

Eugen MUNTEANU  
(coordonator)

Ana CATANĂ-SPENCHIU, Ana-Maria GÎNSAC,  
Mariana NASTASIA, Mădălina UNGUREANU  
(editori)

*Receptarea Sfintei Scripturi:  
între filologie, hermeneutică și traductologie*

Lucrările Simpozionului Internațional  
„EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”,  
ediția a X-a, Iași, 3-5 iunie 2021

Redactor: dr. Marius GRIGORE  
Coperta: Manuela OBOROCEANU

**ISSN: 2285-5580**  
**ISSN-L: 2285-5580**

© Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2021  
700109 – Iași, Str. Pinului, nr. 1A, tel./fax (0232) 314947  
<http://www.editura.uaic.ro> email: [editura@uaic.ro](mailto:editura@uaic.ro)  
Director: prof. univ. dr. Constantin DRAM

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”  
Mitropolia Moldovei și Bucovinei  
Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România

*Receptarea Sfintei Scripturi:  
între filologie, hermeneutică și traductologie*

Lucrările Simpozionului Internațional  
„Explorări în tradiția biblică românească și europeană”

X  
Iași, 3-5 iunie 2021

Eugen MUNTEANU  
(coordonator)

Ana CATANĂ-SPENCHIU, Ana-Maria GÎNSAC,  
Mariana NASTASIA, Mădălina UNGUREANU  
(editori)



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
2021



## SUMAR

<b>ALOCUȚIUNI</b> .....	7
<b>COMUNICARE PLENARĂ</b> .....	21
<b>Emanuel Tov</b> , <i>Critica textuală a bibliei ebraice în era electronică. Avantaje și dezavantaje ale utilizării instrumentelor electronice</i> .....	23
<b>COMUNICĂRI</b> .....	33
<b>Mianda Cioba</b> , <i>Hermeneutică biblică și umanism renescentist în traducerea comentată a Cărții lui Iov de Luis de León</i> .....	35
<b>Anca Crivăț</b> , <i>Lectură și interpretare a Bibliei în romanul Muncile lui Persiles și ale Sigismundei al lui Miguel de Cervantes</i> .....	53
<b>Mioara Dragomir</b> , <i>Denumiri ale Sfintei Scripturi în Hronograf den Începutul Lumii (Ms. 3517)</i> .....	67
<b>Maria-Lucreția Dumitraș</b> , <i>Considerații lexicale pe marginea textului Liturghiilor. Analiză comparativă între Liturghierul lui Antim Ivireanul și cel de la Chișinău (1815)</i> .....	81
<b>Ioan Ștefan Haplea</b> , <i>Descrierea epidemiei din 2 Reg. 24 și 2 Paral. 21: între model și metaforă</i> .....	93
<b>Silviu Lupașcu</b> , <i>Calea spirituală spre simfonia celestă: RaMBaM, Abraham Ben Moise Ben Maimon, Moise Ben Shem Tov De Leon, Abū Sa'īd Al-Kharrāz</i> .....	105
<b>Daniel Olariu</b> , <i>Society of Biblical Literature Commentary on Septuagint of Daniel: The Old Greek and Theodotion</i> .....	113
<b>Călin Popescu</b> , <i>Călcâiul ridicat al lui Iuda din Ioan 13, 18: o veche greșeală de traducere?</i> .....	121
<b>Dana-Luminița Teleoacă</b> , <i>Frazeologie biblică. Cu referire la unele versiuni (ortodoxe și heterodoxe) contemporane: textul psalmic și textul evanghelic</i> .....	145



# **ALOCUȚIUNI**





**SIMPOZIONUL INTERNAȚIONAL  
„EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ  
ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”**

**Ediția a X-a, Iași, 3-5 iunie 2021  
Sesiunea de deschidere**

**Participanți:** prof. dr. Ionel Mangalagiu, Prorector pentru programe de cercetare științifică și transfer de cunoștințe, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; pr. prof. dr. Ion Vicovan, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „D. Stăniloae”, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Elsa Lüder, Universitatea „Albert Ludwig” din Freiburg im Breisgau; acad. prof. dr. Viorel Barbu, fost rector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Gheorghe Popa, fost rector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Vasile Ișan, fost rector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Eugen Munteanu, Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” (moderator).

**Oaspeți de onoare:** prof. dr. Emanuel Tov, Hebrew University of Jerusalem; prof. dr. Giorgio Ziffer, Università di Udine.

**Eugen Munteanu:** Încă o dată, dragi oaspeți, vă spun: Bună dimineața, tuturor! Declar lucrările simpozionului nostru deschise. Această ediție este a X-a, după ce anul trecut a trebuit să renunțăm, din cauza condițiilor sanitare cunoscute, la această întâlnire a noastră anuală. Pentru noi, cei care suntem membri ai Asociației de Filologie și Hermeneutică Biblică din România, lucrurile sunt foarte cunoscute, de asemenea și pentru cei care ne-au fost alături de la început. Am încercat să dăm un caracter aniversar întâlnirii noastre pentru a marca existența la Iași a unei preocupări constante pentru studiile de filologie biblică, care are deja o tradiție mai veche.

De aceea permiteți-mi să continui spunând că tradiția aceasta de studiu biblic a început deja în urmă cu 30 de ani, în anul 1988, prin inițiativa pe care au avut-o atunci un grup de profesori, Paul Miron în primul rând, profesor la Freiburg, Vasile Arvinte și Alexandru Andriescu de la Iași, de a edita *Biblia de la București*. De atunci, tradiția aceasta s-a perpetuat și s-a concretizat în 2009 prin întemeierea unei unități de cercetare specială în Universitate, dedicată finalizării proiectului început de înaintașii noștri și diversificării cercetărilor de filologie biblică. Tot în același an, am întemeiat împreună, cei care eram atunci și în fond suntem și astăzi, Asociația de Hermeneutică și Filologie Biblică din România, instrument cu ajutorul căruia

organizăm aceste întâlniri, edităm volumele întâlnirilor noastre și, de asemenea, revista noastră. Nucleul este format de colegii de la Centrul de Studii Biblice „Monumenta linguae Dacoromanorum” al Universității, angajați ai Universității, cercetători, și îmi face o deosebită plăcere să îi numesc, este vorba de cercetătorii Mădălina Ungureanu, Ana-Maria Gînsac, Ana Catană-Spenchiu, Maria Moruz și Iosif Camară. În jurul lor ne adunăm cel puțin o dată pe an, cu prilejul simpozionului.

Acestea fiind zise, le mulțumesc oaspeților de onoare care au acceptat să participe la această sesiune inaugurală. Înalț Preasfinția Sa Teofan Savu, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei, ne-a transmis binecuvântarea sa și scuzele că, după cum ne va explica în curând și părintele decan, nu poate participa. De asemenea, avem onoarea să-i avem cu noi pe domnul prorector Ionel Mangalagiu, pe părintele Ion Vicovan, Decanul Facultății de Teologie, pe doamna profesoară Elsa Lüder, cum spuneam, inițiatorea acestei direcții de cercetare la Universitatea noastră și, în fine, ne bucurăm foarte mult, pe cei trei rectori care au sprijinit constant proiectele noastre și anume domnii profesori Viorel Barbu, Gheorghe Popa și Vasile Ișan. Conferențiarilor principali sunt două personalități de largă recunoaștere, profesorul Emanuel Tov de la Ierusalim și profesorul Giorgio Ziffer de la Universitatea din Udine. Acestea fiind zise, îl invit pe domnul prorector Mangalagiu să rostească cuvintele sale de întâmpinare.

**Ionel Mangalagiu:** Mulțumesc, domnule profesor! Domnule profesor Munteanu, domnilor rectori Barbu, Ișan, Popa, stimați colegi, în numele conducerii actuale a Universității „Alexandru Ioan Cuza”, permiteți-mi să vă transmit cele mai bune urări de bine din partea noastră, sănătate și să trecem cu bine de această pandemie!

Aș vrea să felicit organizatorii pentru faptul că, chiar în aceste condiții care nu sunt chiar cele ordinare, au reușit, printr-un efort susținut, să facă posibilă întâlnirea noastră la această conferință. Conferința, după cum spunea și domnul profesor Munteanu, este una de tradiție, cu specialiști de marcă atât din țară, cât și din străinătate, și sunt absolut convins că va fi un succes. Vă felicit încă o dată și vă urez numai bine și succes! Toate cele bune din partea noastră!

**Eugen Munteanu:** Mulțumesc, domnule prorector Mangalagiu! Aveți dreptate, avem oaspeți din mai multe centre de cultură; în afară de Iași, București, Cluj, centrele tradiționale ale studiilor biblice din România, de această dată avem oaspeți din Leuven, Ierusalim, Udine, Roma, Thessaloniki, Roma, Oxford, Chișinău, Brno, Odessa. Așa s-a întâmplat cam în fiecare an, am avut mereu oaspeți din diferite țări. Ca mărturie stau cele șapte volume deja publicate ale actelor simpozionului nostru, precum și cele șapte numere din revista *Biblicum Jassyense*, pentru care țin să-i mulțumesc în mod special colegei noastre Ana-Maria Gînsac, redactorul-șef, care a reușit să țină revista la un nivel foarte înalt.

Mulțumesc, domnule prorector! Acum îl invit pe părintele profesor Ion Vicovan, Decanul Facultății de Teologie, colaboratorul tradițional al întâlnirilor noastre.

**pr. Ion Vicovan:** Mulțumesc, domnule profesor, pentru invitație și pentru introducere! Îi salut și eu pe distinșii participanți la această manifestare academică, pe domnii rectori, care au fost menționați deja, Gheorghe Popa, Viorel Barbu, Vasile Ișan și pe toți ceilalți. Nu aș vrea să-i numesc pe toți pentru a nu pierde din timpul dedicat lucrărilor acestei manifestări, ajunsă, cum ați spus, la a X-a ediție. Eu mă bucur pentru faptul că și noi, ca facultate, suntem parte a acestui proiect. Aici îl reprezint și pe Părintele Mitropolit Teofan, care în anii din urmă, cum vă amintiți, când aceste manifestări aveau loc față în față, era prezent în sala „Iustin Moisescu”, însă în acest an l-a sunat personal pe domnul profesor pentru a-l felicita și mi-a spus să rostesc un cuvânt din partea Înalț Preasfinției sale, un cuvânt de salut, de apreciere și de binecuvântare, de salut adresat tuturor participanților la această manifestare academică, de apreciere pentru întreaga lucrare de până acum.

Am văzut și îi mulțumesc domnului profesor că ne-a pus la dispoziție documente importante referitoare la această manifestare și la proiectul de o asemenea anvergură desfășurat de 30 și mai bine de ani pentru ca lucrările ce se vor desfășura în aceste zile să fie cu mult spor și cu folos. Sigur, este regretabil că anul trecut această activitate nu s-a putut desfășura, ca multe alte activități, chiar și simpozionul Facultății noastre anul trecut am fost nevoiți să-l amânăm. Ne pare rău că acum nu s-a putut desfășura fizic, dar este un început bun, necesar și sperăm, așa cum spunea și domnul prorector, să revenim la normal. Apropos de temă, de simpozion, care se ocupă de studiile biblice, este o expresie pe care o utilizează Sf. Apostol Pavel. El, care a scris mai multe scrisori sau epistole (s-au păstrat 14), într-una din ele spunea „că celelalte vi le voi spune când ne vom întâlni față către față”. A trimis acele scrisori pentru a răspunde unor nevoi de moment, urgente, însă lăsa ca restul să le comunice față către față. Suntem în perioada pascală, încă vă salut cu salutul specific: „Hristos a înviat!”. Aș puncta aici că de fapt tema de bază, centrală, a Sfintei Scripturi o constituie Învierea, Învierea Domnului, așa cum spune Sf. Apostol Pavel, drept garanție, cheazășie a Învierii noastre.

În ultima vreme această manifestare a intrat și sub patronajul Arhiepiscopiei Iașilor, Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, și ne bucurăm de aceasta. Părintele Mitropolit susține această activitate în mod deosebit, ea a căpătat o importanță mai mare și în biserica noastră; începând cu anul 2006, data de 13 noiembrie a fost declarată Ziua Bibliei, a fost serbată pentru prima oară într-un cadru festiv, omagial, în anul 2008, care a fost declarat de către părintele Patriarh Daniel ca fiind anul jubiliar al Bibliei. Sigur, ea poate fi privită din diferite perspective, mă gândeam că sfinții sunt cei care au trăit și au cunoscut foarte bine conținutul Sfintei Scripturi. De pildă, suntem la Iași, în proximitatea Sfintei Parascheva: se relatează că la vârsta de aproximativ 10 ani, participând la slujba Bisericii, a ascultat un cuvânt din Evanghelia după Marcu: „Oricine voiește să vină după mine, să se lepede de sine și să ia crucea și să-mi urmeze”. De acolo i-a încolțit gândul de a deveni Mireasă a lui Hristos sau monahie. Așadar, sfinții sunt aceia care au cunoscut și au trăit în mod autentic Sfânta Scriptură, ea poate fi privită din perspectivă istorică, cum deja s-a

întâmplat, poate fi privită din perspectivă filologică, ceea ce faceți dumneavoastră în mod deosebit și este o contribuție de mare importanță.

Citind materialele pe care domnul profesor Eugen Munteanu mi le-a pus la dispoziție, am văzut cât de important este acest proiect nu doar pentru Universitatea noastră, ci și pentru țara noastră și nu numai. Eu prefer să folosesc cuvintele pe care Sfântul Ioan Evanghelistul le-a rostit că Ea, Sfânta Scriptură, conține cuvintele vieții veșnice, iar Sfântul Ioan Gură de Aur, cel mai mare exeget al Sfintei Scripturi, spunea că ar fi bine ca aceste cuvinte ale Sfintei Scripturi să fie scrise în inimă și nu pe piatră sau pe hârtie. Eu reprezint aici Facultatea de Teologie, care poartă numele marelui teolog Dumitru Stăniloae, și vă rog să-mi permiteți să dau citire unui scurt cuvânt al părintelui cu privire la importanța Bibliei. El spunea așa: „Biblia a jucat un rol uriaș, rolul primordial în formarea spirituală a poporului român de la începuturile lui, nu numai din 1688 de când o avem întregă tipărită în românește, dar de atunci a început să joace unul și mai mare și va juca unul tot mai mare, fără întrerupere, în toată istoria viitoare a neamului nostru, căci Scriptura, odată gustată de un popor, întreține în sufletul lui o sete continuă, neastâmpărată, de a cunoaște pe Domnul, de a se apropia de el prin cunoașterea lui, prin cunoașterea vocii lui”. Și încheie cu cuvintele aceluiași mare teolog: „Iar propovăduirea Bisericii trebuie să țină pasul cu această pururi nedeplin satisfăcută și pururi în creștere sete spirituală”. Deci, pe de o parte este importanța conținutului, pe de altă parte, necesitatea ca el să fie făcut cunoscut, și cred că dumneavoastră, participanții la această manifestare academică, aveți această contribuție pentru că o faceți cunoscută din perspectiva filologică celor interesați și e o binecuvântare pentru toți cei care sunt preocupați de studiul Sfintei Scripturi.

Eu vă mulțumesc pentru invitația adresată, transmit binecuvântarea părintelui Mitropolit Teofan și susținerea față de acest proiect în acest an și în anii viitori, și vă doresc tuturor celor care participați să aveți zile frumoase, înălțătoare și această conferință să fie încununată de roade bogate! Mulțumesc și vă doresc zile frumoase, pline de rodire!

**Eugen Munteanu:** Vă mulțumim, părinte, pentru cuvintele încurajatoare și pentru încurajările părintelui Mitropolit. Sperăm ca la anul să revenim în frumoasele săli ale Complexului Mitropolitan. Noi ne gândim că o tradiție începe și se continuă prin eforturile a cel puțin două generații. Considerăm că tradiția studiilor biblice la Iași are deja trei generații, prin urmare poate fi considerată ca un fel de garanție că lucrurile vor continua și după ce fizic noi, cei care le-am început, nu vom mai fi. Este speranța noastră cea mai intensă că aceste începuturi vor continua prin colegii noștri care s-au specializat. Mai e ceva interesant de observat: dacă la început la simpozion erau prezenți în special filologi, noi avem astăzi bucuria de vedea foarte mulți teologi, istorici și filozofi care abordează Sfânta Scriptură, firește, din unghiuri nuanțat diferite, dar având în centru dimensiunea aceasta hermeneutic-filologică. Credem că și pentru viitor această dimensiune filologică va constitui pivotul, că așa au fost și începuturile tradiției despre care vorbim. De aceea noi suntem fericiți să

constatăm prezența printre noi a doamnei profesor Elsa Lüder, care predă limba română la Freiburg. Au trecut peste 40 de ani de când, împreună cu regretatul Paul Miron, au inițiat proiecte importante pentru cultura românească la Freiburg. El a înființat acolo o revistă, *Dacoromania*, care apărea în limba română, foarte prețuită în anii 80 de filologia românească, au inițiat și au dus la capăt Dicționarul „Tiktin”, cel mai bun dicționar al limbii române în altă limbă decât limba română, precum și proiectul „Monumenta linguae Dacoromanorum”, ei l-au denumit așa, titlu care a devenit o marcă și a fost ales să denumească Centrul nostru de cercetare. Doamna Elsa Lüder a avut bunăvoința să participe și să evoce câte ceva din acele începuturi. Doamnă Elsa Lüder, vă rog!

**Elsa Lüder:** Mulțumesc că mi-ai dat cuvântul! Bună ziua! Hristos a înviat! Deși la noi a trecut, la noi Rusaliele au trecut, astăzi este sărbătoarea Corpus Christi. Onorată adunare, stimați prieteni, trăim în timpuri noi, complicate, încă neasimilate în totalitate de mine, împrejurări care aproape ne digitalizează și pe noi, asta vrem să evităm. Nu vă văd fizic, natural, nu vă văd nici în culisele obișnuite, cele frumoase din Aula Universității sau din Sala Senatului, astfel că îmi permit să vă salut *in corpore* și în acest mod iregular, fără enumerarea rangurilor, dar nu fără respectarea lor și sper că Înalt Preasfințitul Teofan mă va ierta chiar în absență.

Am studiat mult programul simpozionului, e impresionant, are o tematică largă, cu o profunzime neașteptată. Se pare că contributorii se găsesc aproape într-o comuniune dintre clerici și laici, ceea ce n-a fost întotdeauna așa, într-o comuniune dintre național și transnațional, uneori chiar supraconfesional, fără să fi renunțat la singularitatea fiecăruia sau fiecăreia. Constatăm că preocupările reflectă ideea lui Paul Miron, care a dat proiectului originar, adică editarea Bibliei de la 1688, denumirea „Monumenta linguae Dacoromanorum”. Era într-o epocă, subliniez, o epocă politică, anii 1980, când apropierea tematică sau formale de Biblie erau nedorite, ca să nu spun interzise, azi lucru de neînchipuit. Astfel, prin expresia „Monumenta linguae...” s-a putut evita atunci o confruntare ideologică, dar ideea conținea încă o dorință, de a trata mai târziu alte texte din limba veche importante pentru istoria culturii române. Deci, felicitări! De asemenea, simt și bucuria, citind programul simpozionului, că și tinerii se interesează de texte vechi biblice. Din propria experiență, pot mărturisi că această preocupare filologică aduce un surplus, o supravaloare, pe mai multe planuri. Mă limitez la planul cultural, care ajută în multiple domenii, la istoria artei, de exemplu.

Vă mai însoțesc însă și alte urme din preocupările mele pentru texte vechi, urme colaterale, așa zice, mai amuzante poate, sigur, din subconștient. Din ce în ce mai des mă întâlnesc în somn, este un vis, este un coșmar, cu Dosoftei, de exemplu, descifrând frazele lui, discutând despre sensul unui cuvânt; nici atunci nu ai pace, nici în somn adică, și atunci înveți. De ce povestesc asta? Ca un fel de atenție, alarmă, semn de exclamare. Nu exagerați, tinerilor, căutați măsura, un echilibru ferm, între știință și cunoștință, poate așa adăuga și conștiință. Mă întorc la seriozitate: lipsește

încă expresia gratitudinii și admirației mele că în toți anii care au curs de la începuturile proiectului „Monumenta” s-a putut păstra o continuitate, au dovedit profesori, ca și ucenici, un angajament mare și o eficiență rară. Bineînțeles, există și un motor, nu un Mercedes Benz, ci un Eugen Munteanu. Deci, doresc succes pentru zilele următoare și mai ales anii viitori! Mulțumesc că m-ați chemat și, dacă nu ne-ar lega și alte lucruri, ne-ar lega măcar paralela 47, care trece nu departe de casa mea, care vă trimite de aici un salut, de la 47 la Iași. Vă mulțumesc!

**Eugen Munteanu:** Noi vă mulțumim foarte mult, Elsa, pentru cuvintele ca întotdeauna atât de precise și sensibile, în același timp. Mă gândeam acum ce să-ți răspund, și nu găsesc ceva mai potrivit decât să îmi exprim speranța că vom fi împreună cu toții la jubileul cel adevărat al proiectului nostru. Nu mai avem de așteptat decât vreo optsprezece ani, când se vor împlini cei cincizeci de ani, ca să fie jubileul real al începerii proiectului de către voi la Freiburg. Poate vom fi și vom face atunci, realmente, un jubileu. Până atunci, mai avem 18 ediții pe care, cu ajutorul lui Dumnezeu și ingeniozitatea tinerilor colaboratori și a sprijinitorilor noștri, le vom face în continuare. Sigur, ținând seama de faptul că proiectele științifice, pe lângă entuziasm și competență, mai au nevoie și de suport instituțional, uneori și material, nu este de neglijat sublinierea aportului pe care autoritățile academice le-au avut în desfășurarea activității noastre. De aceea mulțumesc încă o dată celor trei excelențe, ca să folosesc moda nemțească, și anume domnilor profesori Barbu, Popa și Ișan! Academicianului Viorel Barbu i se datorează clarviziunea de la începutul anilor 80. Spun *clarviziune*, fiindcă, după cum spunea doamna Elsa Lüder, nu era chiar de la sine înțeles: astăzi pare de la sine înțeles să te ocupi de Biblie, dar nu era de la sine înțeles lucrul acesta, adică îți trebuia, pe lângă voință, și o oarecare abilitate pentru a convinge autoritățile unui stat declarat ateu, care doar dacă auzea cuvântul *Biblie* intra în alertă. Era nevoie de multă inteligență să explici că era vorba despre cultură mai mult decât despre credință și că cele două componente fac parte din istoria poporului român. Era nevoie, cu alte cuvinte, de multă imaginație și de forță de convingere. De aceea, domnule profesor Viorel Barbu, vă mulțumim pentru ce ați făcut atunci și vă mulțumim că sunteți în continuare alături de noi și astăzi! Vă rog să luați cuvântul!

**Viorel Barbu:** Vă mulțumesc, domnule coleg! Doamnelor și domnilor, domnilor colegi, doamna Elsa Lüder, trebuie să spun de la bun început că proiectul, e vorba de editarea Bibliei lui Șerban, a început un pic mai devreme, în 88 de fapt a fost tipărit, și a fost ambiția celor din proiect de a apărea când s-au împlinit 300 de ani de la eveniment. Și a fost tipărit în anul următor, dar am să vă vorbesc despre asta mai târziu. Ce vreau să spun acum este că proiectul Bibliei lui Șerban a fost cel mai important proiect științific care lega Universitatea din Freiburg cu Universitatea din Iași. Au fost colaborări și în alte domenii, însă acesta a fost cel care a funcționat și, ce este remarcabil, cu acest proiect nu s-a întâmplat ce se întâmplă de obicei la

români, începe ușor și se termină foarte repede, ci a durat 40 de ani și așteptăm și jubileul. Pentru noi a fost o mare satisfacție, cum spuneam înainte, când în 1988 primul volum a fost gata. Era vorba atunci, cum s-a spus și aici, de problema de a-l tipări. Într-adevăr, nu era ușor să tipărești atunci. Domnul profesor Munteanu a spus și Elsa Lüder a menționat că studiile biblice nu erau recunoscute oficial, într-o țară care avea o politică atee manifestă, într-o țară în care autoritățile făceau eforturi foarte mari pentru a interzice difuzarea Bibliei, care era făcută în special de sectele protestante din România, era o adevărată campanie, nu era ușor de explicat, într-adevăr că acesta este un proiect științific. De aceea și tipărirea, aprobarea de a obține printarea primului volum a fost o problemă. Trebuie să spunem că atunci aprobările se dădeau de către Consiliul Culturii, era o formă mai deghizată a cenzurii, dar au înțeles. Erau și pe vremea aceea oameni care au înțeles într-adevăr că a fost vorba de un proiect științific.

A doua problemă, însă, a fost cum îl tipărești, pentru că, dacă îmi amintesc bine, costul acestei printări era de câteva sute de mii de lei și era cam aceeași valoare ca astăzi, dacă nu mai mult. Universitatea nu avea fonduri speciale ca astăzi pentru a-l tipări, era instituție bugetară, nu avea nici venituri suplimentare și atunci problema era de unde găsim bani. Cursurile cum se tipăreau? Se tipăreau avansând contabilitatea suma anterior, care era recuperată din vânzări. Ce faci cu Biblia? Cum se recuperează Biblia din vânzări? Cine o cumpără? Aceasta a fost marea grijă, a noastră, a tuturor, și a profesorului Arvinte, problema a fost de a găsi într-adevăr oferte. Trebuie să spunem că lucrurile au mers totuși bine, s-a avansat suma și a fost recuperată dintr-un număr mare de comenzi. Comenzile au venit în special de la instituțiile culturale, au venit de la Patriarhie și din altă parte, astfel încât, la un moment dat, s-a depășit numărul de comenzi, s-a depășit chiar numărul de copii care erau proiectate. Și atunci îmi amintesc că profesorul Arvinte a avut o vorbă pe care am reținut-o și a spus, *vis-à-vis* de comenzile pentru noua Biblie: „Calul bun se vinde din grajd”, așa a fost.

A apărut în toamna lui 1989, îmi amintesc că prin vremea aceea a fost o vizită la Iași a domnului Paul Miron și a doamnei Elsa Lüder, volumul a fost pe piață, a fost un succes din toate punctele de vedere. A fost un an teribil acel 1989, dar mediul academic l-a primit cu satisfacție și a fost efectiv un succes. Eu mă bucur astăzi, m-am bucurat și atunci, că a fost continuat, grație domnului profesor Munteanu, acest proiect, care, cum am spus, a fost inițiat de profesorul Paul Miron, doamna Elsa Lüder, profesorul Arvinte și, de-a lungul timpului de diverse personalități academice, universitare, nu numai din Iași; s-a menționat profesorul Andriescu, tânărul (pe vremea aceea) Eugen Munteanu, care a fost angajat încă de la început, cred că de prin anii 84-85, la acest proiect. E un eveniment plăcut să-l amintim și s-o facem de fiecare dată, pentru că a fost un proiect început cu mulți ani în urmă, care a dat rezultate și este un proiect cultural de prestigiu. Vă mulțumesc pentru atenție!

**Eugen Munteanu:** Mulțumim, domnule profesor! Ca întotdeauna, sunteți foarte precis, la obiect, și știți să recunoașteți poate cu asupră de măsură modestele noastre merite. Cred că ar trebui să împărțim în mod echitabil puținele merite care există, așa cum echitabil am împărțit și munca nu foarte puțină care a fost desfășurată. Acum vreau să spun că în primii ani după 1990, proiectul a continuat prin publicarea, de către echipa veche condusă de Paul Miron, a câteva volume, ca să se continue Pentateuhul și apoi și Psaltirea, deci până la nouă volume în vechea formulă, sub rectoratul profesorului Gheorghe Popa. Sunt la curent că în acea perioadă între Gheorghe Popa și Paul Miron s-a creat o prietenie foarte autentică, foarte adevărată, o relație umană cu totul specială; dar, odată cu încetarea din viață a lui Paul Miron, mai ales, proiectul risca să ajungă în impas, ceea ce se întâmplă de multe ori cu proiecte românești. Domnul academician Eugen Simion a inventat și o formulă serioasă, destinul adamic al culturii românești, care se referă la faptul că mereu începem câte un proiect monumental și la un punct oarecare îl părăsim. Faptul că lucrările au fost reluate se datorează voinței politice a trei persoane, care sunt prezente, și anume profesorul Gheorghe Popa, profesorul Vasile Ișan și doamna Elsa Lüder.

Așa am perceput eu lucrurile. În 2009 am fost convocat de noul rector Vasile Ișan și de prorectorul cu cercetarea de atunci, care fusese rectorul anterior, adică domnul profesor Popa, și s-a discutat despre această eventualitate: ce ar fi să reîncepem activitatea de editare să continuăm și să finalizăm Biblia de la București. După o zi-două de gândire, am venit cu un proiect în care am spus că se poate face lucrul acesta, dar trebuie câteva posturi de cercetare stabile, niște tineri trebuie angajați fiindcă, așa cum făcuserăm noi până atunci, adică așa cum făcuseră profesorii mei până atunci, de dragul profesiei și în mod dezinteresat, acum era greu de presupus că se putea continua. Și atunci aș aprecia drept clarviziune, aș spune politică, din partea celor doi conducători ai Universității de atunci, rectorul Ișan și prorectorul Popa, care au spus: „Bine, facem acest Centru, faceți un stat de funcții, ocupăm posturile și trecem la lucrul?”. Încrederea care mi-a fost acordată, sper că nu am dezmințit-o de vreme ce, în mai puțin de șase ani, până în 2014-2015, am reușit să publicăm toate cele 25 de volume. Aceasta este istoria așa cum am perceput-o eu. Acum îi rog pe cei doi domni profesori, foștii noștri rectori, să își spună punctul de vedere.

**Gheorghe Popa:** Bună ziua, domnule profesor! Bună ziua, tuturor participanților la cea de a X-a ediție a simpozionului! Sunt foarte bucuros că am această ocazie de a mă adresa celor care și-au adus o contribuție esențială la finalizarea și continuarea visului profesorului Miron. S-au spus multe lucruri astăzi referitoare la această lucrare monumentală și n-aș vrea să mă repet, dar aș vrea să accentuez faptul că, iată, după aproape 30 de ani, avem câteva rezultate notabile, pe care nu le poate contesta nimeni și care arată, într-adevăr, o continuitate care face onoare celor care au asigurat-o și instituțiilor respective.



Profesorul Miron a considerat acest proiect ca un dar al culturii naționale, așa l-a numit, și iată că acum avem cele 25 de volume care pot fi oricând la dispoziția oricui și care reprezintă o încununare a unei activități continue de peste 30 de ani. Ascultând ce s-a spus despre aceste realizări, ne putem referi la ce a rămas, ce a adus această lucrare: pe lângă cele 25 de volume, avem acest centru de cercetare, care a luat naștere, cum s-a precizat, în anul 2008. Este însă locul acum de a face câteva precizări: a fost posibilă înființarea acestui centru de cercetare dedicat unui domeniu atât de sensibil datorită inițiativei profesorului și rectorului Oprea, care a vrut să facă o reorganizare în 2007 a structurii Universității, și-atunci primisem misiunea să gândesc această structură din punctul de vedere al cercetării și s-au înființat atunci departamentele de cercetare. Și în cadrul Departamentului interdisciplinar am propus noii conduceri, domnului prorector Ișan, să luăm în considerare operele de referință pe care Universitatea le poate pune în discuție, și între ele, sigur, a fost și acest vis al profesorului Miron, care trebuia finalizat. Era un angajament pe care Universitatea îl luase în colaborarea cu Universitatea din Freiburg, cu profesorul Miron și cu dr. Elsa Lüder, și era de datoria noastră ca acest angajament să fie respectat. A fost atunci o împrejurare favorabilă că profesorul Munteanu s-a angajat în a duce mai departe acest proiect.

Și în aceste condiții, aș vrea să mă refer la un mic cuvânt care a fost introdus cumva în discuții, cu diferite ocazii, zice: Domnule, proiectul acesta a avut un noroc. Da, a avut noroc. A avut norocul de oameni care să știe să-l caute, să-l găsească și să se ridice deasupra vremurilor. Profit de această ocazie și aș sugera, dacă e posibil, un nou proiect, o analiză a tuturor situațiilor întâlnite de-a lungul timpului și care au fost circumstanțele în care s-a putut realiza acest proiect. Cred că este de datoria celor care vin să se aplece puțin asupra acestei istorii, care ne arată că până la urmă într-o reușită ceea ce este esențial este omul, omul care crede în ceea ce face și are forța și tăria să se ridice deasupra vremurilor pe care le trăiește. Proiectul acesta a avut norocul să întâlnească astfel de oameni, care trebuie respectați, îi felicit din toată inima, și școala care s-a format prin activitatea acestor oameni are datoria să continue activitatea și să ducă mai departe această făclie a cercetării științifice în ansamblul ei și în domeniul specific, în mod deosebit.

Vă urez mult succes, sănătate și poate că această idee va prinde și viață! Mult succes, domnule profesor Munteanu, și succes tuturor participanților!

**Eugen Munteanu:** Mulțumesc, domnule profesor Gheorghe Popa, sugestia este binevenită, o voi prelua și o voi transmite colaboratorilor mei mai tineri. Noi deja am început să lucrăm la elemente ale acestei istorii, cel puțin printr-un volum omagial pe care l-am dedicat, la împlinirea vârstei a 90 de ani, lui Paul Miron, prin alte articole și contribuții, dar poate o lucrare, o monografie a proiectului nu ar strica. Eu aș simți nevoia să adaug că noi, generațiile de după Paul Miron, am simțit nevoia să lărgim câmpul acesta de cercetare: finalizarea editării Bibliei a fost ideea lui Miron, „*Monumenta linguae Dacoromanorum*” nu înseamnă numai finalizarea

Bibliei, ci și alte monumente. Între timp am publicat un volum masiv cu versiunea lui Nicolae Spătarul a Septuagintei. Eu insist pe lângă colegii mei mai tineri să încerce un volum similar cu celălalt manuscris, cu cealaltă versiune integrală din secolul al XVII-lea, a lui Daniil Andrean Panoneanu. De asemenea, volumele adunate ale simpozioanelor și ale revistelor, ele însele sunt un reper. Colegii mei în acești ani derulează două proiecte instituționale finanțate prin UEFISCDI, unul dedicat vechilor dicționare românești din secolul al XVII-lea, condus de Mădălina Ungureanu, și altul dedicat psaltirilor din secolul al XVI-lea, condus de doamna dr. Ana-Maria Gînsac.

Speranța noastră, a generației mele și a dumneavoastră, domnule profesor, este ca aceste preocupări să continue și după noi, pentru că Biblia, în ciuda vechimii sale, rămâne tot timpul un subiect de cercetare proaspăt, niciodată nu se va termina. Îl vom auzi pe profesorul Emanuel Tov, care se ocupă cu editarea manuscriselor de la Marea Moartă și care cunoaște atât de bine atât de multe lucruri. Cunoaște mai întâi limbile originale, greaca și ebraica, vom vedea cu câtă prospețime se apleacă asupra unor lucruri care pentru mulți sunt străvechi și sunt lipsite de relevanță. Nu e adevărat; Biblia, chiar și dacă nu ești credincios, este tot timpul ceva proaspăt, ceva care are ceva de spus umanității și fiecărui om în parte.

Domnule profesor Ișan, eu mi-am mi-am permis să vă numesc un personaj, o personalitate providențială pentru grupul nostru de cercetători. Prezența dumneavoastră ne onorează și vă invit să luați cuvântul.

**Vasile Ișan:** Vă mulțumesc tare mult! Domnule profesor, distinși participanți, mă bucur să fiu alături de dumneavoastră la deschiderea simpozionului „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, care tinde să devină o bună tradiție a dumneavoastră și a Universității care patronează aceste studii și Centrul de Studii Biblico-Filologice. Vă rog să îmi îngăduiți să-mi exprim în același timp bucuria că eforturile și străduințele dumneavoastră meritonii, de acum din zilele simpozionului și de mai înainte, au stat și stau sub semnul binecuvântării Înalt Preasfințitului Mitropolit Teofan și a părintelui decan, Sfinția Sa părintele Ion Vicovan, fiindcă aceasta semnifică un prim înțeles al permanenței și continuității, or, tocmai sub semnul permanenței și al continuității; au stat și eforturile dumneavoastră de mulți ani pentru a duce la bun sfârșit un proiect monumental și sper că în continuare vor sta sub semnul continuității eforturile distinșilor dumneavoastră colegi mai tineri, ale companionilor dumneavoastră, de aici și din străinătate. Eu o să vă rog să-mi îngăduiți în același timp să exprim două-trei reflecții cu privire la importanța acestui proiect și la excelența străduințelor și rezultatelor dumneavoastră și să o fac ca un iubitor de carte, de cărți și pasionat de lecturi, uneori răzlețe, și nu ca un fost rector al Universității, cu toate că am retrăit bucuria de a-i vedea pe domnul acad. Ionel Barbu, pe domnul rector Gheorghe Popa și, în același timp, de a-mi aminti faptul că în acest proiect de continuitate și permanență, care susține Centrul de Studii Biblico-Filologice, s-a situat și predecesorul meu, domnul rector Dumitru Oprea.

O autoare din Statele Unite, un istoric american pe nume Barbara Tukman, spunea într-o carte splendidă despre Primul Război Mondial următorul lucru: „Cărțile sunt corăbiile care poartă lumea, care poartă omenirea pe mările învolburate și zbuciumate către porturi mai sigure”. Noi am putea să adăugăm că Biblia, Cartea cărților, poartă și ghidează lumea către un port sigur. Ideile mari circulă împreună sau dimpreună cu oamenii mari, și mă gândesc aici la faptul că un om mare, cu ideile lui, a plecat din Fălticeni către Iași, de la Iași la Freiburg, și apoi de la Freiburg din nou la Iași; este vorba despre regretatul profesor Paul Miron, care a găsit tăria, puterea și timpul de a începe și a susține un mare proiect și apoi de a găsi oamenii potriviți cu care să continue acest proiect, colegi mai tineri de pe atunci ai domniei sale. În general, eforturile și străduințele dumneavoastră și rezultatele meritorii sunt cu atât mai mult de apreciat cu cât vremurile pe care le trăim nu sunt chiar propice pentru domeniul mai general al studiilor clasice și mai ales pentru studiile filologico-biblice, fiindcă, din păcate, chiar dacă Universitatea a prilejuit foarte multe idei mari curente și domenii științifice, în același timp ea a dat naștere și unui curent care îi este inamic – postmodernitatea, care fragmentează și încearcă să absolutizeze relativismul. Față de marile filozofii și curente anterioare, care nu au plecat din Universitate, ci i-au prilejuit acesteia reflecții și tensiuni interioare, postmodernitatea cred că într-o mare măsură a fost generată de universități; or, ea s-a dovedit inamică pentru Universitate, ca să spun așa, ca instituție a învățăturii înalte și a tradițiilor bune, fiindcă, în bună măsură, tinde să devină un soi de hipermarket unde găsești de toate pentru toți, însă este puțin loc sau nu există niciun raft, dacă îmi este permisă această exprimare, pentru studiile clasice și mai ales pentru cele legate de Biblie. Cu toate acestea, trebuie să vedem și partea bună a lucrurilor, și anume faptul că Universitatea cred că a fost caracterizată întotdeauna de tensiuni interioare, între filozofi și rectori sau sofști, între gânditori și oportuniști, între cărturari și oameni de știință, pe de o parte, și între oportuniști și ideologi, pe de altă parte, între domeniile de studiu în sine. Cu toate acestea, ea a găsit, prin oamenii ei, generic vorbind, prilejul unei comuniuni între știință, religie și filozofie și, în bună măsură, tot în postmodernitate au fost constatate aceste lucruri, când s-au reabilitat și studiile despre Evul Mediu și încă multe alte aspecte.

Dar ceea ce vreau să spun este că întotdeauna noi facem apel la o idee, că este ideea humboldtiană, că este ideea lui Karl Jaspers, Jan Pelikan sau a altui mare cărturar, a cardinalului Newman, facem apel la o idee. Universitatea poate că a întruchipat mai multe idei și nu a fost niciodată o simfonie, o expresie a unei omogenități instituționalizate a studiilor și cercetării. Cu toate acestea, a reușit acea comuniune, conversație permanentă, fiindcă hiperspecializarea, care este foarte productivă și în știință și, în general, în studiile socio-umane, are părți mai puțin dezirabile.

În acest context, eforturile, străduințele și rezultatele dumneavoastră sunt cu atât mai mult de apreciat, atât faptul că ați finalizat un mare proiect, început de o

personalitate cu mari idei, cât și faptul că dumneavoastră continuați această conversație cu înaintașii și cu marile idei în alte studii de specialitate pe linia filologico-biblică. Nu-mi rămâne decât să vă doresc rezultate frumoase și rodnice și ca manifestarea dumneavoastră academică să devină o tradiție venerabilă a Universității noastre și, în general, a studiilor umaniste și științifice din România! Vă mulțumesc!

**Eugen Munteanu:** Noi vă mulțumim, domnule profesor! Am vrea, firește, ca urmașii noștri să apuce acele vremuri în care, precum în marile Universități din Occident, se petrece a CL-a ediție a unui colocviu oarecare sau a unei conferințe științifice, și atunci, firește, tradiția ar avea cu totul altă configurare, iar noi am deveni, ca să zicem așa, istorie. Le mulțumesc tuturor invitaților noștri de până acum! Trecem la partea a doua a deschiderii simpozionului nostru; vom asculta prelegerile celor doi keynote speakers ai simpozionului, profesorul Emanuel Tov și profesorul Giorgio Ziffer.

# **COMUNICARE PLENARĂ**



# CRITICA TEXTUALĂ A BIBLIEI EBRAICE ÎN ERA ELECTRONICĂ. AVANTAJE ȘI DEZAVANTAJE ALE UTILIZĂRII INSTRUMENTELOR ELECTRONICE

EMANUEL TOV

Bible Department, The Faculty of Humanities, Hebrew University of Jerusalem  
*emanuel.tov@mail.huji.ac.il*

## 1. Avantaje

Disciplina criticii textuale a Vechiului Testament se ocupă de manuscrise și ediții de text vechi, precum și multe alte surse suplimentare. Se compară detalii din mai multe limbi, obiectivul acestei discipline fiind de a aduna informații cu privire la modalitățile de transmitere a textelor vechi, de a compara cărțile, de a exprima opinii asupra lor și de a elabora ediții. Pentru unii cercetători, printre care se numără și autorul prezentului studiu, acesta este scopul academic principal. Critica textuală nu este exclusiv un demers descriptiv; intenția noastră este de a pune la dispoziția exegeților texte extrase din sursele vechi. Critica textuală este, în definitiv, concepută ca disciplină auxiliară în serviciul exegezei.

Țimp de mai bine de trei secole, activitatea de critică textuală s-a desfășurat foarte bine în absența computerelor. Fără îndoială că multe studii ar fi fost mai precise și mai eficiente dacă ar fi fost întreprinse cu ajutorul calculatorului. Dar dacă nu ai calculator, nici nu îi simți lipsa. Înainte de era computerelor, proiectele se derulau cu un număr nesfârșit de cutii pline de fișe. Îmi amintesc încă sala proiectului de la Oxford de la jumătatea anilor 1970, proiect axat pe revizuirea Lexiconului „Liddel-Scott”. Camera era înțesată cu sute de cutii pline de fișe, o imagine de neconceput pentru cercetătorul modern. În aceleași condiții am lucrat și la Proiectul Hebrew University Bible, utilizând cartonașe de diferite dimensiuni și culori. Respectivele cartonașe erau utilizate după o logică similară celei după care se ghidează și un computer.

Computerele deservesc științele umaniste încă din anii 1970, iar în prezent se pare că nu ne mai descurcăm fără ajutorul lor. Unele proiecte au făcut trecerea către digitalizare în decursul anilor 1970, iar altele în anii 1980 sau 1990. În acea perioadă a avut loc o revoluție masivă pentru ceea ce însemna proiect și demers de cercetare, care a fost apoi resimțită și la nivelul predării. Sunt destul de în vârstă să fi fost martor la toate aceste etape ale evoluției tehnologice. Mi-am scris teza de master la o mașină de scris evreiască, pe lângă care am folosit un „Olivetti” englezesc, iar Biblia în greacă am scris-o de mână. În următoarea etapă, teza de doctorat mi-a fost dactilografiată în engleză de către un dactilograf profesionist, iar Biblia în greacă și ebraică a fost scrisă la o mașină de scris IBM Selectric.

Primele computere *mainframe* care au deservit domeniul criticii textuale erau cele primitive, care treptat s-au transformat în computerele personale utilizate astăzi. În prezent computerele fac parte din normalitate, iar pentru critica textuală acestea au avut o influență notabilă, cu ajutorul lor realizându-se lucruri care altfel nu ar fi fost posibile. Cu toate acestea uneori mă întreb dacă s-a pus vreodată în discuție problema dezavantajelor legate de utilizarea computerelor.

Nu mă refer neapărat la utilizarea computerului în procesarea textului, ci la utilizarea datelor textuale în format electronic în cercetare și predare. Să luăm, spre exemplu, Textul Masoretic. Timp de mai multe decenii acest text a fost disponibil în format electronic împreună cu analiza morfologică a tuturor cuvintelor pe care le conține și un lexicon ca bază pentru multitudinea de analize literare, lingvistice și de critică a textului. Încă din anii 1980 programele de căutare au început să înregistreze îmbunătățiri, căutarea ajungând la nivelul literelor, al părților de cuvânt, al combinațiilor de cuvinte, al vocalelor, combinațiilor de vocale, mărcilor și modelelor de cantilație, al Masorah, al paragrafelor închise și deschise și al Ketiv-Qere. Alți cercetători se axează pe studii comparative. Din câte cunosc, Textul Masoretic nu este încă legat la baza de date a variantelor Textului Masoretic, dar este legat de textele din Deșertul Iudeii. Este legat de LXX la nivel de cuvânt prin programul CATSS, același aspect fiind valabil și pentru Tanah prin intermediul Targums WordMap (în *Accordance*, editat de Leor Gottlieb)<sup>1</sup>. În plus, principalele ediții critice ale Bibliei ebraice, LXX, Vulgata, Tanah și Peshitta sunt în prezent disponibile în format electronic. Cu toate acestea, variantele acestor texte nu pot fi accesate într-o manieră flexibilă, excepție făcând *Septuaginta* Göttingen integrată în programele *Accordance* și *Logos*.

Datele disponibile și procedurile utilizate în domeniul criticii textuale sunt un subiect mult prea vast pentru a fi schițat în cadrul acestui studiu. Există în prezent programe sofisticate care analizează scrisul de mână, precum și numeroase tehnici ce țin de științele naturale care pot fi aplicate documentelor vechi. Tema principală a analizei mele nu se referă însă la realizările din domeniu, ci mai degrabă la tendințele și curente ce guvernează cercetarea.

Avem la dispoziție numeroase resurse în format electronic, precum și programele cu care să le analizăm. Cu toate acestea, nu ne putem baza cercetarea exclusiv pe resursele electronice și nu cred că vom fi vreodată în situația în care cercetarea asupra textului să fie întreprinsă pe baza acestei modalități. Întotdeauna vor exista și numeroase surse care nu vor fi disponibile în format electronic.

Și totuși, există un domeniu în care ne apropiem de auto-suficiență doar pe baza resurselor electronice. Și acest domeniu este predarea. Predarea implică disponibilitatea instrumentelor electronice înainte și în timpul cursului respectiv. În sala de curs, studenții au acces la toate textele dispuse pe coloane paralele, la manuale de

<sup>1</sup> La nivelul versului, Textul Masoretic este legat de Peshitta, Vulgata, latina veche și alte traduceri moderne prin intermediul echivalențelor lui Strong.



gramatică, lexicoane, atlase și comentarii, care le permit uneori să-l corecteze pe profesor!

În mod tradițional, instrumentul principal în studiul LXX a fost concordanța bilingvă a lui Hatch și Redpath, sursă care furniza date ce nu puteau fi utilizate imediat (Kraft/ Tov 1998, XI–XIX). Pe vremea când eram student, petreceam ore în șir căutând echivalențe ebraice-grecești ale LXX și Textul Masoretic. Indexul invers din Hatch-Redpath<sup>2</sup> a fost de ajutor până la apariția unui instrument tipărit mai bun dezvoltat de Takamitsu Muraoka (2010). Ca profesor, am profitat la rândul meu de aceste instrumente, până am câpătat încredere în instrumentele electronice.

Restul e istorie. Un program digital de calitate, precum *Accordance*, constă în texte biblice integrate complet cu analize morfologice, legate de lexicoane, atlase și comentarii. Utilizarea unui astfel de instrument în sala de curs este un element de noutate. De mai bine de cincisprezece ani nu mai am în față studenți înconjurați de copii ale Bibliei ebraice și grecești, ci studenți ce stau în față a zece sau cincisprezece calculatoare care le furnizează mai multe cărți decât ar putea duce vreodată în brațe.

## 2. Dezavantaje<sup>3</sup>

Există și dezavantaje ale dezvoltării mijloacelor electronice? Cu siguranță da. Suntem o generație de tranziție. Încă folosim cărți, deși studenții începători preferă să nu le mai utilizeze. Atâta vreme cât există instrumente digitale de calitate și texte scanate, aceștia preferă varianta facilă în locul efortului de a studia un material într-o bibliotecă. E posibil ca într-un viitor apropiat studenții să nu mai știe cum arată o carte. Acei studenți nu vor mai dezvolta o legătură afectivă cu cărțile și copertile acestora. Să ne aplecăm în continuare asupra dezavantajelor acestei stări de fapt în ceea ce privește critica textuală.

### 2.1. Conceptul de carte biblică

O carte biblică dintr-un codex medieval sau o ediție printată are un început și un sfârșit bine definite, așa cum aveau cândva pergamentele vechi. Începe pe o pagină nouă și se termină pe alta, urmată de spații libere. În aceeași manieră, majoritatea pergamentelor de la Qumran începeau pe o coloană separată sau după mai multe rânduri libere. În edițiile printate, cititorul știe întotdeauna dacă citește începutul, mijlocul sau finalul cărții. Pe de altă parte, în cazul edițiilor digitale, pierzi poziționarea

---

<sup>2</sup> Edwin Hatch, Henry A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books) in Three Volumes*, Oxford, Clarendon Press, 1897-1906.

<sup>3</sup> În cadrul acestui demers am beneficiat de ajutorul mai multor persoane. Vreau să-i menționez în mod special pe Simon Ratenau, cu care am studiat la Pontificio Instituto Biblico, și Lotem Allouche, asistentul meu de la Hebrew University.

în cadrul textului. Poate exista un spațiu liber care să separe cărțile sau uneori numele cărții este marcat cu roșu (ca în programul *Accordance*). Însă în principiu fișierul cu Biblia în format digital (*Accordance* sau *Logos*) este de fapt o singură *unitate amorfă*.

Derularea pe ecran a unui text nu este același lucru cu răsfoirea unei cărți, pentru că în primul caz cititorul pierde simțul direcției. Chiar și așa, derularea textului e preferabilă situației în care trebuie să completezi numărul capitolului sau al versului, așa cum se întâmplă în majoritatea programelor disponibile gratuit pe internet. Utilizatorii edițiilor digitale pierd sentimentul de familiaritate pe care îl aveam față de textul tipărit al Bibliei. Dacă de exemplu un cititor era obișnuit să vadă începutul capitolului 12 din Geneză în partea de sus a paginii din stânga, această familiaritate cu textul facilita analiza lui. În edițiile digitale nu mai există pagina din stânga sau pagina din dreapta, cum de fapt nu mai există deloc pagini, dimensiunea „paginii” de calculator fiind un element ce depinde de parametrii ecranului, de fontul utilizat și de spațierea rândurilor.

## 2.2. Forma cărții vechi

Pentru practica criticii textuale, este important să avem o imagine mentală a cărții. Cărțile biblice erau păstrate în pergamente, fiecare pergament conținând o carte separată sau o parte a unei cărți. Odată cu nașterea creștinismului, pergamentele au fost înlocuite de codice, iar conceptul de coloană din pergament a fost înlocuit cu cel de pagină a unui codice. Acel concept a fost păstrat în varianta tipărită, deși dimensiunile erau diferite. Este important să păstrăm o astfel de imagine mentală atunci când practicăm critica textuală, în special în ceea ce privește dimensiunea unităților scrise și atunci când vizualizăm anumite tipuri de greșeli. De exemplu, imaginea mentală a unei coloane sau a unei pagini este crucială atunci când luăm în calcul adăugarea sau omisiunea unui rând sau a unui paragraf.

## 2.3. Marginile textului

În practica criticii textuale, este nevoie de conștientizarea cu claritate a marginilor din jurul textului manuscris sau tipărit, din dreapta, stânga, de deasupra și de dedesubtul textului, asemănătoare marginilor din manuscrisele medievale și pergamentele timpurii. În cadrul acestor margini au fost inserate unele corecții, ca de exemplu în pergamentul extins *Isaiah 1QIsa<sup>a</sup>* și *4QJer<sup>a</sup>*. De la începutul studiilor biblice, cu mult înainte de descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă, cercetătorii acordau o mare atenție acestor margini, presupunând că ele conțin eventuale corecții sau adăugiri de text. Marginile servesc astfel ca jucători pasivi în analiza critică a textului. În edițiile digitale, însă, aceste margini nu mai există.

## 2.4. Disponerea versurilor

Rândurile poetice (stihuri, versuri, *stichot*) ale multor texte poetice sunt dispuse grafic în codicele medievale și în pergamentele Qumran. În pergamente se identifică mai multe sisteme utilizate, de exemplu două jumătăți de vers pe rând separate de un spațiu sau fiecare jumătate de vers pe un rând separat. Acest sistem a fost standardizat în manuscrisele medievale ale Textului Masoretic, în care anumite cântări sau cărți poetice apăreau întotdeauna într-unul din aceste sisteme. Sistemul medieval este de regulă imitat în edițiile tipărite; a se vedea, de exemplu, *BHS* (Gen. 49, Ex. 15, Deut. 32-33, Ios. 12, Jud. 5, 1 Sam. 2, 2 Sam. 22-23). Cu toate acestea, sistemul a fost întrerupt în edițiile digitale (*Accordance*, *Logos*, *Migra'ot Gedolot Haketer*), în care textele poetice sunt prezentate ca texte legate, în proză<sup>4</sup>. Este de înțeles faptul că în edițiile digitale a trebuit să se renunțe la aranjamentele grafice, deoarece multe din avantajele analizei textuale s-ar fi pierdut din cauza dispunerii grafice. Din păcate, însă, această omisiune văduște textul de un aspect esențial, și anume perspectiva asupra copiștilor medievali ai textelor Scripturilor.

## 2.5. Împărțirea secțiunilor

Textul derulat al Textului Masoretic este împărțit în secțiuni. Acest sistem al secțiunilor relevă percepția tradițională asupra semnificației textului, cu secțiuni deschise care indică diviziuni majore și secțiuni închise care indică diviziuni minore. Sistemul este necesarmente subiectiv, dar face parte din tradiția Textului Masoretic. Această dispunere grafică, care se aseamănă diviziunilor moderne ale textelor, oferă un sistem de referință rapid cu privire la subdiviziunea textului și astfel formează un instrument esențial pentru înțelegerea tradițională a structurii textului. Edițiile digitale care furnizează texte complete (*Accordance* și *Logos*) indică diviziunile secțiunilor din Textul Masoretic cu literele ם și ם în spațiile dintre versuri<sup>5</sup>. Cu toate acestea, acest mod de dispunere nu conferă vizibilitate pentru sursele deschise și închise și astfel utilizatorul pierde un aspect semnificativ al ghidajului cu privire la dispunerea Textului Masoretic.

## 2.6. Prezentarea *Masorah* și *Ketiv-Qere*

Masorah reprezintă o parte inseparabilă a Textului Masoretic, fiind astfel reprezentată în ediții tipărite precum *Migra'ot Gedolot*, *Ginsburg*, *BHS*, *BHQ* și *HUB*.

---

<sup>4</sup> Programul *Accordance* prezintă cărțile biblice ca texte compate, în timp ce *Logos* oferă în plus opțiunea de a prezenta textul vers cu vers. Această dispunere este mai apropiată de textul poetic.

<sup>5</sup> Programul *Migra'ot Gedolot Haketer* indică secțiunile închise în acest mod, în timp ce secțiunile deschise sunt indicate de spațiere și de litera ם

În toate celelalte texte tipărite, cel puțin notele *Ketiv-Qere* sunt incluse pe margini sau sub text. Atât *Ketiv*, cât și *Qere* sunt parte a tradiției Textului Masoretic și textul nu poate fi conceput fără ambele grupuri de cuvinte. Cuvintele *Ketiv-Qere* trebuie neapărat luate în considerare, la fel ca și poziția lor în pagină. *Ketiv* nevocalizat, deși inclus în text, trebuie ignorat, în schimb *Qere* cu vocalele sale (adesea adăugate la *Ketiv* în manuscrise), aflat pe margine, trebuie citit.

În schimb, în textul digital nu există nici calupuri de text și nici margini și în consecință utilizatorul nu mai beneficiază de înțelegerea tradițională a lecturilor acceptate sau respinse<sup>6</sup>. Astfel, în edițiile digitale, ambele forme sunt incluse în text; *Qere* este înregistrată fie în textul propriu-zis între paranteze, după *Ketiv* (*Accordance*), fie sub text (*Logos*), în ambele cazuri fiind vocalizată. Acest tip de aranjament plasează de fapt importanța *Ketiv* la un nivel superior celei pe care a deținut-o în mod tradițional deoarece este redată cu vocalizarea inclusă în text, și nu pe margine. Textele în format digital trebuie să facă anumite compromisuri, însă în acest caz acestea conferă o viziune distorsionată a transmiterii textului.

### 3. Pierderea abilităților

**3.1.** Studenții de astăzi folosesc computerul încă din leagăn, dacă pot spune așa. Astfel, ei pierd anumite abilități care nu au legătură cu critica textuală, dar influențează în mod negativ capacitatea de analiză a textului. Studenții aproape că nu mai scriu deloc de mână, preferând tastatura. În consecință, nemaifiind expuși vicisitudinilor scrisului de mână, nu sunt conștienți de greșelile făcute de copişti și le este dificil să înțeleagă fenomene precum lipografie, ditografie sau interschimbarea literelor similare precum *daleth* și *resh*<sup>7</sup>.

a) Odată tipărite, cărțile rămân pentru totdeauna statice. În paginile cărților se menționează editorii și autorii. Edițiile de calitate își expun în prefață principiile editoriale. Textele digitale se comportă însă diferit, deoarece principiul editorial este adesea în mod intenționat vag. Majoritatea programelor nu indică sursa<sup>8</sup>. Când îi

---

<sup>6</sup> Doar programul *Miqra'ot Gedolot Haketer* indică *Ketiv* în mod aproape ideal prin litere de culoare gri (vizibile, dar ușor de ignorat), alături de *Qere*.

<sup>7</sup> În consecință, eu am considerat necesar să introduc un exercițiu de copiere a unui fragment de text la cursul introductiv de critică textuală. Le dau studenților un fragment nevocalizat tipărit de zece rânduri din textul Scripturilor pe care îl copie, ca apoi să fie verificat de colegii de lângă ei. Studenții sunt adesea uimiți de numărul mare de greșeli de copiere făcute în cadrul acestui exercițiu și se conving astfel de existența unor fenomene care erau de la sine înțelese în epoca de dinaintea digitalizării.

<sup>8</sup> Cu toate acestea, în cadrul *Accordance* și *Logos*, fiecare fișier este însoțit de un fișier „Readme” cu informații.

întreb pe studenți despre sursa ediției electronice a Bibliei pe care o folosesc, aceștia nici nu înțeleg întrebarea<sup>9</sup>.

b) Un alt aspect al culturii digitale este faptul că depindem din ce în ce mai mult de ceea ce există în format electronic. În această cultură a click-ului, ne alintăm prea mult studenții. Nu le mai cerem nici măcar să caute ceva într-o carte, ci doar scanăm pagini și furnizăm *hyperlink*-uri. În felul acesta creștem de fapt o generație de studenți obișnuiți să primească materialele de-a gata.

c) Permiteți-mi să mă refer, pe scurt, la computer ca la un procesor de text. S-ar putea să sune ciudat, dar am adesea sentimentul că utilizarea computerului obstrucționează procesul de gândire. Cu alte cuvinte, degetele preiau acțiunea în locul minții. Pentru unii poate că este mai ușor să-și controleze fluxul de idei cu ajutorul calculatorului, dar pentru alte persoane acesta poate fi un factor perturbator pentru procesul gândirii. Uneori este mai ușor să te concentrezi dacă degetele nu se mișcă.

### 3.2. Pseudo-cercetarea

Multe demersuri de cercetare se desfășoară cu ajutorul computerului și probabil că nu ar putea fi duse la bun sfârșit fără acesta. În unele cazuri, însă, cercetarea pleacă de la premise false.

#### *Codurile din Biblie*

În ultimele decenii ale secolului trecut a luat avânt o ramură a pseudo-științei, mai ales în rândul matematicienilor religioși, bazată pe numărarea literelor din textul biblic. Cercetătorii numărau literele care apăreau cu un număr prestabilit de spații între ele<sup>10</sup>, creând un model sau un cod despre care credeau că ar fi de natură divină. În articolul de pe Wikipedia intitulat *Coduri Biblice*, abordarea este rezumată în felul următor: „Se bazează pe credința că Tora este un text unic între textele biblice care a fost transmis omenirii (prin intermediul lui Moise) într-o secvență exactă, literă cu literă, în original în limba ebraică”. Astfel, matematicianul evreu Eliahu Rips a prezis că Rabinul Yitzchak avea să fie ucis și numele ucigașului era Amir<sup>11</sup>. Detaliile se regăsesc în cartea reporterului american Michael Drosnin, intitulată *Codul Biblic* (1997). Potrivit acestei proceduri, se obține codul רבין יצחק, începând cu primul *yod*

---

<sup>9</sup> Într-o anumită măsură, aceeași întrebare se poate adresa și referitor la anumite ediții tipărite a căror sursă nu este indicată, dar cel puțin în acele cazuri se știe numele editurii și anul publicării.

<sup>10</sup> Pentru un rezumat și o evaluare, vezi Tigay (1999).

<sup>11</sup> „Aceste secvențe de litere sunt cunoscute sub denumirea de secvențe de litere echidistante, ELS pe scurt, iar susținătorii metodei le utilizează pentru a susține că Tora conține diverse modele semnificative care fac în mod criptografic referire la evenimente istorice care au avut loc ulterior perioadei biblice, până în epoca modernă” (Tigay 1999).

din Deut. 2:33 și apoi citind fiecare a 4772-a literă până la primul *nun* din Deut. 24:16. Acest nume coincide cu un citat din Deut. 4:42, אַשְׁרִירֵצָה רֹצֵחַ, „un ucigaș care ucide”, iar numele ucigașului, Amir, apare câteva rânduri mai înainte în secvență inversă (Drosnin 1997, 15-17). Drosnin, care redă fraza ca „ucigaș care ucide”, o interpretează ca predicție că Rabinul va fi asasinat. Această carte și continuarea sa (Drosnin 2002) descriu zeci de exemple de acest fel. Procedura a fost interpretată ca fiind transmiterea de mesaje divine prin intermediul literelor și a fost folosită și de alte grupuri iudaice sau creștine care au vrut să arate că existența lui Dumnezeu poate fi demonstrată cu ajutorul calculatorului<sup>12</sup>. Totuși, există o mică problemă inerentă acestei proceduri, și anume prin care text anume au fost transmise intențiile lui Dumnezeu? Nu există un *text* al Bibliei. Toate textele Bibliei, nu numai Textul Masoretic, conțin cuvântul lui Dumnezeu. Și dacă ne uităm numai la Textul Masoretic, codicele și chiar edițiile tipărite conțin mici detalii care diferă și care fac imposibilă obținerea aceluiași rezultat<sup>13</sup>. Acest simplu fapt invalidează absolut toate cercetările asupra codurilor Bibliei.

### 3.3. Gradul de credibilitate a datelor electronice

Există un sentiment nejustificat că datele electronice ar avea un nivel de credibilitate mai mare decât cărțile tipărite, probabil din cauza faptului că mulți cred că un calculator nu greșește niciodată.

#### 3.3.1. Calculatoarele fac greșeli?

Din câte știu, calculatoarele nu fac greșeli, însă, dacă li se furnizează date greșite, pot crea greșeli. Am sentimentul că cei mai în vârstă abordează un text în format electronic ca pe orice altă sursă scrisă. Textele în format electronic pot conține erori din moment ce majoritatea textelor au fost procesate manual; de exemplu, analiza morfologică a cuvintelor din Textul Masoretic și LXX a fost determinată de oameni. Am însă impresia că generațiile de studenți de astăzi vin cu o abordare diferită. Aceștia manifestă o încredere excesivă în dispozitivele electronice în general, inclusiv în

<sup>12</sup> Logica acestei proceduri era că o căutare cu ajutorul computerului poate dezvălui secrete ale textului biblic care au rămas ascunse mai bine de 2000 de ani. Sistemul utilizat de decodare este unul simplu: textul biblic este golit de toate detaliile, păstrându-se doar consoanele, ca apoi să se descopere codul indicat de pozițiile literelor.

<sup>13</sup> Acest aspect a fost subliniat cu precădere de Tigay (1999, n. 12). Internetul este plin de materiale care invalidează teoriile lui Drosnin. Brendan McKay arată că utilizând acest sistem se pot prezice tot felul de evenimente. Astfel, moartea Prințesei Diana a fost prezisă printr-o analiză a textului din Moby Dick, online: <https://users.cecs.anu.edu.au/~bdm/diligim/torah.html> (accesat în februarie 2021). Vezi și Satinover (1997).

instrumentele computerizate. Cred, de aceea, că nu sesizează cu ușurință elementele de subiectivitate pe care aceste instrumente le conțin<sup>14</sup>.

### 3.3.2. Subiectivitatea resurselor computerizate

Majoritatea resurselor din domeniul nostru au fost codate sau colectate de oameni și este astfel nevoie să fie abordate în aceeași manieră ca și cărțile tipărite. Acest aspect e valabil și pentru Wikipedia. Cu toții folosim acest instrument, dar ca profesori avem și datoria de a avertiza și a aduce argumente împotriva lui. Ca instrument anonim, nu are echivalent în domeniul cercetării. Ne învățăm studenții să nu citeze din *Anchor Bible Dictionary* sau *Encyclopedia Britannica* fără a menționa autorii articolelor din care citează. Acest lucru nu este posibil în cazul Wikipedia, din moment ce articolele nu sunt semnate și, chiar dacă sunt, ele suferă în permanență modificări. La citarea unui articol trebuie să se menționeze cu exactitate data și ora la care a fost accesat.

În articolul în care sunt descrise procedurile<sup>15</sup>, Wikipedia susține că articolele au un grad mare de precizie, dar exemplele furnizate se referă îndeosebi la științe. Din păcate, am detectat multe inexactități în articolele cu referire la critica textuală pe care le-am consultat. Redau mai jos câteva asemenea exemple:

*Septuaginta*. Acest articol conține numeroase inexactități. Începe prin a spune că „este cea mai timpurie traducere în Greaca Koine a cărților Bibliei în ebraică, a diferitelor apocrife biblice și a cărților deuterocanonice”. Însă acești doi termeni desemnează aceeași entitate. Apoi, traducerea cărților LXX nu a fost efectuată „la jumătatea secolului al III-lea î.Ch.”, așa cum susține articolul, ci probabil mai devreme sau mai târziu. Remarca „unele secțiuni ale Septuagintei pot conține semitisme, care sunt idiomuri și expresii bazate pe limbile semitice ca ebraica și aramaica” indică ignoranță și înțelegere greșită cu privire la tema abordată. Articolul discută succint despre „diferențele față de Biblia Vulgata și Textul Masoretic” (în această ordine), indicând prin aceasta că articolul izolează Vulgata și ar putea fi scris de un cercetător influențat de acea traducere. Articolul este scris pe baza literaturii secundare și nu este de niciun ajutor utilizatorilor LXX. Numeroase intrări furnizează informații insuficiente: Lucian din Antiohia (informații insuficiente referitoare la revizuirile LXX), traducerea Peshitta, Pentateuhul Samaritean.

---

<sup>14</sup> Când am încercat să identific literatură de specialitate pe această temă, nu am găsit decât discuții cu caracter general precum cele de pe *InformationQ.com* referitoare la avantajele și dezavantajele utilizării computerului sau a cărților în procesul de predare. O dezbatere de calitate referitoare la „Ar trebui să înlocuim manualele cu tablete electronice?” se regăsește online: <https://www.oxfordlearning.com/textbooks-vs-computers/>, concluzia fiind că se preferă manualele printate în școli.

<sup>15</sup> „Wikipedia” în Wikipedia.

*Aquila din Sinope.* Articolul descrie publicarea de fragmente extinse ale acestei traduceri, dar nu și numeroasele citări marginale din manuscrise și nici edițiile moderne. Nu se discută nici despre tehnica traducerii.

*Hexapla.* Acest articol, la fel ca și cele despre Aquila sau Theodotion, menționează în detaliu Proiectul „Hexapla” modern, dar omite orice mențiune referitoare la superbe ediții „Göttingen” în care pot fi consultate versiunile Hexaplei. Aceste articole au fost cel mai probabil scrise de unul din membrii Proiectului „Hexapla”.

*Textul Masoretic.* Acest articol abundă în inexactități și este în mod clar copiat din manuale. Cu siguranță nu este scris de un bun cunoscător al Masorah (uneori se redă numele Mesorah). Nu sunt descrise principalele caracteristici ale Textului Masoretic și nici antecedentele. Se menționează în mod eronat ca *tiqqun soferim* (corecție a scribilor) modificarea din „Ishbaal” în „Ish-bosheth”.

Unele articole sunt de natură confesională, *Biblia, versiuni și traduceri (creștine)*, *Qere* și *Ketiv*, articole bune scrise de un evreu practicant.

Pe de altă parte, articolele în limba engleză despre Manuscrisele de la Marea Moartă și multe dintre articolele în ebraică despre detalii din Textul Masoretic sunt de bună calitate, ceea ce arată că există loc pe internet pentru asemenea tipuri de articole.

Pe scurt, am descris binecuvântările, dar și dezavantajele utilizării computerelor în critica textuală. Trebuie să învățăm să folosim cărți, în paralel cu utilizarea computerelor.

## Bibliografie

- Drosnin, Michael, *The Bible Code*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1997.
- Drosnin, Michael, *The Bible Code 2, The Countdown*, London, Weidenfeld & Nicholson, 2002.
- Kraft, Robert A., Tov, Emanuel, *Introductory Essay*, în *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Edwin Hatch, Henry Adeney Redpath, 2nd edition, Grand Rapids, Baker Books, 1998, XI–XIX, ediție revizuită de Emanuel Tov, *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected Essays, TSAJ* 121, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, 309-324.
- Muraoka, Takamitsu, *A Greek-Hebrew/ Aramaic Two-Way Index to the Septuagint*, Louvain, Peeters, 2010.
- Satinover, Jeffrey, *Cracking the Bible Code*, New York, William Morrow, 1997.
- Tigay, Jeffrey H., *The Bible “Codes”: A Textual Perspective*, University of Pennsylvania, online: <https://www.sas.upenn.edu/~jtigay/codetext.html> (accesat la 1.02.2021).



# COMUNICĂRI



# HERMENEUTICĂ BIBLICĂ ȘI UMANISM RENASCENTIST ÎN TRADUCEREA COMENTATĂ A *CĂRȚII LUI IOV* DE LUIS DE LEÓN\*

MIANDA CIOBA  
Universitatea din București  
*mianda.cioba@lls.unibuc.ro*

**Abstract:** According to the constantly growing interest that current philological research shows in the work of the translator and biblical interpreter master Luis de León of the University of Salamanca numerous studies analyze how the option for literal reading of the sacred text is based on the technique of poetic paraphrasing and the alternative use of courtly love poetry language known as the “sweet new Italian style”. Such findings are especially valid for the way Luis de León translates and comments on the Song of Songs and on some of the Psalms. The same textual continuum between interpretation and translation (which the author postulates in various theoretical texts and which surprisingly anticipates essential ideas of modern interpretive theories, starting with Fr. Schleiermacher and continuing with H.-G. Gadamer and Paul Ricoeur), the same substantial interdependence between comprehension and explanation exists in the case of the annotated translation of the Book of Job that this paper examines. We intend to discuss the relationship between text and gloss, in order to emphasize the effectiveness of argumentative paraphrasing and amplification, relying on the principles of discourse grammar; the relationship between the above and the model of the thematic sermon, the main species of persuasive discourse at the end of the Middle Ages; finally, we intend to analyze the humanist-Christian dimension of the author’s position towards the intimate process of comprehending the sacred text, as a synthesis of epistemological rationalism and Neoplatonic visionary thinking.

**Keywords:** Luis of Leon, Book of Job, translation, biblical hermeneutics, gloss, paraphrase, Christian humanism.

În anul 1921, Jason Fitzmaurice-Kelly, autorul uneia dintre primele biografii contemporane ale maestrului augustin Luis de León<sup>1</sup>, sublinia faptul că, deși în patria sa este celebrat aproape exclusiv pentru virtuțile poeziei lirice, restul Europei, cu precădere spațiile protestant și anglican, văd în el expresia curajului intelectual pus în slujba întemeierii filologice a exegezei, împotriva uscăciunii exercițiului

---

\* *Biblical Hermeneutics and Renaissance Humanism in Luis of León’s Translation and Commentary to the Book of Job.*

<sup>1</sup> De la contribuția de anvergură critică și excelentă documentare a hispanistului englez J. Fitzmaurice-Kelly (precedată de eseul lui F. Blanco García din 1904) până la explozia studiilor dedicate maestrului augustin din preajma anului 1991, când se celebrează patru secole de la moartea acestuia, nu ar mai fi de menționat decât biografia pe care i-o dedică Karl Vossler în 1946 (Lazcano González 1990).

formal scolastic, în spiritul apropierei Scripturii de universul interior al individului. Receptarea privilegiată a poeziei lirice în limbă castiliană se explică și prin faptul că această parte a operei sale va fi editată pentru prima oară în 1631 de Francisco de Quevedo, el însuși un uriaș poet al Barocului spaniol, care îl descoperă pe Luis de León și îl aduce în atenția publicului, reliefând trăsături definitorii ale stilului luisian, precum aceea a conciziunii pline de intensitate a dicțiunii sale poetice (Cuevas García 2002, 193), pentru a o opune exagerărilor ornamentale și vacuității de idei pe care o demonstrează poezia culterană practică de unii dintre contemporanii lui Quevedo (Azaustre Galiana 2003, 65-66; San José Lera 1995, 254 *passim*)<sup>2</sup>. În schimb, proza în limba castiliană, relativ puțin editată, va fi pentru multă vreme accesibilă doar unui număr restrâns de specialiști (San José Lera 2003, 52). Aici se află incluse atât traducurile și exercițiile exegetice în marginea câtorva cărți biblice de mare relief doctrinar, precum Iov și Cântarea Cântărilor, cât și sintezele teologice în care tradiția hispanică a exegezei este asimilată viziunii ficiniene din comentariul la *Banchetul* lui Platon, așa cum se întâmplă în *Numele lui Hristos* sau în *Soața desăvârșită*.

La un secol după analiza lui Fitzmaurice Kelly, asistăm la o nuanțare semnificativă a receptării operei lui Luis de León, venind de data aceasta din direcția studiilor spaniole de filologie și istorie, cu o perspectivă mai apropiată de maniera în care autorul însuși își judeca propria operă. În vreme ce pentru maestrul salmantin poezia lirică în limba castiliană este un exercițiu retoric mai degrabă privat, convivial, un mod de a pune la încercare resursele de expresivitate ale limbii comune în dialog cu poezia marilor maeștri ai antichității latine (Lázaro Carreter 1996, 15-28), locul geometric al creației și fundamentul vocației sale intelectuale este, fără urmă de îndoială, interpretarea Scripturii și traducerea Revelației în limba în care are loc comunicarea intimă cu divinitatea și pe care umaniștii o numesc „limba naturală” (vezi Álvarez Turienzo 1996, 45-47 *passim*).

Luis de León se face cunoscut încă din primii ani de studii universitare ca traducător al lui Horațiu, ca desăvârșit adaptator al motivului *beatus ille* din *Epoda a II-a* la structura ritmică a liriei castiliene și la orizontul etic al creștinismului. Îi traduce de asemenea pe Pindar, Euripide, Virgiliu și Seneca, iar în marginea operelor lor realizează o experiență intelectuală care se va reflecta inconfundabil în poezia originală, ca o sinteză particulară de filosofie stoică și de elanuri ascensionale de esență neoplatonică. În sfârșit, îi transpune în spaniolă pe Pietro Bembo (*Asolani*) și mai ales pe Petrarca (*Trionfi*, *De remediis*), dovedindu-se un bun cunoscător al surselor

<sup>2</sup> Pornind de la evidente afinități de temperament liric, Quevedo îl asociază pe Luis de León într-o polemică viu dezbătută la începutul secolului al XVI-lea împotriva poeziei lui Góngora și a discipolilor acestuia, poeții latinizanți, numiți și „culterani”, sugerând că trăsături precum concentrarea asupra ideii și austeritatea expresiei îl desemnează pe Fray Luis drept predecesor al conceptismului, un program estetic al cărui principal reprezentant este Francisco de Quevedo.

umanismului, dar și un cultivator sensibil al registrelor expresive ale dragostei, așa cum este rostit acest sentiment în poeziile de extracție petrarchistă. În toate aceste întâlniri, realizate sub semnul valorilor umaniste, cu marile opere ale anticilor și modernilor, traducătorul aduce cu sine o cunoaștere lingvistică fără cusur, o competență registrală și pragmatică pe măsură, și mai ales o deplină înțelegere a naturii polisistemice a traducerii ca act de mediere culturală multiplă.

Filosofia traductologică a umanistului spaniol se subordonează unei vocații pedagogice în care se îmbină dimensiunea oratorică și pastorală cu aceea dogmatică și teologică. În privința practicii de traducere, aceasta are drept fundament modelul ecdotic al lui Lorenzo Valla, sintetizat prin formula „expurgarea erorilor și descoperirea adevărului” (San José Lera 1995, 256-257). A îndrepta eroarea indusă de transmiterea textului și a lumina înțelegerea – acestea sunt scopurile pe care Luis de León le mărturisește și le apără, și care apar expresiv asumate în epistole și în paratextele traducerilor sale biblice, ca principii ale unei vieți intelectuale exemplare.

O viață care în aspectele sale esențiale, intelectual, moral și social, va fi marcată inapelabil de experiența investigării hermeneutice și a traducerii textului sacru, începută încă din primii ani ai studiilor de arte, în care traducerea era un instrument predilect pentru toate disciplinele lingvistice care alcătuiau *trivium*, începând cu gramatica (Lazcano 2007, 290). Întreg anecdotalul istoric pe care cunosătorul mediu al biografiei poetului și teologului spaniol îl deține decurge din conflictul acestuia cu Tribunalul Sfântului Oficiu pornind de la traducerea Cântării Cântărilor, a cărei primă redactare trebuie să se fi încheiat în 1562 sub titlul *Traducerea și comentariul literal al Cântării Cântărilor/ Traducción y exposición literal del Cantar de los Cantares*. În 1571 Luis de León începe să lucreze la versiunea latină a traducerii castiliene însoțită de comentariul literal, lucrare pe care o va publica în 1580. Nu se știe exact când anume îi va adăuga o explicație sau o interpretare mistică intitulată *Explanatio duplex*, pe care o va tipări, neînsoțită de textul Cântării, în 1582. În ultimii săi ani va adăuga la cele de mai sus o variantă alegorică de comentariu, este vorba de *Explanatio triplex* din 1589, gândită să completeze *Explanatio duplex* din 1582 (Reinhardt 1996, 471, 481). Luis din León înclină aici spre o formă mai conservatoare de deslușire, din care expresia seculară a dragostei va fi evacuată sau va fi detașată de subiecții săi umani, cărora le vor lua locul simbolurile mistice cunoscute: Hristos – Dumnezeu, Biserica – poporul lui Israel, legea cea nouă – poporul creștin. Momentul coincide cu acela al consacării sale definitive ca teolog erudit și maestru spiritual, unanim celebrat, inclusiv în cercurile dominicane dinăuntrul și din afara universității. Difuzarea comentariilor și a operelor în proză depășește granițele Spaniei. La Anvers, la Gand și la Roma tratatul său neoplatonic *Despre numele lui Hristos* (1583) devine lectură obligatorie în sânul comunităților augustine și carmelitane. În 1575 se documentează prezența *Traducerii și comentariului literal* în Portugalia și în Noua Spanie, la Cuzco și la Lima (Fitzmaurice-Kelly 1921, 44-45). În cei 10 ani care se scurg de la finalizarea traducerii și până la punerea sa sub observația Tribunalului Sfântului Oficiu, este de

presupus că autorul intervine de mai multe ori asupra traducerii, configurând trei tradiții manuscrise care decurg fiecare dintr-un alt prototip textual, la care se adaugă numeroase accidente ale difuzării pe care editorii moderni le atribuie copiștilor nu tocmai competenți, acesta fiind un argument în favoarea ideii că difuzarea a fost mai degrabă clandestină.

Se crede despre această lucrare că a fost cauza cea mai importantă a confruntării cu Inchiziția și a detenției autorului între 1572 și 1576, în claustrul mănăstirii augustine din Valladolid. Luis din León petrece acești ani continuând să lucreze la proiectele deja începute, în timp ce dialoghează epistolar cu inchiizitorii. Spiritul său nu va fi nicio clipă învins, deși, după cum mărturisesc unii contemporani, nu-i erau străine excesele temperamentale. El combate acuzațiile anchetatorilor și răspunde torențial, pe zeci și chiar sute de pagini, aducând argumente dogmatice și erudite irefutabile la cele mai neînsemnate interpelări. O anecdotă care va circula în cercurile augustine flamande și va fi reprodusă într-un almanah din 1623, *Monasticon Augustinianum* (Fitzmaurice-Kelly 1921, 148-149), ni-l înfățișază la eliberarea din detenție, pe 27 ianuarie 1577 reluându-și munca în aulă cu fraza: „Dicebamus hesterna die (...)”. Povestea se dorește a fi o demonstrație emoționantă a rezervei stoice pe care o adoptă cu privire la recenta sa experiență carcerală. În conformitate cu biografiile moderne și judecând după data realizării traducerii, ancheta Sf. Oficiu din 1572 trebuie să fi avut și alte cauze decât simpla încălcare a ordinului inchiizitorial care, în 1559, interzicea traducerea Scripturii în limbă vernaculară<sup>3</sup>. În anii 1567-1568, devine notoriu faptul că, analizând în aulă originalul ebraic al Vechiului Testament, Luis din León pune în discuție și pe alocuri contestă autoritatea Vulgatei. Între 1568 și 1572, când este arestat, va fi de mai multe ori interpelat de ierarhia colegiilor dominican și ieronimit în legătură cu strategiile interpretării textului sacru<sup>4</sup>. Fratele Luis va explica și va susține în diverse confruntări publice modelul validat de grupul

<sup>3</sup> Este vorba despre setul de dispoziții privind cenzura tipăriturilor elaborat de Inchiizitorul General Fernando de Valdés, care interzicea categoric posesia, lectura, tipărirea, copierea și divulgarea Sfintei Scripturi, complet sau parțial tradusă în limbă vulgară (Bujanda 1971, 55; Lazcano González 2007, 288).

<sup>4</sup> La denunțarea și anchetarea sa trebuie să fi contribuit și unele chestiuni independente de activitatea de profesor, ce toate că, în cazul maestrului augustin, nu exista niciun fel de cezură între convingerile doctrinare și activitatea în aulă: conflictul cu unele figuri notorii ale ordinului dominican, precum Domingo Báñez, cunoscutul interlocutor al lui Alonso Deza și al lui Luis de Molina, membri ai ordinului iezuit, în polemica *de auxiliis*, de asemenea, faptul de a fi fost desemnat să editeze opera Sfintei Teresa, prin intervenția directă pe lângă papă a Anei de Jesús, prietena și colaboratoarea Sf. Teresa din Ávila (García 1951, 801); și, fără îndoială, confruntarea cu León de Castro în interiorul Comisiei pentru revizuirea Bibliiei Vatable din 1569 (Fitzmaurice-Kelly 1921, 16-18; 33-40); pentru istoria complicată a examinării Bibliiei lui François Vatable, este edificator studiul lui González Novalín (1996, 125; 135-137).

de erudiți participanți la realizarea Biblii Poliglote de la Complutum<sup>5</sup> dintre care fac parte și profesorul său Hernán Núñez de Guzmán – El Pinciano. Între cei care trebuie să-și fi lăsat amprenta asupra gândirii exegetice luisiene trebuie menționat și Benito Arias Montano, profesor la Universitatea din Alcalá și coordonator al Biblii Regale Poliglote de la Anvers<sup>6</sup>, precum și colegul său de exercițiu academic la Salamanca, Francisco Sánchez el Brocense, cu care împărtășește pasiunea pentru poezia greacă și latină și pentru știința subtilă a retoricii (Fernández Álvarez 1991, 110). Efectele acestor influențe se contopesc în traducerea Cântării Cântărilor și în istoria realizării acesteia ca rezultat al mai multor transferuri succesive de semnificație dinspre un sistem lingvistic spre altul: vorbim despre o laborioasă traiectorie în care forma ebraică originală a Cântării Cântărilor produce o traducere în castiliană care va fi retradusă în latină, ceea ce definește competențele traducătorului/ autor, dar și

---

<sup>5</sup> Despre unul dintre editorii Biblii Poliglote Complutense (1502-1517), Hernán Núñez de Toledo y Guzmán, se știe că este o figură importantă între maeștrii pe care Fratele Luis îi cunoaște începând din 1541, când devine student la Arte al Universității din Salamanca. El Pinciano, care se transferă de la Alcalá la Salamanca în 1523, este profesor de greacă și de latină (Lazcano González 2007, 284), iar acribia filologică a expunerilor sale (Johannes Lipsius îl numește „câinele de pază al celor care predau gramatica”) trebuie să fi jucat un rol determinant în decizia de a urma studiul de teologie la Alcalá (1555-1556), unde va cunoaște la sursă spiritul biblismului de orientare filologică. Cercetările recente subliniază faptul că Biblia de la Alcalá nu reprezintă nici pe departe victoria finală a curentului filologic, ci, dimpotrivă, doar un început ezitant, în care tradiția a sfârșit prin a prevala asupra erudiției: în ciuda progreselor uriașe privind stabilirea unor versiuni originale depurate de greșeli majore, autoritatea Vulgatei pare să fi sfârșit prin a trece înaintea oricărei judecăți critice, așa cum sugerează o celebră frază din Prolog aparținând Cardinalului Francisco de Cisneros, coordonatorul proiectului traducerii: „Am așezat versiunea Sf. Ieronim între cea ebraică și Septuaginta, cum ar fi între sinagogă și biserica orientală, care sunt asemenea celor doi tâlhari, unul de-a dreapta și altul de-a stânga, cu Iisus, altfel spus, cu biserica Romei, în mijloc” (trad. n.) (Gonzalo Sánchez-Molero 2014, 337). Este de notorietate faptul că Antonio de Nebrija, celebrul autor al primei gramatici a limbii spaniole și umanist de anvergură europeană, abandonează proiectul pentru că nu i se permite să corecteze Vulgata pe baza originalelor ebraice și grecesc.

<sup>6</sup> Biblia de la Anvers (1568-1572), realizată la cererea lui Filip II și coordonată de Benito Arias Montano, este, în esență, o îmbunătățire a Biblii Complutense și, în bună măsură, realizarea personală a celui mai cunoscut biblist, ebraist și arabist spaniol din epocă. Arias Montano adaugă la versiunile Septuaginta și ebraică preluată din textul Biblii Complutense versiunea siriacă a Vechiului Testament (Peshitta), precum și o traducere literală în limba latină, alături de Vulgata. Considerată a fi sursa tuturor celorlalte traduceri filologice ale Biblii din perioada următoare (King James' Version, Vatable, Poliglotele de la Londra și de la Paris), reprezintă în același timp afirmarea opțiunii literale în ce privește lectura și interpretarea textului biblic. Rămâne încă în dezbaterea biografiilor și istoricilor natura relației dintre maestrul augustin și Arias Montano, despre care se spune că ar fi cunoscut și unele momente conflictuale (Fernández Álvarez 1991, 116).

relația sa cu o dinamică intelectuală în care se regăsesc alte figuri importante ale momentului, o dinamică orientată spre așezarea unui criteriu filologic la temelia culturii scripturistice și teologice din epocă. La cele de mai sus se adaugă transferul operat între două sisteme discursive, dinspre traducerea literală spre glosă sau *explanatio*, adică spre o țesătură parafrastică alimentată de bogăția de semnificații a limbii originale, pentru a recompuține în limba țintă întregul spectru de formulări posibile ale adevărului.

Același proces, dar mai complex și cu o logică internă care devine mai clară și mai asumată, se întrevăde în traducerea *Cărții lui Iov* (*Exposición del Libro de Job*). În scrisoarea adresată, în martie 1572, comisiei de auditori a tribunalului provincial din Valladolid, prin care răspundea acuzației de a fi tradus și folosit în sala de curs traducerea Cântării Cântărilor, departe de a respinge ceea ce i se impută, Luis de León afirmă că tocmai a terminat de tradus *Cartea lui Iov*, pe care, spune el, spera să o publice cu aprobarea cenzurii (García 1951, 793). O afirmație surprinzătoare, având în vedere cât de puțin era interesat autorul epistolei de tipărirea propriilor lucrări (García 1951, 803). Confruntat cu reproșuri concrete legate de încălcarea dispoziției inchiuzionale din 1559, maestrul augustin decide, după cum se pare, să acționeze temerar, legitimând traducerea cu ajutorul statutului său de titular al catedrei de Teologie Biblică. Pornind de la ideea traducerii ca instrument al înțelegerii discursului, el acreditează ideea că lectura literală a textului sacru face parte din arsenalul lecției de exegetică și că aprofundarea sensului sacru ca mecanism cognitiv și comunicativ se exprimă în traducere și parafrază. În același timp, autorul sugerează că acest raport dintre interpretare literală și traducere nu descrie exclusiv intermedierea dintre două sisteme lingvistice, pentru că revelația are nevoie să fie convertită la înțelegerea și limbajul omenesc, de unde înțelegem că traducerea și parafraza ar descrie o dinamică interregistrală, mai mult decât una interlingvistică. În nenumărate împrejurări, Luis de León așază Scriptura în categoria modelelor retorice, alături de poezia și de oratoria clasică, atunci când, în prologul la *Despre Numele lui Hristos*, autorul vorbește despre necesitatea unui proiect amplu de traduceri și de deslușiri ale Scripturii, pentru a contribui, prin difuzarea și explicarea textului sacru, la înnobilarea obiceiurilor (înțelegem că este vorba despre uzuri retorice și expresive pe care limba vernaculară trebuie să le adopte) și renașterea bunului gust (Cuevas 1986, 144).

Traducerea literală a *Cărții lui Iov*, terminată în 1572, avea să fie doar punctul de pornire pentru o laborioasă acumulare de formule discursive complementare, închipuind varii relații para- și meta-textuale cu textul biblic, care se va sfârși ca proces de creație în 1591, cu numai cinci luni înainte de moartea autorului. Un fel de *summa* a traducerii biblice din perspectiva unui filolog și biblist partizan al cunoașterii profunde a originalului și al unui literalism fundamental în care se află, în stare virtuală, sensurile alegoric, tropologic și anagogic. Și pentru că este vorba despre Iov, este de remarcat și faptul că reconstituirea sa în limbă naturală se realizează din



perspectiva unui teolog pentru care justiția divină se exprimă în această lume și dincolo de ea (López Castro 1996, 670).

Construcția edificiului de mai bine de 800 de pagini al *Cărții lui Iov* în viziunea luisiană începe cu două secvențe textuale originale: dedicația adresată Anei de Jesús, urmată de un rezumat sau argument general. Se consideră că, deși din punct de vedere formal acestea alcătuiesc o singură unitate textuală, avem de a face în realitate cu două texte autonome, realizate în momente diferite ale procesului de creație.

Rezumatul este o sinteză edificatoare de câteva pagini, care trimite la formula monologului ciceronian, un monolog care presupune cu necesitate existența unui contraargument sau a unui interlocutor ca o excrescență a autorului (Vian Herrero 1992, 11-12), și se remarcă prin concizia în bună măsură simplificatoare, însă de o reală forță persuasivă, ce caracterizează expunerea învățăturii. Autorul asumă o sarcină de comunicare nuanțată, activând resursele retorice ale omilei întemeiate pe emoție și empatie, alături de instrumentarul rațional-dialectic al discursului magistral. Povestea lui Iov vorbește despre autoritate și obediență, despre vinovăție și pedeapsă, despre neputințele moralei și rațiunii în relația cu Dumnezeu, dar mai ales despre supunere ca formă de încredere în justiția divină imanentă. Sunt idei pe care această carte sapiențială le dezvoltă cu o eficiență pedagogică care îl fascinează pe Luis de León, în bună măsură pentru că, așa cum subliniază Félix García (1951, 798-799, 802), istoria lui Iov rezonază cu experiența etică și ascetică pe care Luis de León o trăiește în perioada în care traduce această carte, cu acea „milicia de pacienția” pe care maestrul i-o atribuie Anei de Jesús, la rugămintea căreia realizează traducerea, dar care, în fond, îl caracterizează cel mai bine pe el însuși. Povestea lui Iov transmite o lecție ce poate fi explicată în termeni dogmatici, dar înțelegerea ei profundă va întâlni mereu o rezistență afectivă, subiectivă din partea credinciosului care gândește problema pedepsei divine în termenii unei cauzalități eficiente și în registrul limitat al condiției umane. Cu această stare a interlocutorului, cu această lipsă de curaj etic care îl îndepărtează pe individ de calea virtuții se luptă teologul, având drept principal instrument traducerea ca lectură profundă, asumată la nivelul trăirii și (re)cunoașterii de sine.

În lumina tradiției pastorale, rezumatul omiletic se configurează cu oarecare libertate față de text, dar se orientează constant spre comunicarea eficientă a învățăturii și în primul rând spre cartografierea orizontului doctrinar în limitele căruia va avea loc călătoria ulterioară prin labirintul traducerii. Aici vorbește Fratele Luis cel care reprezintă autoritatea bisericii în noua ei reformulare post-tridentină, cel pe care Fernández Álvarez (1996, 29) îl numește „un contemporan riguros al lui Filip II”. Numeroase cercetări situează opera maestrului din Salamanca în linia curentului erasmist și a intervenției cenzurii erasmienne în reformarea instituțională, din interior, a bisericii latine. Faptul de a fi tradus în limba comună două cărți biblice în al căror spațiu textual individul se întâlnește cu Dumnezeu spontan și peremptoriu (și aceasta tocmai pentru că în aceste cărți misterul textului sacru se identifică cu mistere

existențiale dintre cele mai tulburătoare), ca să dea glas unor întrebări precum ce este iubirea, de ce trebuie să sufere cel nevinovat, altfel spus, de ce există în lume rău absolut, este considerat o demonstrație a modului în care spiritul reformei catolice, elanul renovator al *devotio moderna* rezistă și se prelungește în perioada post-tridentină, în pofida politicilor contrareformiste drastice care se impun la sfârșitul epocii lui Carol Quintul. Este o judecată mult prea răspândită pentru a nu fi luată în seamă, dar care are nevoie de unele nuanțări, în linia studiului remarcabil al lui Karl Hölz, care îl plasează pe Luis de León în categoria celor care se străduiesc să demonstreze că explorarea rațional-filologică a textului, cunoașterea istoriei care îi alimentează sensurile, precum și a tuturor tradițiilor de cunoaștere care îl inspiră nu exclude dezvoltarea în margine a unei teologii speculative și a unei deslușiri alegorice a textului, pentru că toate sensurile accesibile cunoașterii umane coexistă în virtualitățile literii (Hölz 1996, 147-149), iar spiritul realizatorilor Biblii Complutense trebuie să fi fost mult mai inflexibil decât atmosfera intelectuală de la Salamanca, unde figuri de seamă ale gândirii teologice, precum Melchor Cano și Francisco de Vitoria, încearcă să reconcilieze autoritatea și erudiția. Așezat la începutul seriei de texte care oferă o imagine a complexității demersului de traducere-interpretare, *Argumentul general* este o formulă de mediere a accesului la text pe care teologul o oferă auditoriului nu numai ca materie cognoscibilă, ci și ca materie a edificării omului în interiorul bisericii. Umanistul recuperează exclusiv ceea ce există în text, dar și asta este cu precădere valabil pentru spiritul filologiei augustine, când textul este obscur, se preferă interpretarea statuată prin tradiție (Hölz 1996, 153). *Opus est si regula fidei congruat*, spune un celebru adagiu aparținând episcopului din Hippona. Luis de León redactează această secvență ca pe un semn al autorității instituționale care exonerează traducerea de suspiciunea de a fi un pretext pentru lectura liberă a Cărții Sfinte.

Urmează traducerea literală a textului vetero-testamentar – de o literalitate strânsă și exactă, uneori atât de austeră din punct de vedere lexical și morfo-sintactic, încât frizează obscuritatea și enigma, așa cum se poate constata din exemplele de mai jos:

<i>Jov 1:7-8, 10-11, trad. Fray Luis de León (V1)</i>	<i>Traducerea în românește a versiunii literale în castiliană V1 (t.n.)</i>	<i>Vulgata</i>	<i>Biblia sinodală, 1994</i>
7 Y dijo Dios a Satanás: ¿De dónde vendrás? Y respondió Satanás a Dios, y dijo: De cercar por la tierra y de pasearme en ella.	Dumnezeu i-a spus lui Satan: Oare tu de unde vii? Iar Satan i-a răspuns Domnului și a zis: De la înconjurul lumii și de la plimbarea prin ea.	7 cui dixit Dominus unde venis qui respondens ait circuivi terram et perambulavi eam	7 Atunci Domnul a zis către Satan: „De unde vii?” Iar Satan a răspuns Domnului și a zis: „Am dat târcoale pe pământ și m-am plimbat în sus și în jos”.

<i>Jov 1:7-8, 10-11, trad. Fray Luis de León (V1)</i>	<i>Traducerea în românește a versiunii literale în castiliană V1 (t.n.)</i>	<i>Vulgata</i>	<i>Biblia sinodală, 1994</i>
8 Y dijo Dios a Satanás: ¿Por ventura pusiste tu corazón sobre mi siervo Job, que no como él (sic!) en la tierra, varón sencillo y recto y temeroso de Dios y esquivador de lo malo?	Și i-a spus Dumnezeu lui Satan: oare nu ți-ai pus inima asupra robului meu Iov, căci nu ca el (sic!) pe pământ, om curat și drept și temător de Dumnezeu și necăutător de rău?	8 dixitque Dominus ad eum numquid considerasti servum meum Iob quod non sit ei similis in terra homo simplex et rectus et timens Deum ac recedens a malo	8 Și Domnul a zis către Satan: „Te-ai uitat la robul Meu Iov, că nu este nici unul ca el pe pământ fără prihană și drept și temător de Dumnezeu și care să se ferească de ce este rău”.
10 ¿Por ventura tú no pusiste sobre él, y sobre su casa y sobre todo lo que le pertenece a la redonda; hechuras de sus manos bendijeste, y su posesión creció en la tierra??	Oare nu ai pus asupra lui (sic!) și asupra casei lui și asupra a tot ce este al lui în toate părțile, și ai binecuvântat lucrul mâinilor lui și cele ce-i aparțin au umplut pământul?	10 nonne tu vallasti eum ac domum eius universamque substantiam per circuitum operibus manuum eius benedixisti et possessio illius crevit in terra	10 „N-ai făcut Tu gard în jurul lui și în jurul casei lui și în jurul a tot ce este al lui, în toate părțile, și ai binecuvântat lucrul mâinilor lui și turmele lui au umplut pământul?”
11 Mas empero plégate enviar tu mano, y toca en todo lo que le pertenece, sino en la cara te bendijere (sic!).	Dar altfel, binevoiește să-ți îndrepti mâna, și atinge-te de tot ce-i aparține, numai (nu) te va binecuvânta în față.	11 sed extende paululum manum tuam et tange cuncta quae possidet nisi in facie tua benedixerit tibi	11 Dar ia întinde mâna Ta și atinge-Te de tot ce este al lui, să vedem dacă nu Te va blestema în față!”

Urmând exemplul Bibliei Regale de la Anvers, Luis de León realizează o traducere literală ca instrument de lucru pentru a valida o explorare hermeneutică mai profundă a sensului în etapa următoare, a deslușirii sau explicării. Unele pericope sunt formule eliptice lipsite de verb copulativ sau de predicat, când acesta ar trebui reprezentat de un verb de existență/ stare (Iov 1:8) în altele, precum Iov 1:11, unde aspectul verbal al improbabilității sau irealității se exprimă printr-un morfem sau o temă pentru care nu exista un echivalent în latină sau în castiliană, și în acest caz traducerea preferă să renunțe complet la redarea directă a aspectului irealității alegând soluția negării unui verb de aspect real. Iată o astfel de litotă spectaculoasă care exprimă cu exactitate în ambiguitatea ei dilemele celui care, deslușind dialogul dintre Dumnezeu și Satan, prevede în profunzimea textului dificultăți dogmatice pe care nu dorește să le abordeze

încă. Traducerea literală exprima tensiunea dintre caracterul definitiv al învățaturii și caracterul dinamic și perfectiv al traducerii.

<sup>8</sup> Și i-a spus Dumnezeu lui Satan: „Oare nu ți-ai pus inima asupra robului meu Iov, căci nu ca el (sic!) pe pământ, om curat și drept și temător de Dumnezeu și necăutător de rău?”

<sup>11</sup> Dar, altfel, binevoiește să-ți îndrepti mâna, și atinge-te de tot ce-i aparține, numai (nu) te va binecuvânta în față<sup>7</sup>.

Problema literalității care suspendă logica limbajului comun și frizează nonsensul a fost abordată de cercetarea filologică în relație cu apoftegmele inserate în numeroase scrieri sapiențiale medievale, cu o atenție specială pentru modul în care sunt utilizate în opera lui Juan Manuel. În cazul evocat, sentințele obscure, greu de deslușit constituie o provocare adresată aceluși discipol care se află pe o treaptă superioară de formare intelectuală și doctrinară (Orduna 1979, 142-144). Aici, expresia eliptică, lipsa elementelor de ierarhizare în fraza complexă, plurisemantismul și diafora semantică sunt tot atâtea semne că traducătorul nu își propune să facă trecerea spre sistemul limbii-țintă și cu atât mai puțin să definitiveze traducerea, ci să expună originalul în integritatea sa, fără niciun adaos sau conjectură, pentru că aceste nuclee discursive sunt învelișul care conține însăși posibilitatea de existență a adevărului:

Mulți nu vor fi mulțumiți și li se va părea că în unele locuri fraza rămâne întreruptă (...) și că nu se continuă firul zicerii, ceea ce ar fi putut să împlinesc cu ușurință dacă ar fi tradus folosind alte cuvinte decât cele pe care le cerea originalul și adăugând altele, ceea ce nu am făcut, pentru ca eu înțeleg că meseria de traducător, mai ales când este vorba de texte de o asemenea greutate, este diferită de a aceluia care le explică și deslușește (*Deslușirea la traducerea Cântării Cântărilor*)<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Reproducem aici ediția lui Félix García (1951, 822), care explică în notă versetul 11 în secvența finală (*...sino en la cara te bendijere*) și propune următoarea echivalare parafrastică: *A ver si no te vuelve la espalda*, ceea ce înseamnă „să vezi numai cum îți (va) întoarce spatele”. Traducerea literală a lui Luis de León, derivând, probabil, dintr-o structură cu sens antifrastric precum *(A) sí (ya) no te bendeciría en la cara*, înseamnă „să vedem dacă nu te va binecuvânta în față” sau, în formulare directă, „să vedem dacă nu te va înfrunța în față”. Din această perspectivă, transcrierea *sino en la cara...*, pe care o propune editorul ar trebui să fie *si no en la cara* etc., așa cum sugerează și echivalarea de mai sus.

<sup>8</sup> „De donde podrá ser que algunos no se contenten tanto, y les parezca que en algunas partes la razón queda corta (...), y que no hace corra el hilo del decir, pudiéndolo hacer muy fácilmente con mudar algunas palabras y añadir otras; lo cual yo no hice por lo que he dicho, y porque entiendo ser diferente el oficio del que traslada, mayormente escrituras de tanto peso, del que las explica y declara” (García 1951, 64).

Luis de León se plasează instinctiv în orizontul hermeneuticii moderne atunci când postulează, precum în fragmentul de mai sus, faptul ca traducerea presupune o dinamică în doi timpi, iar configurarea finală a sensului original în limba țintă constituie un efect al interpretării și distinge cele două etape din perspectiva nivelului de responsabilitate intelectuală și doctrinară pe care îl presupune fiecare. Asemenea Sf. Ieronim din *Scrisoarea către Pammachius* cu privire la strategiile traducerii optime, Luis din Leon traduce mai întâi cuvânt cu cuvânt ținând spre a surprinde prin echivalare „învelișul cuvintelor”, dar ținta traducerii se afla dincolo de cuvinte, pentru că deși semnificația stă, literalmente, în acestea, sensul, care este dinamic, se materializează transfractic. Astfel, comentariul explicativ la traducerea literală apare ca parte integrantă a traducerii și definește traducerea ca act de interpretare.

A treia formă discursivă, și al doilea metatext care se adaugă la cele de mai înainte, este desemnată în general și fără prea multă premeditare prin comentariu, cuvântul fiind hiperonimul pentru tot ceea ce ține de exegeza textului sacru. Dar Luis de León nu folosește niciodată termenul pentru a desemna propriile elaborări hermeneutice, pe care le numește mereu *explanatio* sau *expositio*, ceea ce înseamnă ‘deslușire’, ‘tâlcuire’, ‘explicare’ în scopul înțelegerii esențiale a ceea ce cu adevărat se găsește în text și numai în text. Nu vom insista asupra diferențelor de tip funcțional și procedural pe care le presupun cele două concepte, la care se adaugă *enarratio* desemnând elaborarea didascalică în marginea unui text dat, precum și alte astfel de modalități de comunicare bine reglementate de *artes predicandi*. Deslușirea la *Cartea lui Iov* în viziunea luisiană este o uriașă parafrază a traducerii literale în care nu numai că se analizează și se explică substanța semantică a fiecărui vocablu pornindu-se de la etimon și amplificându-se vertiginos domeniul semnificatului, pe lângă aceasta, în conformitate cu tehnica sermonului tematic, o întreagă lume a experienței este adusă în planul explicației unui verset de numai câteva rânduri. Iată un fragment din deslușirea la Iov 1:8:

A-și pune inima asupra unui lucru înseamnă, în limba în care a fost compusă această carte, a privi lucrul acela cu luare aminte. Așadar, îl întreabă Dumnezeu (pe Satan) dacă, plimbându-se peste tot, așa cum pretinde, nu a luat aminte la virtuțile lui Iov și la binele pe care îl face tuturor fiind așa cum este. „L-ai văzut, zice, pe robul meu Iov, căruia nu i se poate găsi pereche pe întreg pământul?” (...). Ca și când ar spune, cu alte cuvinte: „Toți cei care te slujesc sunt oare în stare să se măsoare cu acesta, care este unul singur și e al meu? Ai putut să pricepi întru cât sunt mai bine slujit de acesta singur, față de cum ești tu slujit de toți cei pe care îi înșeli? Nu vezi că, oricât te-ai învârti prin lume și oricât ai pune stăpânire asupra ei, se mai află încă în ea o astfel de virtute?” Și adevărat este că diavolul nu se bucură atâta de cei mulți și

păcătoși care se pierd servindu-l, cât se vaită de virtutea fie și numai a unui singur om bun (t.n.) (Explicarea *Cărții lui Iov*)<sup>9</sup>.

Luis de Leon spectacularizează substanța Scripturii, imaginează motivații și caractere, descrie conflicte și stări de spirit, plonjează în obscuritățile spiritului omenesc și surprinde dialogul informal cu instanța divină pe care omul o poartă cu sine, după cum spune Sf. Augustin, fără niciun formalism ritualic sau academic. În studiul dedicat hermeneuticii luisiene, Ciriaco Arroyo semnaleză că arareori găsim în vastele deslușiri la Iov sau la Cântarea Cântărilor trimiteri la părinții bisericii și la tradiția exegezei sacre, citate din autorități și concluzii dogmatice, și asta nu pentru că nu i-ar fi fost cunoscute aceste texte și aceste tradiții, ci pentru că decide să aleagă o strategie coerentă cu principiul umanist al așezării studiului textului sacru pe fundamentele raționale ale criticii filologice, strategie în care interpretul se exprimă ca lume subiectivă în chiar actul interpretării. Pentru Luis de León, „comentariul caută să explice textul biblic dinspre un sistem de interpretare exterior textului, subordonându-l pe acesta unor criterii care îi sunt străine” (Arroyo Morón 1996, 308), fie că este vorba despre literatura patristică, despre exploatarea dogmatică a concordanțelor sau despre reprezentarea unor sisteme de gândire și de spiritualitate predominante în epocă, cum ar fi sintezele de neoplatonism și de doctrină creștină. În același context, studiul lui C. Arroyo distinge modalitatea deslușirii (*expositi-explanatio*), pe care o consideră predilectă la maestrul augustin, de aceea a parafrizei, pe care o definește drept un instrument de corectare a formei obscure sau eronate, identificând-o cu glosa interlineală sau marginală medievală, raportată strict la cuvânt sau la sintagmă. Deslușirea în sensul în care o practică Luis din León este de fapt o parafrază amplă, care „consideră textul în totalitatea lui, se structurează în vecinătatea textului și expune toate sensurile posibile fără a forța traducerea” (Arroyo Morón 1996, 309).

Dacă traducerea literală expune nucleele comunicării în organizarea care-i este proprie limbii originalului și surprinde efortul de comprehensiune pe care-l presupune lectura, parafraza globală reface, în dinamică liberă, întregul spectru semantic al discursului în sistemul limbii țintă, legitimând interpretarea ca pe o mișcare naturală

<sup>9</sup> Poner el corazón sobre una cosa es mirar en ella con atención, en la lengua en que se compuso este Libro. Pues preguntale Dios si lo ha paseado todo, como dice, si echó de ver las virtudes de Job y las ventajas conocidas que a todos en ellas hace. ¿Has visto, dice, a mi siervo Job, que no hay quien le iguale en la tierra? (...). Como si con más palabras dijera: ¿Vale tanto cuanto te sirve como este uno que es mío? ¿Has echado de ver cuánto mejor soy servido de éste que tú lo eres de cuantos engañas? ¿No miras que por más que cerques la tierra y por más que de ella te apoderes, al fin hay en ella una semejante virtud? Y verdaderamente es así, que no se deleita tanto el demonio con la perdición de muchos que le sirven de pecado, cuanto se lastima con la virtud excelente de un bueno (García 1951, 829).

aflată în continuarea actului comprehensiunii și al internalizării sensului. Fr. Schleiermacher vorbește despre conexiunea esențială dintre cele două etape ale lecturii, fără de care nu e posibilă tranziția dintre sisteme lingvistice, nici, în general, comunicarea de semnificație. De aici, *explanatio*, desemnând modalitatea cea mai autentică și mai lipsită de orgoliu a apropierii de adevărul Scripturii, o apropiere căreia nu erudiția teologului scolastic îi garantează eficiența, ci respectul pentru imanența textului. În acest sens, prin traducerea literală și comentariul explicativ ca raționalizare a procesului traducerii, autorul își propune să limpezească efortul agonic al căutării adevărului și să așeze această căutare în teritoriul competențelor filologice. Cu alte cuvinte, adevărul ascuns în Scriptură îi este destinat omului, este un conținut intențional, cum ar spune pragmaticienii moderni (Hatim/ Mason 2005, 23-29), pus în valoare de principiul comunicării și cooperării, iar comunicarea lui constituie un semn al iubirii divine față de om. Adevărul Scripturii devine așadar accesibil nu neapărat printr-un act providențial, ci printr-o luare în posesie minuțioasă și asumată a mesajului cu mijloace care îi sunt la îndemână omului în condiția sa individuală. De aceea este necesar să subliniem că principiul lecturii literale a sensului Scripturii se realizează nu numai prin intermediul traducerii literale, ci în conexiunea dinamică dintre traducerea literală și comentariul explicativ.

După ce, în traducerea comentată la Cântarea Cântărilor, umanistul salmantin exersase trecerea de la traducerea și comentariul literal la comentariul spiritual, în traducerea *Cărții lui Iov*, pe lângă raportul dintre traducere și parafraza explicativă, apare și acela al trecerii de la proză la vers, de la modul narativ la o formulă expresivă pe care nu o putem numi lirică în sensul modern al conceptului, ci poetică în sensul poeziei clasice.

[...] Și Dumnezeu văzându-l l-a întrebat  
la a cărui poruncă uscat și mare se-nchină,  
„De unde vii?”, iar el a zis: „M-am preumblat  
Pe pământ, și-am cunoscut cele lăsate  
A fi în stăpânirea muritorilor”.  
„Spune”, a zis Domnul, „privit-ai oare  
La robul meu Iov, ce-ntrece în virtute  
Pe toți cei ce trăiesc în lume?”  
„În apărarea lui și-a casei lui  
zid de diamant Te-ai pus, Stăpâne,  
și ți se pare mult că nu-ți iese din voce?”  
„Încearcă altfel, Doamne”, a zis tot el,  
„lovește-l și pune-n lovitură greutate,  
și vezi apoi încotro-l poartă nebunia”<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Y dijóle el Señor, como le vido/ (a cuya voz la tierra y mar se inclina:)/ — ¿De dónde vienes

Transpunerea în terține dantești (endecasilabi, ABA, CDC etc.)<sup>11</sup> a traducerii literale sugerează mai multe țeluri și motivații pentru această ultimă formă de glosă (utilizând conceptul în sensul său cel mai cuprinzător) în directă legătură cu traducerea literală: mai întâi, ar putea fi vorba despre a reda în limba spaniolă natura psalmică sau, mai bine zis, poetico-dramatică originală a cărții sapiențiale, cu toate că, dacă ne raportăm la declarația de intenții din prolog, Luis de León nu pare să aibă în minte faptul că Iov este o carte scrisă în versuri, spre deosebire de Cântarea Cântărilor. Înclinăm să credem ca sensibilitatea lui registrală în limba ebraică veche, care intuiește regularitatea ritmică a textului, îl conduce spre acest punct de întâlnire cu forma originală a *Cărții lui Iov*. Al doilea obiectiv este unul care ține de o disciplină elementară a celui care interpretează textul sacru, aceea de a se supune unui exercițiu de imitare a acestui text modelic în registrul cel mai complex și rafinat al limbii vernaculare, registrul poeziei. Nu în ultimul rând, așa cum demonstrează un *alter ego* luisian, filosoful Juliano din *Despre numele lui Hristos*, limbajul poeziei este un instrument al explorării sensurilor în cadrele unei hermeneutici universale al cărei promotor este omul investit cu atributele demiurgice, chiar dacă de grad secund, ale celui care intermediază între divinitate și creație. Cu acest din urmă moment pe care l-am putea caracteriza ca fiind o traducere intersemiotică se completează triada jakobsoniană, fapt ce demonstrează că traducerea este un act de negociere a sensului consubstanțial cu demersul hermeneutic care abordează paradigma sensului din perspective, tehnici și momente diferite ale lecturii. Iată cum, vorbind despre demnitatea limbii naturale ca limbă a culturii, Luis din León descrie procesul creației în termeni identici cu aceia pe care îi folosește pentru a descrie procesul traducerii, în măsura în care limba naturală traduce gândul său, așa cum afirmă în *Despre numele lui Hristos*, limba naturală, numind lumea, îl ajută pe om să devină stăpânul creației.

Cu terținele care transpun în versuri traducerea literală se încheie o construcție hipertextuală descrisă de autor în cuvinte simple:

Astfel, eu fac trei lucruri: mai întâi traduc textul cuvânt cu cuvânt, păstrând pe cât îmi stă în putință, înțelesul latin și aerul ebraic, care are măreția sa; apoi explic pe îndelete ce se spune în fiecare capitol; în al treilea rând, pun în versuri acest înțeles, imitându-i pe sfinții și învățații din vechime carea au facut același lucru în alte cărți

---

tú? Dice: — He corrido/ por la tierra, Señor, y paseado/ cuanto es de los mortales poseído./ Y Dios: — Di; ¿por ventura has contemplado/ en mí sirviente Job, que en virtud pasa/ a todos cuantos moran lo poblado?/ — Por la defensa suya y de su casa/ te pones tú por muro diamantino ;/ ¿y es mucho si tus leyes no traspasa?/ — Sigue — dice —, Señor, otro camino,/ toquémosle con mano más pesada,/ veréis do llegará su desatino (García 1951, 832).

<sup>11</sup> Francisco de Quevedo publică o parte din ode, relativ cunoscute în epocă, împreună cu poemele în terține aferente primelor 13 capitole ale *Cărții lui Iov*, pe care le și descoperă, fără a face însă legătura cu traducerea aceleiași cărți (Cuevas García 2003).



sfinte și dorind ca prin aceasta să-i facă pe oameni să iubească Sfânta Scriptură, în care sălășluiește, din câte cred, în mare măsură, binele nostru al tuturor (t.n.) (Dedicație la Explicarea *Cărții lui Iov*)<sup>12</sup>.

Avem, așadar, în Explicarea *Cărții lui Iov*, unul dintre cele mai laborioase și mai coerente acte de interpretare, în centrul căruia traducerea este expresia directă a așezării acestui demers în paradigma filologică a limbii originale. Interpretarea presupune un proces cu două dimensiuni: mai întâi, apropierea textului începe cu actul comprehensiunii, care se desfășoară în sfera de semne și codificări ale originalului; al doilea moment este acela al explicației sau al interpretării propriu-zise, care înseamnă reconfigurarea obiectului interpretat în interiorul codului destinatarului. Descoperirea sensului Scripturii și receptarea lui în condiția particulară a celui care ascultă sau citește, o condiție definită, după cum insistă José Luis Vives, de limba naturală, reprezintă spiritul nou care animă demersul instituțional de cunoaștere a textului sacru și care pune într-o relație substanțială studiul teologic și utilizarea gândirii critice individuale.

Întreaga filosofie luisiană a traducerii pleacă de la ideea că „epoca în care îi este dat să trăiască (autorului) este marcată de bătălia dintre întuneric și lumină, iar această bătălie are loc în terenul interpretării textului sacru” (San José Lera 1995, 255). Traducerea textului sacru ca intermediere între două sisteme de semne reprezentând universuri diferite ale semnificației face parte integrantă din modul în care Luis din León își înțelege misiunea pamântească, care se definește în ceea ce am numi astăzi sfera comunicării de semnificație eficientă, având drept țel ultim desăvârșirea sinelui în acord cu planul divin, așa cum afirmă în prologul tratatului *Soața desăvârșită*: „În Scripturi, (...) ca într-o mare piață deschisă tuturor, pentru folosul și propășirea oamenilor, pun misericordia și înțelepciunea divină, din belșug, tot ce este necesar și potrivit pentru fiecare stare”<sup>13</sup> (t.n.). Bătălia între întuneric și lumină nu trimite la lumina cunoașterii sau la înălțimile erudiției, ci la lumina interioară pe care o proiectează sensul Scripturii pe deplin umanizat de înțelegere. Traducerea are, în viziunea maestrului augustin, o dimensiune sociolingvistică esențială, pentru că lucrează în sfera uzurilor lingvistice, și nu în aceea a sistemelor lingvistice (Nida

---

<sup>12</sup> En esto hago tres cosas: una, traslado el texto del libro por sus palabras, conservando, cuanto es posible, en ellas el sentido latino y el aire hebreo, que tiene su cierta majestad; otra, declaro en cada capítulo más extendidamente lo que se dice; la tercera, póngole en verso, imitando muchos santos y antiguos que en otros libros sagrados lo hicieron y pretendiendo por esta manera aficionar algunos al conocimiento dela Sagrada Escritura, en que mucha parte de nuestro bien consiste, a lo que yo juzgo (García 1951, 816).

<sup>13</sup> En las cuales, como en una tienda común y como en un mercado público y general, para el uso y provecho general de todos los hombres, pone la piedad y sabiduría divina copiosamente todo aquello que es necesario y conviene a cada un estado (García 1951, 234).

1994, 191), negociind permanent raportul dintre misterul revelației și instrumentul rațional și infinit variabil al limbii. Vocația de maestru spiritual a autorului se exprimă cel mai bine în traducere, iar pe de altă parte, traducerile lui Luis de León se adresează mereu celor care, asemenea lui însuși, aveau responsabilitatea de a transmite discipolilor adevărul revelației. Învățătura nouă configurează o nouă comunitate teologică, în care laicii și oamenii Bisericii descoperă textul sacru și sensul revelației fără a invoca autoritatea și acceptând tradiția înainte de orice ca o manifestare istorică a căutării lui Dumnezeu. În esență, este vorba despre o sinteză de tradiție augustiniană și de filosofie platonice citită prin lentila unui creștinism raționalist și erudit (Álvarez Turienzo 1996, 53-54), care anunță inechivoc schimbări semnificative în relația dintre individ și Scriptură și în interiorul practicilor medievale ale exegezei (San José Lera 1995, 254-255). Dacă în practica secolului al XVI-lea această formulă nu poate fi asumată decât sub semnul polemicii și al ofensivei anti-sistem, ea va fi confirmată în secolele următoare ca o reprezentare esențială a umanismului creștin spaniol care, fără a detrona exegeza de tip scolastic, va aduce în aulă principiile unei hermeneutici novatoare având drept ultim obiectiv un model de cunoaștere întors spre valorile existenței individuale și spre edificarea omului unificat.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, traducere de Dumitru Cornilescu, Societatea Biblică Română, 2014.
- Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, edición de Cristóbal Cuevas, Madrid, Cátedra, 1986.
- Fray Luis de León, *Poesía*, edición, estudio y notas de Antonio Ramajo Caño („Biblioteca Clásica de la Real Academia Española”, 38), Madrid, 2012.
- García, P. Félix O.S.A., *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2a edición, 1951.
- La Biblia*, dirección, redacción definitiva, introducciones notas y apéndice por el P. Serafín de Ausejo, O.F.M. Cap., Barcelona, Herder, 1994.
- Merino, Antolín P., *Obras del maestro Fr. Luis de León*, 6 vol., Madrid, 1804-1816.

### B. Literatură secundară

- Álvarez Turienzo, Saturnino, *Fray Luis de León en el laberinto renacentista de idearios*, în *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras*, V. García de la Concha, J. San José Lera (ed.), Salamanca, Editorial Universidad de Salamanca, 1996, 43-64.
- Arroyo Morón, Ciriaco, *Espesor de la letra. La hermenéutica de fray Luis de León*, în *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras*, V. García de la Concha, J. San José Lera (ed.), Salamanca, Editorial Universidad de Salamanca, 1996, 299-313.

- Azaustre Galiana, Antonio, *Cuestiones de retórica y poética en los preliminares de Quevedo a la poesía de Fray*, „La Perinola. Revista de Investigación Quevediana”, GRISO-Universidad de Navarra, 7, 2003, 61-102.
- Blanco García, F., *Fray Luis de León. Estudio biográfico del insigne poeta agustino. Obra póstuma*, Madrid, Hnos. Sáenz de Jubera, 1904.
- Bujanda, J. M. de, *Literary Censorship in Sixteenth Century Spain*, în „Canadian Catholic Historical Association. Study Sessions”, 38, 1971, 51-63.
- Cuevas García, Cristóbal, *La poética imposible de Quevedo. Don Francisco*, editor de Fray Luis, „La Perinola: revista de investigación quevediana”, 7, 2003, 191-208.
- Fernández Álvarez, Manuel, *Fray Luis de León desde la Historia*, în *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras*, V. García de la Concha, J. San José Lera (ed.), Salamanca, Editorial Universidad de Salamanca, 1996, 29-42.
- Fernández Álvarez, Manuel, *Fray Luis de León – la poda floreciente (1591-1991)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
- Fitzmaurice-Kelly, J., *Fray Luis de León. A Biographical fragment. (Hispanic notes and monographs 1)*, Oxford, University Press, H. Milford, 1921.
- González, Novalín, *José Luis, Inquisición y censura de Biblias en el Siglo de Oro. La Biblia de Vatablo y el proceso de Fray Luis de León*, în *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras*, V. García de la Concha, J. San José Lera eds, Salamanca, Editorial Universidad de Salamanca, 1996, 125-144.
- Gonzalo Sánchez-Molero, José Luis, *Nada es tan de mi agrado, por lo que debáis felicitarme con más efusión, que por esta edición de la Biblia*, José Luis Gonzalo Sánchez-Molero dir., *V Centenario de la Biblia Políglota Complutense. La Universidad del Renacimiento. El Renacimiento de la Universidad*, Madrid, Servicio de Publicaciones-Universidad Complutense de Madrid, 2014, 331-360.
- Hatim, Basil, Ian, Mason, *The translator as communicator*, London-New York, Routledge, 2005.
- Hölz, Karl, *Exégesis bíblica y erudición filológica en el humanismo español*, în *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras*, V. García de la Concha, J. San José Lera (ed.), Salamanca, Editorial Universidad de Salamanca, 1996, 145-158.
- Lázaro Carreter, Fdo., *Fray Luis de León y la clasicidad*, în *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras*, V. García de la Concha y J. San José Lera (ed.), Salamanca, Editorial Universidad de Salamanca, 1996, 15-28.
- Lazcano González, Rafael, *Fray Luis de León. Bibliografía*, Madrid, Ediciones Revista Agustiniana, 1990.
- Lazcano González, Rafael, *La Traducción del Libro de Job de Fray Luis de León*, „Religión y cultura”, 53, 2007, 281-322.
- López Castro, Armando, *La armonía en fray Luis de León*, în *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras*, V. García de la Concha, J. San José Lera (ed.), Salamanca, Editorial Universidad de Salamanca, 1996, 655-677.
- Nida, Eugene A., *The Sociolinguistics of Translating Canonical Religious Texts*, „TTR: traduction, terminologie, rédaction”, 7, nr. 1, 1994, 191-217, online: <http://id.erudit.org/iderudit/037173ar> DOI: 10.7202/037173ar (accesat la 1.02.2021).
- Orduna, Germán, *Fablar conplido' y 'fablar breve et oscuro': procedencia oriental de esta disyuntiva en la obra literaria de don Juan Manuel, Homenaje a Fernando Antonio Martínez*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1979, 135-146.

- Ramajo Caño, Antonio, *Fray Luis de León y su poesía*, Fray Luis de León, *Poesía*, edición, estudio y notas de Antonio Ramajo Caño, Madrid, Biblioteca Clásica de la Real Academia Española, 38, 2012, 435-553.
- Reinhardt, Klaus, *Una exposición castellana del Cantar de los Cantares, hasta ahora desconocida, atribuida a Fray Luis de León*, V. García de la Concha, J. San José Lera (ed.), *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras*, Salamanca, Editorial Universidad de Salamanca, 1996, 471-483.
- San José Lera, Javier, *Fray Luis de León: traducción, poesía y hermenéutica*, „Bulletin Hispanique”, 105, nr. 1, 2003, 51-97.
- San José Lera, Javier, *Humanismo cristiano y Renacimiento en fray Luis de León*, Conrad Kent (coord.), *Salamanca en la Edad de Oro*, Universidad de Salamanca, 1995, 253-272.
- Vian Herrero, Ana, *Una obra maestra del diálogo lucianesco renacentista: el anónimo Diálogo de las transformaciones de Pitágoras*, „Bulletin Hispanique”, 94, nr. 1, 1992, 5-36, online: doi:<https://doi.org/10.3406/hispa.1992.4756>, [https://www.persee.fr/doc/hispa\\_00074640\\_1992\\_num\\_94\\_1\\_4756](https://www.persee.fr/doc/hispa_00074640_1992_num_94_1_4756) (accesat la 1.02.2021).
- Vossler, Karl, *Fray Luis de León*, traducción directa del alemán por Carlos Clavería („Col. Austral”, 565), Buenos Aires, Editorial Espasa-Calpe, 1946.

## LECTURĂ ȘI INTERPRETARE A BIBLIEI ÎN ROMANUL *MUNCILE LUI PERSILES ȘI ALE SIGISMUNDEI* AL LUI MIGUEL DE CERVANTES\*

ANCA CRIVĂȚ  
Universitatea din București  
anca.crivat@lls.unibuc.ro

**Resumé:** Nous proposons dans cette étude l'analyse d'une série de citations bibliques du dernier roman cervantin afin d'identifier le rôle que celles-ci pourraient jouer dans la mise en relief des significations du livre et dans la stratégie narrative de l'auteur.

**Mots-clés:** Bible, Miguel de Cervantes, *Les travaux de Persilès et de Sigismonde*, perspectivisme, mise en abîme, lecture allégorique.

Pentru cititorul secolului al XXI-lea romanul de care se leagă indisolubil numele lui Cervantes este – mai trebuie oare să o spunem? – *Don Quijote*. Nu la fel au stat lucrurile pe vremea autorului. Prima parte a romanului, publicată în 1605, a avut un succes remarcabil, totuși nu atât de însemnat ca acela al romanului picaresc *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán. Însă partea a doua, publicată în 1615, nu s-a mai bucurat, la vremea ei, de același succes ajungând să fie prețuită ca superioară primei părți de abia cu mult mai târziu.

Cervantes însuși, în *Viaje del Parnaso* (1614), referindu-se la partea întâi a capodoperei sale, deși are pe masă, aproape gata, partea a doua, spune: „Yo he dado en Don Quijote pasatiempo/ al pecho melancólico y mohíno/ en cualquiera sazón, en todo tiempo” IV, p. 22-24 („Am oferit în *Don Quijote* plăcută petrecere a timpului/ inimii melancolice și posomorâte/ în orice împrejurare, în orice vreme”, trad. A.C.)<sup>1</sup>. În partea a doua, publicată în 1615, pare să prevadă cariera internațională a cărții, dar o prezintă cu o anumită distanțare ironică, atribuind cuvintele mucalitului personaj Sansón Carrasco:

tengo para mí que el día de hoy están impresos más de doce mil libros de la tal historia; [...] y a mí se me trasluce que no ha de haber nación ni lengua donde no se

---

\* *Lecture et interprétation de la Bible dans le roman Les travaux de Persilès et de Sigismonde de Miguel de Cervantes.*

<sup>1</sup> Citez în spaniolă edițiile operelor cervantine indicate în bibliografie. Citez traducerile lui Sorin Mărculescu indicate în secțiunea bibliografică. În cazul în care nu există traducere românească deja publicată, traduc pasajele respective, indicând acest lucru prin inițialele mele, A.C.). Indic între paranteze, după caz: numărul părții din fiecare operă citată, numărul capitolului, pagina din ediția spaniolă/ pagina din traducerea românească.

traduzga. (...) los niños la manosean, los mozos la leen, los hombres la entienden y los viejos la celebran./ (...) sunt încredințat că până-în ziua de azi s-au tipărit peste douăsprezece mii de exemplare [...]; iar mie unuia mi se pare că nu va fi nație și limbă în care să nu se tălmăcească (II, 3, 60/ 39). (...) copiii o răsfoiesc, tinerii o citesc, bărbații o pricep și bătrânii o ridică în slăvi (II, 3, 64/ 43-44).

Însă, din punctul de vedere al lui Cervantes, alta avea să fie cartea care i-ar fi putut asigura locul în canonul literar, aceea pentru care a desfășurat o adevărată „campanie de promovare”, cum am spune în neelagantele cuvinte ale timpului nostru: *Los trabajos de Persiles y Sigismunda. Historia septentrional (Muncile lui Persiles și ale Sigismundeii. Istorie septentrională)*. Acest roman publicat postum, în 1617, le-a fost anunțat cititorilor de către autorul său de nu mai puțin de cinci ori; în 1613, în prologul la *Novelas ejemplares (Nuvele exemplare)*; în 1614, în *Viaje del Parnaso (Călătorie în Parnas)*; în 1615, în cuprinsul dedicației la *Ocho comedias y ocho entremeses nuevos nunca representados (Opt comedii și opt interludii noi nereprezentate vreodată)*; în 1615, în dedicația părții a doua din *Don Quijote* și în prologul aceleiași cărți.

Să-l ascultăm pentru o clipă pe Cervantes vorbind despre viitoarea sa operă, în prologul *Nuvelelor exemplare*:

Tras ellas, si la vida no me deja, te ofrezco los *Trabajos de Persiles*, libro que se atreve a competir con Heliodoro, si ya por atrevido no sale con las manos en la cabeza./ După ele [se referă la *Nuvelele exemplare*], dacă nu mă părăsește viața, îți ofer *Muncile lui Persiles*, carte ce cutează a se lua la întrecere cu Heliodor, de nu cumva, de prea multă cutezanță, are să iasă cu mâinile sus (65/ 5).

Și, în 1615, în dedicația părții a doua din *Don Quijote*:

(...) con esto me despido, ofreciendo a Vuestra Excelencia *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, libro a quien daré fin dentro de cuatro meses, *Deo volente* el cual ha de ser o el más malo o el mejor que en nuestra lengua se haya compuesto, quiero decir de los de entretenimiento; y digo que me arrepiento de haber dicho el más malo, porque según la opinión de mis amigos ha de llegar al extremo de bondad posible./ (...) îmi iau și rămas bun, oferind Excelenței voastre *Muncile lui Persiles și ale Sigismundeii*, căreia, *Deo volente*, îi voi pune punct în patru luni și care cată a fi sau cea mai proastă, sau cea mai bună carte din câte se vor fi alcătuit în limba noastră, vreau să spun dintre cele distractive; și zic că regret a fi spus cea mai proastă, deoarece, după părerea prietenilor mei, ea trebuie să ajungă la cea mai înaltă culme de desăvârșire posibilă (II, 39/ 17).

Oricine a citit ambele opere – *Don Quijote* și *Muncile...* – se poate întreba ce anume l-a putut face pe Cervantes, un atât de fin și experimentat cititor, să „parieze” pe cea de-a doua carte, publicată de șapte ori între 1617 și 1629 și apoi de-abia în 1719, când nu mai reușește de vreme îndelungată să obțină decât o *lecture d'estime* (Romero

Muñoz 2003, 14). Explicația se găsește tocmai în faptul că Cervantes nu este doar un excelent cunoscător de literatură, el mai este și un foarte bun cunoscător al teoriei contemporane neoaristotelice care, prin vocea lui Alonso López Pinciano (*Philosophia antiqua poetica*, 1596), de pildă, afirmă că romanele „bizantine” ale lui Heliodor (*Etiopicele*) și Achilleus Tatios (*Întâmplările Leucippe și ale lui Clitofon*) aparțin genului epic – în proză – în aceeași măsură ca epopeile antice (Lozano-Renieblas 2017, 451).

Între a fi scris o parodie a romanului cavaleresc – statutul pe care Cervantes însuși îl acordă, în repetate rânduri, romanului *Don Quijote* – și a intra în canonul literar prin intermediul unei opere cu un prestigiu egal cu al epopeii antice, nu există, desigur, comparație posibilă: autorul care dorește să își „sporească numele și operele” (*Viaje del Parnaso*, IV, 47, trad. A.C.) și să fie citit nu de publicul de toată mâna, ca în cazul lui *Don Quijote*, ci de o minoritate selectă, va alege să rivalizeze cu Heliodor, făcând din această opțiune auctorială marea miză a ultimilor săi ani de viață și chiar a ultimelor momente ale acesteia, dacă ne amintim că dedicația *Muncilor...* a fost scrisă pe când Cervantes se afla pe patul de moarte.

A rivaliza cu un autor antic consacrat scriind o carte în stil înalt inspirată din chiar acel autor înseamnă, pentru un scriitor de la 1600, să facă, *mutatis mutandis*, ceea ce făcuse Vergilius cu Homer: să preia date esențiale ale modelului, care să îl facă recognoscibil cititorilor avizați, transfigurându-l însă, pentru a-l face să-i vorbească unui public care împărtășește valori religioase, morale și estetice distincte de cele ale modelului.

Așa se face că orice cititor al lui Heliodor și al lui Cervantes va percepe imediat înrudirea generică dintre ei în primul rând datorită tipului de intrigă abordat în fiecare dintre cazuri: perechea de protagoniști care trece prin numeroase aventuri extraordinare, adesea la limita verosimilului, ajungând datorită virtuților pe care le încarnează la un final fericit, după ce s-au întâlnit cu o numeroasă serie de personaje care intră și ies din cadrul intrigii principale îmbogățind-o prin nararea propriilor lor istorii ce devin episoade intercalate ale romanului, episoade al căror sens reverberează, uneori, asupra sensului istoriei principale.

Aceasta este, cu siguranță, cea mai vizibilă dintre asemănările între modelul grecesc și romanul cervantin, fiind, credem, una dintre similitudinile pe care Cervantes le-a „lăsat la vedere” în mod intenționat pentru a pune în evidență, pe de o parte, procesul de *immitatio* pe care îl practică în acest caz și care le este familiar atât scriitorilor, cât și publicului epocii sale, iar pe de altă parte pentru a scoate în relief, în paralel, deosebirile numeroase și marcante între romanul său și cel al lui Heliodor.

Acest mod de a face vizibile similitudinile pentru a reliefa diferențele este, în fond, un procedeu pe care *immitatio* – concepută ca asimilare, resemantizare și, în final, rescriere și metamorfozare a unui model conform exigențelor unei paradigme estetice distincte – îl furnizează autorilor încă din Antichitate și care, practicat cu

relativă frecvență de-a lungul Evului Mediu, a fost ridicat la nivel de doctrină artistică în Renaștere și Baroc, după cum se știe prea bine. Practicată astfel, *immitatio* implică nu doar preluarea și revalorizarea unor teme, motive, tipuri de intrigă etc., ci și adoptarea unui procedeu care vine tot dinspre autorii antici, care țin de „intimitatea” redactării textului și care contribuie la a pune în lumină însuși procesul imitației: ne referim la prezența citării, parafrazării, aluziei sau reminiscenței unor texte aparținând unor *auctoritates*, cu rolul ornant de a îmbogăți expresia personală a autorului sau cu acela de a sprijini o afirmație prin apelul la o operă de indiscutabil prestigiu.

Cervantes a utilizat și el de-a lungul întregii sale opere diferitele forme ale citării – citare directă, parafrază, aluzie, reminiscență (Robiano 2000, 510) – și a avut în vedere nu doar cele două obiective pe care tocmai le-am enunțat, ci și pe acela de a îi propune cititorului o lectură fundamentată pe prezentarea simultană a mai multor perspective diferite asupra aceleiași chestiuni, pe perspectivism.

Este firesc deci să regăsim citatul din *auctores* în momentul în care Cervantes abordează rescrierea unei specii literare a Antichității (târzii). În țesătura romanului se identifică diferite moduri de a manevra această resursă care conferă prestigiu textului, iar catalogul autorilor citați cuprinde o arie cronologică amplă, de la antici, trecând prin scriitorii Renașterii italiene și spaniole, până la contemporani ai autorului.

E de spus, de la bun început, că Cervantes nu citează literal și nu pune în evidență citatul ca atare decât extrem de rar. Nu face parte dintre acei autori care, asemenea lui Lope de Vega, se împăunează cu o erudiție de împrumut. Când evocă un alt text în cadrul propriului său text, preferă aproape întotdeauna parafrizarea sau aluzia și de acestea se folosește pentru a construi un vast mozaic în care, uneori, același citat este utilizat cu intenționalități distincte. Firește, acest mod de lucru face adeseori dificilă identificarea unor aluzii sau reminiscențe, deoarece ele pot proveni și din alte texte decât cele la care se gândește în mod specific cercetătorul. În orice caz, din acest vast mozaic cervantin de referințe dotate cu *auctoritas* face parte și Biblia.

În câte contexte utilizează Cervantes referințe biblice în ultimul său roman? Este o întrebare al cărei răspuns nu este foarte evident (din motivul pe care tocmai l-am evocat). Dacă ne referim la citările literale, acestea sunt foarte puține. Celso Bañeza Román, care a identificat acest tip de citare în toată opera cervantină, enumeră, pentru romanul de care ne ocupăm, patru citări literale în castiliană (Bañeza Román 1995-1997, 80-82) și una în latină (Bañeza Román 1993, 50).

Se constată însă că acest inventar foarte restrâns se extinde mult dacă avem în vedere o serie întregă de parafrăzi și aluzii care lasă să se vadă, cu certitudine, intenția lui Cervantes de a se referi la textul Scripturii. Astfel, autorul ediției pe care o urmăm, Carlos Romero Muñoz (2003, 761), identifică 62 de pasaje biblice, Ruth Fine (2014, 245) numără 200 (fără să le indice explicit pe toate), iar Francisco Calero (2017, 120-127) discută 27.



Nu ne propunem să realizăm, la rândul nostru, un inventar al acestor citări, după cum nu ne propunem să analizăm toate contextele biblice (literale sau aluzive) care au fost deja identificate. Vom aborda în acest studiu doar acele contexte care ni s-au părut semnificative pentru modul în care Cervantes utilizează citatul biblic în acest roman pentru a ne răspunde la întrebarea în ce măsură prezența citatelor scripturistice contribuie la a pune în lumină anumite aspecte legate de semnificațiile cărții sau de strategia pe care Cervantes o utilizează pentru a le pune în evidență.

Astfel, referința biblică poate oferi un model al macrostructurii romanului: călătoria plină de obstacole a protagoniștilor porniți dintr-un Septentrion insuficient edificat din punct de vedere religios către centrul creștinătății, Roma papală, a fost în mod recurent considerată în critica cervantină (Armas Wilson 1991, 136; Fine 2014, 250-253) ca având drept model ieșirea evreilor din Egipt.

Drept suport al acestei afirmații pot fi aduse în discuție două pasaje ale romanului: ajunși în primul port european, Lisabona, de unde puteau ajunge la Roma mergând doar pe uscat, fără să mai înfrunte primejdiile mării, călătorilor „li se păru că au și ajuns în țara făgăduinței după care tânjiseră atâta” / „les pareció que ya habían llegado a la tierra de promisión que tanto deseaban” (III, 1, 431-432/ 224); de asemenea, îndrăgostitul Clodio îi promite protagonistei Auristela că va fi salvată de inoportunele insistențe ale unui pretendent la mâna ei evocând același episod biblic: „scoțându-te din Egiptul acesta, te voi duce în țara făgăduinței, și anume în Spania, Franța sau Italia...” / „sacándote deste Egipto, te llevaré a la tierra de promisión, que es España o Francia o Italia...” (II, 7, 318/ 142).

O altă reminiscență biblică poate fi identificată în faptul că protagoniștii se prezintă ca fiind frați, așa cum fac și doi dintre patriarhii Vechiului Testament: Avraam în două rânduri (Gen. 12:11-20; 20: 2-12) și apoi fiul său Isaac (Gen. 26:7-10). În paralel, călătoria plină de peripeții extraordinare care pun la încercare virtuțile protagoniștilor alcătuiește și scheletul narativ al romanului lui Heliodor. Ca frați se prezintă, în anumite momente ale romanului, și protagoniștii acestuia din urmă. Credem că Cervantes situează în coprezență paradigma profană și cea religioasă făcându-l pe cititor să le recepteze una prin intermediul celeilalte „creștinând” astfel un topos al romanului grec și punând în evidență posibilitatea dublei lecturi a *Muncilor...*: ca roman de aventuri destinat divertismentului – *libro de entretenimiento*, cum el însuși l-a numit – și ca parcurs al aventurii spirituale. El pare a fi avut în vedere, simultan, cele două modele, cel oferit de episoadele biblice și cel al romanului grec, pentru a sugera cel puțin două perspective asupra istoriei narate, iar referința biblică oferă una dintre cheile de lectură posibile, care se cere neapărat completată cu referința antică.

O altă situație este aceea în care citatul biblic este nucleul unei *mise en abîme*. Astfel, unicul citat biblic în latină din acest roman – *Maria optimam partem elegit* (Luc. 10:42) – se găsește într-un episod intercalat (I, 10, 205/ 60), episod care reprezintă, însă, după cum a arătat Adrien Roig (2004, 887-891), o *mise en abîme* a romanului. Este

vorba despre istoria îndrăgostitului portughez, personaj care rostește acest citat evanghelic în momentul-cheie în care asistă la ceremonia prin care femeia iubită, Leonora, se călugărește. S-a comentat adesea faptul că acest caz de *amor hereos* este pus de Cervantes în seama unui portughez ca efect al unui stereotip literar care făcea parte din orizontul de așteptare al publicului din epocă. Mult mai târziu, cititorul află că și doamna care alesese calea mănăstirii avea să moară „fie din pricina asprimii vieții pe care o ducea necurmat, fie din pricina mâhnirii neașteptatei întâmplări”/ „o ya por la estrechez de la [vida] que hacía siempre, o ya por el sentimiento del no pensado suceso” (III, 1, 437/ 228). Ca de cele mai multe ori, Cervantes lasă deschise ambele posibilități. Roig arată similitudinile dintre povestea Leonorei și cea a Sigismundei, protagonistă romanului, care și ea afirmă în două rânduri o opțiune pentru mănăstire, doar că, în final, optează pentru căsătoria cu Persiles; Cervantes ar construi, astfel, un contrast între cele două protagoniste, cea a romanului și cea a episodului intercalat. Până aici Roig.

În ceea ce privește rolul citatului biblic, observăm că, întocmai ca în textul evanghelic, aserțiunea pare să elogieze opțiunea pentru viața contemplativă, constituind, în același timp, expresia resemnării îndrăgostitului. Din punctul de vedere al construcției episodului din cartea I, citatul biblic, situat în final, imediat înainte de moartea protagonistului, sintetizează eficient și prezintă în cheie evanghelică intriga derulată până în acest moment. Citind însă dinspre finalul istoriei lui Manuel și a Leonorei, vedem că respectiva opțiune a dus, în fapt, la moartea protagoniștilor, o moarte „fără glorie”: soldatul nobil care este Manuel moare de pe urma bolii de iubire – *amor hereos* –, iar Leonora – slăbită de viața de asprime sau de regrete. Ce va fi voit Cervantes să le dea de înțeles cititorilor săi în privința acelei *optima pars*, mai ales că protagonistă romanului, Sigismunda-Auristela, alege până la urmă soluția matrimonială – un *happy end* impus, de altfel, și de modelul lui Heliodor? Ca de obicei la Cervantes, posibilitatea deliberării rămâne deschisă.

Un alt tip de abordare a referinței biblice este cel în care aceasta înstituie o lectură alegorică. Este cazul sonetului cântat de personajul secundar Rutilio (I, 18, 243/ 87): într-un moment de acalmie care precedă una dintre cele mai dramatice peripecii romanești, micul poem evocă arca lui Noe ca pe o prefigurare alegorică a corabiei protagoniștilor, dar și a parcursului existențial al acestora, care aveau să ajungă, după multe obstacole, la limanul dobândirii credinței și al afirmării iubirii (Egido 1998, 16). Sonetul reunește două aluzii biblice – arca lui Noe (Gen. 7:1-16) ca navă a salvării, într-un evident paralelism cu situația de peregrini pe mare a personajelor, dar și, în terțete, ca anticipare a armoniei desăvârșite generate de lucrarea iubirii; această armonie, prezentată ca împăcare a contrariilor puse laolaltă atât în arca lui Noe, cât și în corabia pelerinilor construiește un context paralel cu acela din Isaia (11:6) unde, în timpurile mesianice, vor conviețui lupul și mielul, pardosul și iedul, vițelul, leul și oaia, iar vițelul și ursul vor paște împreună. Romero Muñoz (2003, 242, n. 9) nu exclude o reminiscență a *Eglogiei a IV-a* a lui Vergilius. Această frumoasă

țesătură de aluzii biblice și clasice se completează cu numirea Parcei – desigur, moartea – a cărei lege „sălbatică și nestăvilită” este înfrântă de prezența navei salvatoare. Pentru a recupera această semnificație, cititorul trebuie însă să citească din perspectiva finalului romanului, loc privilegiat din care se poate observa că, într-adevăr, corabia pelerinilor a fost o arcă a salvării. Pe moment, acea navă concretă a protagoniștilor avea să fie imediat distrusă, lăsându-i pe protagoniști pradă tuturor primejdiilor și punându-l pe cititor în fața a încă unei „capcane cervantine”: ceea ce pare salvator (mai cu seamă grație evocării arcei biblice) este, pe moment, un loc al naufragiului, dar, în fapt, se va dovedi a fi un mijloc de salvare/ mântuire.

În același registru se încadrează și cântarea Felicianei Glas-de-aur (III, 5, 477-483/ 255-258), care presupune o densă țesătură intertextuală în care numeroaselor aluzii biblice li se alătură evocarea explicită a celei de-a patra Egloge virgiliene care, după cum se știe, a fost recuperată în creștinism ca profeție a Nașterii lui Hristos. Feliciană, după ce își alesese soțul urmîndu-și înclinațiile naturale și împotriva voinței familiei, dăduse naștere unui copil și fugise de-acasă fiind amenințată cu moartea de către tatăl ei. Ajungând în sanctuarul de la Guadalupe, ea intonează un imn marianic în timpul căruia – sau prin intermediul căruia – au loc recunoașterea (*anagnorisis*) protagonistei de către familia sa și reconcilierea cu aceasta, în perspectiva unei nunți care reechilibrează situația. Văzut ca un miracol marianic narat de Cervantes fără depășirea limitelor verosimilului și necesarului (Egido 1998, 23), acest episod intercalat situat în centrul romanului constituie și o prolepsă narativă în cadrul căreia pelerinajul și descrierea sanctuarului de la Guadalupe anticipează pelerinajul final la Roma, încheiat și el prin căsătoria logodnicilor – caști – Persiles și Sigismunda. Textul imnului marianic îndeplinește deci un rol însemnat în economia narativă a romanului, fiind în același timp o piesă poetică scrisă în maniera compozițiilor alegorice: cele douăsprezece octave vorbesc despre Fecioară ca despre un locaș conceput de Dumnezeu înainte de facerea lumii, susținut de pilaștrii virtuților cardinale și teologale, împodobit de o grădină evocată prin referințe textuale la Cântarea cântărilor (4:12, 15), Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah (24:17), Înțelepciunea lui Solomon (7:26) etc.; invocată sub numele Esterei, dar și drept aceea prin care culpa lui Adam a fost una fericită, Fecioara este brațul dumnezeiesc ce a oprit mâna lui Avraam, îndreptătoare universală a umanității căzute. Prin această cântare protagonista episodului, Feliciană, poate fi văzută, prin extinderea lecturii alegorice, drept figură a Evei răscumpărate (Egido 1998, 20), dar și, strict în interiorul romanului, ca o contra-figură a protagonistei Auristela-Sigismunda.

Referințele biblice nu sunt relevante doar pentru înțelegerea sensului general al cărții, descifrabil în destinul protagoniștilor. Ele pot oferi cheia de lectură a unor secvențe narative precis circumscrise, esențiale în trasarea profilului caracteristic al unor personaje.

Astfel, în trei momente diferite ale romanului este evocată explicit istoria lui Iosif și a soției lui Putifar (Gen. 39): în capitolul 19 al părții I (256/ 96), în II, 9 (336/

156) și în IV, 7 (672/ 284). În toate Cervantes prezintă același topos al femeii respinse pe care îl mai abordase în două dintre nuvelele exemplare (personajul Juana Carducha în *Țigăncușa* și femeia de moravuri ușoare din *Licențiatul Sticloanță*). În romanul de față, întocmai ca în episodul biblic, personajele feminine au un ascendent asupra tânărului pe care doresc să îl seducă: Rosamunda, în calitate de fostă concubină a regelui Angliei, „i-a poruncit regelui și, pe deasupra, și întregului regat; a făcut și a desfăcut legile; a ridicat decăzuți vicioși și a dărâmat înălțați virtuoși”/ „Ésta mandó al rey, y por añadidura a todo el reino; puso leyes, quitó leyes, levantó caídos viciosos y derribó levantados virtuosos” (I, 14, 223/ 73); Cenotia – o vrăjitoare morisă care cunoaște mersul stelelor, virtuțile ierburilor, plantelor și cuvintelor, unind forțele active cu cele pasive, îndrăznind să facă lucruri atât de uimitoare încât să trezească admirația oamenilor în bine sau în rău (II, 9, 331/ 153). În momente diferite ale intrigii, ambele personaje feminine i se oferă, în schimbul unor inestimabile avantaje, tânărului „barbar” Antonio. În sfârșit, cea de-a treia, curtezana Hipólita, descrisă ca frumoasă, bogată și curtenitoare (IV, 7), este cea care declanșează unul dintre cele mai dramatice episoade dintre cele care se petrec la Roma, încercând să îl seducă pe Periandro/ Persiles și să o ucidă pe Auristela/ Sigismunda. Viclenia și dezinvoltura ei au un ascendent provizoriu asupra sincerității și castității protagonistului.

În toate trei cazurile – spre deosebire de abordarea din *Nuvelele exemplare* –, aluzia la istorisirea biblică este transparentă: în primul episod (Antonio-Rosamunda):

Oprește-te, o, harpie! Nu tulbura și nu spurca mesele curate ale lui Fineu! Nu silnici, o, sălbatică egipteană, nici nu ațâța neprihănirea și curățenia cuiva care nu ți-e sclav!/ ¡Detente, o arpía! ¡No turbes ni afees las limpias mesas de Fineo! ¡No fuerces, o bárbara egipcia, ni incites la castidad y limpieza de este que no es tu esclavo! (I, 19 256/ 96).

În al doilea episod, tânărul Antonio încearcă să o ucidă pe vrăjitoare, dar aceasta se ferește și săgeata îl omoară pe un al treilea personaj, apărut pe neașteptate în scenă; aluzia biblică o pronunță tatăl lui Antonio, în cadrul unui discurs care îl acuză pe tânăr de se fi comportat în mod barbar:

(...) căci primejdile de acest fel nu le înlături cu armele, nici așteptând ciocnirea cu ele, ci fugind. Pare-se că nu știi ce i s-a întâmplat acelui tânăr evreu care și-a lăsat mantia în mâinile doamnei desfrânată care poftea la el/ que los peligros semejantes no se remedian con las armas ni con esperar los encuentros, sino con huir de ellos. Bien parece que no sabes lo que le sucedió a aquel mancebo hebreo que dejó la capa en manos de la lasciva señora que le solicitava (II, 9, 336/ 156).

Pledoaria tatălui pentru moderație, susținută de exemplul biblic, îl fac pe impetuosul Antonio să definească extremele între care avea să se situeze, de-atunci înainte, calea

de mijloc a virtuții sale, încercând să nu pară barbar prin asprime, nici lasciv prin blândețe.

La Roma, ținta călătoriei de edificare religioasă a pelerinilor, Hipólita îl atrage pe protagonist în casa sa plină de comori artistice demne de un principe al Renașterii; acolo totul îi pare lui Persiles asemănător grădinii Hesperidelor, celei a Falerinei (din *Orlando innamorato* de Boiardo) sau grădinilor suspendate din Babilon. Deși „uimit, stupefiat, năucit”, el se opune tentativei de seducție scăpând cu fuga, după pilda patriarhului biblic recomandată mai devreme în carte:

(...) lăsându-și mantia în mâinile noii egiptence, fără pălărie, fără toiag, fără cingătoare și mantie se repezi în stradă: căci biruința în asemenea bătălii stă mai mult în fugă decât în așteptare/ el cual, dejando la esclavina en poder de la nueaa egipcia, sin sombrero, sin bordón, sin ceñidor ni esclavina, se puso en la calle; que el vencimiento de tales batallas, consiste más en el huir que en el esperar (IV, 7, 672/ 384).

Din nou, ca în cazul primelor două ocurențe biblice menționate, pentru secvențele narative la care ne referim Cervantes ar fi avut la dispoziție și o altă sursă de inspirație în chiar romanul lui Heliodor, unde Teagenes și Charicleea au de suferit de pe urma iubirii respinse a îndrăgostitei Arsace, și ea o femeie desfrânată, asemenea Rosamundeii, Cenoteii și Hipolitei (dar nu și asemenea soției lui Putifar din Geneză, despre care ni se spune doar că a dorit să îl seducă pe Iosif). Totuși, Cervantes, preocupat de acest tip de intrigă încă de pe când scria *Nuvelele exemplare*, preferă în romanul de față să adopte paradigma biblică, lăsându-l pe cititorul lui Heliodor să găsească singur similitudinile cu modelul declarat al romanului grec. În fiecare dintre cele trei situații pasajul biblic oferă cheia înțelegerii episoadelor respective prin raportare la o situație paradigmatică ce poate fi captată imediat de cititor contribuind, în același timp, la o mai precisă caracterizare a profilului moral atât al perechilor de protagoniști, cât și al altor personaje implicate, cum este cazul tatălui care rostește aluzia biblică.

Citatul biblic poate însă să apară și într-un context în care înțelesul său este ambiguu. Este cazul textului: porque en cualquier tiempo es mejor casarse que abrasarse (II, XVII, 392)/ „fiindcă în orice vreme este mai bine să te căsătorești decât să arzi” – traducere a pasajului din 1 Cor. 7:9, *Melius est enim nubere quam uri*. Este un citat paulin care a devenit un loc comun în secolele XVI-XVII (Bizzarri 2015, 98).

Cervantes îl mai folosește și în interludiul *El viejo celoso*, într-un context ironic: pentru a îl consola pe bătrânul gelos de șaptezeci de ani căsătorit cu o tânără de cincisprezece, prietenul său rostește recomandarea Apostolului, la care bătrânul ridicol răspunde: „¿Qué no había que abrasar en mí, señor compadre, que con la menor llamarada quedara hecho ceniza!”/ „Nu era nimic care să ardă în mine, cumetre, căci la cea mai slabă flacără m-aș face cenușă” (trad. A.C.).

În romanul de față suntem în fața cuvintelor naratorului care redau gândurile bătrânului rege Policarp, peste măsură de îndrăgostit de Auristela/ Sigismunda, și care, într-un pasaj anterior, își destăinuise pasiunea în fața fiicei sale, cam de o vârstă

cu protagonista romanului, folosind termenii topici ai focului iubirii: „El calor de su hermosura tierna ha encendido los huesos de mi edad madura”/ „Căldura frumuseții ei gingașe a aprins oasele vârstei mele coapte” (II, V, 305/ 132). Credem că citatul paulin, evocat de obicei în problema celibatului voluntar (Bañeza Román 1989, 58), ascunde o ironie: bătrânul rege Policarp dorește să se căsătorească „ca să nu ardă”; în paralel, însă, plănuiește să dea foc întregului palat pentru ca, în confuzia creată de incendiu, să o poată răpi pe Auristela. De pe urma incendiului pasiunii (pe care nu reușește să îl stingă prin metoda prevăzută de Apostolul Pavel) și a incendiului palatului, Policarp sfârșește lamentabil. Intenția sa de a se căsători nu era, de fapt, decât un mod de a își ascunde concupiscenta senilă, intenționând să acopere cu vălul căsătoriei orice dificultate și orice părere potrivnică (II, XVII, 392/ 198). Inițial, Cervantes pare să urmeze sensul literal al citatului paulin, în fapt, însă, nu face decât să îl așeze pe regele Policarp în lunga serie de bătrâni senzuali care se căsătoresc cu femei tinere și care sfârșesc rău, personaje ridiculizate de o îndelungată tradiție literară și imediat recunoscutibile ca atare de către cititori. „E mai bine să te căsătorești decât să arzi” „pigmentează” un tip de intrigă împrumutat din registrul comic, abordat în stilul înalt pe care și-l propune acest roman și care subliniază pericolul etic al exceselor de orice fel.

Tot ambiguu, dar lipsit de fundalul tradiției comice, este pasajul din I, 18, (248/ 91) în care personajul Mauricio rostește una dintre cele cinci citări biblice literale ale acestui roman: „No seáis agoreros ni deis crédito a los sueños”; traducerea versetului: *Non augurabimini nec observabitis somnia* (Lev. 19:26).

Împreună cu un grup numeros de însoțitori, protagoniștii se pregătesc să se îndrepte, dinspre nebulosul și relativ a-geograficul Septentrion către Anglia, când Mauricio, figură în care Cervantes reunește știința cititorului în stele cu discernământul bunului catolic, prezice, ca urmare a consultării astrelor, o nenorocire iscată de o trădare născută din dorințe necinstite și lascive; ulterior, are și un vis care prevestește aceeași nenorocire. Însă chiar Mauricio este cel care relativizează adevărul prezicerii sale, folosind autoritatea citatului biblic:

(...) dacă nu aș fi fost crescut în adevărul catolic și nu mi-aș aminti de ce spune Dumnezeu în Levitic (...) m-aș încumeta să judec visul (...)/ si yo no estuviera enseñado en la verdad católica, y me acordara de lo que dice Dios en el *Levítico* me atreviera a juzgar del sueño (...).

Nu tuturor le este dat să înțeleagă visele, arată el, acestea putând fi revelații divine, sugestii diabolice, efect al consumării prea multor mâncăruri sau al unor evenimente de peste zi. Dar visul său nu face parte din niciuna dintre aceste categorii și „nu cade nici în puterea de interpretare a astrologiei”, așadar, pare el să afirme, e indescifrabil. Întregul pasaj susținut de autoritatea textului biblic demonstrează rezervă față de oniromanție chiar și atunci atunci când cel ce visează și interpretează este un „expert”. Concluzia discursului lui Mauricio este „că nu există astrologie mai sigură

decât prudența”, personajul făcând din această virtute cardinală un ghid de comportament mai sigur decât preceptele disciplinelor augurale pe care le practică.

Totuși, după toată această desfășurare argumentativă, Cervantes ne pune în fața unei surprize: realitatea confirmă prezicerea (cenzurată de citatul biblic...), deoarece corabia va fi distrusă prin trădare, după cum avertizase, de fapt, astrologul – iar cititorul (atent) rămâne în fața dubiului: de câtă autoritate se mai bucură un pasaj biblic contrazis de o situație narativă cu acest deznodământ? Care este miza acestui conflict între autoritățile invocate (Biblia/ astrologia, oniromanția)? Căreia dintre acestea îi acordă credit, de fapt, textul nostru (și, prin el, Cervantes)? Nu cumva pe seama naratorului este pus acest abil joc al perspectivelor opuse în vreme ce, din culise, Cervantes însuși, inventator al perspectivismului, își păstrează propriile opinii doar pentru sine?

Tot Mauricio este cel care rostește cuvintele [*el amor*] viene a ser poderoso como la muerte, traducere literală a *Quia fortis est ut mors dilectio* (Cânt. 8:6). Credem că ne aflăm în fața unui citat ornant, care nu face decât să „îmbogățească”, prin referința biblică, exprimarea unei idei a personajului. Citatul biblic este încadrat într-un discurs *de amore* care reunește străvechiul topos literar al iubirii ce îi face egali pe cei doi îndrăgostiți în pofida diferențelor de condiție (socială) cu acela de tip neoplatonic în care virtuțile participă la frumusețe:

El amor junta los cetros con los cayados, la grandeza con la bajeza, hace posible lo imposible, iguala diferentes estados y viene a ser poderoso como la muerte./ Iubirea unește sceptrele cu bâtele [păstorilor], măreția cu jonicia, face cu puțință ceea ce nu-i cu puțință, face una stări deosebite și-ajunge să aibă la fel de multă putere ca moartea (I, 23, 275/ 111).

Referința biblică, nesemnaltă ca atare, intensifică forța persuasivă a argumentării încheind prin acest climax iubire-moarte, topic și el, seria anterioară de dualități (sceptru/ toiag, mărire/ umilință, posibil/ imposibil), citatul fiind, deci, puternic retorizat.

Același rol ornant credem că i se poate atribui și citatului *los cielos y la tierra anunciaban y declaraban las grandezas del Señor* (III, 11, 541), care traduce (aproape) literal primul verset din Ps. 18, *Caeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius annuntiat firmamentum*. Este o digresiune fără relevanță pentru progresul narațiunii. Referința biblică o rostește, în cadrul unei „expuneri” de astrologie populară, un catârgiu analfabet care – procedeu literar comun – afirmă că a auzit-o de la un predicator. Periandro/ Persiles îi răspunde cu o scurtă disertație care reia ideile geocentrice, curente în epocă, ale astronomiei ptolemeice susținute, pe atunci, și de Biserica Catolică, fapt ce adaugă o dimensiune în plus acestui personaj: îndrăgostit desăvârșit, abil în exercițiul armelor, înzestrat cu darul cuvântului, croit, într-un cuvânt, din stofa Curteanului lui Castiglione, protagonistul se înfățișează aici și ca un susținător al concepțiilor științifice ale vremii sale. Dacă, însă, am putea presupune – ceea ce e

greu de demonstrat – că Cervantes era la curent cu dezbaterea „sensibilă” din jurul ideilor lui Galilei și cu condamnarea acestuia din 1616 (Romero Muñoz 2003, 542, n. 10), atunci, desigur, nu ne-am mai găsi în fața unui citat ornant, ci în fața unei luări de poziție (conservatoare). Tindem însă să credem că nu este vorba decât despre o digresiune destinată obținerii aceluia ideal literar al diversității ce imită natura însăși, exprimat în versul lui Serafino de Ciminelli „Et per tal variat natura è bella” atât de des citat în epoca lui Cervantes și chiar de către Cervantes însuși.

Interpretarea citatelor biblice din romanul de față comportă o anumită dificultate sesizabilă, de altfel, și în cazul celorlalte opere cervantine: autorul nu citează ca un teolog, referințele biblice fiind arareori marcate ca atare; în majoritatea cazurilor acestea sunt introduse în textul narativ fără niciun fel de semnalare. Totuși, este de presupus că publicul, cel puțin cel cultivat, le recunoaște ca atare și că Cervantes se bazează pe această capacitate a cititorilor săi (Fine 2014, 258).

În *Persiles și Sigismunda*, cele mai multe dintre citatele biblice se situează în puncte nodale ale narațiunii: așa cum am văzut, ele pot indica unul dintre modelele fondatoare ale macrostructurii romanului, pot constitui o *mise en abîme* a întregii cărți, pot fi baza unei lecturi alegorice care conduce către descifrarea sensului cărții, pot oferi cheia de lectură a unor episoade semnificative, pot contribui la nuanțarea caracterizării personajelor. Uneori însă, după cum s-a observat, ele pot constitui și o expresie a distanțării ironice tipic cervantine. De asemenea, pot îndeplini un simplu rol ornant.

Problema cea mai spinoasă și miza unui astfel de studiu este întrebarea: citările biblice susțin sau nu o caracterizare a romanului ca expresie a adevăratei cervantine ortodoxia contrareformistă? După cum se știe, ultimul roman cervantin a cunoscut, de-a lungul timpului, o serie de interpretări complet opuse între ele: considerat mai cu seamă în secolul trecut a fi o portavoce a Contrareformei, în contemporaneitatea noastră i se contestă complet acest statut, insistându-se pe ideea că religiozitatea prezentă în roman este o moștenire a romanului grec, dar că este lipsită de orice semnificație apologetică ce ar putea-o relaționa cu convingerile lui Cervantes.

Între aceste două extreme, ce se poate deduce din studierea citatelor biblice? Greu de dat un răspuns categoric. Distanțarea pe care Cervantes o impune prin diferite metode – evocarea în coprezență a mai multor texte diferite ca orientare, posibilitățile simultane de a oferi aceleași secvențe interpretări diferite sau chiar divergente, atragerea textului biblic însuși într-o astfel de strategie a perspectivismului, toate acestea ne fac să credem că Cervantes nu doar își păstrează propria libertate de interpretare a lumii și a textelor, ci o propune, ca pe o soluție intelectuală viabilă, și cititorilor săi.

Emblematic, în acest sens, ni se par cuvintele lui Francisco Márquez Villanueva (1975, 148) pe care le traducem aici: Cervantes nu este interesat în a da apă nici unei mori ideologice ușor de identificat și, ca atare, nu se slujește de cultura timpului său în felul în care era uzual să se facă acest lucru. Îndepărtându-se și ridicându-se deasupra unei lumi covârșite de furia atâtor ortodoxii potrivnice, Cervantes refuză



cu eleganță și subtilitate să se lase târât spre simplismul steril cu care se alimentează întotdeauna flacăra înfruntării.

## Bibliografie

### A. Izvoare

- Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam*, M. Tvvedale (ed.), London, 2005, online: <http://vulsearch.sourceforge.net/html/> (accesat la 15.03.2019).
- Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Adiuv. B. Fischer Osb., Iohanne Gribomont Osb., Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1975.
- Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, traducere din spaniolă, cuvânt înainte, cronologie, note și comentarii de Sorin Mărculescu, cu un studiu introductiv de Martín de Riquer, Pitești, Editura Paralela 45, 2004.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, edición, introducción y notas de Luis Andrés Murillo, Madrid, Editorial Castalia, 1978.
- Cervantes, Miguel de, *Entremeses*, edición, introducción y notas de Eugenio Asensio, Madrid, Editorial Castalia, 1993.
- Cervantes, Miguel de, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, edición de Carlos Romero Muñoz, Madrid, Editorial Cátedra, 2003.
- Cervantes, Miguel de, *Muncile lui Persiles și ale Sigismundei*, traducere, prefață și note de Sorin Mărculescu, București, Editura Univers, 1980.
- Cervantes, Miguel de, *Novelas ejemplares*, edición, introducción y notas de Juan Bautista Avale-Arce, Madrid, Editorial Castalia, 1982.
- Cervantes, Miguel de, *Nușele exemplare*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Sorin Mărculescu, București, Cartea Românească, 1981.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, *Viaje del Parnaso*, edición de Florencio Sevilla Arroyo, Alicante Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2001, online: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmck0716> (accesat la 5.03.2021).

### B. Literatură secundară

- Armas Wilson, Diana de, *Allegories of Love. Cervantes's «Persiles and Sigismunda»*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1991.
- Bañeza Román, Celso, *Citas bíblicas de Cervantes en latín*, „Anales Cervantinos”, 31, 1993, 39-50.
- Bañeza Román, Celso, *Citas bíblicas literales de Cervantes en castellano*, „Anales Cervantinos”, 33, 1995-1997, 61-83.
- Bañeza Román, Celso, *Refranes de origen bíblico en Cervantes*, „Anales Cervantinos”, 1, 1989, 45-77.
- Bizzarri, Hugo O., *Diccionario de paremias cervantinas*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2015.
- Calero, Francisco, *Estudio de antoría de «Los trabajos de Persiles y Sigismunda», «Philosophía antigua poética» y «Novelas ejemplares»*, Madrid, Dykinson, 2017.

- Egido, Aurora, *Poesía y peregrinación en el Persiles: el templo de la Virgen de Guadalupe*, în *Actas del Tercer Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Antonio Bernat Vistarini (coord.), Universitat de les Illes Balears, Servei de Publicacions i Intercanvi Científic, 1998, 13-41.
- Fine, Ruth, *Reescrituras bíblicas cervantinas*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana Vervuert, 2014.
- Lozano-Renieblas, Isabel, *Estudio: La última novela de Miguel de Cervantes*, în Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, edición de Laura Fernández, Madrid, Real Academia Española, 2017, 443-502.
- Márquez Villanueva, Francisco, *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, Taurus, 1975.
- Robiano, Patrick, *La citation poétique dans le roman érotique grec*, „Revue des Études Anciennes”, 102, nr. 3-4, 2000, 509-529, online: [https://www.persee.fr/doc/rea\\_0035-2004\\_2000\\_num\\_102\\_3\\_4807](https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_2000_num_102_3_4807) (accesat la 7.03.2021).
- Roig, Adrien, *De la vida de Manuel de Sousa Coutinho al « triste y no imaginado suceso » del portugués que murió de amor en el Persiles*, în *Peregrinamente peregrinos. Actas del V Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Alicia Villar Lecumberri (ed.), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1-5 septiembre, vol. I, 2004, 879-898.
- Romero Muñoz, Carlos, *Introducción*, în Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, edición de Carlos Romero Muñoz, Madrid, Editorial Cátedra, 2003, 13-69.

## DENUMIRI ALE SFINTEI SCRIPTURI ÎN HRONOGRAF DEN ÎNCEPUTUL LUMII (MS. 3517)\*

MIOARA DRAGOMIR  
Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași  
*mioaradragomir\_2006@yahoo.com*

**Résumé:** Dans le texte *Chronique dès le commencement du monde* (ms. 3517), le traducteur utilise, dans des contextes différents, plusieurs dénominations lorsqu’il se rapporte à la Sainte Écriture: 1. dans dix situations on rencontre le terme *Biblia*, qui dans un seul cas seulement a comme équivalent le terme ἡ Γραφή δε Κιγαλας; 2. le terme *Scrisoare* est, très probablement, un calque sémantique, une réminiscence du mot grec Γραφή; 3. le syntagme *Svânta Scrisoare*, une traduction, partiellement calquée, du syntagme grec η Θεία Γραφή; 4. le pluriel *Scrisori*, auquel correspondent, dans le texte grec, les équivalents τὰ Βιβλία εἰ τὰ Βιβλία τῆς Ἐκκλησίας μας (*cărțile bisericii noastre*), alors que dans un autre cas, on a traduit exactement le syntagme par le nom et l’adjectif au pluriel Θεῖαις Γραφαῖς; il est possible que, dans ce cas, le texte de Kigalas se rapporte aussi à d’autres livres religieux; 5. le syntagme avec le nom et le déterminant au pluriel, *Svintele Scrisori* (qui apparaît environ quinze fois); dans beaucoup de ces situations, dans le texte grec il n’y a pas de mot ou syntagme qui ait été traduit ou calqué, mais dans quelques endroits nous avons identifié les équivalents suivants: η Γραφή (*Biblia*, „Sfânta Scriptură”), η Θεία Γραφή (*idem*, à l’exception du fait que l’adjectif est aussi précisé, Θεῖα „sfânta”), η Θεόπνευστος Γραφή („*dumnezeiasca Scriptură*”); le pluriel du nom, *Scrisori*, se rapporte, le plus probablement, aux deux parties de la *Bible*, l’*Ancien* et le *Nouveau Testament* (appelées aussi, dans le roumain ancien, *pravile*); 6. le syntagme *dumnădzăieștili Scrisori*, qui a comme équivalent dans le texte grec le syntagme Θεῖα Γραφή; 7. la dénomination slavone *Pisanie*, précédée par un adjectif, *dumnădzăiasca* (deux fois), *svânta*, et dans le texte grec, dans l’une des situations où apparaît l’épithète *dumnădzăiasca*, nous avons identifié le syntagme Θεῖα Γραφή; 8. le syntagme *Bojestăvnaa Pisanie*, qui traduit du texte grec au slavon le syntagme Θεῖα Γραφή; 9. toujours au slavon, le pluriel *bojestăvnele* (*i.e.* *dumnezeieștile*) *Pisani*, qui indique le fait que le traducteur envisageait dans l’ensemble les livres de l’*Ancien* et du *Nouveau Testament*. Toutes ces dénominations, étaient-elles utilisées à l’époque? Quelques-unes étaient connues par le clergé et les laïcs instruits, les unes surtout par le clergé, d’autres surtout par les laïcs, tandis qu’une partie d’elles avaient pénétré aussi parmi les classes moins ou pas du tout instruites. En tout cas, comme *La Chronique dès le commencement du monde* (MS. 3517) est traduite par un grand érudit, polyglotte, de type encyclopédique, mais qui s’avère un grand connaisseur des

---

\* *Dénominations de la Sainte Écriture dans la Chronique dès le commencement du monde* (MS. 3517).

problèmes d'ordre religieux, elle constitue une source vraiment particulière, qui nous a permis d'apprendre les principales dénominations en ce qui concerne la Sainte Écriture, tels qu'elles apparaissaient dans la culture ancienne, c'est-à-dire les neuf modalités de dénomination du texte sacré, que nous venons de présenter ci-dessus.

**Mots-clés:** chronique, dénominations de la Sainte Écriture, différences par rapport aux originaux grecs.

**I.** Coordonata religioasă este predominantă, în general, în cronografe. În ce privește traducerea din limba greacă a *Hronograf den începutul lumii* din MS. 3517, evenimentele, denumirile, comentariile religioase descrise în originalul grecesc al lui Mateos Kigalas sau al lui Dorotheos de Monemvasia sunt, în multe situații, dublate de cele ale traducătorului. Noi am atribuit această operă, pe baza unei întregi argumentații filologice și lingvistice, cărturarului Nicolae Milescu Spătarul care, după cum se știe, a tradus, pe lângă alte texte, și *Biblia*, încercând o versiune de tip filologic, cu note și diferite comentarii (Dragomir 2007; Dragomir 2017).

Am estimat că *Hronograful* a putut fi tradus în perioada 1658-1661, dar, cum textul original al traducerii s-a pierdut, noi cercetăm copia din MS. 3517, care s-a stabilit că este prototipul a peste 70 de copii manuscrise (Mihăescu 2006, 173, 240) și pe care am dat-o în funcție de diferite repere ca fiind scrisă începând cu data terminării traducerii și înainte de anul 1672.

Comentariile traducătorului referitoare la evenimentele descrise în acest cronograf sunt numeroase. Cele cu privire la textul Sfintei Scripturi sau la diferite momente biblice denotă o bună cunoaștere a textului sacru și un profund sentiment religios, așa cum reiese și din fragmentele pe care le vom prezenta în lucrarea de față. Dar cum denumește traducătorul, Nicolae Milescu Spătarul, Sfânta Scriptură, atunci când o pomenește? Oare denumirile utilizate în *Hronograf* sunt cele care au circulat, în general, în epocă? Dintre acestea, unele erau preferate de clerici, iar altele de laici? Care din aceste denumiri intraseră din registrul cult în cel popular, utilizat și de oamenii simpli, fără carte? Sunt întrebări pe care, în acest context, avem datoria să le exprimăm, dar la care se poate răspunde cu greutate, dacă nu cumva este chiar imposibil de dat un răspuns într-o situație sau alta.

**II.** Una dintre denumirile Sfintei Scripturi în *Hronograf den începutul lumii* este exprimată prin lexemul *Biblia*. Traducătorul folosește de mai multe ori acest termen (mai precis, de zece ori), fără glose, ca și cum ar fi o denumire pe care o utiliza curent. În aceste contexte, cartea sfântă este invocată ca reper absolut, dar și ca un fel de martor care evocă fapte și evenimente: *cum spune în Biblie*, *cum spune Bibliia*, *dăzice în Biblie*, *precum spune la Biblie* etc. Traducătorul utilizează termenul *Biblia* într-un mod cu totul firesc și ne-am așteptat ca, în epocă, aceasta să fie o denumire frecventă a cărții sfinte. Dar, consultând seria veche a *Dicționarului limbii române* redactat sub egida Academiei (DA, s.v. *Biblie*), constatăm că singura atestare este cea din titlul *Bibliei de la București*, de la 1688, unde acest termen este și glosat: *Bibliea, adică dumnezeiasca scriptură...*

Conform Dicționarului tezaur, cuvântul provine din latina bisericească *biblia*, cu etimologia indirectă gr. βιβλία, pluralul lui βιβλίον, diminutivul lui βιβλος „carte”; într-un comentariu privind etimologia, se precizează: „Biblia fiind cartea prin excelență a creștinilor”. Prin urmare, tindem să credem că pentru traducătorul *Hronografului*, care era un laic, cărturar poliglot, vorbitor și traducător din diferite limbi, termenul *Biblie*, preluat din latina bisericească, era unul familiar. Dacă este să răspundem la întrebările conturate mai sus, referitoare la circulația denumirilor cărții sfinte la nivel diastratic și diafasic în epoca veche, probabil că termenul provenit din latină circula mai ales printre învățații laici și printre clericii cu mai multă știință de carte, iar în rândul oamenilor simpli, cel mai probabil, acest termen nu ajunsese să fie folosit în acea epocă.

Prezentăm contextele din *Hronograf* în care apare termenul *Biblie* atât pentru atestarea faptului lingvistic ca atare, cât și pentru a se observa naturațea cu care îl folosește traducătorul. Pentru a afla dacă acest termen are corespondent în cronograful lui Matheos Kigalas (K), textul grecesc principal de pe care a fost tradus *Hronograful*, am făcut comparație cu pasajele echivalente și, acolo unde a fost cazul, le-am redat:

1. a) „Și ș-altele multe proroci Iacov pentru fiu-său, Iuda, și-l blagoslovi, precum să află mai îndelungat scris în *Biblie*” (f. 27<sup>r</sup>);

b) „Și sări David pre o fereastră de sus și-au scăpatu den mâna socru-său, lui Saul. Și multe nevoi au avut David despre Saul. Și-au fostu ședzând ascunsu pren munț și pren peșteri, că l-au tot fost căutându, să-i facă samă, cum spune la *Biblie*. Iar Dumnădzău l-au tot feritu, până i-au venitu vreamea de-mpărățiaie” (f. 64<sup>v</sup>).

Textul cu referirile la prigonirea lui David nu se află în cronograful lui Kigalas și, deci, nici echivalentul pentru termenul *Biblie*. Observăm că acest pasaj se continuă cu un altul în care se pomenește despre moartea lui Saul: „Iară peste neapestită vreame, s-au sculatu iarăș palestinii asupra lui Saul și strâmsără oști multe fără samă și marsără peste Saul și-l biruiră și-i sparsără oștile, de nu să aleasără doi cu doi. Și fugi Saul numai cu un boiëriu al său în locu de slugă și s-au pus cu inema în sâmcceașo paloșului său și s-au giunghiat, numai să nu-l prindză palestinii viu, să petreacă moarte cu rușine” (f. 64<sup>v</sup>).

Specificarea că cel care îl însoțea era „un boiëriu al său în locu de slugă” aparține traducătorului, sensibil la detaliul că cel care purta arma unui comandant nu era o simplă slugă, ci avea un rang. În textul grecesc acesta este numit numai δοῦλον „slugă”: ἔφυγεν μὲ ἔναν δοῦλον μόνον [πδ]<sup>1</sup> (84). În traducerile românești din epocă ale *Bibliei*, de asemenea, nu se face referire la rang: în B1688: „cela ce purta uneltele lui” (1 Reg. 31:4); în MS. 45: „cela ce rădica uneltele lui”; în MS.4389: „cela ce purta arma lui”.

Continuarea acestui fragment denotă o foarte bună cunoaștere a *Bibliei*, întrucât traducătorul explică moartea lui Saul evocând neascultarea lui în fața lui Dumnezeu

---

<sup>1</sup> Grafia secvențelor grecești este cea din edițiile citate.

în episodul despre împăratul Agag. Or, aceste momente nu sunt reluate în K: „Și așa fu săvârșirea lui Saul împărat, pentru căce n-au făcut pre-nvățătura lui Samuil prorocu, cum au fostu poronca lui Dumnădzău, când au bătut pre Agăgu împăratu și pre toț amalicteanii. Și daca l-au prinsu viu, nu i-au tăiat capul, ce l-au iertatu până au trimis Dumnădzău pre Samuil prorocu, de l-au giunghiat însuș cu mânuile sale” (f. 64<sup>v</sup>).

c) În fragmentul care urmează, cuvintele lui Dumnezeu despre David nu se află în Kigalas, deci nici pomenirea denumirii cărții sfinte: „Și avea istrailteanii pace den toate părțale și șede, numai ce le era grij[e] cum să vor ruga spre Dumnădzău. Atunce au izvoditu David împăratu *Psăltirea*, neavându nice o grije nice de o parte. Și de pururea făcea David pre învățăturile lui Dumnădzău, cumu-i era poronca, cum și sânгур Dumnădzău l-au lăudatu, cum spune în *Biblie*, dzăcând așa: «Aflat-am pre David a lui Iesei om iubit inimii mele, carele face toate învățăturile mele»” (f. 65<sup>r</sup>) – καὶ τότε εὗρεν καιρὸν ἀναπαύσεως ὁ Δαβὶδ καὶ ἔγραψε τὸ Ψαλτήριον. Καὶ ἔκαμνε πάντοτε τὰ θελήματα τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὸ εἰρημῆνον [πδ]/ Și atunci a aflat odihnă David și a scris *Psăltirea*. Și a făcut întotdeauna voile lui Dumnezeu (84).

d) Extensia despre urmărirea lui David de către Avesalom și despre moartea lui Avesalom nu se află în Kigalas, deci nici denumirea cărții sfinte. Evocarea acestor evenimente, precum și specificarea *cum spune Biblia*, aparțin traducătorului: „Și au părăsātu pre împăratul lor cel datu de Dumnădzău, pre David, și s-au rădicatu cu feciorul său, cu Avesalom. Ș-au gonit pre tată-său, pre David, și multe nevoi i-au făcut lui David, cum spune *Biblia*, până ce l-au aflat Ioăvu spândzuratu de păr într-un copaci // f. 69<sup>v</sup> și l-au lovit cu sulița, de l-au omorât. Și atunce înc-au plânsu David multu după Ávesalom, pentru moartea lui, măcar că s-au fostu rădicatu pre tată-său. De ce, și pentr-aceaia au trimis Dumnădzău acea moarte mare întru oștile lui David. Ce trebuieu fieștecine, când face giurământ cu altul, să-ș țâie giurământul, ori cu mare, ori cu micu” – Διότι ἀφύνοντας τὸν εὐσεβῆ θεῖον βασιλέα τὸν Δαβὶδ, συνουστράτευσαν μὲ τὸν πατραλοῖαν Ἀβεσσαλὼμ τὸν υἱὸν του. Ἐτῆ ἔγιγεν καὶ εἰς τὸν καιρὸν τοῦ Σαουλ ὅταν ἐσκότωσε τοὺς Γαβαωνίτας [πς]/ Și părăsindu-l pe împăratul cel slujitor al lui Dumnezeu, David, s-a luptat cu lovitorul de tată, Avesalom, fiul său. Astfel s-a întâmplat și pe vremea lui Saul, când i-a ucis pe gavaoniți (86).

e) În alt loc, fragmentul corespondent există în Kigalas, dar nu și precizarea despre Sfânta Scriptură: „Așjidirea și singur Sólomon spune pentru sine și dzice în *Biblie*, la înțelepciunea sa, așa: «Singur Dumnădzău mi-au datu minte fără greșală, ca să cunoscu toată tocmala lumii și lucrul stihilor, începutul și svârșitul tuturor ailor și a vremilor»” (f. 77<sup>r</sup>) – Ἐτι δὲ καὶ αὐτὸς οἱ ἴδιος Σόλομων λέγει περὶ τῆς σοφίας καὶ τοῦ πλοῦτου ὁποῦ τοῦ ἐχάρισεν ὁ Θεός. Ἐμοὶ δὲ δώση ὁ Θεός κατὰγνωστην εἰπὲν, καὶ ἀξιότατη [πβ]/ Și acesta însuși, Solomon, spune despre înțelepciune și despre bogățiile pe care i le-a dăruit Dumnezeu: mie mi-a dat Dumnezeu înțelegerea a toate, spune, și vrednicie (102).

f) Aceeași este situația și în cazul textului care urmează; fragmentul corespondent se află în Kigalas, dar referirea la Sfânta Scriptură nu există: „Și-l dusă ră la Ierusalim și să săvârși Iosia împărat cel milostivu și bun, cându i să împlusă 31 de ai de-mpărăția lui. Și-l îngropară cu cinste mare și-l plânsă tot Ierusalimul și toată Iudéea, cu mic, cu mare. Și încă mai multu l-au plânsu și l-au tânguitu Iremia prorocu, cum să spune și la *Biblie*” (f. 99r) – Καὶ εὐθὺς ἀπέθανε. Καὶ ἔκλαυσεν τὸν ὅλη ἡ Ἰουδαία. Καὶ περισσότερον τὸν ἐθρήνησεν ὁ Ἱερεμίας. Ἔθαψαν δὲ αὐτὸν μετὰ μεγάλης τιμῆς [σιγ]/ Și numaidecât muri. Și îl plânseră toată Iudeea. Și mai mult l-a tânguit Ieremia. L-au îngropat cu mare cinste (213).

g) În alt loc în care traducătorul folosește termenul *Biblie*, fragmentul nu se află în K [vezi σλδ] (234 prima numerotare): „Acestea ciudease au făcut Daniil proroc și-altele multe, cum spune în *Biblie*, la prorocistfiia lui” (f. 123v).

h) Într-o altă situație, fragmentul se află în Kigalas, dar nu este amintită denumirea Sfintei Scripturi: „Iară Pótoloméiu împărat, dac-au scosu acel vistiériu mari, și bogat, și nesăvârșit în veaci, care iéste *Bibliia*, rădăcina și începutul tuturor cărților, le au trimis pren toată lumea. Și-ș lăsă nume mare pre urmă și laudă de cătră toate limbile. Și pe dup-aceaia s-au săvârșitu și marele Pótoloméiu împărat, lăsându-ș pre urmă această română” (f. 131r) – Ὁ δὲ βασιλεὺς Πτολεμαῖος, μετὰ πολλήν καιρὸν, ἀσθενῆσαι, καὶ αὐτὸς, ὡς ἄνθρωπος ἀπέθανε, καὶ ἀφῆκεν τοῦτο τὸ θεάρεστον, καὶ ἐξαίρετον ἔργον εἰς τὸν κόσμον εἰς αἰδίων μνήμη. Καὶ ἐθύμησίν του αἰώνιου [σιμ]/ Și Ptolemeu împărat, după mult timp, se îmbolnăvi și el, ca un om, muri, și lăsă această lucrare plăcută lui Dumnezeu și admirabilă, spre pomenirea veșnică. Și cinste în veci (240, prima numerotare).

i) Termenul corespondent nu apare nici în textul următor: „Și feacără începătură după Paștili ijdovești precum sângur Dumnădzău învăță pre Moisi, precum spune la *Biblie*, la cniga ce să chiamă *Ishuda* (Ieșirea), în 12 glave” (f. 538v). Întru-un singur caz în care apare termenul *Biblie* în traducere are echivalent referința din Kigalas cu termenul cu care se denumește Sfânta Scriptură în textul grecesc, ἡ Γραφή: (Despre Solomon) „Cum spune și la *Biblie*, cum i-au datu Dumnădzău înțelepciune multă și priceapere la inema sa, mai multă decât anina mării și decât năsărul pământului” (f. 75v) – Διὰ τοῦτο λέγει ἡ Γραφή, πῶς ἔδωσε Κύριος φρόνησιν τῷ Σολομόντο, σοφίαν πολλήν σφόδρα καὶ Χῶμα καρδίας ὡς ἡ Ἄμμος ἡ παρὰ τὴν θάλασσαν [ρα]/ Pentru că aceasta spune Scriptura, cum i-a dat Dumnezeu purtare bună lui Solomon, înțelepciune multă și puternică și multă inimă, cât nisipur mării (101).

2. Pentru a denumi Sfânta Scriptură, traducătorul utilizează de două ori și un alt termen, substantivul *Scrisoare* (fără niciun determinant), pentru care nu am găsit echivalent în textul grecesc (în textul a). În seria nouă a *Dicționarului limbii române* (ediția întâi), cuvântul *scrisoare* (DLR, s.v.) prezintă un sens general, ‘scriere (5)’, definit ‘„ceea ce este scris ca rezultat al unei munci de elaborare, de redactare; text scris; lucrare originală cu caracter literar, științific etc.; spec. tipăritură; carte etc.”. În *Hronograf*, acest sens se referă la *Biblie* și este, foarte probabil, un calc semantic,

reminiscența cuvântului grecesc Γραφή ‘Biblia, Sfânta Scriptură’, întâlnit de traducător de mai multe ori în textul lui Kigalas. Probabil că această denumire a *Bibliei* se întâlnește mai ales în traduceri, nu era prea răspândită și nu pătrunsese între clasele mai puțin instruite. O fișare mai largă a textelor din epoca veche pentru ediția a doua a DLR ar putea scoate la lumină și alte atestări ale cuvântului cu acest sens. În *Hronograf*, termenul se află în contextele:

a) „Și să împlu acoloa cuvintele, cum dzâce la *Scrisoare*, că cela ce face rău altuia, el cade mai apoi într-aceaia răutate și cela ce întinde altuia cursă, singur să prinde într-însă și cela ce sapă groapă altuia, elu cu sine cade într-însă” (f. 115<sup>v</sup>);

b) „Dară căce dzâce *Scrisoarea*, că Dumnădzău ieste întâiu învisu dentru morți? Ascultă, omule, aceștia toți carii audziși c-au-nvisu mainte de Hristos, nu sântu înviși mainte, căce că a- // f. 155<sup>v</sup> ceia au învisu cu trupurele ceale putrede”.

3. În alte locuri, Sfânta Scriptură este numită *Svânta Scrisoare*. Aceasta este o traducere, parțial calchiată, a sintagmei grecești Θεία Γραφή, pe care am identificat-o în prima situație în pasajul corespondent, dar care nu apare în K și în al doilea exemplu. Sensul de ‘Biblie’ pentru termenul *scrisoare* nefiind atestat în DLR – cum am precizat anterior –, nu putem face aprecieri cu privire la circulația acestei denumiri în epocă. Probabil este o sintagmă care se regăsește mai mult în texte, în special în traduceri:

a) „Să nu vă hie despotăția și aleagerea cu price, și cu gâlceavă, și cu mânie, ce numai linu, și cu arătarea *Svintei Scrisori*, și cu răspunsuri aleasă” (f. 198<sup>r</sup>).

Mai jos, pe aceeași foaie, apare altă denumire: „Să dea cunoștință svințâilor voastre, să puteț întări numele Svintâii Sale. Și mie, ca să pociu cunoaște ș-a înțeleage cuvintelor *Svintelor Scrisori*, carele veț grăi pre mare direptate” (f. 198<sup>r</sup>) – Παρακαλῶ νὰ μὴν εἶναι ἡ διαλεξή σας μὲ ἔχθραν ἢ μὲ φιλονεικείαν, ἀλλὰ μὲ λόγια τῆς *Θείας Γραφῆς* [ση]/ Vă rog să nu fie dialogul vostru cu ură și cu contradicție, ci cu cuvintele Sfintei Scripturi (218, a doua numerotare).

b) „Și i să împlu și lui fapta și i s-au făcut precum au făcut și el creștinilor. Și să plini cuvântul *Svintei Scrisori*, de dzâce că Dumnădzău mult îngăduiești, iară mai apoi dreptu plăteăște” (f. 309<sup>r</sup>) – Acest fragment nu are corespondent în K [σςθ] (269).

c) „De ce, făcând aceastea toate, vei plini și învățătura noastră, și a *Svintei Scrisori*, ce dzâce napreazi i teai i țărstvuiu (*i.e.* încordează și sporește și împărățește) și vei avea a-ți cumpăta împărăția cu destonicie și despre toț cu lăudare și cu cuvântare bună” (f. 604<sup>v</sup>).

4. Denumirea Sfintei Scripturi este exprimată în alte două contexte prin același substantiv, dar la plural. În al doilea și în al treilea dintre exemplele care urmează, prin *Scrisori* au fost redade din textul grecesc pasajele τὰ Βιβλία și τὰ Βιβλία τῆς Ἐκκλησίας μας, în traducere „cărțile bisericii noastre”. Într-un alt caz (d) a fost tradusă exact sintagma cu substantivul și adjectivul la plural Θείαις Γραφαῖς. În principiu, prin *Scrisori* s-ar înțelege că este vorba despre textul *Bibliei*, dar este posibil ca, în acest caz, textul lui Kigalas să se refere și la alte cărți bisericești. Ca și în cazul anterior, se pare că și această denumire a circulat mai mult în textele traduse.



a) „Deci acestu lucru, cu tăciunii, nici în *Scrisori* nu să găsește, nici besearca nu foarte prii<me>ște, ce să aude den bătrâni povestindu” (f. 10<sup>r</sup>);

b) „Den vreamे ce ești tu acela, pre seamne ești și prostu den carte și nu înțalegi ce spun *Scrisorile* svintei besearci, de dzâci cuvintele ca acestea” (f. 331<sup>r</sup>) – Ἐπειδὴ καὶ σὺ ἦσαι ἐκεῖνος, ὁμοιάζει ὅτι ἦσαι ἀγράμματος, καὶ μὴ ξεύροντας τὶ διηγούνται τὰ *Βιβλία τῆς Ἐκκλησίας μας*, λέγεις αὐτὸ [τιε]/ Întrucât tu ești acela, pare că ești neînvațat și necunoscând ce arată cărțile bisericii noastre, spui aceasta (315);

c) „Când vei ceti cnigele și vei socoti bini *Scrisorile* și ți să va destupa firea capului cea întunecată” (f. 526<sup>r</sup>) – Ὄταν ἀναγνώσης τὰ βιβλία καὶ καρποφορηθῆς πῶς ὁ Πατήρ λέγει [σοα]/ Când citești cărțile și te înrodnicești, că Tatăl spune (471);

d) „Cunoașteți bine dentru *Scrisori* cum Dumnădzău feace pre om, zădirea mânelor sale, den pământ” (f. 527<sup>v</sup>) – Γινώσκετε καλὰ ἄπο ταῖς *Θείαις Γραφαῖς* πῶς ὁ Θεὸς ἔπλασεν τὸν πρῶτον ἄνθρωπον ἐκ τῆς γῆς [σογ]/ Cunoașteți bine din Sintele Scripturi că Dumnezeu l-a creat pe primul om din pământ (473).

5. Denumirea pe care traducătorul o utilizează cel mai frecvent atunci când se referă la Sfânta Scriptură este sintagma cu substantivul și determinantul la plural, *Svintele Scrisori*. Această denumire apare de aproximativ cincisprezece ori. În multe dintre aceste situații, în textul grecesc nu există un cuvânt sau o sintagmă care să fi fost traduse ori calchiate, dar în câteva locuri am identificat următoarele echivalente: η Γραφή („Biblia, Sfânta Scriptură”) (pentru b), η Θεία Γραφή (pentru c) (*id.*, cu diferența că este precizat și adjectivul, Θεία *sfânta*), η Θεόπνευστος Γραφή (pentru e) („dumnezeiasca Scriptură”). Faptul că adesea această sintagmă apare fără echivalent grecesc credem că este un indiciu al realității că astfel era denumită *Biblia* cel mai frecvent în epocă, atât de către clerici, cât și de laici. În special clericii probabil că preferau în mod frecvent un termen care să includă cuvântul *sfânt* (cu varianta *svânt*). Pluralul substantivului, *Scrisori*, se referă, cel mai probabil, la cele două părți ale Bibliei, Vechiul și Noul Testament (numite în limba veche, între altele, și *pravile* în *Hronograf*). Oare aceasta era denumirea pe care o foloseau și clasele mai puțin instruite? Este posibil. Prin utilizarea de către preoți, călugări și cei care știau carte, această sintagmă va fi pătruns și în rândul oamenilor simpli. Că această denumire se referă la cărțile din Vechiul și din Noul Testament, reiese și din textul l), „toate *Svintele Scrisori* și vechi, și noă”.

În *Hronograf den începutul lumii* (MS. 3517), raportarea la *Biblie* cu această denumire se realizează fie printr-o incidentă în care se face trimitere la *Biblie*, „cum spun Svintele Scrisori”, fie prin referire directă, întrucât cele narate sau exprimate în context sunt episoade sau învățături din *Biblie*:

a) „Și acelu fecior a văduvei, cum spun *Svintele Scrisori*, au fostu Iona prorocu” (f. 82<sup>r</sup>);

b) „Fiule, să nu pui cuget rău nici o dănăoară la inema ta pentru cuvintele *Svintelor Scrisori*, cum ai cetit și-ai aflat și tu dzicându, că cela ce miluiește mișelul, împrumutează

pre Dumnădzău. Că toate cuvintele *Svintelor Scrisori* sântu adevărate, cum vedzi și tu astădz?” (f. 96<sup>r</sup>) – Νὰ μὴν ἔχη εἰς τὴν καρδίαν του λογισμοὺς, καὶ νὰ ἀπεστῆ τὴν *Γραφήν* ὁποῦ λέγει [σισα]/ Să nu aibă în inimă cugetări, ci să asculte Scriptura, care spune (211).

c) „Carele dentru proroci, sau dentru praviinih (*i.e.* drepti), sau dentr-alți bărbați svinți de pentru carii să scriu în *Svinteli Scrisori*, carele dentr-aceștea toți, den fată curată deaviță fu născut?” (528<sup>v</sup>) – Ποῖος ποτὲ ἅπὸ τοὺς δικαίους, ἢ Προφήτας, ἢ ἁγίους ὁποῦ ἱστορεῖ ἢ *Θεία Γραφή* ἀπὸ γυναικῶν μόνην, παρθένον ἐγγυνθήη; [σοδ]/ Cine, vredată, dintre drepti, profeți sau sfinți, cum spune Sfânta Scriptură, din femeie fecioară a fost născut? (474).

d) „Iară când să împlură patruspreace ai de împărăția marelui Costantin, feace despotăție mare preafericit papa Silvestru și pricină den *Svintele Scrisori*, cu un jidovu vrăjitor mare, pre anume Zamvri, și încă cu unsprădzeace jidovi agiutori lui, ce să afla pre lângă Zamvri, tot cărtular[i] aleși și învățaț, ca și Zamvri. Ce, cu agiutoriul lui Dumnădzău, i-au covârșit // f. 180<sup>r</sup> și i-au supus cu multe învățături și mărturii dentru *Svintele Scrisori*” – Ὁ μακαριώτατος Πάπας Σιλβέστρος (...) ἔκαμην διαλέξιν τῆς πίστεως με ἕναν περιβόητον μάγον, ἑβραῖον, Ζαμβρηὴν τὸ ὄνομά του. Καὶ χάρι τι Χριστοῦ ἀπέδειξέ τους με μαρτυρίας τῆς *Θείας Γραφῆς*, πάντα τὰ ἄρθρα καὶ δόγματα τῆς πίστεώς μας [σαα]/ Fericitul papa Silvestru (...) a făcut dialog de credință cu un faimos vrăjitor evreu, Zamvri pe numele său. Și, prin puterea lui Hristos, a arătat cu mărturii din Sfintele Scripturi, mereu cu canoane și dogme ale credinței) (201).

e) „Să vie naintea mării împărăției tale, să ne aleagem cu dânsul cu mărturiile *Svintelor Scrisori*, a proroci, ș-a apostoli” (f. 197<sup>v</sup>) – νὰ ἔλθῃ ὁ θεήλατος Ἄρειος (...), νὰ σταθῆ εἰς τὸ μέσον, νὰ συντύχωμην καὶ με μαρτυρίας τῆς *Θεόπνευστου Γραφῆς* νὰ τοῦ ἀποδείξομην [σιζ]/ Să vină rău-vorbitorul de Dumnezeu Arie (...) să stea în mijloc, să vorbim și cu mărturii din Sfânta Scriptură să-i arătăm (217).

f) „Și-i spunea oteții în tot chipul den *Svintele Scrisori* și tot nu putea să-l pleace, să hie pravoslavnicu creștinu” (f. 198<sup>v</sup>) – δὲν ἠθέλησε νὰ γυνῆ χριστιανὸς [σιη]/ Nu voia să devină creștin (218, a doua numerotare). Pentru denumirea din acest text nu există un echivalent în Kigalas.

g) „Iară pe după ce s-au botezat Svinție Sa, fiindu intrupat de 30 ai om de vârstă, Domnul nostru Iisus Hristos, cum spun *Svintele Scrisori*, marsă spre Galilea și vestiia veastea împărăției ceriului” (f. 154<sup>v</sup>) – Μετὰ δὲ τὸ βαπτισθῆναι, καὶ πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ σατανᾶ, καὶ νικῆσαι τὸν πειράζοντο, ἐπήγην εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐκήρυσσε τὸ Εὐαγγέλιον τῆς Βασιλείας [ρξη]/ După ce s-a botezat și a fost ispitit de diavol și a învins ispitirea, a mers în Galileea, a vestit Sfânta Evanghelie a Împărăției (168). Nici în acest text nu apare denumirea echivalentă în textul grecesc.

i) „Ș-au fostu dzăcându cum nu mai iēste Înviere, să mai învie morțai, cum spun *Svintele Scrisori*, nice Giudețu, să mai învie să să giudece la Giudețu” (f. 248<sup>r</sup>) – Τινὲς τὸν Θεὸν μὴ φοβούμενοι ἐξέφωνησαν πῶς δὲν εἶναι Ἀνάστασις, οὔτε κρίσις

[σνη]/ Unii netemători de Dumnezeu vorbeau că nu există Înviere, nici Judecată (258). Nici în acest text din Kigalas nu apare denumirea textului sacru.

j) „Iară Svântul săboru l-au biruitu cu cuvintele *Svintelor Scrisori* ș-au arătat adevăratu că Hristos, carile au născut dentru Preacesta Preacurata Măriia, acela au fostu și mai deinte de veaci născut dentru Tatăl și Dumnădzău și ieste adevărat și Dumnăzău, și omu, într-o edinu <ubo ipostasă i vodoiastestvu> (i.e. una singură ipostasă și în două firi)” (f. 252<sup>r</sup>) – ἀλλ’ αὐτή ἡ ἀγία Σύνοδος τὸν ἐβρόντησε. Καὶ ἀπέδειξαν λαμπρῶς, καὶ ἐκύρουσαν ὅτι ὁ αὐτός Χριστός (...) ἐγυνήθη ἀπὸ τὴν παρθένον Μαρίαν [σῆα]/ Dar acest sfânt sinod, l-a certat. Și a arătat în mod strălucit și a vestit că Hristos s-a născut din Fecioara Maria (261). În acest text din Kigalas, de asemenea, nu există termen care denumește Biblia.

k) „Iar svântul săboru i-au // f. 260<sup>v</sup> rămas cu *Svintele Scrisori*, că Tatul, și Fiul, și Duhul Svântu sintu în trei obraze și un Dumnădzău” – În K [σῆζ] (267) nu apare denumirea Sfintei Scripturi.

l) „Împărate, să știi împărăția ta, că aflăm la *Svintele Scrisori* cum Svântul Apostol și Evanghelestu Lúca au fost zugrav și încă foarte meșter mare de aceasta treabă, cât n-au fostu având potrivnic” (f. 339<sup>r</sup>) – Καταρχᾶς ἀπὸ τὸν καιρὸν τῶν ἀγίων Ἀποστόλων, ὁ Εὐαγγελιστῆς Λουκᾶς ἐπειδὴ ἦτον ἄριστος ζωγράφος, εὐρίσκομην πῶς ἔτει ζῶντος τῆς Παναγίας εἰς τὴν γῆν ἐζωγράφησε τρεῖς εἰκόνας εἰς τὴν μὀρφωσι τῆς [τκα]/ Încă din timpurile Sfinților Apostoli, Evanghelistul Luca, deoarece era un pictor talentat, gășind-o în viață pe Maica Domnului pe pământ, a zugrăvit trei icoane cu chipul ei (321); nici în acest text nu este prezentă denumirea Sfintei Scripturi.

m) „Iară de să va cerca amăruntul toate *Svintele Scrisori* și vechi, și noaă, spun și învață pentru întruparea lui Hristos” (f. 555<sup>v</sup>) – În K [φβ] (502) nu se află denumirea Biblii.

n) „Au nu ai înțales, ome, dentru *Svinteli Scrisori*, că Dumnădzău au fost stându în mijloc a dumnădzăi? Pre oameni au făcut Domnul dumnădzăi, precum și David, la psalómi dzâce: «Noi dumnădzăi sântem toș»” (f. 562<sup>r</sup>).

o) „Aicea însămnașu pre puțân pentru curata Fecioară prisnodeavo (i.e. nepătata) Măriia și pentru iscusănie, ce au avut svinșia sa trupeaște, fără darul dumnădzăiescu ce au fost lăcuitor întru însă, precum spun *Svinteli Scrisor*” (f. 580<sup>r</sup>).

p) „Aceasta scrisăm pre puțân aicea, ca să poată și fiiece creștinu vârsta și chipul cel svântu a Preacuratei, precum am aflat și noi den *Svinteli Scrisori* de la dascalii svintei besearici. Iară deplinu poveastea precum au născut pre Domnul Hristos, și pre ce vream, și când, scris-am mai întâiu, pre urmă, la împărăția lui Ávgust chésariu” (f. 580<sup>v</sup>).

r) „Iară hrana sufletului dentru *Svintele Scrisori* nascu sufletului tot bucurie și vesălie și-l face hodotaițu (i.e. mijlocitor, sol) de împărăția ceriului și den tleanie (i.e. stricăciune) întru netleanie (i.e. nesticăciune) și întru viață veacinică (...). Pentru care lucru, fiule, sâlește cu poftă sufletească a cetirea pururea și a înțaleagerea *Svintelor*

*Scrisori*, carele sânt curățanie și luminare sufletului și naslajdeniia (*i.e.* moștenirea) ceriului și fericire. De ce, făcând aceastea toate, vei plini și învățătura noastră, și a *Sfintei Scrisori*, ce dzâce napreazi i teai i țărstviuu (*i.e.* încordează și sporește și împărătește) și vei avea a-ți cumpăta împărăția cu destonicie și despre toț cu lăudare și cu cuvântare bună” (f. 604<sup>v</sup>).

6. Într-un alt context, textul sacru este denumit cu pluralul substantivului *scrisoare*, precedat de adjectivul *dumnădzăieștile*, utilizat ca un epitet. În mod neașteptat, echivalentul în textul grecesc este Θεία Γραφή, însă, așa cum am arătat într-un exemplu anterior (5e), în Kigalas există și sintagma η Θεόπνευστος Γραφή<sup>2</sup>. Și această denumire este una care se pare că se regăsește mai ales în textele traduse, dar probabil că uneori era folosită și oral de clerici și laici mai învățați:

„Deci nice odănaoară împărățâili Iérusalímului cu pace n-au fost despre alte limbi, ce tot cu nepăci, și cu netocmă, și cu scrâșcare de neviiață, și și până în dzua aceasta, precum scriu *dumnădzăieștili Scrisor*” (f. 529<sup>r</sup>) – Καὶ ἕως τὴν ὥραν μαρτυροῦσιν οἱ Ἱστορῆαις τῆς Θείας Γραφῆς [σοδ]/ Și până acum mărturisesc istoriile Sfintei Scripturi (474).

7. În alte locuri, denumirea Sfintei Scripturi este în slavonă, *Pisanie*, precedată de un adjectiv *dumnădzăiasca* (de două ori), *svânta*, iar în textul grecesc, în una situațiile în care apare epitetul *dumnădzăiasca*, am identificat sintagma Θεία Γραφή. În DLR (*s.n. pisanie*) nu există sensul referitor la textul sacru, ci numai cel de „inscripție (votivă) sculptată în piatră sau pictată la intrarea unor biserici, pe lespezile unor morminte etc., cuprinzând o invocație religioasă, numele ctitorului, motivarea zidirii sau alte date asupra monumentului respectiv”, cu o o singură atestare, din anul 1698.

La fel ca și denumirea anterioară, și aceasta era, cel mai probabil, în uzul clericilor și laicilor care aveau contact cu cărțile bisericești (în slavonă):

a) „Iară pe după ce-l veți cunoaște că năpăstuiște, faceți-i ca unui vinovat, cum i să cade, după pravila giudețului, și scoateți rrăul de la mijloc, căce că cu cuvintele lui ceale pârășești pre pizmă au făcut moarte la inema sa spre fra- // f. 546<sup>r</sup> te-său, den vreama ce l-au pârât cu asupreală, ca să-l bage la rrău și la nevoie. Precum și *dumnădzăiasca Pisanie* dzâce că, oricarele va fi vârsătoriu de sângele omului, pentru sângele aceluia și sângele lui să să vearsă” – Καθὼς λέγει ἡ Θεία Γραφή: Ὁ ἐκ χέων αἷμα ἀνθρώπου (...) [ου]/ După cum spune Sfânta Scriptură. Din sângele omului (...) (406);

b) „De ce, iarăși încă până a nu zidirea Dumnădzău pre Adam, au socotit cum pre după ce-l va zâdi, să meneaște la mijlocu, pentru întruparea Fiiului Său cel sângur născut, Domnul nostru Iisus Hristos, carele era den Părintele născut, mainte de veaci,

<sup>2</sup> Fiind un compus, în greaca antică, bizantină și post-bizantină terminația este -ος și pentru adjectivele la feminin. În GHIOVANIS se prezintă formele în -ος pentru masculin și feminin și în -ov pentru neutru. Mulțumesc pentru confirmare și pentru explicații traducătoarei Laura Paraschiva Enache.

precum să scrie și la svânta și dumnădzăiască *Pisanie* săveat preaveacinii (*i.e.* sfatul dinainte de veci)” (f. 553<sup>v</sup>);

c) „Zăditoriul nostru, de-nceput pre lume, n-au făcut nescari oameni mult, să să aleagă roada, să dzacă că unii sânt făcuț den lut galbănu și alțai den țărână neagră, ce feace numai pre omul dentâiu, pre pârvo zdannago (*i.e.* cel întâi zidit), Adam, tot de un pământ, și-i deade după *Svânta Pisanie*, ce dzâce: Brenie zdateliu jivo sozdav vlojimi plătă i costi idihanie i jiznă (*i.e.* Ziditoriul, tina zidind-o vie, au pus mie carne și oase și suflare și viață)” (f. 599<sup>r</sup>).

8. Într-o altă situație, Sfânta Scriptură este denumită tot în slavonă, ca și anterior, dar cu sintagma *Bojestăvmaa Pisanie*, iar în textul grecesc echivalentul este, de asemenea, Θεία Γραφή. Probabil că în special clericii, călugări și mireni, dar și unii laici cu știință de carte utilizau această sintagmă: „Iară toată *Bojestăvmaa Pisanie* (*i.e.* Dumnezeiasca Scriptură) ieste plină de cuvinte de mărturii pentru venirea lui Hristos de pre pământ, și pentru întruparea, și pentru chinurile, și moartea, și Învierea” (f. 528<sup>v</sup>) – Ἄμμη ὅλη ἡ Θεία Γραφή εἶναι γεμάτη ρῆσιν πρὸς μαρτυρίαν τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ [σοδ]/Dar toată Sfânta Scriptură este plină de mărturia Întrupării lui Hristos) (474).

9. Tot în slavonă este denumirea textului sacru și în următorul paragraf, *bojestăvnele* (*i.e.* dumnezeieștile) *Pisanii*, dar cu utilizarea la plural atât a substantivului, cât și a adjectivului, ceea ce ne indică faptul că traducătorul se gândea în ansamblu la cărțile Vechiului și Noului Testament. Această sintagmă va fi circulat între clerici și laici cunoscători de slavonă și probabil că uneori era folosită ca un reflex lingvistic, așa cum era și sintagma *otce naș* (începutul din *Rugăciunea domnească*) (vezi Camară 2020, 47):

Ce, fiule, cinstea mea despre tine îm va fi când vei fi înțeleptu, când vei fi nevoitor să te afli curat lui Dumnădzău și vei face învățăturile lui, și-ț vei împodobi chipul tău cu bunătați, de dobro deateliu (*i.e.* faceri de bine) și când vei ceti *bojestăvnele* (*i.e.* *dumnezeieștile*) *Pisanii* cu carele să lumineadză sufletul tinerilor și-ț vei face toate lucrurile înțeleapte și tocmite (f. 606<sup>v</sup>).

**III.** În textul *Hronograf den începutul lumii* (MS. 3517), traducătorul, în opinia noastră Nicolae Milescu Spătarul, utilizează, în diferite contexte, mai multe denumiri atunci când se referă la Sfânta Scriptură: 1. în zece situații apare termenul *Biblie*, care numai într-un singur caz are ca echivalent termenul ἡ Γραφή din Kigalas; 2. cuvântul *Scrisoare*, foarte probabil, un calc semantic, reminiscența cuvântului grecesc Γραφή „Biblia, Sfânta Scriptură”; 3. sintagma *Svânta Scrisoare*, o traducere, parțial calchiată, a sintagmei grecești Θεία Γραφή; 4. pluralul *Scrisori*, căruia îi corespund în textul grecesc echivalentele τὰ Βιβλία și τὰ Βιβλία τῆς Ἐκκλησίας μας („cărțile bisericii noastre”), iar într-un alt caz a fost tradusă exact sintagma cu substantivul și adjectivul la plural Θείαις Γραφαίς; este posibil ca, în acest caz, textul lui Kigalas să se refere și la alte cărți bisericești; 5. sintagma cu substantivul și determinantul la plural, *Svintele Scrisori* (apare de aproximativ cincisprezece ori); în multe dintre aceste situații, în textul grecesc nu există un cuvânt sau o sintagmă care să fi fost traduse ori calchiate, dar

în câteva locuri am identificat următoarele echivalente: η Γραφή („Biblia, Sfânta Scriptură”), η Θεία Γραφή (*idem*, cu diferența că este precizat și adjectivul, Θεία „sfânta”), η Θεόπνευστος Γραφή („dumnezeiasca Scriptură”); pluralul substantivului, *Scrisori*, se referă, cel mai probabil, la cele două părți ale Bibliei, Vechiul și Noul Testament; 6. sintagma *dumnădzăieștili Scrisori* care are ca echivalent în textul grecesc sintagma Θεία Γραφή; 7. denumirea în slavonă *Pisanie*, precedată de un adjectiv, *dumnădzăiasca* (de două ori) și *svânta*; în textul grecesc, într-o situație în care apare epitetul *dumnădzăiasca*, am identificat sintagma Θεία Γραφή; 8. sintagma în slavonă *Bojestánnaa Pisanie*, iar în textul grecesc echivalentul este, de asemenea, Θεία Γραφή; 9. tot în slavonă, denumirea *bojestánnele* (*i.e.* dumnezeieștile) *Pisani*, care indică faptul că traducătorul se gândea în ansamblu la cărțile Vechiului și ale Noului Testament.

Erau utilizate în epocă aceste denumiri? O parte dintre ele erau cunoscute de către clerici și laici învățați, unele mai mult de clerici, altele mai mult de laici, iar o parte probabil că pătrunseseră și în rândul claselor mai puțin sau deloc instruite. În orice caz, *Hronograful den începutul lumii* (MS. 3517), fiind tradus de un mare cărturar, poliglot, de tip enciclopedic și, totodată, cu o bună cunoaștere a problemelor religioase, constituie o sursă absolut specială, din care am aflat principalele denumiri pentru Sfânta Scriptură, așa cum erau ele în cultura veche, adică nouă modalități de numire a textului sacru, cum am prezentat aici.

## Bibliografie

### A. Izvoare

- B1688 = *Bibliia Dumnezeiasca scriptură vèche și noauă*, București, 1688, în *Monumenta linguae Dacoromanorum. Pars VII. Regum I, Regum II*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008.
- K = Mattheos Kigalas, *Νέα σύνοψις διαφορών ιστοριών ἀρχομένη ἀπό κτίσεως κόσμου* (...), tipărit în anul 1650, la Veneția.
- MS. 45 = Manuscrisul rom. nr. 45 de la Filiala din Cluj a Bibliotecii Academiei Române; conține traducerea Vechiului Testament efectuată de Nicolae Milescu Spătarul, copiată de Dumitru din Câmpulung; în *Monumenta linguae Dacoromanorum. Pars VII. Regum I, Regum II*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008.
- MS. 4389 = Manuscrisul rom. nr. 4389 de la Biblioteca Academiei Române; conține traducerea Vechiului Testament realizată (probabil) de Andrei Panoneanu; în *Monumenta linguae Dacoromanorum. Pars VII. Regum I, Regum II*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008.
- MS. 3517 = Manuscrisul rom. nr. 4317 de la Biblioteca Academiei Române, care conține prototipul copiilor traducerii *Hronograf den începutul lumii* (fără foile de la început).

## **B. Literatură secundară**

- Camară, Iosif *Rugăciunea Tatăl nostru în limba română. Studiu istorico-filologic*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2020.
- Cernovodeanu, Paul, *Studiu introductiv*, în *Cronograf tradus din grecește de Pătrașco Danovici*, ediție îngrijită și cuvânt înainte de Gabriel Ștrempel, *Studiu introductiv* de Paul Cernovodeanu, București, Editura Minerva, vol. I (1998), vol. II (1999).
- DA = *Dicționarul limbii române* sub conducerea lui Sextil Pușcariu, tom. I, partea I: *A-B*, București, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, 1913.
- DLR = *Dicționarul limbii române*, tomul VIII, partea a 2-a, Litera *P, Pe-pânar*, Editura Academiei, București, 1974; tomul X, partea a 2-a, litera *S, Scladă-semînțurie*, București, Editura Academiei Române, 1987.
- Dragomir, Mioara, *Hronograf den începutul lumii (ms. 3517). Studiu lexicologic*, vol. I, *Descrierea lexicului. Raportare la lexicul din traducerile mitropolitului Dosoftei. Raportare la lexicul epocii*, vol. II, *Aplicarea conceptului de bază psihologică/ spirituală în lingvistică și filologie. Hronograful este traducerea lui Nicolae Milescu Spătarul*, Iași, Editura Doxologia, 2017.
- Dragomir, Mioara, *Hronograf den începutul lumii (ms. 3517). Probleme de filologie*, Iași, Editura Trinitas, 2007.
- GHIIOVANIS = Γιοβάνης Χρήστος, *Νέο λεξικό θησαυρός όλης της ελληνικής γλώσσας, Αθήνα, Παγκόσμιος εκδοτικός οργανισμός* (f.a.).
- Mihăescu, Doru, *Cronografele românești*, București, Editura Academiei Române, 2006.





# CONSIDERAȚII LEXICALE PE MARGINEA TEXTULUI LITURGHIIILOR. ANALIZĂ COMPARATIVĂ ÎNTRE *LITURGHIERUL LUI ANTIM IVIREANUL* ȘI CEL DE LA CHIȘINĂU (1815)\*

MARIA-LUCREȚIA DUMITRAȘ

Universitatea de Medicină și Farmacie „Gr. T. Popa”, Iași

*dumitras\_maria\_lucetia@yahoo.com*

**Résumé:** Nous proposons dans cette étude une analyse comparative des termes appartenant à la langue roumaine ancienne. Les deux textes utilisés sont le *Liturgikon* de Chișinău (1815) et celui d'Antim Ivireanul. Le rôle essentiel du *Liturgikon* d'Antim dans la réalisation du texte de la Bessarabie est indiscutable. Outre ce rôle, nous observons dans le plan lexical des éléments spécifiques qui mettent en évidence le texte roumain réalisé sous une nouvelle domination, L'Empire Tsariste. La discussion est centrée sur quatre pistes d'analyse: les termes d'origine latine, les termes d'origine slave ou slavonne, les termes d'origine grecque byzantine ou néogrecque et les termes formés dans l'espace du roumain.

**Mots-clés:** langage liturgique, langue roumaine ancienne, Antim Ivireanul, Gavriil Bănulescu-Bodoni, *Liturgikon*, Bessarabie.

## 1. Considerații preliminare

În cadrul stilului bisericesc se distinge limbajul biblic, varietatea cea mai veche și cea mai conservatoare a acestuia (Iacob 2001, 21). În aceeași sferă refractară în fața inovațiilor, mai ales de ordin lexical, se încadrează și varietatea liturgică a stilului bisericesc. Asupra celei din urmă ne vom opri atenția, analizând planul lexical al textului Liturghiilor din două Liturghiere diferite ca timp și spațiu de realizare.

Titlul *Liturghier* este utilizat în limbajul bisericesc pentru a desemna, de obicei, cartea care cuprinde textul Sfintei Liturghii, precum și îndrumările ritualice de desfășurare de către arhiereii și preoții ortodocși, mai ales pentru zilele de duminică și sărbători. În rândul cărților bisericești, Liturghierul ocupă un loc central, alături de Evangheliar și Molitfelnic, aici fiind cuprinsă „treimea cărților absolut necesare preotului” în realizarea slujbelor (Petroaia 2014, 18).

În mod oficial, atât în manuscris, cât și în edițiile tipărite, cartea este cunoscută sub numele de *Dumnezeieștile și sfintele* sau *Sfintele și dumnezeieștile Liturghii ale celor între*

---

\* *Considérations lexicales sur le texte des Liturgies. Analyse comparative entre le Liturgikon d'Antim Ivireanul et celui de Chișinău (1815).*

*Sfinți Părinții noștri Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Grigorie Dialogul* (Vintilescu 1972, 9), amintindu-se cei trei autori ai liturghiilor utilizate în mod frecvent în spațiul Bisericii Ortodoxe. Urmând modelul slavon, cartea a mai fost denumită și *Slujebnic* sau *Slujelnic* (Pavel 2011, 127). De asemenea, când lucrarea cuprindea rânduiala Liturghiei cu arhieru, fiind incluse și rugăciunile pentru hirotonii, hirotesii, sfințiri etc., purta titlul *Arhieraticon*.

Dincolo de diversitatea denumirilor care i-au fost atribuite, din punct de vedere compozițional, lucrarea cuprinde mai mult decât ceea ce indică sau anticipează în mod succint titlul. În acest sens, pe lângă oficiul Liturghiei propriu-zise, cuprinsul cărții încadrează și alte rugăciuni și servicii religioase. Generic, un Liturghier cuprinde și slujba Utreniei și a Vecerniei, uneori și rânduiala Miezonopticii. Totodată, el mai cuprinde și învățăturile privind anumite fragmente care sunt utilizate în cadrul slujbei de Utrenie, respectiv Vecernie, și anume structuri variabile prin care oficiul este adaptat la calendar și la diferite momente din anul liturgic (Vintilescu 1972, 10). Aici sunt încadrate ecfonisele sau vozglasurile de la ectenii, apolisele sau otpusturile din duminici, sărbători, zile ale săptămânii și de la praznice împărătești. De asemenea, în Liturghier își fac prezența canonul și rugăciunile de dinainte și după Împărtașanie, precum și sinaxarul, o listă cu numele sfinților care sunt amintiți la Proscomidie, înainte de săvârșirea propriu-zisă a Liturghiei, în conformitate cu fiecare zi a anului calendaristic și liturgic.

În ceea ce privește Liturghierul lui Antim Ivireanul (1713), există deja o ediție critică (Alina Camil, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2005 – IVIREANUL, LIT.). De cealaltă parte, *Liturghierul* de la Chișinău încă nu se bucură de o ediție critică. Cercetarea doctorală de care mă ocup are în vedere realizarea unei ediții critice a acestui text.

Din punct de vedere istorico-cultural, cea de-a treia versiune<sup>1</sup> românească a *Liturghierului* vede lumina tiparului în anul 1713, în timpul domniei lui Constantin Brâncoveanu, perioadă istorică de apogeu cultural, care cunoaște, de asemenea, și o „importantă dezvoltare a vieții spirituale românești” (Camil 2005, 21). De cealaltă parte, *Liturghierul* de la Chișinău (BODONI, LIT.) apare într-un context dificil pentru românii din Basarabia, căci provincia se afla deja sub dominația Imperiului Țarist. Mitropolitul Gavriil Bănulescu-Bodoni primește binecuvântare să înființeze la Chișinău o tipografie care va funcționa cu limitele impuse de Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse. Textul Liturghiei reprezintă prima tipăritură în limba română în cadrul acestei tipografii, fiind urmat de un *Catehisis* și un *Molevnic* în 1816, respectiv un *Ceaslov* și un *Registru moldovenesc pentru parastas*, în 1817.

În privința Liturghierului antimian, au fost emise diverse opinii, potrivit cărora traducerea din greacă nu ar fi aparținut mitropolitului, ci lui Damaschin, devenit

---

<sup>1</sup> Liturghiere anterioare: Liturghierul lui Coresi (1570), Liturghierul lui Dosoftei în două ediții (1679 și 1683).

ulterior episcop al Buzăului și al Râmnicului (Pavel 2012, 41). Camil (2005, 35), însă, consideră aceste opinii ca fiind „nef fondate”, aducând mărturia tipografului ediției Liturghierului din 1706, Mihai Iștvanovici:

Carea cum zic aceasta socotind-o cu toată cheltuiiala iubirii tale de Dumnezeu, încă și cu îndreptarea cuvintelor de pe grece în limba noastră ai nevoit și ai făcut multă osteneală de o ai așăzat și încă câte nu s-au aflat mai de-nainte scoase rumânește de iznoavă le-ai tălmăcit.

Discuția despre sursele utilizate în realizarea Liturghierului de la Chișinău este amplă. Potrivit *Pastoralei* introductive, acesta a urmat „întru toate întocma tălmăcirii slavenești și așăzării Liturghiilor ce să tipăresc în Rossia” (BODONI, LIT., 3r/ I 1r<sup>2</sup>). Unii autori (A. Stradnitzki, A. Celas, Șt. Ciobanu și Mircea Păcurariu, cf. Fuștei 2014, 14) susțin că textul reprezintă o traducere care are la bază ediții sinodale realizate de Biserica Ortodoxă Rusă.

Pe de altă parte, există și ipoteza reproducerii unei ediții rusești din Kiev (Popovschi 2000, 68), deoarece în epoca mitropolitului Bodoni cărțile de cult din spațiul rusesc erau tipărite în tipografia sinodală a Moscovei și în lavra din Kiev. În pofida unui fond comun în ceea ce privește conținutul textual, cărțile tipărite în spații geografice diferite prezentau totuși diferențe și nuanțe la nivelul unor rugăciuni. Basarabia, aflându-se mai aproape de Kiev, manifesta în plan religios o influență mai puternic exercitată din partea Kievului decât de Moscova, motiv pentru care și cărțile tipărite la Chișinău păstrează urme evidente (*ibid.*, 69) ale celor din lavra Kievului.

De asemenea, fără a fi menționate cu precizie sursele, Mihail/ Mihail (1993, XIV) consideră că Liturghierul reprezintă „o ediție îmbunătățită a unor apariții anterioare”. Totodată, printre opiniile afirmate se numără și cea care susține că la baza traducerii s-au aflat versiunile românești anterioare, care au fost confruntate cu textul slavonesc (Haneș 1931, 114). Această perspectivă își găsește susținerea chiar în cuvintele mitropolitului din cadrul *Precuvântării*, subliniind mai ales:

preoților carii slujesc în limba rumânească, că aflând într-această Liturghie oareșicare cuvinte într-alt chip tălmăcite, nu precum să află în cele mai denainte rumânește tipărite Liturghii, să nu se mire de aceasta, nici să socotească a fi greșală, ci mai vârtos să știe că iaste îndreptare celor mai înainte făcute grașale (BODONI, LIT., 4v/ I 1v).

Cu alte cuvinte, textul nu reprezintă o copie fidelă a altuia, ci constituie o rescriere, avându-se în vedere „vechile greșale metahirisite” (*ibid.*). Pe lângă versiunile

---

<sup>2</sup> Dubla notare a paginii este o decizie care ne aparține, fiind utilizată în realizarea ediției de text. Prima parte reprezintă o numerotare globală, unică, pe când cea de-a doua respectă modelul de paginare din text. Fiecare din cele trei capitole principale prezintă o numerotare proprie, de aceea la începutul unui nou capitol, este reluată paginarea.

românești și textul slavon, după cum se poate observa din *Pastorală*, au fost utilizate și ediții în limba greacă: „Să mai găsește un cuvânt în Liturghiile grecești și rumânește, care în cea slavenească tălmăcire a Liturghii care să tipărește în Róssiia nu să află” (BODONI, LIT., 6<sup>v</sup>/ I 2<sup>v</sup>).

În urma unui studiu comparativ între ediția Liturghierului de la 1815, versiunile anterioare, respectiv una ulterioară din spațiul românesc (1715 – Iași, 1759 – Iași, 1780 – București, 1787 – Râmnic, 1794 – Iași, 1807 – Sibiu, 1818 – Iași) și textul Liturghierului de la Kiev, din 1736, Nicolae Fuștei a ajuns la concluzia că „tot ce conține Liturghierul de la Chișinău se regăsește și în Liturghierele românești” (2014, 19). Excepțiile sunt reprezentate de următoarele subcapitole, care cuprind: *Prochimenile la Liturghie și la utrene și la vecerne, din Sâmbăta lăsatului de carne, până în Dumineca Sfintelor Paști* (BODONI, LIT., 329<sup>r</sup>/ III 150<sup>r</sup>), *Prochimenile la Liturghie, la utrene și la vecerne, din Dumineca Sfintelor Paști până la Dumineca Tuturor Sfinților* (BODONI, LIT., 337<sup>r</sup>/ III 154<sup>r</sup>), *Prochimenile și Alliluia Învierii ce să cântă în dumineci la útrene și la Liturghie pe 8 glasuri* (BODONI, LIT., 347<sup>r</sup>/ III 159<sup>r</sup>), *Prochimenile și Alliluia a săptămânii* (BODONI, LIT., 351<sup>r</sup>/ III 161<sup>r</sup>), și *Prochimenile și Alliluia cele de obște a sfinților când le facim slujba* (BODONI, LIT., 353<sup>r</sup>/ III 162<sup>r</sup>), secvențe care au fost traduse după un model slavon, probabil cel de la Kiev (*ibid.*). De asemenea, tot după o sursă de la Kiev, și nu după o ediție sinodală moscovită, a fost realizat și Sinaxarul, în cadrul căruia au fost inserate și vieți de sfinți care și-au desfășurat activitatea la Kiev, nefiind amintiți în versiunile de la Moscova, de exemplu: Nicola sveatoșa – 14 octombrie, Cuvioșii Spiridon și Nicodim de la Peșteră – 31 octombrie, Varlaam, igumenul Peșterii – 19 noiembrie etc. (Ciobanu 1923, 44).

## 2. Particularități lexicale

În continuare, vom analiza comparativ câteva particularități de ordin lexical semnalate în textul liturghiilor din lucrarea lui Antim Ivireanul, *Dumnezeieștile și Sfintele Liturghii*, respectiv din tipăritura de la Chișinău, intitulată *Liturghie*. Așa cum în pastorală Liturghierului basarabean a fost evidențiată utilizarea traducerilor anterioare („află în cele mai denainte rumânește tipărite Liturghii”, BODONI, LIT., 4<sup>v</sup>/ I 1<sup>v</sup>), analiza lexicală realizată aici surprinde rolul fundamental al textului antimian în peisajul liturgic românesc, precum și statutul lui Antim Ivireanul de „creator al limbii noastre liturgice” (Pavel 2012, 40), el fiind cel care a introdus „limba românească în sfintele slujbe” (Bălan 1914, 221). Cu excepția unor foarte puține diferențe lexicale și liturgice, cele două liturghiere sunt foarte similare, în ceea ce privește cu precădere textul liturghiilor, tipăritura basarabeană fiind în cea mai mare parte a sa „pe de-a-ntregul copiată din lucrarea cea conștiincioasă a lui Antim, a căreia limbă, fiind limba poporului român, era așa de bine înțeleasă și de românii dinspre miază-noapte a Moldovei” (*ibid.*, 245).

## 2.1. Termeni de origine latină

Reținem pentru această categorie termenul *titul*, s.n. ‘titlu’, etimonul său fiind lat. *titulus* (DER, DLR, SCRIBAN): „și cetețul titului Apostolului” (BODONI LIT., 101<sup>r</sup>/ III 36<sup>r</sup>). În Liturghierul antimian identificăm același termen, în redarea căruia se remarcă influența pronunției maghiare, *tituluș*: „Iară cetețul zice titulușul Apostolului” (IVIREANUL, LIT., 73).

## 2.2. Termeni de origine slavă sau slavonă

*bitie*, s.f. ‘Cartea Genezei’: „După ceteniia Bitiei îndată al doilea prochimen” (IVIREANUL, LIT., 183). Etimologie: slv. БИТІИ (DA, MDA). În versiunea basarabeană, contextul corespunzător din *Liturghia darurilor mai-înainte sfințite* nu cuprinde această secvență: „Cetețul prochimen și parimiia și al doilea prochimen” (BODONI, LIT., 190<sup>v</sup>/ III 80<sup>v</sup>).

*blagovesténie*, s.f. ‘Buna Vestire, sărbătoare creștină, marcată la 25 martie, închinată vestirii nașterii lui Iisus Hristos’: „Și încăși să îmbracă și la vecerniile și prejedesășteniile sfântului și marelui post și la prazdnicul Blagovesteniei și la bdeniia Sfințelor Patimi și, mai ales, la toate vecerniile ce să face văhod” (IVIREANUL, LIT., 1). Etimologie: vsl. БЛАГОВѢЩЕНІЕ (MDA). În textul basarabean, consemnăm compusul *Buna Vestire*: „25++ Buna Vestire a Preasfintei Stăpânei noastrei Născătoarei și pururea Fecioarei Mariei” (BODONI, LIT., 303<sup>r</sup>/ III 137<sup>r</sup>). Etimologie: *bună* + *vestire* (MDA).

*diacônsvă*, s.f. (mai ales la plural) ‘ectenii, rugăciuni scurte rostite îndeosebi de diacon, în mijlocul bisericii, și de către preot în altar’: „Să zică acêste diaconstve” (IVIREANUL, LIT., 187). Etimologie: slv. ДИАКОНСТВО (DLR, fără consemnare în MDA). Termenul înregistrează o singură ocurență în text (Camil 2005, 127). Mai frecvent este întrebuintat termenul ecleziastic de origine greacă *ectenie*, termenul de proveniență slavonă, înlocuit în cele din urmă în limbajul liturgic românesc (Giosanu 2009, 282). În Liturghierul de la Chișinău este utilizat numai termenul *ecténie*, s.f. (mai ales la plural) ‘rugăciune, rugăciunea de cerere cea mai completă, o sinteză a cererilor Bisericii în cadrul Liturghiei Ortodoxe’ (DCER): „Să zic acêste ectenii” (BODONI, LIT., 203<sup>r</sup>/ III 87<sup>r</sup>). Etimologie: εκτένειος (DA, DER, SCRIBAN).

*polătă*, s.f. ‘palat (domnesc, împărătesc)’: „Adu-Ți aminte, Doamne, de toată domniia și stăpînii și cei din polată frații noștri și de toată oastea” (IVIREANUL, LIT., 156). Etimologie: sârb. *polata* (SCRIBAN, ȘĂINEANU), bg. *polata* (DLR, MDA). În Liturghierul din Chișinău este preferat termenul *palât*, s.n. ‘Clădire somptuoasă care servește ca reședință unui suveran, unei personalități, unei autorități, unei instituții etc.’ (DLR): „Pomenêște, Doamne, toată domniia și stăpînii și pre cei din palat, frații noștri, și pre toată oastea” (BODONI, LIT., 176<sup>v</sup>/ III 73<sup>v</sup>). Etimologie: ngr. *palâti*, din lat. *Palatium* (SCRIBAN), nrg. παλάτι, lat. *palatium*, pol. *palac*, slavon ПЛАТА, ПОЛАТА (DLR).

*streténie*, s.f. ‘Întâmpinarea Domnului, sărbătoare religioasă ortodoxă celebrată la 2 februarie’: „La Stretenie: Cella ce în brațele dreptului Simeón au voit a Să purta, pentru mântuirea noastră, Hristos, adevăratul Dumnezeuul nostru...” (IVIREANUL, LIT., 200). Etimologie: slv. **стрѣтеник** (DLR). La fel ca în Liturghierul antimian, și în cel basarabean termenul este folosit o singură dată: „La Strêtenie: Cella ce în brațele dreptului Simeón au voit a să purta, pentru mântuirea noastră, Hristos, adevăratul Dumnezeuul nostru...” (BODONI, LIT., 225<sup>r</sup>/ III98<sup>r</sup>). De asemenea, în textul de la Chișinău semnalăm și utilizarea compusului *Întâmpinarea Domnului*, care înregistrează două ocurențe: 1. „Înainte-prăznuirea Întâmpinării Domnului și Dumnezeului și Mântuitoriului nostru Iisus Hristos” (BODONI, LIT., 297<sup>r</sup>/ III 134<sup>r</sup>), 2. „Întâmpinare Domnului Dumnezeului și Mântuitoriului nostru Iisus Hristos” (BODONI, LIT., 297<sup>r</sup>/ III134<sup>r</sup>). Totodată, notăm și un context în care este utilizat doar un element lexical al compusului, și anume *întâmpinare*: „Întru această zi să odovoiește praznicul Întâmpinării” (294<sup>v</sup>/ III 134<sup>v</sup>).

*văzglășenie*, s.f. ‘ecfonis, adică formula de încheiere a unei rugăciuni, încheiere pe care preotul o accentuează, rostind-o cu voce mai puternică’ (DECR): „Diaconul, închinându-să, intră în sfântul oltariu și, luund ripida, apără cu cucerie sfintele daruri, iară preotul zice văzglășeniia” (IVIREANUL, LIT., 144). Etimologie: slv. **възгласеник, възгласеник** (DLR, DER, SCRIBAN). În ediția basarabeană, termenul este întrebuințat cu forma *vozglășenie* („Vozglășeniia: Ca și aceștia, împreună cu noi, să slăvească preacinstiul și de mare cuviință numele tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vécii vécilor”, BODONI, LIT., 108<sup>v</sup>/ III 39<sup>v</sup>) și este dublat de termenul *vozglas* („Iară preotul citêște molitva în taină în oltariu; întru acea vrême diaconul zice afară de oltariu ecteniia. Iară de nu este diacon, preotul după vozglas zice ecteniia”, BODONI, LIT., 150<sup>v</sup>/ III60<sup>v</sup>). Etimologie: sl. **възгласъ** (DLR).

*văznesenie*, s.f. ‘Înălțarea la cer a lui Iisus Hristos; sărbătoarea Înălțării Domnului’: „La Văznesenie: Cella ce întru mărire S-au înălțat de la noi la ceriuri și au șazut de-a dreapta lui Dumnezeu și Tatăl, Hristós, adevăratul Dumnezeuul nostru...” (IVIREANUL, LIT., 201). În paralel cu forma literară *înălțare* (trei ocurențe), termenul analizat înregistrează ocurență unică la antim Ivireanul (Camil 2005, 138). Etimologie: slv. **възнесеник** (DER, MDA, DLR). În Liturghierul din spațiul basarabean identificăm termenul *Înălțare*: „La Înălțare: Cella ce întru slavă S-au înălțat de la noi la ceriu și au șezut de-a dreapta lui Dumnezeu și Tatăl, Hristos, adevăratul Dumnezeuul nostru...” (BODONI, LIT., 226<sup>v</sup>/III 98<sup>v</sup>). Etimologie: *înălța*. Alături de acesta, notăm și forma compusă *Înălțarea Domnului*: „Joi a șasa săptămână după Paști, Înălțarea Domnului” (BODONI, LIT., 344<sup>v</sup>/ III 157<sup>v</sup>). Etimologie: *înălțarea* + *Domnului*.

*zlatouíst*, s.m. ‘Hrisostom (Gură-de-aur), epitet dat mai multor oratori sacri și în special sfântului Ioan, ilustru părinte al Bisericii, episcop de Constantinopole (347-407)’ (ȘĂINEANU): „A celui între sfinți Părintelui nostru, Ioánn Zlatouíst, arhiepiscopul Țarigrádului” (IVIREANUL, LIT., 58). În Liturghierul antimian, termenul, întrebuințat

de 17 ori, apare o singură dată și alături de sintagma *cu Rostul de Aur* (Camil 2015, 138). Etimologie: slv. ЗЛАТОЋСТЬ (DER, ȘĂINEANU). MDA și DLR amintesc doar de substantivul *zlat* ‘aur’ (< sl. ЗЛАТО). În Liturghia de la Chișinău, sintagma *cu Rostul de Aur* nu este înregistrată, fiind întrebuițat doar termenul *zlatouist*: „Dumnezăiasca Liturghie a Sfântului Părintelui nostru Ioánn Zlatouíst” (BODONI, LIT., 93<sup>r</sup>/ III32<sup>r</sup>).

### 2.3. Termeni de origine greacă bizantină sau neogreacă

*ághios*, s.n. ‘imnul *Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare...* [la Liturghie]’ (DECR): „Iară cântând „Aghios”, preotul cetêște rugăciunea aceasta în taină” (IVIREANUL, LIT., 72). Etimologie: ngr. ἅγιος ‘sfânt’ (DER, DECR, DLR, DR, SCRIBAN). Acest imn liturgic apare denumit în tipăritura basarabeană cu titlul *Sfinte Dumnezeule*, fiind de fapt traducerea în română a termenului grecesc: „Iară cântând «Sfinte Dumnezeule», preotul citêște molitva aceasta” (BODONI, LIT., 100<sup>v</sup>/ III 35<sup>r</sup>).

*chir*, s.m. ‘în Epoca fanariotă, titlu rezervat boierilor mari și mitropoliților (ca mai înainte jupân)’ (ȘĂINEANU): „Preasfințitului Mitropolit al Ungrovláhiei, Chir Antim Ivireánul” (IVIREANUL, LIT., I). Etimologie: ngr. Κύριος (SCRIBAN, DER). De cealaltă parte, în textul de la Chișinău, titlul utilizat pentru a desemna reprezentanții familiei imperiale este *domn*: „Cu porunca preablagocestivului, singur stăpânitoriului, marelui domnului nostru Împăratului, Alexándru Pávlovici a toată Róssiá” (BODONI, LIT., 1<sup>r</sup>). Etimologie: lat. *dom(i)nus*. Spre deosebire de Liturghierul lui Antim Ivireanul, în care titlul *chir* apare cu trimitere la arhiereu, în textul liturgic basarabean titlul *domn* este utilizat în legătură cu figurile regale aflate la conducerea Imperiului Țarist.

*pínax*, s.n. ‘tablă de materii, cuprins’ (DLR): „Pínax, ádecă însemnare, de cêle ce să află într-această Liturghie” (IVIREANUL, LIT., III). Etimologie: ngr. πίναξ (DLR, MDA). Acest termen grecesc nu este înregistrat în textul basarabean: „Însemnare pentru cele ce să află întru această carte” (BODONI, LIT., 10<sup>v</sup>/ I 4<sup>v</sup>).

### 2.4. Termeni formați în limba română

*cucerie*, s.f. ‘pioșenie, evlavie’: „Să închină cu cucerie, de 3 ori” (IVIREANUL, LIT., 64); „Luund ripida, apăra cu cucerie sfintele daruri” (IVIREANUL, LIT., 91). Etimologie: cf. *cuceri* (DA). În tipăritura de la Chișinău apare termenul *cucernicie*: „Și să închină cu cucernicie, de 3 ori” (BODONI, LIT., 89<sup>r</sup>/ III 30<sup>r</sup>), „și luând ripida, apăra sfintele cu bună cucernicie” (BODONI, LIT., 121<sup>r</sup>/ 46<sup>r</sup>). Etimologie: *cucernic* + suf. *-ie* (MDA).

*despreunare*, s.f. ‘separare, dezbinare’: „Încetează despreunările bisêricilor” (IVIREANUL, LIT., 158). Etimologie: pref. *des-* + (in)*preuna* (MDA). Identificăm o unică ocurență în text. În ediția basarabeană semnalăm termenul *împărăcheara*, s.f. ‘acțiunea de a se împerechea; *fig. vechi*. dezbinare, rivalitate’ (SCRIBAN): „Încetează împărăcheara bisêricilor” (BODONI, LIT., 179<sup>r</sup>/ III 75<sup>r</sup>). Etimologie: pref. *în-* + *perече*.

*încâtinél*, adv. ‘încet și prevăzător, lin și cu luare-aminte, încetinel, încetișor, domol’: „Luund ripida în mână, apără încâtinel cu toată socoteala și frica, pe deasupra sfintelor daruri” (IVIREANUL, LIT., 93-94). Etimologie: pref. *în-* + *câtinel*. În Liturghierul de la începutul secolului al XIX-lea identificăm forma *câtinel*: „luând ripida în mână, apără câtinel cu toată socotița și cu frică pe deasupra sfintelor daruri” (BODONI, LIT., 122<sup>v</sup>/ III 46<sup>v</sup>). Etimologie: moștenit din lat. pop. \**cautelinnus* sau *cauteleenus* (MDA).

*niciodînioară*, adv. ‘niciodată’: „Cade-să a ști că diaconul nu să îmbracă niciodînioară la vecernie și la útrîne, fără numai sâmbătă seara și dimineața peste tot anul” (IVIREANUL, LIT., 1). Etimologie: *nici* + *odînioară* (DLR, MDA). În textul antimian, termenul apare alături de echivalentul său, *niceodată*. Pe acesta îl semnalăm și în Liturghierul Mitropolitului Gavriil Bănulescu-Bodoni: „cel ce să mănâncă pururea și niciodată nu să sfârșaste” (BODONI, LIT., 216<sup>v</sup>/ III 93<sup>v</sup>). Etimologie: *nici* + *o* + *dată* (MDA).

*paraclisiarh*, s.m. ‘dascăl, persoană însărcinată cu îngrijirea și paza unei biserici, îndeplinind și unele servicii la oficierea cultului’: „Iară până lucrează acêstea, afară paraclisiarhul sau altcineva pune tetrapodul cel mic în mijlocul besêrecii și pre dânsul pune un blid cu grâu și cu cincî pâini” (IVIREANUL, LIT., 7). Termenul înregistrează ocurența unică în Liturghierul antimian. Forma aceasta învechită a lui *paracliser* nu este consemnată nici în MDA, nici în DLR. SCRIBAN propune un etimon mediogrecesc: παράεκκλησιαρχης. DER înregistrează termenul *paraclis* ca fiind o variantă a lui *paracliser*/ *para(e)clisiarh*. Camil (2015, 151) susține probabilitatea ca această variantă lexicală să fie rezultatul unei forme de hipercorecție, presupunându-se confuzia între sufixul românesc *-ar* și elementul de compunere grecesc *-αρχ(ης)* (*eclisiarh*, *canonarh*, *patriarh*); nu elimină însă nici posibilitatea unei creații lexicale proprii din ngr. παρά, element de compunere savantă, întrebuițat în acest context cu sensul de ‘mai mult decât’ (MDA) și termenul vechi *clisiarh* ‘paracliser’, din vsl. *κλнсиарьхъ* (MDA). La Bodoni identificăm termenul *paraecclisiarh*: „iese paraecclisiarhul și trage clopotul cel mare și trag toate și celelalte clopote mari și mici” (24<sup>v</sup>/ II 6<sup>v</sup>), obținut probabil prin același procedeu: din ngr. παρά + *eclisiarh*, însă nici acest termen nu a fost consemnat lexicografic.

*puținel*, adv. ‘puțintel’: „Și dându-să în lături puținel, stă înaintea icoanei Prêcistei și plecându-și capul puținel, ține orariul cu trei dêgete” (IVIREANUL, LIT., 10). Etimologie: *puțin* + suf. *-el* (DLR, MDA). Acest termen înregistrează trei ocurențe în Liturghierul basarabean: „iară diaconul stă de-a dreapta preotului deoparte și plecându-să puținel, fiind orariul cu trei dêgete ale mâinii dreapte” (BODONI, LIT., 19<sup>r</sup>/ II 4<sup>r</sup>). De asemenea, alături de termenul menționat, notăm forma *puțintel*, cu o singură ocurență: „să-și apere inima de gânduri rële pre cât va putea și să ajune puțintel de cu seară și a să trezvi până la vrêmea Sfintei Liturghii” (BODONI, LIT., 75<sup>r</sup>/ III 23<sup>r</sup>). Etimologie: *puțin* + suf. *-tel*. Totodată, alături de acești termeni, identificăm și



variantea *puțin*: „mêrge diaconul în mijloc și stând înaintea preotului, înalță puțin mâinile și arătând Sfânta Evanghelie, zice cu mare glas” (BODONI, LIT., 98<sup>v</sup>/ III 34<sup>v</sup>).

*săbornicească*, adj. ‘sinodal’: „Întru una, sfântă, săbornicească și apostolească Besêrecă” (IVIREANUL, LIT., 90). Etimologie: *săbornic* + suf. *-esc* (DLR, MDA). O singură ocurență a acestui termen înregistrăm și la Bodoni: „pentru buna starea sfînteii, săborniceștii, apostoleștii bisericii a Răsăritului, să săvârșască Dumnezeiasca Liturghie” (BODONI, LIT., 366<sup>v</sup>/ III 168<sup>v</sup>). Mai multe ocurențe prezintă lexemul *sobornicesc*: „Încă aducem ție această slujbă cuvântătoare pentru lume, pentru sfânta, sobornicească și apostolească besêrică” (BODONI, LIT., 127<sup>r</sup>/ III 49<sup>r</sup>). Etimologie: *sobornic* + suf. *-esc* (DLR, MDA). Potrivit lui SCRIBAN, *sobornicesc* provine din vsl. *съборинъ*, fără nicio mențiune despre varianta *săbornicesc*.

*sfârșenie*, s.f. ‘sfârșit’: „Și după rugăciunea aceasta, zic și ei în taină cântarea heruvimilor și la fieștecare sfârșenie să închină o dată” (IVIREANUL, LIT., 83). Etimologie: *sfârșit* + suf. *-enie* (DER, DLR, MDA). Termenul *sfârșenie* înregistrează numai două ocurențe, în contexte identice, fiind întrebuintată și varianta actuală în mod mai frecvent, *sfârșit*. În ceea ce privește tipăritura basarabeană, identificăm numai utilizarea lui *sfârșit*: „Sfârșit creștinesc vieții noastre, fără de patimă, nerușinat, cu pace și răspuns bun la înfricoșatul județ al lui Hristos, să cêrem” (BODONI, LIT., 130<sup>v</sup>/ III 50<sup>v</sup>). Etimologie: *sfârși* (MDA).

*stăpânie*, s.f. ‘stăpânire’: „Dumnezeul nostru, a Căruia stăpânia iaste neasemănată” (IVIREANUL, LIT., 121); „Că pre Tine Te laudă îngerii, arhanghelii, scaunele, domniile, începătoriile, stăpîniile” (IVIREANUL, LIT., 145). Etimologie: *stăpân* + suf. *-ie* (MDA, SCRIBAN). Acest termen este înregistrat și în Liturghierul de la Chișinău, cu trei ocurențe: „Că pre Tine Te laudă îngerii, arhanghelii, scaunele, domniile, începătoriile, stăpîniile” (BODONI, LIT., 167<sup>r</sup>/ III 68<sup>r</sup>), „Pomenêște, Doamne, toată domnia și stăpînia și pre cei din palat, frații noștri, și pre toată oastea” (BODONI, LIT., 176<sup>v</sup>/ III 73<sup>v</sup>). „Arătatu-Te-ai temelie nemîșcată bisericii, împărțând tuturor pămîntênilor stăpînia cea nestrîcătoasă” (BODONI, LIT., 187<sup>r</sup>/ III 79<sup>r</sup>). Alături de acesta, cu o frecvență mai mare, identificăm termenul *stăpânire*: „Doamne, Dumnezeul nostru, a Căruia stăpânirea este neasemănată” (BODONI, LIT., 96<sup>v</sup>/ III 33<sup>v</sup>). „Ca supt stăpânirea Ta fiind păziți pururea, Ție slavă înălțăm, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vécii vécilor” (BODONI, LIT., 111<sup>r</sup>/ III 41<sup>r</sup>). „Încă ne rugăm pentru preablagocestivul, singurul, stăpânitoriu, marele domnul nostru, Împăratul Alexândru Păvlovici a toată Rossîia, pentru stăpânirea, biruința, petrêcerea, pacea, sănătatea și mântuirea lui” (BODONI, LIT., 154<sup>v</sup>/ III 62<sup>v</sup>). „Și merg înaintea acestuia cêtele îngerești cu toată începătoriia și stăpânirea, heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei câte cu șase aripi” (BODONI, LIT., 162<sup>v</sup>/ III 66<sup>v</sup>). Etimologie: *stăpâni* (MDA).

*suspînare*, s.f. ‘suspîn’: „În loc luminat, de unde au fugit întristarea și suspînarea” (IVIREANUL, LIT., 154). „În loc luminat, în loc cu verdeață, în loc de odihnă, de unde au fugit durêrea, întristarea și suspînarea și toată greșala ce au greșit el” (IVIREANUL, LIT., 209). Etimologie: *suspina* (DLR, MDA). Acest termen este utilizat

și de către Bodoni: „în loc luminat, în loc cu verdeață, în loc de odihnă, de unde au fugit durêrea, întristarea și suspinarea” (BODONI, LIT., 106<sup>v</sup>/ III 38<sup>v</sup>-107<sup>r</sup>/ III 39<sup>r</sup>). „Pentru odihna și iertarea sufletului robului tău (cutarele) în loc luminat, de unde au fugit întrestarea, suspinarea, odihnêște-l” (BODONI, LIT., 175<sup>r</sup>/ III 73<sup>r</sup>). După cum putem observa, termenul *suspınare* apare în contexte similare în cele două liturghiere. Cu o singulară ocurență notăm și termenul *suspın*, întrebuițat la plural: „Știi a răutăților mulțime, știi și buzele mêle și ranele mêle le vezi, dară și credința știi și voința vezi și suspınurile auzi” (BODONI, LIT., 251<sup>r</sup>/ III 111<sup>r</sup>). Etimologie: derivare regresivă de la *suspın*. Termenul apare doar în cazul textului basarabean, în *Molıtva a 7-a a Sfântului Simeón Noului Blagoslov, din dumnezeieștile întrebări*, rugăciune ce face parte din *Rânduiala Sfintei Preceștării*, canonul de dinaintea primirii Sfintei Împărtășanii nefiind încadrat în Liturghierul antimian.

*tinăciune*, s.f. (fig.) ‘pângărire’: „Arată, Stăpâne, fața Ta preste ceia ce bine să gătesc cătră sfânta luminare și pohtesc să să scuture din tinăciunea păcatului” (IVIREANUL, LIT., 188). Este consemnată o singulară ocurență. Etimologie: probabil din *tină* + suf. *-ăciune*; termenul nu este înregistrat în dicționare, fiind menționată doar forma prefixată *întinăciune* ‘murdărie, întinare’, atestată în Liturghierul basarabean, tot cu o unică ocurență: „Arată, Stăpâne, fața Ta preste ceia ce să gătesc cătră sfânta luminare și doresc să se scuture din întinăciunea păcatului” (BODONI, LIT., 204<sup>v</sup>/ III 87<sup>v</sup>).

### 3. Concluzii

Lăsând la o parte contextele lexicale identice, pe care nu le-am avut în vedere, în ceea ce privește problema termenilor care aparțin limbii române vechi din cele două liturghiere analizate comparativ, cel antimian, respectiv cel de la Chișinău, se pot distinge mai multe situații:

a) termeni din Liturghierul lui Antim Ivireanul notați identic/ cu mici diferențe fonetice/ lexicale în cel de la Chișinău: *tituluș – titul, încâținel – căținel, paraclisiarh – paraclisiarh, tinăciune – întinăciune*;

b) termeni din Liturghierul lui Antim Ivireanul notați identic/ cu mici diferențe fonetice/ lexicale în cel de la Chișinău, dublați de alți termeni: *Stretenie – Strêtenie/ Întâmpinarea Domnului/ Întâmpinare, vâzlaşenie – vozlaşenie/ vozlaş, puținel – puținel/ puținel/ puțin, săbornicesc – săbornicesc/ sobornicesc, stăpânie – stăpânie/ stăpânire, suspınare – suspınare/ suspın*;

c) termeni dublați în Liturghierul lui Antim Ivireanul, din care a fost notat doar un singur termen: *diaconstvă/ ectenie – ectenie, vâznesenie/ Înălțare – Înălțare/ Înălțarea Domnului, niciodinioară/ niceodată – niciodat, sfârșenie/ sfârșit – sfârșit, Zlatoust/ cu Rostul de Aur – Zlatoust*;

d) termeni din Liturghierul lui Antim Ivireanul fără echivalent în cel basarabean: *bitie, pınax*;

e) termeni din Liturghierul lui Antim Ivireanul diferiți din punct de vedere lexical în cel de la Chișinău, dar cu o semantică asemănătoare/ echivalentă: *Blagovêštenie* – *Buna Vestire*, *Aghios* – *Sfinte Dumnezeule*, *chir* – *domn*, *cucerie* – *cucernicie*, *despreunare* – *împărecheare*, *polată* – *palat*.

## **Bibliografie**

### **A. Izvoare și lucrări de referință**

- BODONI, LIT. = Gavriil Bănulescu-Bodoni, *Liturghie*, Chișinău, 1815.
- DA/DLR = *Dicționarul limbii române*, serie veche (literele A-B, C, FI, D-De, J, L-Lojniță), București, Socec et Comp. și C. Sfetea, 1913-1949; serie nouă (literele M, N, O, P, R, S, Ș, T, Ț, V-Veni), București, Editura Academiei, 1965-2010.
- DECR = Ene Braniște, Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Caransebeș, Editura Diecezană Caransebeș, 2001.
- DER = Alexandru Ciorănescu, *Diccionario etimológico rumano*, Tenerife, Universidad de la Laguna, 1958-1966.
- DR = Ion M. Stoian, *Dicționar religios*, București, Editura Garamond, 1994.
- IVIREANUL, LIT. = Alina Camil, *Antim Ivireanul, Dumnezeieștile și Sfintele Liturghii, Târgoviște, 1713*, ediție de text, studiu filologico-lingvistic, notă asupra ediției și indice de cuvinte, București, Basilica, 2015.
- MDA = *Micul Dicționar Academic*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2010.
- SCRIBAN = August Scriban, *Dicționarul limbii românești (etimologii, înțelesuri, exemple, citațiuni, arhaizme, neologizme, provincializme)*, edițiune întâia, Iași, Institutul de Arte Grafice „Presa Bună”, 1939.
- ȘĂINEANU = Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbei românei*, ediția a VI-a, Craiova, Editura Scrisul românesc, 1929.

### **B. Literatură secundară**

- Bălan, Ioan, *Limba cărților bisericești. Studiu istoric și liturgic*, Blaj, Tipografia Seminarului teologic greco-catolic, 1914.
- Camil, Alina, *Studiu filologico-lingvistic, în Antim Ivireanul, Dumnezeieștile și Sfintele Liturghii, Târgoviște, 1713*, ediție de text, studiu filologico-lingvistic, notă asupra ediției și indice de cuvinte, București, Basilica, 2015.
- Ciobanu, Ștefan, *Cultura românească în Basarabia sub stăpânirea rusă*, Chișinău, Editura „Asociației Uniunea Culturală Bisericească din Chișinău”, 1923.
- Fuștei, Nicolae, *Despre izvoarele Liturghierului de la Chișinău din 1815*, „BiblioScientia”, nr. 11-12, 2014, 13-25.
- Giosanu, Maria, *Aspecte lingvistice în Triodul de la 1726*, „Lucrările Conferinței Naționale Text și discurs religios”, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2010, 279-286.
- Haneș, Petre V., *Istoria literaturii românești*, edițiunea a III-a, București, Editura Ancora, 1931.
- Iacob, Niculina, *Limbajul biblic românesc (1640-1800). Aspecte ale evoluției limbii române literare până la 1840*, vol. I, Suceava, Editura Universității „Ștefan cel Mare”, 2008.

- Mihail, Paul/ Mihail, Zamfira, *Acte în limba română tipărite în Basarabia I (1812-1830) precedate de Bibliografia tipăriturilor românești din Basarabia (BTRB)*, București, Editura Academiei Române, 1993.
- Pavel, Eugen, *Arheologia textului*, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2012.
- Pavel, Eugen, *Liturghierul în limba română (privire sintetică)*, „Limba română”, 60, nr. 1, București, 2011, 127-138.
- Petroaia, Lucian, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă. Studiu asupra edițiilor în limba română*, Galați, Editura Arhiepiscopiei Dunării de Jos, 2014.
- Popovschi, Nicolae, *Istoria bisericii din Basarabia în veacul al XIX-lea sub ruși. Din negura trecutului crâmpoie de amintiri*, Chișinău, Editura Museum, 2000.
- Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1972.

# DESCRIEREA EPIDEMIEI DIN 2 REG. 24 ȘI 2 PARAL. 21: ÎNTRE MODEL ȘI METAFORĂ\*

IOAN ȘTEFAN HAPLEA  
UMF, Cluj-Napoca  
*pentruminister@gmail.com*

**Abstract:** Recent global epidemiological events have rephrased the intricate and sometimes strained connection between medical conduct and religious values. The biblical texts refer to prominent instances of epidemics and recommends preventive and palliative measures. We have analysed the description of a contagious disease outbreak of massive scale, described in 2 Reg. 24 and 2 Paral. 21. We have investigated the patterns of physical and medical causation implied by the text, the role of disease names, metaphors and models, and the relationship between the royal power and public health in biblical times. Finally, we conjectured on the effect these texts, translated in Romanian during the 17<sup>th</sup> century (*1688 Bible*), might have had on the attitudes, perceptions and outcomes of pestilence outbreaks during early 18<sup>th</sup> century, in Romanian territories.

**Keywords:** history of medicine, epidemiology, biblical medicine.

## 1. Introducere

Problemele epidemiologiei au intrat recent în atenția specialiștilor din domenii diverse, uneori neînrudite cu medicina. Un model de referință din istoria proto-epidemiologiei, citat în textele din 2 Cronici și 2 Samuel, are o semnificație aparte. Pe de o parte, este considerat astăzi un prototip al incidentelor de tip epidemiologic, pe de altă parte, poate fi citit ca un manual biblic pentru restaurare după o situație catastrofală, o propedeutică valabilă în orice epocă. Problema actualității și aplicabilității sale se pune în mod acut și în prezent, unde discursul religios și cel medical se intersectează, se susțin, se opun sau se explică unul prin celălalt. Disputarea preeminenței are loc pe un teren unde atât raționalitatea științei, cât și miracolele se pot referi doar la cazuri particulare: corpul uman.

Studiul de față examinează relația dintre modelele și metaforele cauzalităților medicale, aplicate faptelor observabile și corelatelor lor neobservabile (naturale sau supranaturale), așa cum apar în două texte care descriu o epidemie de mari proporții (2 Reg. 24 și 2 Paral. 21 din Biblia de la 1688).

---

\* *Between Model and Metaphor: The Image of the Epidemic in 2 Reg. 24 and 2 Paral. 21.*

## 2. Metaforele medicale

Aristotel susținea că oricine scrie un text în versuri practică, de fapt, arta poeziei (ARISTOTEL, 15), indiferent de subiectul sau natura textului, sugerând ca exemplu extrem un manual medical versificat. Tehnica versificării, ca memotehnică sau encriptare, a fost într-adevăr utilizată în alchimie, în farmacologie sau în repertoriul de simptome al clinicii. După binecunoscuta sa definiție din *Poetica*, metafora constă în „trecerea asupra unui obiect a unui nume care arată alt obiect” (ARISTOTEL, 70). Ipoteticul manual medical versificat ar putea atinge, prin urmare, un tip de expresivitate specifică, datorată „metaforelor medicale”.

Când Sontag (1978, 13) propunea restrângerea utilizării bolilor ca metafore, se opunea doar scoaterii bolii din domeniul strict clinic și identificărilor dintre patologie și un termen exterior patologicului (ex. societate bolnavă, boala ca element al unui standard de frumusețe fizică etc.). Desigur, nu pot fi proscrie metaforele din interiorul domeniului, cele care conduc la o cunoaștere prin analogie a bolii în general sau a instanțelor sale. Semiologia medicală abundă în comparații referitoare la culoare, formă etc. care, la limită, s-ar putea transforma în metafore nominale (Bidu-Vrăncanu 2005, 309). Presupunând că aceste construcții s-ar putea determinologiza (Groza 2011, 3), sau că un specialist ar face pe moment abstracție de valoarea lor denotativă, unele dintre aceste metafore ar putea dobândi valențe expresive.

## 3. Metaforele contagioase

Pe de o parte, în clinică, boala este explorată prin analogii implicite, aflate la limita metaforelor. Pe de altă parte, termenii care descriu boala devin ei înșiși contagioși într-un mod propriu, într-un mod uneori mai subversiv decât însăși boala pe care o desemnează. Semnificantul și semnificatul își potențează reciproc efectele. Cuvintele pot construi sau corupe, iar în practica predicătorilor din perioada ciumei din Anglia (secolul al XVII-lea), cuvintelor li se aplică, în Omiletică, o disciplină epidemiologică și clinică aproape în sens strict: „(...) it renders the name dreadfull too and methinks the word Plague has something of horror in it (...) the Scripture nevers speaks of it” (Josiah Hunter, *apud* Hines 2018, 319).

Ciuma apărea ca o entitate clinică fluidă, care împrumută caracteristici ale altor boli (*Sermons, Meditations and Prayers upon the Plague, apud* Hines 2018, 321). Ca și pleurezia, poate produce simptome respiratorii, dar spre deosebire de ea nu poate fi drenată; ca și lepra, impune măsura izolării, dar aici extinsă la toată comunitatea etc. La limită, ciuma ajunge să nu mai fie definită ca un obiect al lumii naturale, ci i se atribuie un nou statut, nu neapărat supranatural, dar cu certitudine extranatural: „is not a genus of sickness. (...) It is not a thing of nature [but] a violation of nature” (*ibid.*, 325).

O opinie similară se conturează după încercările medicinei clasificatoare (secolele XVIII-XIX), care considera că bolile în general nu ar aparține întru totul lumii naturale,

întrucât nu pot fi încadrate într-un sistem de clasificare a obiectelor naturale (cum era, de exemplu, sistemul lui Linné). Caracterul infecțios al denumirii bolii provine din „fluiditatea categorială” corespunzătoare a termenului (*ibid.*, 319). Efectele sale pot persista chiar după extincția fenomenului însuși: René Girard (*apud* Gilman 2009, 4) consideră că termenul, care în mod figurat se referă la dezordinea socială, ajunge să fie „înzestrat cu o vitalitate aproape incredibilă”, tocmai pentru că a dispărut aproape cu totul în sens denotativ. Pe lângă „transmiterea prin cuvinte”, teoria chimică a lui van Helmont sugera încă o legătură între material și imaterial: boala se putea transmite doar prin privire sau putea apărea fizic după un simplu act de imaginație (*ibid.*, 120).

Soluția pentru flagelul metaforic, dacă nu și pentru epidemia materială, este identificată în epocă tot la nivelul limbajului și are tot natură metaforică. O serie de predici din Anglia puritană (secolul al XVII-lea) se intitulează semnificativ: *A Receipt to Stay the Plague*, *A Perfume Against the Noysome Pestilence Prescribed by Moses onto Aron*, *A Divine Antidote Against the Plague*. Boala constrânge, prin metaforele ei, modul de a percepe experiența; ea este periculoasă nu atât prin riscul fizic, ci prin abilitatea de a „penetra și rescrie numele proprii” (Hines 2018, 324). Soluțiile conțin multe paralele deliberate cu imaginarul medical: luare de sânge prin confesiune, drenarea umorilor nefaste prin înfrânări, până la sudoarea sănătoasă a recuperării (*ibid.*, 321).

#### 4. Epidemiile și autoritatea regală

Textul din 2 Reg. 24 menționează o relație explicit cauzală între exercițiul puterii regale (un recensământ) și declanșarea unei epidemii. Istoria raporturilor dintre regalitate și patologie înregistrează o altă relație remarcabilă, de sens opus, în imaginea regelui taumaturg.

Printre semnele regalității de drept divin din Evul Mediu și Renașterea europeană timpurie se număra și acela de a face vindecări miraculoase. Acest atribut, studiat sistematic în legătură cu regii capetieni și merovingieni, are rădăcini mult mai vechi și se regăsește la unii conducători din Orientul Mijlociu al epocii biblice.

În secolul al XIV-lea, lui Filip de Valois i s-a propus să-și demonstreze ascendența regală fie prin confruntarea singulară într-un duel judiciar, fie printr-un test supranatural: expunând-se unor lei care, chiar înfomețați, nu ar îndrăzni să atace un rege („l'enfant de roys ne peut lyons manger”) (Bloch 1997, 12-13), sau vindecând bolnavii prin simpla atingere. Cazul cel mai celebru de taumaturgie regală citează:

(...) o femeie atinsă de o boală îngrozitoare; o umflătură a glandelor de la gât (...). Înștiințată printr-un vis, s-a dus să-și ceară tămăduirea de la rege. (...) De îndată, sub atingerea mâinii regale, (...) boala a părut să cedeze. (...) Femeia era complet vindecată (*Vita Aeduaris regis*, *apud* Bloch 1997, 33).

Un eveniment asemănător urmează explicit un model din Evangheliilor: o femeie al cărei copil suferea de o febră recurentă, probabil malarie:

(...) se strecurase prin mulțime până la rege și, apropiindu-se de el pe la spate, îi smulse – fără ca el să bage de seamă – câțiva ciucuri de la mantia regală. Ea i-a pus în apă și i-a data fiului să bea apa aceea; de îndată febra a scăzut; bolnavul s-a vindecat (*Historia Francorum, apud Bloch 1997, 25*).

Modul precis în care regele devenea vrednic de miracole era subiect de dispută: pe calea unei vieți merituoase, accesibilă în principiu oricui; printr-o grație specială, dar fără legătură directă cu poziția sa sau în virtutea puterii regale *per se*, transmisă prin ritualul onționii, care precedea și condiționa momentul încoronării propriu-zise. În fundal se contura însă tot mai pregnant ideea vindecărilor miraculoase ca atribut inerent regelui. În acest context, supranaturalul „se înfățișează înainte de toate ca expresia unei anumite concepții despre puterea politică supremă” (*ibid.*, 37).

Modelul biblic al regalității este diametral opus. Nimic din aceste prerogative de excepție nu se regăsește în narațiunile biblice, nici măcar în legătură cu David, regele-prototip al autorității aprobate de drept divin. Chiar din punctul care declanșează centralizarea statului, în 1 Reg. 12:18 (1 Sam. 12), o populație exasperată solicită unificarea sub conducerea unui împărat unic, din cauza amenințărilor externe, aplicând un model de asemenea de origine externă. Această cerere este întâmpinată cu un răspuns defavorabil și cu un avertisment sever.

Când împăratul Ozia încearcă să-și aroge funcții sacerdotale, decade nu doar din statutul regal, ci și din cel de membru al comunității (4 Reg. 15:5). Ca urmare a unei intervenții supranaturale instantanee, este atins de boala-marcaj *tzara'at* și își va trăi restul zilelor în izolare. Regele-profet este în principiu posibil, dar modelul unificator și unificator al regelui-preot se lovește, la vechii evrei, de o prohibiție aparent imposibil de depășit, nici prin mecanica socială a consensului, nici prin *fiat*-ul provenit din *hybris* personal. Nu va exista dinastie pontificală, și cu atât mai puțin taumaturgică.

## 5. Interpretarea cauzelor epidemiei

În contrast cu atributele benefice ale regilor taumaturgi, conform textului din 2 Reg. 24, epidemia este rezultatul direct al unui decret regal. Evenimentele sunt inaugurate de un pasaj ambiguu, cu atât mai obscur, cu cât diferă între textele paralele din 2 Reg. 24:1 (Domnul „clăti pre David întru dînșii”<sup>1</sup>) și 2 Paral. 21:1 (cel rău „clăti pre David ca să numere pre Israil”). Un comentariu talmudic sugerează un efect, la distanță în timp, al dorinței poporului de a avea un monarh. Întrucât s-a solicitat un

---

<sup>1</sup> În absența altor indicații, citatele sunt extrase din textul B 1688, așa cum apare în sursele MLD VII, MLD VIII și MLD IX.



rege uman, Dumnezeu întoarce o decizie neinspirată a regelui împotriva propriului popor. David face numărătoarea și doar apoi realizează greșeala (nu se spune cum anume). Un profet care îl pune să aleagă una din trei pedepse (3 zile de boală, 3 luni de război sau 7 ani de foamete). Într-un limbaj aluziv, David exclude varianta războiului: „iară în mâinile oamenilor nu voiu cădea” (2 Reg 24:14), cu motivația că, spre deosebire de agresiunile umane, o intervenție divină este moderată de paliativul milei. Opțiunea lui David se dovedește justă, iar epidemia se oprește după prima zi (din cele trei prescrise inițial).

Nu este imediat evident mecanismul care leagă recensământul de epidemie. Ex. 30:11-16 legiferează ca fiecare membru recenat să plătească o jumătate de shekel, tocmai pentru a evita ciuma cu ocazia numărătorii. Banii erau destinați templului, dar se pare că nu destinația banilor conducea la protecție împotriva epidemiei. Există trei recensăminte cerute de Dumnezeu (Ex. 30:12-14, repetat în Ex. 38:21-31, Num. 1:1-5 și Num. 26:1-5), toate desfășurate fără consecințe nefaste. Există și două recensăminte ordonate de regele Saul (1 Reg. 11:8 și 1 Reg. 15:4). Nu se menționează explicit plata taxei decât pentru primul recensământ (Erder 2015, 51). Caracterul inocuu al numărătorilor precedente este în contrast cu consecințele din 2 Reg. 24, iar o sinteză a exegeticii medievale și moderne arată patru ipoteze posibile pentru care această numărătoare (și nu celelalte) a condus la un rezultat nefast (Price 2020, 5):

a) *Interpretarea „hybristică”*. Motivul numărătorii ar fi fost dorința regelui de a cunoaște efectivele armatei, dar nu din necesități practice, ci doar din orgoliu. În acord cu această interpretare (dar nu identice cu ea) sunt lecturile actualizante ale 2 Reg. 24, care descifrează în text un conflict între instituția centralizatoare a regalității și tendințele egalitare și centrifuge ale organizării tribale. O prerogativă regală intră în conflict cu dreptul cutumiar și cu formele organizare prestatală. Într-adevăr, despre recensământul davidic se menționează doar expresia geografică, totalizantă și uniformizantă, „de la Virsăvie până la Dán” (2 Paral. 21:2), în timp ce recensămintele din Numeri insistă asupra recenziilor detaliate, care țin cont de structura pe triburi, ginți și case ancestrale”. Aceasta ar putea sugera în 2 Reg. 24 și 2 Paral. 21 un recensământ de tip nou, care aplatizează, deliberat sau accidental, o structură socială veche și complexă. O parte din populație refuză recensământul (tribul lui Benjamin, unde se găsea chivotul, și tribul lui Levi, cu funcții sacerdotale), din motive care în traducerea din Septuaginta par amalgamate (schimbarea de opinie a regelui, reticența lui Ioab, opoziția locală). Ambiguitățile se regăsesc și în istoria traducerii pasajului 2 Paral. 21:6 a textului până la forma finală (MLD IX, 280): „și împruță cuvântul împăratului pre Ioav” (ms. 45), „împruță cuvântul lui Dumnezeu pre Ioav” (ms. 4389), „să întări cuvântul împăratului pre Ioav” (BB). Între cei recenzați și cei nerecenzați se trasează o linie de demarcare ce corespunde limitării dintre între două discursuri. O linie a cărei formă fizică exactă este supusă contingențelor administrative, dar care delimitează clar două centre din care iradiază două principii incompatibile: una, regalitatea care cunoaște prin număr, și alta, o entitate greu de definit, care

include Tabernacolul, leviții, mentalitatea arhaică, dreptul cutumiar, entitate care nu se lasă absorbită în noul tip de cunoaștere și pe care îl respinge ca pe o abominație. Oricât ar fi de tentantă astăzi o lectură în cheie foucaultiană a epidemiei în aspectele ei organizaționale (Foucault 2003) sau coercitive (Foucault 2009), comentarii medievale considerau că sursa reală a epidemiei din 2 Reg. 24 este de altă natură.

b) *Nerespectarea ritualului*. Se pare că în 2 Reg. 24 nu s-a impus taxa rituală cerută pentru unele recensăminte biblice. Pe de altă parte, este neclar din Ex. 30 dacă taxa de o jumătate de shekel trebuia plătită doar cu ocazia numărărilor din Exod și Numeri, sau pentru orice recenzie ulterioară. Conform unui comentariu halachic, David ar fi făcut o remarcă ireverentă, iar Dumnezeu îi aduce imaginea în oglindă a propriilor cuvinte: David va fi confruntat cu o enigmă ce ascunde un risc major (decizia de a impune sau nu taxa de recensământ). El va fi singurul care ignoră o problemă evidentă pentru anturajul său imediat (2 Reg. 24:3), pentru populație în general (2 Paral. 21:6), și care ar fi fost de altfel simplă pentru orice școlar începător (BERACHOT 62b:11).

O subvariantă a aceste interpretări menționează vârsta de înrolare – în Num. sunt înrolați doar cei peste 20 de ani, și este posibil ca, în 2 Paral. 21, regele să fi dorit să-i includă și pe cei sub această vârstă (ipoteză care contrazice teoria recensământului din motive exclusiv militare).

c) *Interpretarea „materialist-igienică”*, în conformitate cu care doar logistica recensământului a produs epidemia pe calea comună, crescând numărul și raza contactelor sociale – oameni care traversează toată țara, „de la Dan la Beer-Sheba” (2 Paral. 21:2). Posibilă în principiu, această variantă nu este nici măcar sugerată de textul biblic și nu apare în niciun comentariu anterior celor moderne.

d) *Interpretarea prin caracterul de tabu al numărării*. Evaluările cantitative de orice natură erau privite cu rezervă în tradiția iudaică – „binecuvântarea nu se găsește în ceva cântărit, nici în ceva măsurat, nici în ceva numărat” (BAVAMEITZIA 42a:5). Aceeași aversiune se regăsește la populația akkadiană Mari (secolul al XIX-lea î.Hr.), unde recensământul (*tēbibtum*) era privit cu suspiciune, ostilitate, teamă, iar uneori nu putea fi făcut deloc din cauza opoziției generale (Speiser 1958, 20). Se citează un *tabu* în legătură cu numărarea indivizilor la multe culturi din afara Orientului Mijlociu (Ko 2018, 121). Problema nu ar ține de natura „impură” a numărului, ci, dimpotrivă, de caracterul de cunoaștere specială sau ezoterică a cantitativului, cunoaștere rezervată altor domenii. Faptul de a cântări, a număra sau a măsura revine la o imixtiune umană într-o zonă care, în unele situații, i-ar putea fi interzisă, iar a cunoaște numărul oamenilor pare în mod special riscant. Procedurile permise pentru stabilirea numărului de persoane dintr-un grup (numărarea câte unui deget al fiecărei persoane, numărarea animalelor (miei sau iezi) aduse câte unul de fiecare participant, pronunțarea de către fiecare participant a câte unui cuvânt dintr-un vers cu lungime cunoscută) detașează formal numărul de grupul de persoane. O altă interpretare sugerează că, atât timp cât Israel este considerat ca fiind un grup, meritele unuia echilibrează

deficiențele celorlalți, însă cu ocazia numărătorii fiecare este considerat individual, ceea ce îi expune la risc pe cei mai puțin virtuoși.

## 6. Două modele de cunoaștere a bolii

La fel ca modelul de cunoaștere al științelor pozitive de astăzi, modelul biblic include cauzalități, explicații, generalizări și discursivitate logică. Tiparul biblic are, în plus față de modelul științei de astăzi, câteva niveluri de complexitate. Există aici și o încifrare (ca în metaforă), și o decriptare a unui model subiacent. Ambele demersuri converg în persoana îngerului. În 2 Reg. 24 și 2 Paral. 21, cunoașterea cauzelor bolii este condiționată. Accesul la ea este deschis doar la inițiativa lui Dumnezeu: „văzu Domnul și se căi pentru rău și zise (...)” (2 Paral. 21:15). Doar atunci David ridică privirea și observă îngerul – sursă și mecanism al dezastrului. Modelul de cauzalitate biblică este diferit de „motorul prim” al lui Aristotel, care imprimă o tendință fiecărui lucru și apoi îl abandonează propriului parcurs. Exprimat pe larg în Cartea lui Iov, modelul presupune că supranaturalul intervine nu doar la inițierea procesului, ci la fiecare pas al unei serii cauzale. Aceleași intervenții nemediate se regăsesc în cauzalitatea epidemiei din 2 Paral. 21: boala este declanșată din motive imateriale, cauzele sale sunt revelate, și nu descoperite, cursul ei este întrerupt abrupt și surprizător; toate etapele sunt contrare unui proces normal și sunt în mod nemijlocit supranaturale. În plus, deși în Ex. 30 se menționează o relație directă între numărătoare și epidemie, în 2 Paral. 21, relația este relativizată, întrucât depinde în plus de o decizie umană.

Într-un alt mod se constituie cunoașterea sub privirea științei. Începând de la Galilei, științele pozitive progresează prin construirea de „lumi-model”. Ipotezele formulate în interiorul lor urmează să fie confirmate sau falsificate și au sens doar în raport cu observația sau experimentul:

Aceste două propoziții: „pământul se rotește” și „este mai comod să presupunem că pământul se rotește” au unul și același înțeles; nici una din ele nu conține vreun sens care să nu se găsească și în cealaltă (Poincaré, *apud* Canguilhem 1968, 47).

Când se apropie de metaforă, modelul tinde să eșueze: „Imaginația se poate convinge singură că a construi un model înseamnă a împrumuta un vocabular pentru a obține identificarea a două obiecte” (*ibid.*, 315). De exemplu, termenii de comparație din tehnologie (scripeți, brațe de pârghii, canale etc.) nu aduc nicio cunoaștere substanțială în plus când sunt aplicați anatomiei (*ibid.*, 323).

În cazul specific al bolilor infecțioase, se are în vedere posibilitatea incognoscibilității: fie practică, fie de principiu. Un biolog scria în 1859 despre ipoteza generației spontane:

Pretindem doar că sub înrâurirea unor forțe analoge, neexplicate și care (...) vor rămâne probabil inexplicabile, se produce o manifestare plastică (...) din care va rezulta în

cele din urmă o ființă nouă, în raport cu mediul de unde au fost extrase inițial aceste elemente (Nicole 1958, 75).

Tot așa cum sângele poate fi observat, însă nu și ipoteticul „fluid nervos”, simptomele bolilor infecțioase și faptul evident al transmisibilității pot fi ușor verificate, însă nu și modelele postulate în spatele lor: miasmele, principiile, germenii și, în final, microbii.

### **7. Model biblic și percepție a epidemiilor în Țările Române (secolul al XVIII-lea)**

Este dificil de estimat impactul textelor din 2 Reg. și 2 Paral. asupra atitudinii față de epidemii în Țările Române, începând cu sfârșitul secolului al XVII-lea. Poziția față de boala individuală era probabil cea rezumată în PRAVILA 1652 (613), unde, în raport cu afecțiunea, medicul era distribuit într-un rol necesar, dar accesoriu: „Drept aceia și boalele toate nu le dreage nice le face să-l tămăduiască [sic] dohtoriile (...) și atunce nu ne nădăjduim pre dohtorie, ce ne lăsăm toată puterea la Dumnezeu”. Motivul ținea de eterogenitatea etiologică a bolilor („Boalele carele vin la oameni nu sînt toate dă feliu”, *ibid.*, 613) și, în special, de existența unei clase difuz definite de patologiei cu origine extranaturală („ce vin multe boale și de la Dumnezeu” – *ibid.* 613).

În al doilea rând, chiar în cazul bolilor pe care autorul le-ar considera „normale” sau „naturale”, medicul este chemat doar pentru a „cunoaște boala” și nu se poate constitui în garant al vindecării și nici măcar în reper al cunoașterii:

Și când să bolnăveaște cineva, zice să aducă dohtoru, aduce-l ca să vază să cunoască ce-i e boala; ce tot ni e nădeajdea la Dumnezeu (...). Drept aceia și boalele toate nu le dreage nice le face să-l tămăduiască dohtoriile sau vrăciuirile (*ibid.*, 613).

Medicul este comparat cu un navigator, care poate influența semnificativ cursul corabiei, dar numai între limitele impuse de vânt. Se folosește aceeași metaforă pe care o va consacra în anii ‘50 cibernetica lui Wiener: „încă și cârmaciului dau-i cârma în mâini ca și vraciului pre bolnav, ce nu stă la cârmaci să îndrepteze pre oameni” (*ibid.*, 613).

Era de așteptat ca această atitudine, defetistă și temerară în același timp, care tratează supranaturalul ca pe o componentă printre altele în cadrul unei gândiri destinate eficienței practice, să fi fost mult amplificată sub calamitatea unei epidemii, cum au fost cele de ciumă din 1719, 1730, 1793-1795 și 1813-1814 (ciuma lui Caragea). Măsurile concrete luate de boierii epistați și medicul-șef (arhi-iatros) au fost tardive, arbitrare și insuficiente, chiar după standardele vremii, iar populația le-a respectat parțial și intermitent (vezi Alexandru-Dersca 1964, 356). Înțelegerea incompletă a mecanismelor și precaritatea metodelor par însă compensate de o acuitate extremă în căutarea unei etiologii extra-medicale. În viziunea unui contemporan cu evenimentele din 1813, investigațiile despre cauzele ciumei reamintesc, ca ton, unele idei din 2

Paral. 21: „Oamenii își lepădaseră portul, luose portu (...) ca păgânii, cu părul tuns cu zulufi. (...) Cei mai procopsiți le învăța cărțile lor. (...) La besearică venea ca la o privală” (*ibid.*, 365). Textul se apropie pe alocuri de cadența textelor profetice medio-orientale: „Arse focul târgul mai de tot. Noi tot n-am băgat de seamă încă. (...) întâi era învelite casele cu lemn, pă urmă le-am învelit cu her. (...) Apoi după ce veniră muscalii, apoi foametea groaznică. Și tot n-am băgat seamă” (*ibid.*, 365). În final, oferă, cu o siguranță șocantă, garanții pentru viitor: „să îndrepteze pe cei greșiți, (...) să nu se bucure la dobânzi, (...) apoi atuncia martor sînt înaintea lui Dumnezeu că nu ne va mai veni rele ca acestea asupra-ne” (*ibid.*, 365).

## 8. Supranaturalul și metoda experimentală

Chiar în spațiul restrictiv al cunoașterii de tip științific există domenii vaste non-experimentale, cum este astronomia, accesibilă exclusiv pe calea observațiilor. În accepția sa curentă, sintagma „experiență mistică” are un sens consacrat, fără legătură cu experimentarea în sensul științelor pozitive. În textul din 2 Paral. 21, experimentarea în sens strict nu este nici măcar luată în calcul. Pe de altă parte, cunoașterea pe care o recomandă alte texte biblice este, sub anumite limite și rezerve, de tip experimental. Astfel, Ghedeon confirmă rezultatul unei experiențe prin repetare în condiții noi (cerea ca roua să cadă în două moduri distincte). Profetul Ilie varsă apă pe altarul care va fi aprins de fulger, pentru a face rezultatul și mai improbabil *a priori*. Împăratul Ezechiel are de ales între două probe alternative și o alege pe cea mai remarcabilă (marcajul de timp de pe un cadran solar putea fi făcut, în mod miraculos, să avanseze sau să devanseze, iar el alege varianta devansării). Acest tip de gândire, care nu doar include supranaturalul în același continuum cauzal cu naturalul, ci îl și explorează printr-o interogație de factură experimentală, apare în textele sacre ale mai multor tradiții.

Remarcabil, tradiția științifică a parcurs un drum invers. Noam Chomsky trece în revistă una din primele revoluții științifice (vezi Kuhn 1996, 6), precum formularea carteziană a dualității corp-gândire (sau suflet) și consecințele ei pentru mecanica lui Newton. Când Descartes definește corpul uman ca mașină sau automat, constată imediat că există aspecte umane imposibil de explicat prin modelul automatului. În bună tradiție științifică, Descartes introduce o ipoteză suplimentară (*res cogitans*) pentru a da socoteală de această serie de aspecte remarcabile și universale umane (conștiință etc). În secolul următor, descoperirea de către Newton a legii gravitației și postularea unei forțe care acționează la distanță, fără contact direct, venea în contradicție cu ipoteza unei naturi-mașină compuse din diferențiale, roți dințate și pârghii și, implicit, cu ipoteza corpului ca mașină. Nici măcar natura inanimată nu părea să funcționeze ca un angrenaj, ci posedă o „forță” cu certe calități imateriale. Paradoxal, din binomul mașină-suflet, știința a eliminat nu sufletul, ci mașina (Chomsky 2014).

Ca și îngerul pe care David îl vede la sfârșit, modelele biomedicinii și îngerii săi mecanici, adversi sau benevolenți, sunt vizibili doar uneori și doar sub anumite condiții. Ei aspiră însă la un statut mult mai modest decât prototipul lor, la o scară subontologică, limitați la orizontul funcțional și fără semnificații al adecvării de tip descriptiv și explicativ. După logica biblică, deducțiile și experiența pot explora marginal supranaturalul. Pe de altă parte, simpla enumerare a faptelor observabile ajunge la un tip de mistică proprie.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- ARISTOTEL = Aristotel, *Poetica*, traducere de C. Balmuș, București, Editura Științifică, 1957.
- BAVAMETZIA = *Talmud Bavlî*, trat. *Bava Metzja*, online: [https://www.sefaria.org/Bava\\_Metzja.42a](https://www.sefaria.org/Bava_Metzja.42a) (accesat la 16.08.2021).
- BB = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688, în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani, în facsimil și transcriere, cu aprobarea Sfantului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
- BERACHOT = *Talmud Bavlî*, trat. *Berachot*, online: <https://www.sefaria.org/Berachot> (accesat la 16 august 2021).
- MILD VII = *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia de la 1688. Pars VII. Regum I. Regum II*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014.
- MILD VIII = *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia de la 1688. Pars VIII. Regum III. Regum IV*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014.
- MILD IX = *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia de la 1688. Pars IX. Paralipomenon I-II*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2011.
- PRAVILA 1652 = *Pravila cea mare numită Întreptarea Legii, 1652*, ediție de academician Andrei Rădulescu et al., București, Editura Academiei Române, 1962.

### B. Literatură secundară

- Alexandru-Dersca, M. M., *Contribuții privind ciurma lui Caragea (1813-1914) în București*, în *Materiale de istorie și muzeografie*, București, Muzeul de istorie al orașului București, vol. I, 1964, 355-365.
- Bidu-Vrânceanu, Angela et al., *Dicționar de științe ale limbii*, București, Nemira, 2005.
- Bloch, Marc, *Regii taumaturgi: studii despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franța și în Anglia*, traducere de Val. Panaitescu, Iași, Polirom, 1997.
- Canguilhem, Georges, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968.
- Chomsky, Noam, *Science, Mind, and Limits of Understanding*, Vatican, The Science and Faith Foundation (STOQ), 2014, online: [https://chomsky.info/201401\\_\\_\\_/](https://chomsky.info/201401___/) (accesat la 23.08.2021).
- Erder, Yoram, *The Influence of Muslim Theology on Yefet Ben 'Eli as Evidenced in His Interpretation of Two Biblical Stories*, „Revue Des Études Juives”, 174, nr. 1-2, 2015, 47-76.

- Foucault, Michel, *Biopolitică și medicină socială*, traducere de Ciprian Mihali, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, 2003.
- Foucault, Michel, *Securitate, teritoriu, populație: cursuri ținute la Collège de France (1977-1978)*, traducere de Nicolae Ionel, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, 2009.
- Gilman, Ernest B., *Plague Writing in Early Modern England*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.
- Groza, Liviu, *Despre terminologiile științifice din perspectiva frazeologiei*, „Analele Universității «Dunarea de Jos»”, 24, 2011, 132-134.
- Hines, Kathleen, *Contagious Metaphors: Liturgies of Early Modern Plague*, „The Comparatist”, 42, nr. 1, 2018, 318-330.
- Ko, Grace, *2 Samuel 21-24: A Theological Reflection on Israel's Kingship*, „Old Testament Essays”, 31, nr. 1, 2018, 114-134.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 3<sup>rd</sup> edition, 1996.
- Nicole, Jacques, *Louis Pasteur: un maestru al anchetei științifice*, București, Editura Științifică, 1958.
- Price, Jason R., *Diseased Bodies and the Invaded Social Body in Biblical Depictions of the Census*, „Biblical Interpretation”, 1, 2020, 1-25.
- Sontag, Susan, *Illness as Metaphor*, Toronto, McGraw-Hill, 1978.
- Speiser, E. A., *Census and Ritual Expiation in Mari and Israel*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research”, 149, 1958, 17-25.





**CALEA SPIRITUALĂ SPRE SIMFONIA CELESTĂ: RAMBAM,  
ABRAHAM BEN MOISE BEN MAIMON, MOISE BEN SHEM TOV DE  
LEON, ABŪ SA'ĪD AL-KHARRĀZ\***

SILVIU LUPAȘCU  
Universitatea Dunărea de Jos, Galați  
slupascu@yahoo.com

**Summary:** Against the background of Moses Maimonides' philosophy about the overflowing of prophetic grace as attainment of human perfection, Abraham ben Moses ben Maimon's spiritual leadership built a limited proximity between the Judeo-Egyptian pietism and the mystical theology of medieval Sufism from the perspective of the human-theocratic ontology of the spiritual way and stations-levels susceptible to allow the access of the human soul towards the vision-presence of the Divine Being.

**Key-words:** RaMBaM, Abraham ben Moise ben Maimon, *nuṣūl, devekut, ḥasidut, ṣūfīyya, mutaṣawwifā.*

Moise ben Maimon<sup>1</sup> sau RaMBaM (ca. 1135/ 1138-1204), în *Moreh nevukhim* sau *Ghidul celor rătăciți*, a descris harul profeției drept „emanație trimisă de Ființa Divină prin intermediul Intellectului Activ, în primă instanță către facultatea rațională a ființei umane, iar ulterior către facultatea imaginativă”, iar această „influență divină” conferă asupra ființelor umane privilegiul teocratic de a gândi prin diferitele gradații ale inteligenței (Maimonides 1956, 225). Influența Intellectului Activ definește ontologic și gnoseologic două categorii de ființe umane: cele care receptează emanația Ființei Divine prin facultatea logică-rațională, cele care receptează emanația Ființei Divine prin facultatea imaginativă. Prin voința divină, fiecare dintre cele două categorii este subdivizată în două secțiuni: ființele umane care primesc emanația divină cu scopul de a atinge perfecțiunea în mod individual, ființele umane care primesc emanația divină în măsura necesară pentru a realiza propria perfecțiune și perfecțiunea comunităților din care fac parte. Harul profetic focalizat asupra ființei profetului desăvârșește

---

\* *The Spiritual Path Towards the Celestial Symphony*: RaMBaM, Abraham ben Moise ben Maimon, Moise ben Shem Tov de Leon, Abū sa'īd al-Kharrāz.

<sup>1</sup> Spirit universal, figură dominantă a iudaismului medieval, Moise Maimonide a adus o contribuție vastă, esențială, la edificiul literaturii religioase a iudaismului atât în domeniul filosofiei, cât și în domeniul *Halakhab* (cf. Goldberg/ Wigoder 1993, 684-690; de asemenea, Louis Isaac Rabinowitz, *Maimonides, Moses (Moses ben Maimon; known in rabbinical literature as RaMBaM)*, în Roth/ Wigoder (1996, 754-780).

imersiunea adamică a revelației divine prin harul profetic proferat, diseminat, răspândit lingvistic-ontologic în ființele membrilor comunităților menite să-i primească, să-i înțeleagă, să nu-i înțeleagă sau să-iucidă pe profeți: „O persoană poate să primească o profeție care să-i dea puterea de a se perfecționa pe sine însăși, dar nu și puterea de a-i perfecționa pe ceilalți. De asemenea, acea persoană poate să primească o profeție prin care să fie constrânsă să se adreseze semenilor săi, să-i învețe și să-i facă să beneficieze de pe urma perfecțiunii sale” (*ibid.*, 228). În viziunea maimonidiană, harul profeției este sigiliul perfecțiunii umane, determinate teocratic.

Sub dinastia Ayyubizilor (1171-1260), întemeiată de sultanul Saladin sau Şalah-ad-din (1137-1193), fiul lui Moise ben Maimon, Abraham ben Moise ben Maimon (1186-1237), a succedat tatălui său în poziția de conducător al comunității evreiești din Egipt, *nagid* (ebraică), *al-ra'is* sau *al-rayyis* (arabă). În concordanță cu analiza lui Elisha Russ-Fishbane, Abraham ben Moise ben Maimon, în lucrarea intitulată [*Ghidul*] *suficient pentru slujitorii lui Dumnezeu*<sup>2</sup>, a continuat argumentația lui Moise ben Maimon din *Moreh nevukhim* despre harul profetic ca atingere a perfecțiunii umane. Spre deosebire de tatăl său, care a folosit drept fundal bibliografic sistemul de gândire prin care Al-Fārābī (ca. 870-950)<sup>3</sup> a reliefat continuitatea ontologică grație căreia inspirația divină (*wahy*) animă idealul politic al „regelui-filosof” ca ipostază a rațiunii și idealul teocratic al „profetului-legislator-*imām*” ca ipostază a imaginației, Abraham a optat pentru o proximitate limitată față de teologia mistică a sufismului medieval (Russ-Fishbane 2015, 191).

Doctrina lui Abraham ben Moise ben Maimon despre atingerea perfecțiunii profetice, despre accesul sau ajungerea (*wuṣūl*) la destinația ontologiei profetice-teocratice se învecinează cu doctrina *Şufī* despre parcurgerea „etapelor” și a „stațiilor” din care este alcătuită calea (*sulūk*) spre contemplarea desăvârșită a lui Dumnezeu. La fel ca adepții sufismului (*şūfīyya*, *mutaşawwifa*), adepții pietismului (*ḥasidut*) din comunitatea iudeo-egipteană condusă de Abraham din poziția de *nagid* sau *al-ra'is* se considerau și erau considerați drept călători (*salikūn*) pe calea spre contemplarea Ființei Divine. Din această perspectivă, Abraham a descris momentul în care Iosua a atins apogeul profetic al căii spirituale prin „atașare” de Dumnezeu: „Iosua a rămas în meditație solitară continuă în acest cort, a urmat calea (*sulūk*) unică țintită spre a atinge mai apoi o atașare de Dumnezeu (*wuṣūl wuṣlat allāh*), slăvit fie Ell, anume atingerea profeției (*wuṣūl al-nubūmah*). (...) Dar eu sunt încontinuu cu Tine, «Apucatu-m-ai de mâna mea cea dreaptă. (*Psalm 72, 23*)»: [Aceasta este] o

<sup>2</sup> Al cărei prim capitol a fost reconstituit, tradus în ebraică și editat de P. Fenton.

<sup>3</sup> Al-Fārābī, Alfarabius sau Avennasar a fost un celebru filosof musulman, autor al tratatelor intitulate *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya* sau *Cartea despre regimul politic*, *Fi mabādī' arā' abl al-madīna al-fādila* sau *Tratat despre opiniile locuitorilor din cetatea virtuții* și *Kitāb taḥṣīl al-s'ada* sau *Cartea despre atingerea fericirii* (Mahdi 2001, 56-170; Rosenthal 1962, 122-142; Walzer 1962, 206-219).

aluzie la starea în care se află cineva după atingerea perfecțiunii” (Fenton 2003, 107-119, *apud* Russ-Fishbane 2015, 192, n. 27). După cum a observat Russ-Fishbane (2015, 192-193), Abraham a extins aria semantică a noțiunii de „ajungere-atașare” (*wuṣūl*), folosită sporadic de RaMBaM în *Moreh nevuḥim*, cu scopul de a construi identificarea cu termenul ebraic *devekut*, în sensul de a defini apogeul ontologic al apropierii profetului de Dumnezeu în momentul profeției, experiența apropierii teocratice a profetului în proximitatea Ființei Divine. Idel (1988, 35-58; 1999, 27-30) a înțeles *devekut* drept putere a sufletului omenesc de a se „atașa” de Dumnezeu prin primirea unui influx din partea universalității divine.

Sistemul de gândire al lui Abraham ben Moise ben Maimon include apogeul mistic al confirmării perfecțiunii profetice prin aderare la perfecțiunea angelică, prin acces vizual-auditiv la nivelul ontologic al îngerilor, ipostaze ale intelectului pur. Emanația trimisă de Ființa Divină prin intermediul Intelectului Activ se revelează drept lumină strălucitoare sau simfonie celestă în măsură a face astfel încât sufletele călătorilor-căutătorilor să debordeze de extaz spiritual. În acest context, Abraham a descris simfonia celestă pe temeiul viziunii divine-angelice din Isaia 6:1-3<sup>4</sup>: „Dar această chemare, acest răspuns și simfonia celestă nu rezultă din voci precum vocile noastre sau din limbi precum limbile noastre sau din cuvinte precum cuvintele noastre, ci din cuvintele Dumnezeului Celui Viu (*be-divre elohim ḥayyim*). Acest mister poate fi înțeles de cei care au atins perfecțiunea (*al-kāmilūn*), care sunt receptori ai grației divine”<sup>5</sup>.

Continuitatea comunicării epistolare dintre comunitățile evreiești din Provence-Castilia și comunitatea evreiască din Egipt, între secolul al XII-lea și secolul al XIV-lea, a inclus mai multe filiere retorice, de la discursul polemic la discursul amiabil. Într-o scrisoare din anul 1235, la șase ani după încheierea cruciadei împotriva catharilor sau albigensilor (1229), Abraham ben Moise ben Maimon a lansat împotriva evreilor din Provence acuzația de a fi repudiat monoteismul strămoșilor lui Israel prin contaminare cu ereziile creștinilor europeni. Reacția epistolară a lui Abraham a fost un răspuns față de solidaritatea dintre un grup de evrei provensali și autorități ecleziastice catolice din Provence cu privire la condamnarea scrierilor lui RaMBaM și sortirea lor autodafeului. Prin comparație, Abraham a elogiat monoteismul riguros al evreilor care locuiau în teritoriile stăpânite

---

<sup>4</sup> „În anul morții regelui Ozia, am văzut pe Domnul stând pe un scaun înalt și mareț și poalele hainelor Lui umpleau Templul. Serafimi stăteau înaintea Lui, fiecare având câte șase aripi: cu două își acopereau fețele, cu două picioarele, iar cu două zburau. Și strigau unul către altul, zicând: ‘Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!’”

<sup>5</sup> Cf. Abraham ben Moise ben Maimon, *Rabbi Avraham ben ha-Rambam: Sefer ha-Maspik le-'Ordey Hasbem, Kitab Kifayat al-'ābidin* sau [*Ghidul*] *suficient pentru slujitorii lui Dumnezeu* / *Cartea despre ce este suficient credincioșilor* (partea a II-a, vol. II), N. Dana (editor, traducător), Ramat-Gan, Universitatea Bar-Ilan, 1989; cf. și Russ-Fishbane (2015, 195-196).

de Ishmael, sub puterea islamului, din Orientul îndepărtat în Occidentul îndepărtat (Russ-Fishbane 2015, 1, 70-88).

Contemporan cu Abraham ben Moise ben Maimon, Moise ben Shem Tov de Leon (ca 1240-1305)<sup>6</sup>, autorul *Cărții splendorii* sau *Sefer ha-Zohar*, a comandat în 1264 copierea unui exemplar din tratatul filozofic al lui RaMBaM, *Moreh nevukhim* sau *Ghidul celor rătăciți*. Între anii 1270-1305, Moise ben Shem Tov a fost atras de gândirea kabbalistică a Școlii din Gerona, a avut reședințe în Guadalajara și Avila, a redactat *Sefer ha-Zohar* (Scholem 1987, 1987) și a pus în circulație copii ale lucrării care a marcat gândirea mistică a iudaismului. În *Sefer ha-Zohar*, II, 195b-196a, se menționează că trei tabere de îngeri veghează asupra celor trei diviziuni, de patru ore, ale celor douăsprezece ore ale nopții. Prima tabără angelică preaslăvește pe Dumnezeu pe durata primei treimi a nopții, în timp ce sufletele extatice călătoresc dinspre muntele Templului terestru spre muntele Templului celest, dinspre curtea Templului terestru spre curtea Templului celest: „Sufletele dreptilor rătăcesc prin lumea de sus, uși se deschid dinaintea lor și sunt aduse în locul denumit ‘muntele Domnului’. (...) De acolo intră în locul denumit ‘locul Său sfânt’, unde toate sufletele apar dinaintea Stăpânului. (...) Situarea sufletelor în acel loc procură Stăpânului bucuria de a pregăti pentru ele locul denumit ‘Sfânta Sfintelor’, unde sunt înscrise faptele și meritele lor”. Îngerii din a doua tabără intonează o lamentație despre distrugerea Templului la începutul diviziunii de mijloc a nopții, „pe durata celor două ore care preced miezul nopții, când Cel Sfânt, binecuvântat fie El, intră în grădina Edenului”: „Cel Sfânt, binecuvântat fie El, nu are odihnă până când intră în grădina Edenului și se delectează cu sufletele celor drepti. (...) Când Cel Sfânt, binecuvântat fie El, intră în grădina Edenului, toți copacii din grădină și toate sufletele dreptilor încep să cânte (...)”. Prin cântecul lor, îngerii din a treia tabără veghează asupra reîntoarcerii sufletelor dreptilor în trupurile lor materiale, în spațiul terestru, după călătoria extatică nocturnă, iar în simfonia celestă care continuă până la ivirea zorilor se unesc vocile stelelor, vocile planetelor, vocile îngerilor (Ben Shem Tov de Leon 1991, 638-640). În concordanță cu *Sefer ha-Zohar*, II, 18b, *Midrash ha-Ne’elam*, Dumnezeu a creat cerurile cu mâna Sa dreaptă și pământul cu mâna Sa stângă, iar dorința Sa a fost ca lumea să fie stăpânită de atributul Iubirii divine prin zi și de atributul Judecării divine prin noapte: „Prin urmare, El a creat îngeri care să-și îndeplinească rolul prin iubirea Sa pe durata zilei și îngeri care să-și îndeplinească rolul intonând cântece pe timpul nopții”. Acesta este sensul zoharic al Cântării Cântărilor și al Înțelepciunii lui Solomon: „Cel care cunoaște acest cântec, cunoaște chestiunile Torei și înțelepciunea și poate să investigheze, să proclame și să contribuie cu putere și măreție, atât cu privire la ceea ce a fost, cât și cu privire la ceea ce va fi. Și acest lucru este ceea ce Solomon a fost privilegiat să

<sup>6</sup> Magistru ilustru al *Kabbalah* (Goldberg/ Wigoder 1993, 768-769, 1227-1231).

cunoască” (*ibid.*, 637-638). Zohar Hadasb<sup>7</sup>, Bereshit 5d, Midrash ha-Ne’elam, înțelege hermeneutic cuvântul ebraic *bereshit* (‘început’) drept anagramă pentru sintagma ebraică *shir ta’ev* („cântec de dorință”): „Când El a creat cerul și pământul, Cel Sfânt, binecuvântat fie El, a creat cântece de dorință, astfel încât El să poată fi glorificat și slăvit drept Creator (...), un cântec care să cânte despre minunile Sale în cer și pe pământ (...), ‘o cântare a treptelor’ (Ps. 119), intonată de regele David, pacea fie asupra sa! (...), acestea sunt cântecele treptelor care constituie cerurile (...)”. Prin rescriere biblică-zoharică, „treptele cerurilor” sunt identificate cu „îngerii care intonează un cântec în prezența Creatorului, în fiecare noapte, pe durata celor trei straje ale nopții” (Scholem 1987, 640-642).

Paul Nwyia a observat că, pentru misticii *Şufi*, viața religioasă se revelează drept calea (*suluk*) spre Dumnezeu, un pelerinaj ontologic-teocratic alcătuit din „stații” (*maqāmāt*) menite să actualizeze sau să realizeze proximitatea (*qurb*) dintre sufletul ființei umane călătoare-căutătoare și Dumnezeu. Pentru a exemplifica această doctrină *Şufi*, Nwyia a ales lucrarea lui Abū Sa’īd al-Kharrāz (m. ca. 890-899)<sup>8</sup>, intitulată *Kitāb al-dīya’* sau *Cartea luminozității*. Al-Kharrāz a descris cele șapte clase (*ṭabaqāt*) de mistici rătăciți (*tāba*) în oceanul de lumină al unicității divine, cuprinși de perplexitatea (*hayrūrīya*) absolută a spiritului în fața esenței realității divine sau ‘*ayn al-‘ayn* (*abl taybhūbiya na-hayrūrīya*): „Fiind îndepărtați de ceea ce constituia propria lor îndepărtare și fiind ieșiți din propriul sine, ei s-au unit cu Cel Iubit (*Habīb*), stabiliți în splendoarea unicității Sale și rătăciți în lumină. Dumnezeu a ridicat voalurile de pe inimile lor și S-a epifanizat dinaintea spiritelor lor, dezvăluindu-Se pentru puterile lor de înțelegere”<sup>9</sup>.

Oceanul de lumină al unicității divine este destinația celor șapte categorii de călători (*sālikūn*). Prima categorie este alcătuită din *abl al-ishārāt*, cei care Îl caută pe Dumnezeu prin puterea simbolică a aluziei (*ishāra*). Cei din a doua categorie au posibilitatea de a atinge prezența divină prin efortul continuu de purificare a științei oficiale (*ilm*), în măsura în care recunosc limitele limbajului consacrat prin consensul savanților și se străduiesc să le depășească prin dezvăluirea oferită de viziune. În a treia categorie se situează cei care practică lupta spirituală cu generozitate (*abl al-mujāhada*), ei și-au sacrificat propriile ființe printr-o iubire sinceră față de atotputernicia divină, iar astfel atotputernicia divină li se revelează ca realitate. Din a patra categorie fac parte privilegiații (*abl al-khuṣṣiyya*) cărora Dumnezeu le dăruiește ceea ce îi face să ajungă

---

<sup>7</sup> Culegere de scrieri kabbalistice care imită *Sefer ha-Zohar*, redactată înainte de anul 1328, de când datează prima ei citare (Scholem 1987, 213-219).

<sup>8</sup> Învățător celebru al Școlii *Şufi* din Bagdad, discipol al lui Sarī al-Saqāṭī (m. 867), elogiat de ‘Abdullah Aṣṣārī (1006-1088) în *Ṭabaqāt al-şūfiyya* drept șeic al șeicilor în „știința unificării” și magistru al lui Abu ‘l-Qāsim ibn Muḥammad al-Junayd (835-910). Cf. Nwyia (1991, 231-232, 252-253), Massignon (1999, 300-303).

<sup>9</sup> Cf. Abū Sa’īd al-Kharrāz, *Kitāb al-dīya’* sau *Cartea luminozității*, în Nwyia 1991, 234-235.

la El prin El, pe singura cale a ontologiei teocratice ca negare a cunoașterii lucrurilor cognoscibile și negare a cunoașterii universului, deoarece căile cunoașterii profane nu sunt în măsură să conducă spre atributele divine. A cincea categorie este formată din cei care experimentează denudarea absolută (*abl al-tajrīd*) prin extragerea din lume, din spațiul mundan dominat de traumele temporale: Dumnezeu îi conduce dincolo de oceanele sincerității, spre unificare prin continuitatea acvatică a iubirii. A șasea categorie este dedicată celor care își pot stăpâni propriile stări spirituale prin stabilitatea conferită de proximitatea unicității divine (*abl istilā wa-tamkīn*): Dumnezeu îi transformă în ființe absente pentru lumea accesibilă cunoașterii, în ființe prezente pentru lumea non-cognoscibilă, iar atunci când El se manifestă prin ontologie teocratică, ei experimentează aneantizarea, apoi revin la ei înșiși pentru a avea revelația faptului de a fi investiți ca aleși ai lui Dumnezeu (vezi Nwyya 1991, 235-236).

După descrierea celor șase categorii de călători sau pelerini spirituali (*ruḥāniyyūn*), pe care Dumnezeu i-a „purificat prin epifania Sa (*tajallī*)” și i-a primit prin „porțile viziunii Sale (*ru'ya*)”, care experimentează un exod spre Dumnezeu limitat în timp și urmat de reîntoarcere la viața mundană-trupească, Al-Kharrāz singularizează cea de a șaptea categorie, călătorii care sunt absorbiți în realitatea predilecției divine (*abl al-muḥābāt*), într-un exod ontologic-teocratic absolut, fără întoarcere:

Deoarece Dumnezeu le-a dezvăluit realitatea predilecției, ei au întreprins spre El un exod radical și au fost conduși de El acolo unde nu mai există ‘acolo’. Toate legăturile lor fiind rupte, ei nu mai sunt atașați de nimic. Dumnezeu i-a investit printr-o alegere specială și le-a deschis porțile splendorii Sale, comorile esenței Sale și căminele luminii Sale. El le-a îngăduit să se odihnească, aproape de El, iar din această proximitate (*qurb*) ei contemplă împărăția Sa și maiestatea Sa. (...) Ei au dispărut în maiestatea Sa și s-au stabilit în spațiul eternității Sale, plutind pe oceanul unicității Sale până când reușesc a atinge esența esenței Sale, la sursa certificării unicității Sale. Ei au devenit atunci prizonieri în incinta splendorii Sale, deoarece din acest moment au trecut dincolo de propria lor peregrinare și așteaptă la porțile generozității divine. (...) Deoarece în timp ce erau, în privința modului lor de a fi, calificați prin modul lor de a fi, iată că toate atributele lor sunt abolite, fiind îngemănate cu atributele lui Dumnezeu prin deschiderea lor spre sensul Său ascuns (*ḡayb*). Ei sunt însingurați într-o viziune totală, uniți în realitățile viziunii directe, își însușesc principiile atestării unicității și mărturiile științei certitudinii (*ibid.*, 236-237).

În tradiția *Ṣūfī*, Al-Kharrāz este considerat primul magistru care a formulat doctrina despre „anihilare” (*fanā*) și „viețuire perpetuă în Dumnezeu” (*baqā*); vezi Schimmel (1975, 55).

Pe fondul filosofiei mistice maimonidiene despre revărsarea harului profetic ca atingere a perfecțiunii umane, conducerea spirituală a lui Abraham ben Moise ben Maimon a construit o proximitate limitată între pietismul iudeo-egiptean și teologia

mistică a sufismului medieval din perspectiva ontologiei umane-teocratice a căii și stațiilor-stadiilor spirituale în măsură să permită accesul sufletului omenesc spre viziunea-prezența Ființei Divine.

## Bibliografie

- Ben Moise Ben Maimon, Abraham, *Rabbi Avraham ben ha-Rambam: Sefer ha-Maspik le-'Ordey Hasbem, Kitab Kifayat al-'abidin* [Ghidul] *suficient pentru slujitorii lui Dumnezeu/ Cartea despre ce este suficient credincioșilor*], partea a II-a, vol. II, N. Dana (editor, traducător), Ramat-Gan, Universitatea Bar-Ilan, 1989.
- Ben Shem Tov De Leon, Moise, *Sefer ha-Zohar* [Cartea splendorii], în Isaiah Tishby, Fischel Lachower (ed.), Goldstein, David (traducător), *The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts*, vol. I-III, Oxford, The Littman Library & Oxford University Press, 1991.
- Fenton, P., *The Doctrine of Attachment of R. Abraham Maimonides: Fragments from the Lost Section of The Sufficient* [Guide] for the Servants of God (Hebrew), „Da'at”, 50, 2003, 107-119.
- Goldberg, Sylvie-Anne/ Wigoder, Geoffrey (ed.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf, 1993.
- Idel, Moshe, *Kabbalah, New Perspectives*, New Haven & London, Yale University Press, 1988.
- Idel, Moshe, *Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism*, în Moshe Idel, Bernard McGinn (ed.), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam. An Ecumenical Dialogue*, New York, The Continuum Publishing Company, 1999, 27-58.
- Mahdi, Muhsin, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 2001.
- Maimonides, Moses, *Moreh nevukhim*, în Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, M. Friedländer (traducător), New York, Dover Publications, 1956.
- Massignon, Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf, 1999.
- Nwyia, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1991.
- Rabinowitz, Louis Isaac, *Maimonides, Moses (Moses ben Maimon; known in rabbinical literature as RaMBaM)*, în Cecil Roth, Geoffrey Wigoder (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. XI, Jerusalem, Keter Publishing House, 1996,.
- Rosenthal, Erwin I. J., *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1962.
- Roth, Cecil/ Wigoder, Geoffrey (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. XI, Jerusalem, Keter Publishing House, 1996,.
- Russ-Fishbane, Elisha, *Judaism, Sufism and the Pietists of Medieval Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975.
- Scholem, Gershom, *Kabbalah*, New York, Dorset Press, 1987.
- Walzer, Richard, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1962.





## SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE COMMENTARY ON SEPTUAGINT OF DANIEL: THE OLD GREEK AND THEODOTION\*

DANIEL OLARIU  
Adventus University from Cernica  
olariudaniel@yahoo.com

**Rezumat:** Acest studiu își propune să introducă pe scurt Comentariul Societății de Literatură Biblică asupra Septuagintei, cartea Daniel (care reprezintă proiectul în desfășurare al autorului). Comentariul este conceput pentru a elucida semnificația versiunilor „Greacă veche” și Teodotion, utilizând metodologia cunoscută sub numele de *text-as-produced*. Aplicarea acestei metodologii la Septuaginta, cartea Daniel oferă perspective unice, în care atât provocările, cât și oportunitățile sunt deopotrivă prezente. Studiul evidențiază trei direcții de investigație care subliniază complexitatea unui astfel de demers: caracterul de revizie al versiunii *Teodotion*; natura specială a capitolelor 4-6 din versiunea *Greacă Veche*, care presupun o ediție semitică diferită de Textul Masoretic, și adăugirile la cartea Daniel, ale căror texte-sursă au fost pierdute.

**Cuvinte-cheie:** Daniel, Teodotion, versiunea „Greacă veche”, *Comentariul Societății de Literatură Biblică asupra Septuagintei*, SBLSCS.

### 1. Introduction

The purpose of this paper is to briefly introduce and present some theoretical aspects related to the Society of Biblical Literature Commentary on the Septuagint Daniel (SBLCS[-Dan]) which constitutes my assigned work in progress. The SBLCS is new among the series and unique in its scope and methodology<sup>1</sup>. Its beginnings can be linked to two events: (1) the prospectus for a commentary on the Old Greek (or Septuagint) produced by a committee of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies in 1995/ 1996. The prospectus was published by

---

\* *Comentariul Societății de Literatură Biblică asupra Septuagintei, cartea Daniel: Versiunile „Greacă Veche” și Teodotion.*

<sup>1</sup> Beside SBLCS, there are several concurrent commentaries on Daniel in progress which have as their point of departure either the Hebrew/ Aramaic original or the Greek versions. The most notable mentions are those in the series *Anchor Bible* (Michael Segal), *Biblische Kommentar Altes Testament* (Martin Rösel), *Text of the Hebrew Bible* (Ian Young), Brill Septuagint Commentary Series (Cynthia Westfall). The methodologies of these commentaries (including SBLCS) were the focus of the SBL panel “Current Commentary Projects on the Book of Daniel” within the framework of the Book of Daniel Section, SBL Annual Meeting, San Diego, CA, 2019.

Pietersma in the “Bulletin of International Organization of Septuagint and Cognate Studies” in 1998 and formally sponsored by the same organization in 1999; and (2) the project of the *New English Translation of Septuagint* (NETS). In this regard, Pietersma notes: “One might here speak of a continuum from NETS to SBLCS, or as two stages of a single interpretative effort” (Pietersma 2017, 2)<sup>2</sup>.

## 2. Methodology

The SBLCS is unique in scope and methodology. It aims “to elucidate the meaning of *the text-as-produced* in distinction from *the text-as-received*” (see PREAMBLE, 257). The *Preamble* to the Guidelines for the Contributors presents four fundamental principles which form the methodological framework of the series (*ibid.*, 257-259):

**I.1.** The commentary is *genetic*, in the sense that it seeks to trace the translation *process* that results in the *product*, *i.e.*, the so-called original text of the Old Greek.

**I.1.1.** The text-as-produced is conceptualized as a *dependent* entity, derived from its source text. That is to say, it is perceived to be *compositionally* dependent on its source, though not *semantically* dependent.

**I.1.2.** The aim is to uncover the strategies and norms by means of which the text came into being. Therefore, the commentator will analyze the relationship between the target text and the source text, attempting to account for the *process* underlying the derivation of the Greek version from its Semitic parent. It is from this analysis that the commentator will formulate his or her principles of interpretation and procedural methodology.

**I.2.** The primary focus of the commentary is the *verbal make-up* of the translation, understood in terms of *conventional* linguistic usage (*i.e.*, the grammar and lexicon of the target language) rather than in terms of what may be encountered in translation Greek.

**I.2.1.** The text-as-produced can be said to have semantic autonomy because it means what it means in terms of the grammar and lexicon of the Greek language at the time of the Septuagint’s production.

**I.2.2.** The “reader” of the text-as-produced is conceptualized as the *prospective* or *implied* reader, a construct based on the text itself, in distinction from any reader, actual or hypothetical, exterior to the text. The prospective reader is to be inferred from those features of the text’s make-up that are indicative of a specific linguistic, literary, or cultural aim (*e.g.*, transcriptions and Hebraisms).

---

<sup>2</sup> See further Pietersma (2004, 1008).

**I.3.** The text-as-produced represents *a historical event* and should be described with reference to the relevant features of its historical context.

**I.3.1.** The translation is to be viewed as a fact of the culture that produced it in as much as it is a specimen of discourse within that culture.

**I.3.2.** The verbal make-up of the translation should be understood in relation to the cultural system in which it was produced, that is to say, the sort of text it is as a Greek document.

**I.3.3.** Since unintelligibility is one of the inherent characteristics of the text-as-produced, it should not always be assumed to make sense.

**I.4.** The text-as-produced is *the act of a historical agent* – the translator – and should be described with reference to the translator’s intentions, to the extent that these are evident.

**I.4.1.** The meaning of the text is best understood as encompassing both *what* the translator did and *why*.

**I.4.2.** The commentator’s task thus includes the following: (a) to search out the intention of the translator insofar as this may be inferred from the transformation of the source text and the verbal make-up of the target text; (b) to describe the possibilities *deliberately* marked out by the language of the text.

**I.4.3.** It should not be presupposed in any given instance that the translator’s primary intention was to produce an intelligible text.

### **3. SBL Commentary on Septuagint Daniel**

Though challenging to the commentator, we contend that the application of the *text-as-produced* methodology to Septuagint Daniel affords unique opportunities. In the following, I will present three directions of investigation that underscore the complexity of our task, in which both the challenges and the opportunities are simultaneously present.

#### **3.1. Text-as-Produced as a Revision**

The SBL Commentary on Septuagint Daniel affords the rare opportunity to investigate two parallel versions for the entire book, namely, the Old Greek (OG-Dan) and Theodotion (Th-Dan). The transmission of the Greek text of Daniel in two versions gives rise to the question of their relationship. The fundamental and intricate question within the framework of a text-as-produced theory is one of which model better describes their relationship: do the two versions demonstrably indicate a

translation-revision relationship, or are they more properly described as two separate translations?

The latest scholarship on the topic arrived at two opposing views regarding the relationship between OG-Dan and Th-Dan: (a) they both reflect independent translations; or (b) Th-Dan reflects a systematic recension of OG-Dan. The first systematic studies on the issue concluded that Th-Dan has the traits of a *de novo* translation (McLay 1994; 1996a; 1996b; 1998a; 1998b; 2004; 2005; 2007a; 2007b; 2007c; Obiajunwa 1999; and partly Amara 2006). In response, Olariu's recent investigations<sup>3</sup> called this verdict into question. Not only he singled out a high number of shared significant equivalents between OG-Dan and Th-Dan (Olariu 2015; 2019a) but also, he determined the presence of revising patterns in Th-Dan (Olariu 2019b; 2021). Taken together, these results convincingly indicate that OG-Dan and Th-Dan stand in a translation-revision relationship.

Consequently, the application of the text-as-produced methodology to Septuagint Daniel is tantamount to approach OG-Dan as an independent translation and Th-Dan as a revision. The special character of Th-Dan within the corpus of Septuagint affords the rare opportunity to comment on a revised text, a task which demands tracing of the recessional processes that resulted in the product of Th-Dan as a revision<sup>4</sup>.

Approaching Th-Dan as a revision within a text-as-produced methodological framework requires to supplement the PREAMBLE to the Guidelines for the Contributors to the SBLCS with principles that can be applied while commenting on a text-as-produced as a revision. The PREAMBLE was shaped for a text-as-produced as a translation and, expectedly, it lacks guiding principles on how to approach LXX translation units which are in the nature of revisions. In this regard, I suggest that principles I.2, I.3, and I.4 are workable for a revised text as well. Regarding the most important principle I, I suggest reworking it as follows:

**I.1.** The commentary on Th-Dan is *genetic*, in the sense that it seeks to trace the recessional *process* that results in the *product*, *i.e.*, the so-called original text of Th-Dan.

**I.1.1.** The text-as-revised is conceptualized as a *dependent* entity, derived from its both source text and base text. That is to say, it is perceived to be *compositionally* dependent on both its source text, though not *semantically* dependent, and the base text, though possibly semantically dependent.

**I.1.2.** The aim is to uncover the strategies and norms by means of which the recension came into being. Therefore, the commentator will analyze the relationship

<sup>3</sup> These studies reflect the MA and PhD research projects carried out at the Hebrew University of Jerusalem, under the supervision of Prof. Emanuel Tov and Prof. Michael Segal.

<sup>4</sup> For an application of the methodology of the text-as-produced on OG-Dan and Th-Dan, see Olariu (2020).

between the target text, the base text, and the source text, attempting to account for the *revisional process* underlying the derivation of the Greek version from its both Semitic parent and base text. It is from this analysis that the commentator will formulate his or her principles of interpretation and procedural methodology.

The employment of this methodology informs the nature of Th-Dan's commentary in two ways. First, the commentary is set out as a comparative analysis between three textual "sources". It is argued that the putative "Theodotion" reviser embarked on the reworking of OG-Dan (the "base text") to faithfully represent the MT-Dan-like *Vorlage* of his day (the "source text"). The outcome of his activity is the revision Th-Dan (the "generated text"). Consequently, the "generated text" reflects the reviser's attitudes towards his base text and his *Vorlage*.

Second, the commentary sets out to address both the commonalities and the dissimilarities between OG-Dan and Th-Dan as compared with MT-Dan. The evaluation of the former points to the OG's lexical choices retained by the reviser. The evaluation of the latter is tantamount to commenting on the reviser's strategies to correct the perceived deviations from the "source text" in his "base text".

### **3.2. Text-as-Produced Reflecting a Parallel Semitic Edition (OG-Daniel 4-6)**

A further unique feature of Septuagint Daniel relates to the special nature of OG-Daniel 4-6, which clusters large-scale textual differences in these chapters. Not only is the Greek text substantially different from the Masoretic text, but where it does parallel the Hebrew, the relationship between the two is not always easy to determine. OG-Dan displays many minuses and pluses in these chapters, both short and long. It also features differences in the organization of the material (*e.g.*, chapter 4), double readings, and variation in key phrases.

The literature review shows that the textual disparities between MT and OG-Dan were differently assessed by scholars (Olariu 2017, 523-525). The differences were explained as reflecting (1) the paraphrastic translational approach adopted by the OG's translator; (2) the nature of the OG-Dan's *Vorlage*, viewing the source text as the cause of the differences; and (3) two parallel editions of Daniel, circulating side-by-side.

Our research on Septuagint Daniel supports the last view, indicating that OG-Daniel 4-6 features both original and secondary readings. Since the identification of such ambivalent readings most likely point to two parallel editions, we analyze the relationship between OG-Dan and MT in chapters 4-6 in a different way than in the remainder of the book (*i.e.*, chapters 1-3, 7-12). That is to say, in commenting on OG-Daniel 4-6, we postulate a source text which differs from MT. The complex textual relationship depicted above warrants an important caveat while working with the text-as-produced methodology: the OG differences from MT may occasionally indicate the use of a parallel Semitic edition by the translator.

### 3.3. Text-as-Produced Devoid of a Semitic Vorlage (Additions to Daniel)

The third direction of investigation which challenge the application of a text-as-produced methodology are the Additions to Daniel. Most likely, they reflect proper translations from underlying Semitic texts which were secondarily appended to the book by the Greek translators or by later copyists. These include the Prayer of Azariah and the Hymn of the Three Young Men, Susanna, and Bel and the Dragon. Both the Prayer and the Hymn are inserted between MT-Dan 3:23-24 (OG/ Th-Dan 3:24-90). The placement of the other two stories varies considerably. In Th-Dan, Susanna is added before Daniel 1-12 while Bel and the Dragon at the end of the book. By contrast, OG-Dan has both stories appended after Daniel 1-12<sup>5</sup>.

These observations should light on the SBL Commentary on Septuagint Daniel in two aspects: (1) As in the case of Daniel 1-12, the relationship between OG-Dan and Th-Dan in the Additions is best described as that of a translation and its revision. Therefore, we explain the strategies and norms by means of which both texts came into being in a different manner: while in the case of the OG Additions we attempt to uncover the translational process, for those in Th-Dan we aim at recovering the recessional process; (2) the second aspect relates to the absence of any Semitic text for the Additions which, indeed, poses a challenge to a text-as-produced methodology. However, the existence of two complete, parallel editions that can be contrasted with each other affords more insights than working with a single text devoid of a Semitic *Vorlage*. This offers hope that the task to comment on the Additions of Daniel can be pursued (at least in part).

## 4. Conclusions

The purpose of this presentation was to briefly discuss some theoretical aspects related to the SBL Commentary in progress on Septuagint Daniel. The commentary uses a text-as-produced methodology aiming “to elucidate the meaning of *the text-as-produced* in distinction from *the text-as-received*”. The application of this methodology to Septuagint Daniel affords unique insights, in which both the challenges and the opportunities are simultaneously present. As such, this paper highlighted three directions of investigation that underscore the complexity of our task: the character to Th-Dan as a revision; the special nature of OG-Dan 4-6, which presupposes a parallel Semitic edition which differs from MT; and the Additions to Daniel of whose Semitic underlying texts are lost. In future studies, I

---

<sup>5</sup> However, the stories differ in the way they were placed in OG manuscripts: whereas papyrus 967 has Bel and the Dragon followed by Susanna, MS 88 and Syh have Susanna followed by Bel and the Dragon.

will apply the text-as-produced theory on specific Danielic passages and exemplify the principles at work.

## **Bibliography**

### **A. Reference Works**

NETS = *A New English Translation of the Septuagint*, Albert Pietersma, Benjamin G. Wright (eds.), New York, Oxford University Press, 2007.

PREAMBLE = *Preamble to the Guidelines for the Contributors to the SBL Commentary on the Septuagint*, in *The SBL Commentary on the Septuagint: An Introduction* ("Septuagint and Cognate Studies", 67), Dirk Büchner (ed.), Atlanta, GA, SBL Press, 2017, 257-259.

### **B. Secondary Literature**

Amara, Dalia, *The Old Greek Version of Daniel: The Translation, the Vorlage and the Redaction/התרגום, המצע והעריכה: תרגום השבעים לספר דניאל*, PhD diss., Ben-Gurion University of the Negev, 2006.

McLay, Timothy Robert, *Translation Technique and Textual Studies in the Old Greek and Theodotion Versions of Daniel*, PhD diss., University of Durham, 1994.

McLay, Tim, *Syntactic Profiles and the Characteristics of Revision: A Response to Karen Jobes*, "Bulletin of the International Organization of Septuagint and Cognate Studies", 29, 1996, 15-21 (= 1996a).

McLay, Tim, *The OG and Th Versions of Daniel* ("Septuagint and Cognate Studies", 43), Atlanta, GA, Scholars, 1996 (= 1996b).

McLay, Timothy R., *It's a Question of Influence: The Theodotion and the Old Greek Texts of Daniel, in Origen's Hexapla and Fragments: Papers Presented at the Rich Seminar on the Hexapla* ("Texte und Studien zum Antiken Judentum", 58), Alison Salvesen (ed.), Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, 231-254 (= 1998a).

McLay, Timo, *Kaige and the Septuagint Research*, "Text" 19, 1998, nr. 1, 127-139 (= 1998b).

McLay, Timothy R., *The Relationship Between Greek Translations of Daniel 1-3*, "Bulletin of the International Organization of Septuagint and Cognate Studies", 37, 2004, 29-53.

McLay, Timothy R., *The Old Greek Translation of Daniel IV-VI and the Formation of the Book of Daniel*, "Vetus Testamentum", 55, 2005, 3, 304-323.

McLay, Timothy R., *Bel and the Dragon, To the Reader*, in NETS, 2007, 1023-1025 (= 2007a).

McLay, Timothy R., *Daniel, To the Reader*, in NETS, 2007, 991-994 (= 2007b).

McLay, Timothy R., *Sousanna, To the Reader*, in NETS, 2007, 896-987 (= 2007c).

Obiajunwa, Chukwudi J., *Semitic Interference in Theodotion-Daniel*, PhD diss., The Catholic University of America, 1999.

Olariu, Daniel, *The Quest for the Common Basis in the Greek Versions of Daniel*, MA thesis, The Hebrew University of Jerusalem, 2015.

Olariu, Daniel, *18.1 Textual History of Daniel*, in *Textual History of the Bible: The Hebrew Bible*, Armin Lange, Emanuel Tov (eds.), vol. 1C, Leiden, Brill, 2017, 517-527.

Olariu, Daniel, *Criteria for Determining the Common Basis of the Greek Versions of Daniel*, "Textus", 28, 2019, 105-124 (= 2019a).

- Olariu, Daniel, *The Mechanics of the Recensional Process: Theodotion's Treatment of First-Found Equivalents in Old Greek Daniel*, "Journal for Septuagint and Cognate Studies", 52, 2019, 177-195 (= 2019b).
- Olariu, Daniel, *How Does a Reviser Work? Insights from Theodotion's Recension of Daniel*, in *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Internațional "Explorări în tradiția biblică românească și europeană", ediția a IX-a, Iași, 9-11 mai 2019*, Eugen Munteanu *et al.* (ed.), Iași, Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza", 2020, 137-148.
- Olariu, Daniel, *An Analysis of the Revisional Process in Theodotion's Greek Text of Daniel*, PhD diss., Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 2021.
- Pietersma, Albert, *A New English Translation of the Septuagint and a Commentary to Follow*, "Theologische Literaturzeitung", 129, 1008-1016, 2004.
- Pietersma, Albert, *The Society of Biblical Literature Commentary on the Septuagint: Basic Principles*, in *The SBL Commentary on the Septuagint: An Introduction* ("Septuagint and Cognate Studies", 67), Dirk Büchner (ed.), Atlanta, GA, SBL Press, 2017, 1-16.



## CĂLCĂIUL RIDICAT AL LUI IUDA DIN IOAN 13, 18: O VECHE GREȘEALĂ DE TRADUCERE?\*

CĂLIN POPESCU

Seminarul Teologic „Justin Patriarhul”, Câmpulung Muscel

*calinpopescu\_cz@yahoo.com*

**Abstract.** This investigation tries to determine whether in the case of Judas' heel lifted against Jesus in John 13:18 one can really speak about the proper sense of the phrase, expressing violence. At a more thorough look, we can easily find arguments to say it is rather a calque, one which led to frequent misinterpretations of the verse. In the quotation John gives there, Septuagint had rendered the Hebrew for 'heel' with the Greek for 'craft', which meant that it recognized a metonymy which describes a nonviolent meaning. The biblical meaning of the 'heel' may go beyond the literal sense (the anatomic back part of the foot), to include grasping someone by that anatomic part, in order to deceive him. Credible grounds in the Patristic tradition and in modern exegesis are in favour of revising the translation of the verse, according to this wider meaning. Some English and Greek biblical editions already did this, whereas the Romanian New Testament can rely on the solutions provided by the previous versions of the Old Testament.

**Keywords:** Septuagint, Masoretic Text, OT Quotations, Gospel according to John, Psalms, Heel, Judas.

Cercetarea de față se referă la modul de traducere a cuvântului *călcăii* în câteva versete problematice din Psalmi și Noul Testament, în special în Ps. 40:9, verset citat liber, dar incluzând un calc în Ioan 13:18: „Cel ce mănâncă pâinea cu Mine a ridicat *călcăiul* împotriva Mea”<sup>1</sup>. Avem, în subsidiar, în vedere, de asemenea, și Ps. 48:5: „Pentru ce să mă tem în ziua cea rea? Fărădelegea *călcăiului* meu mă va înconjura”; aici, din această soluție tradițională de traducere, nemodificată încă de la versiunile rotacizante până la B 1914 (numai Ms. 4389 încearcă variația *mă va ocoli*), a fost eliminat în mod arbitrar *călcăiul*, în virtutea programului de accesibilizare; P 1957 (revizuirea nefilologică și necontextuală, devenită Psaltirea sinodală oficială, prin includerea în B 1968<sup>2</sup>): „Pentru ce să mă tem în ziua cea rea, când mă va înconjura *fărădelegea vrăjmașilor* mei?”. De altfel, și soluțiile unor ediții anterioare ale Psaltirii, din B 1939 și B 1944,

---

\* *Judas' Lifted Heel in John 13, 18: An Ancient Mistranslation?*

<sup>1</sup> Atunci când nu se indică altceva, citatele biblice sunt preluate din versiunea curentă a Bibliei sinodale (1968-2018), online: [www.bibliaortodoxa.ro](http://www.bibliaortodoxa.ro) (accesat la 1.09.2021).

<sup>2</sup> Despre cadrul acestei revizuirii a Psaltirii vezi și Popescu (2019).

abandonate între timp, propuneau sugestii în aceeași direcție: *nelegiuirea prigonitorilor mei*, respectiv *răutatea vrăjmașilor mei*, continuând, de fapt o tradiție impusă de traducerile britanice. Într-adevăr, după ce P ARISTIA dăduse, în 1859, traducerea *nelegiuirea acelor ce mă pândesc* (depedentă de B VAMVAS: ‘H ἀνομία τῶν ἐνεδρεούτων με), a existat aici o versiune britanică „de linie”, neschimbată între edițiile P 1863 (Keller-Stefanide) și B NITZULESCU (1921), *răutatea celor ce mă pândesc*, pe care Cornilescu, începând cu 1920 (P CORN.), o va adapta, superficial, *nelegiuirea potrivnicilor mei*, pierzând deci sensul de ‘pândă’ din gr. ἐνεδρεύω și din textul ebraic, pe care traducerea filologică P ONCIUL (1898) îl redă: *răutatea celor ce mă urmăresc*<sup>3</sup>.

Analiza ocurențelor cuvântului *călcâi* va arăta, credem, suficient de limpede că este vorba despre un element al limbajului simbolic caracteristic textului biblic, ale cărui nuanțe nu pot fi ignorate într-o traducere fără deformarea sau „aplatizarea” sensului ei. De aici, credem că se putea desprinde și o direcție adecvată de interpretare și, implicit, de traducere a noțiunii, în citarea făcută de Evanghelistul Ioan.

## 1. Sensul conturat de ocurențele din Vechiul Testament

Ebraicul עָקַב ‘călcâi’ apare în Textul Masoretic de 14 ori (fără a socoti cuvintele derivate sau apropiate), iar echivalentul grecesc πέρνονα apare de 12 ori în Septuaginta. Cu vocalizare verbală (עָקַב), cuvântul mai este folosit de trei ori în Textul Masoretic, iar derivatul gr. περνίζω îl redă tot de atâtea ori în Septuaginta, având și alte două ocurențe în Cărțile Macabeilor.

Mai întâi, această noțiune se întâlnește într-un pasaj cu o relevanță atât de specială ca „protoevanghelia” din Gen. 3:15:

(Dușmănie voi pune între tine și între femeie, între sămânța ta și sămânța ei;) aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa *călcâiul*

הוּא יִשׁוּפֵן אֶת־רֶגֶלְךָ בְּעָקֶב

αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πέρνονα<sup>4</sup>.

De asemenea, termenul apare în Gen. 25:26, la nașterea patriarhului Iacov, strămoșul poporului israelit, căruia, într-o formă verbalizată, îi dă numele – עָקַב, imperfect al verbului עָקַב, un soi de „a călcâi”, însemnând, după cum arată contextul, ‘a apuca, a ține de călcâi’, numele Iacov având deci sensul: „(el) ținea de călcâi”:

<sup>3</sup> Aici, P BĂLGRAD are, tot după ebraică: „strâmbătatea *călcâiilor* mele”; totuși, P PANDREA are: „răutatea *dușmanilor* mei”. Parafrază versificată, prin mai multe „sfinte cărți cercată”, PD 1673 păstrează, de asemenea, noțiunea de ‘călcâi’: „Să te temi de zi cumplită/ Să nu-ți dea de *călcâi* smântă”.

<sup>4</sup> Citatele biblice grecești și ebraice sunt preluate din Textul Masoretic (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*), respectiv Septuaginta (ediția Rahlfs), incluse în programul *Bible Works* 9.

După aceea a ieșit fratele acestuia, ținându-se cu mâna de călcâiul lui Isav; și i s-a pus numele Iacov

וַיִּקְרָא אֵת שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיִּקְרָא אֵת שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיִּקְרָא אֵת שְׁמוֹ יַעֲקֹב

καὶ μετὰ τοῦτο ἐξῆλθεν ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἐπιλημμένη τῆς πτέρνης Ησαυ καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰακωβ.

Uneori, aceași idee și valoare simbolică a gestului poate fi redată în grecește și prin alt cuvânt, cum putem vedea chiar la urmașii direcți ai lui Iacov. În Gen. 49:19 citim despre Gad:

B 1914: strămtorat va fi de cete înarmate, dar le va strămtora și el pas cu pas ispită îl va ispiti pre el, și el va ispiti pre dânsul *la picioare*

וַיִּקְרָא אֵת שְׁמוֹ גָּד וַיִּקְרָא אֵת שְׁמוֹ גָּד

πειραστήριον πειραστεύει αὐτόν αὐτὸς δὲ πειραστεύσει αὐτῶν κατὰ πόδας.

Aceași noțiune este redată de Septuaginta prin πούς ‘picior’, așa cum se întâmplă și în traducerea românească curentă a versetului dedicat lui Dan, la Gen. 49:17:

va fi șarpe la drum, viperă la potecă, înveninând *piciorul* calului, ca să cadă călărețul. să se facă șarpe în cale, pândind în cărare, mușcând *călcaiul* calului, și va cădea călărețul înapoi (B 1914)

καὶ γενήθητω Δαν ὄφις ἐφ’ ὁδοῦ ἐγκαθήμενος ἐπὶ τρίβου δάκνων πτέρναν ἵππου καὶ πεσεῖται ὁ ἵππευός εἰς τὰ ὀπίσω

וְהָיָה דָּן כְּשֶׁרֶפֶץ בְּדַרְכּוֹ וְכִשְׁפִּיף בְּדַרְכּוֹ וְכִשְׁפִּיף בְּדַרְכּוֹ וְכִשְׁפִּיף בְּדַרְכּוֹ

Credem că se poate distinge deja un sens suficient de cristalizat al acestei noțiuni și atunci când vocalizarea este verbală<sup>5</sup>. Acest sens poate fi negativ, ‘înșelăciune’, așa cum acuză Isav, ca victimă (Gen. 27:36):

Din pricină oare că-l cheamă Iacov, de aceea *m-a înșelat* de două ori? (Deunăzi mi-a răpit dreptul de întâi-născut, iar acum mi-a răpit binecuvântarea mea.)

δικαίως ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰακωβ ἐπτερνικεν γάρ με ἤδη δεύτερον

וְהָיָה קְרִיאָתוֹ יַעֲקֹב וְהָיָה קְרִיאָתוֹ יַעֲקֹב

Sau cum îl găsim la Ier. 9:4, descriind faptele rele ale israeliților:

(Păziți-vă fiecare de prietenul vostru și nu vă încredeți în nici unul din frații voștri,) că fiecare frate *pune piedică* celuiilalt și fiecare prieten *împrăștie clevetiri* pentru că tot fratele cu amăgitură va amăgi și tot prietenul cu viclesug umblă (B 1914) (ἕκαστος ἀπὸ τοῦ πλησίον αὐτοῦ φυλάσσοιτε καὶ ἐπ’ ἀδελφοῖς αὐτῶν μὴ πεποιθατε ὅτι) πᾶς ἀδελφὸς πτέρνη περνιεῖ καὶ πᾶς φίλος δολίως πορεύεται

<sup>5</sup> Oarecum asemănător se formează în limba engleză de la *fox* ‘vulpă’ verbul *to fox (someone)* ‘a înșela’, sens inteligibil numai în cultura europeană (Nida/ Taber 1974, 57, 88).

איש מרעהו השמר וּעַל-כִּלְאֵי אֶל-תְּבַחְתּוּ כִּי כִלְאֵי יַעֲקֹב וְכִלְרַע רְכִיל יִהְיֶה

Dar el poate fi văzut și într-o lumină pozitivă, ca o „viclenie bună”<sup>6</sup>, cum evocă profetul Osea episodul nașterii lui Iacov (Osea 12:4):

În pântecul maicii sale, Iacov *a ținut de călcâi* pe fratele său (și ca un viteaz s-a luptat el cu Dumnezeu.)

În pântecul *a înșelat* pre fratele său (...) (B 1914)

ἐν τῇ κοιλίᾳ ἐπτέρνευσεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ (καὶ ἐν κόποις αὐτοῦ ἐνίσχυσεν πρὸς θεόν)

בְּבֶטֶן יַעֲקֹב אֶת-אָחִיו וּבְאִוָּנוֹ שָׂרָה אֶת-אֶלְהִים

De asemenea, cu un înțeles de fatalitate impersonală, ‘piedică’ sau ‘obstacol’, îl găsim la Iov 18:9:

Capcana l-a prins *de călcâi* și lațul s-a încolăcit pe el

יִשְׂאֵל בְּעַקְבֵי פַּח יִהְיֶה עָלָיו צָמִים

ἔλθοισαν δὲ ἐπ’ αὐτὸν παγίδες κατισχύσει ἐπ’ αὐτὸν διψῶντας (LXX)<sup>7</sup>

Și să vie preste dânsul lațuri; întări-va preste el pre cei însătoșați (B 1688).

Chiar Dumnezeu Însuși poate fi Cel care ține de călcâi (Iov 37:40):

(În urma fulgerului, vine un muget prelung. El [Dumnezeu] tună cu glasul Lui zguduitor.)  
El *nu* mai *împiedică* fulgerele cât timp glasul Lui răsună

(אִשְׁרֵי יִשְׂאֵל אֶת-יְהוָה לִקְוֹל בְּקוֹל יְהוָה אֶת-יְהוָה כִּי-יִשְׁמַע קוֹל)

ὁπίσω αὐτοῦ βοήσεται φωνὴ βροντήσῃ ἐν φωνῇ ὕβρεως αὐτοῦ) καὶ οὐκ ἀνταλλάξει αὐτοῦς ὅτι ἀκούσει φωνὴν αὐτοῦ (LXX)

(Dinapoia lui va striga cu glas, tuna-va cu glasul mărimii sale,) și nu va întârzia a se auzi glasul lui (B 1914)

(Denapoia Lui va striga cu glas, tuna-va cu glasul sudalmii Lui,) și nu va premeni (n.n. *schimba*) pre dânsii, căce va auzi glasul Lui (B 1688).

În Psalmi întâlnim noțiunea de ‘călcâi’ (ebr. עֲקָב) de trei ori. În Ps. 55:6, recunoaștem același concept al ‘viclenie?’:

Locui-vor lângă mine și se vor ascunde; ei vor păzi *călcâiul meu*, ca și cum ar căuta sufletul meu (versiune tradițională, stabilă de la P 1710, la B 1968)

παροικήσουσιν καὶ κατακρύψουσιν αὐτοὶ τὴν πτέρναν μου φυλάξουσιν καθάπερ ὑπέμειναν τὴν ψυχὴν μου

<sup>6</sup> Chiar dacă după dicționarul lui Carpenter/ Grisanti (1997, 506-507) sensul larg ‘șiretenie’ al *călcâiului* nu ar avea valențe pozitive.

<sup>7</sup> LXX are aici numai acest fragment.

יגורו (יִצְפִּינוּ) [יִצְפִּינוּ] הָמָּה עֲקָבִי יִשְׁמְרוּ כְּאֶשֶׁר קִוּוּ נַפְשֵׁי:

În Ps. 48:5, de la P 1710 și P 1725, până la B 1914, avem, cum am arătat, o traducere clasică, cu nesemnificative variații lingvistice, care s-a modificat începând cu P 1957. Și, într-adevăr, pentru a înțelege acest mod de exprimare fără tentația de a-l „corecta”, simplificându-l, ar fi trebuit să se aibă în vedere toate locurile de mai sus:

Pentru ce mă tem în zioa cea rea? Fără legea *călcâiului meu* mă va încungiuira (P 1710/ P 1725, până la B 1914)

Pentru ce să mă tem în ziua cea rea, când mă va înconjura *fărădelegea vrăjmașilor mei?* (P 1957)

ἵνα τί φοβοῦμαι ἐν ἡμέρᾳ πονηρᾷ ἢ ἀνομία τῆς πτέρυγης μου κυκλώσει με  
לְמָה אִירָא בַיּוֹם רָע עֲוֹן עֲקָבִי יִסּוּבֵנִי

În fine, în Ps. 40:9 putem înțelege necesitatea traducerii lui עֲקָבִי în Septuaginta prin derivatul πτερνισμός, un fel de „călcâism”, cu sensul de ‘viclesug’:

καὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου ἐφ’ ὃν ἤλπισα ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν  
ἐπ’ ἐμέ πτερνισμόν

בְּסֵ-אִישׁ שְׁלוֹמִי אֶשְׂרֶ-בְטַחְתִּי בּוֹ אוֹכַל לְחֵמִי הַגְדִּיל עָלַי עֲקָבִי

Pentru că omul păcii mele, spre carele am nădăjduit, cel ce mănâncă pâinile mele *au mărit asupra mea viclesug* (versiunea „de linie”, de la P 1710 și P1725 până la B 1914)

Chiar omul cu care eram în pace, în care am nădăjduit, care a mâncat pâinea mea, *a ridicat împotriva mea călcâiul* (P 1957).

Derivatul πτερνισμός mai este întâlnit și în 4 Reg. 10:19, unde corespunde derivatului ebraic עֲקָבָה ‘viclenie’:

(„Deci chemați la mine pe toți proorocii lui Baal, pe toți slujitorii lui și pe toți preoții lui, și nimeni să nu lipsească, pentru că am să fac o jertfă mare lui Baal. Tot cel ce va lipsi nu va rămâne cu viață”.) Iehu însă a făcut aceasta *cu gând viclean*, ca să stărpească pe slujitorii lui Baal.

Și Iu a făcut aceasta *cu înșelăciune*, ca să piarză pre robii lui Vaal (B 1914)

καὶ Ἰου ἐποίησεν ἐν πτερνισμῷ ἵνα ἀπολέσῃ τοὺς δούλους τοῦ Βααλ

וַיְהוּא עָשָׂה בְּעֲקָבָה לְמַעַן הָאֶבֶד אֶת-עַבְדֵי הַבַּעַל

Traducerile românești mai vechi au găsit diferite variante de a reda, în versetul Ps. 40:9, gestul respectiv și substantivul gr. πτερνισμός:

Că omul cu pacele mele într’ânsu upăvăiū; cire mărâncă păré mé rădică (P SCHEI, cf. P HURM, PD 1680: mărit-au) spre mere (P SCHEI, cf. P HURM pre menre, PD 1680 asupra mîa) *sfadă* (P SCHEI, cf. PD 1680 *pîădecă*, P HURM *armă*)

Că omul cu pacele mele, într-îns upăvoiiu, cine mîncă pâinea mea, rădică spre mine *şfadă* (CORESI 1577, cf. B 1688, Ms. 45: mări preste mine *înşelăciune*, ms. 4389: au mărit asupra mea *înşelăciune*)

Pentru că omul păcii mele, spre care am nădăjduit, cel ce mănâncă pâinile mele, a mărit asupra mea *viclesug* (B 1914).

Citarea acestui verset în Noul Testament se face, la Ioan 13:18, cu câteva modificări, inclusiv schimbarea lui *περνισμός* cu *πέρνα*:

(Οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω· ἐγὼ οἶδα οὓς ἐξελεξάμην·) ἀλλ' ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῆ,  
Ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπήρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πέρναν αὐτοῦ

(Nu zic despre voi toți; căci Eu știu pe cei pe care i-am ales.) Ci ca să se împlinescă Scriptura: „Cel ce mănâncă pâinea cu Mine *a ridicat călcăiul împotriva Mea*”<sup>8</sup>.

## 2. Interpretarea literală, ca „violență”

Luat în sine, termenul din acest citat nou-testamentar descrie, la prima vedere, un act de violență pură. De altfel, el este atât de frecvent explicat astfel de către exegeți, încât a ajuns o interpretare standard, de exemplu: „«To lift up the heel» against any one is to offer him brutal violence” (Bernard 1929, 468) sau „the notion is that of brute violence (and not of the cunning of the wrestler)” (Westcott/ Westcott 1908, 153).

ENCICLOPÆDIA (II, 1397) folosește versetul și ca argument pentru faptul că sensul cuvântului *călcăi* ar fi acela de ‘violence and brutality’ – pentru care se oferă ca sprijin și alte două versete din Vechiul Testament, ambele neconcludente, însă, în opinia noastră. Unul dintre ele este Ps. 35:11: „Să nu vină peste mine *picior* de mândrie și mâna păcătoșilor să nu mă clatine”. Aici, Septuaginta și Textul Masoretic folosesc, de fapt, un alt cuvânt, *picior* (πούς / *ἴπῃ*), iar menționarea membrului corpului pare să exprime mai degrabă contactul (vizual) nedorit cu asupritorii, așa cum în Is. 52:7 avem contact vizual dorit: „Cât de frumoase sunt pe munți *picioarele* trimisului care vestește pacea, a solului de veste bună”).

Al doilea verset invocat este Ios. 10:24: „Și după ce au scos pe regii aceștia la Iosua, Iosua a chemat pe toți Israeliții și a zis către căpeteniile oștenilor care fuseseră cu el: «Apropiați-vă și puneți-vă *picioarele* pe grumajii regilor acestora!» Și ei s-au

<sup>8</sup> Versiunile românești mai vechi îl traduceau și pe αὐτοῦ ‘lui’, chiar dacă pare că s-ar depăși astfel sensul textului citat din Psalm. Spre deosebire de codicii Alexandrinus, Sinaiticus și Bezae, Codex Vaticanus are aici μου în loc de μετ' ἐμοῦ, comentat diferit: fie e forma autentică, pentru că e mai aproape de cea vechi-testamentară ebraică (Bernard 1929, 468) și de stilul propriu al lui Ioan (Menken 1996, 129) – după unii, μετ' ἐμοῦ, care, de altfel, apare și în recenzii copte ale Evangheliei și chiar în papirusuri cu Ps. 40 din Septuaginta, ar fi putut totuși veni de fapt dintr-o influență a sinopticilor (Lagrange 1936, 357) –, fie, dimpotrivă, μου ar fi putut fi o corectură târzie, tocmai pentru reapropierea de Septuaginta (vezi și Menken 1996, 123-124).

apropiat și și-au pus *picioarele* (se folosește tot πούς / לַגֵּי) pe grumajii lor”. Iarăși, aici este vorba tot despre un gest diferit, anume exprimarea victoriei împotriva celor cinci regi învinși și ascunși în peșteră, realizată printr-o mișcare cu piciorul ori cu talpa piciorului, iar nu cu călcâiul.

Un alt pasaj cu care mai este uneori asociat *călcâiul* din Ioan 13:18 este cel din Fapte 26:14: „Greu îți este să lovești în țepușă cu piciorul (gr. πρὸς κέντρα λακτίζειν)”. Într-adevăr, arată ENCICLOPEDIA (III, 1797)<sup>9</sup>, zicala se referă la țepușa văcarului, în care boul se rănește când dă să meargă în direcția greșită. Hoskyns (1947, 441), Lagrange (1936, 357), Toy (1884, 89), Loisy (1903, 720, citat și de Hanson 1991, 175) și alții (vezi P ONCIUL, 162) comentează că imaginea lui Iuda ar fi aceea a unui cal care lovește cu piciorul înapoi: „Fie că e vorba de o lovitură cu călcâiul înainte sau una înapoi”; expresia din Ioan 13:18 este însă tot „ininteligibilă”, constată, totuși, Menken (1996, 131), rămânând la ideea de violență. De fapt, ar trebui să existe o diferență considerabilă între un diavol, cum este numit Iuda (Ioan 6:70), și un biet animal<sup>10</sup> a cărui vină este că ar lovi instinctiv (înainte ori înapoi) o țepușă care îl îmboldește. Și, deși verbul grecesc conține adverbul λάξ<sup>11</sup>, de fapt nici boul, nici calul nu dau în țepușă chiar cu călcâiul, ci mai degrabă cu piciorul, unde ea se și înfige, dureros, în carne.

O încercare de interpretare etnografic-sociologică este cea a lui Bishop (1959, 332), a cărui citare a devenit aproape un automatism în legătură cu acest pasaj; el susține că în spatele ciudatei expresii ar fi de fapt un obicei pe care l-a descoperit într-un mediu arab, unde, dacă talpa cuiva ar fi la vedere, ea ar fi, inevitabil, și îndreptată în direcția cuiva din jur, care ar fi îndreptățit în acel caz să se simtă lezat de un asemenea gest de animozitate și dispreț. Această găselniță se referă și ea la talpa piciorului, iar nu la călcâi.

Oricât de neînțeles ar fi deci gestul ridicării călcâiului, el este însă citit ca atare, în virtutea autorității Evangheliei, iar pe baza acestei lecturi s-au încercat chiar construcții teologice suplimentare, prin asocieri cu alte scene biblice. De exemplu, Carpenter/Grisanti (1997, 506-507) interpretează că în Gen. 3:15 omul ar zdrobi capul șarpelui cu același călcâi de care acesta îl mușcă (autorii, cu siguranță, n-au încercat o astfel de metodă și în practică). Alții spun că era vorba de același picior pe care Iisus l-ar fi

---

<sup>9</sup> Și într-un dicționar de popularizare a simbolurilor biblice (Dawson, 2019) găsim la intrarea „Kicking, Lifting Heel” pasajele din Fapte și din Ioan puse laolaltă, persecuția și trădarea fiind, deci, pe același plan. De asemenea, în RNT (82) găsim: „Pavel a lovit înapoi, ca împotrivire la voia lui Dumnezeu”.

<sup>10</sup> Powers (2012, 188), în dependență de KJV, interpretează deci: „Iuda se poartă precum un cal trădător, în timp ce este hrănit”; dar ni se pare destul de forțată noțiunea de „cal trădător” – atunci, vom avea și un cal sinucigaș?

<sup>11</sup> Adv. ‘cu călcâiul’.

spălat la Cină, deși, iarăși, Iisus nu i-a spălat lui Iuda doar călcâiul (Orchard 1998, 172, reluându-l, de fapt, pe AMBROZIE, 1078).

Un argument ceva mai puternic în favoarea interpretării ca violență l-ar constitui, mai degrabă, cum observă Orchard (1998, 172), utilizarea în contextul Cinei (la sinoptici) a unor cuvinte dure privind *consumarea* trupului lui Hristos („mâncarea trupului”, „berea sângelui” din Mat. 26:26-28, Marc. 14:22-24), care atrag cumva și în privința citatului din Psalm<sup>12</sup> o interpretare schematizantă în același registru (*strivirea cu călcâiul*), chiar dacă sensul putea fi mai nuanțat, cum arată traducerea din Septuaginta.

Menken (1996, 124), Lagrange (1936, 357) și alții iau în calcul și posibilitatea să fi circulat unele versiuni grecești ale Psalmului care conțineau aici πτέρνα (‘călcâi’), cum citează Ioan, în loc de περνισμός (‘vicleșug’), cum aveam în Psalm, însă nu cunoaștem asemenea versiuni decât ulterior epocii Noului Testament: la Aquila și Theodotion (vezi HEXAPLA, II, 153) avem într-adevăr: κατεμεγαλύνθη μου πτέρνα, o transpunere de altfel oarecum de forțată și deloc mai inteligibilă<sup>13</sup>. Credem că nici nu are rost să inventariem zecile de păreri divergente în legătură cu sursa citatului din Psalm și fidelitatea față de ea – multe opinii par să fi fost exprimate doar superficial, în trecut; numeroși autori scriu, de pildă, că Ioan ar fi redat fidel versetul din Textul Masoretic (ceea ce e o afirmație grosieră), în vreme ce alții afirmă că a făcut o traducere liberă sau că a dat un citat aproximativ din memorie, chiar sub influența versiunii din Septuaginta<sup>14</sup>. Menken (1996, 131) subliniază însă că evanghelistul ar fi ținut în mod expres să evite pe περνισμός din Septuaginta, ba susține că nici în varianta masoretică ebraicul כקפ n-ar fi putut cumva avea sensul de ‘vicleșug’, motivând că aceasta ar contrazice omnisciența lui Iisus, care ar fi fost, atunci, păcălit<sup>15</sup>. Același raționament miop îl regăsim și la Loisy (1903, 720) – de parcă viclenia nu putea fi și ea dinainte știută și în același timp îngăduită (doar de aceea Iisus și prevenea asupra ei<sup>16</sup>, iar cum am văzut și mai sus, în Ier. 9:4, Dumnezeu constata și condamna în Vechiul Testament *vicleșugul* celor răi, înțelepți numai în ochii lor).

<sup>12</sup> Avut în vedere aici, de altfel, și de sinoptici (Menken 1996, 135; Schuchard 1992, 107-108).

<sup>13</sup> „S-a ridicat împotriva mea cu călcâiul”. La Symmachus este: συνεσθίων μοι ἄρτον ἐμὸν, κατεμεγαλύνθη μου ἀκολουθῶν „mâncând împreună cu mine pâinea mea, s-a ridicat împotriva mea însoțindu-mă/ urmându-mă”.

<sup>14</sup> Un astfel de inventar îl face Schuchard (1992, 109), deși clasificarea e dificilă; de pildă, îl include între partizanii Septuagintei și pe Toy (1884, 89), care e, de fapt, ambiguu, spunând mai degrabă că Ioan preferă să-și aleagă singur cuvintele. Menken (1996, 129 și 134) îl consideră pe Schuchard de partea Septuagintei.

<sup>15</sup> Toy (1884, 89) consideră de asemenea că prima parte a versetului din Psalm a fost evitată tocmai pentru ca nu cumva să pară că Iisus s-ar fi încrezut cu adevărat în Iuda.

<sup>16</sup> Acest lucru, de altfel, a mai fost remarcat (vezi Hanson 1991, 175). Așa cum arată Bădiliță (2015, 334), folosirea de către Mântuitorul a unui participiu prezent (ὁ τρώγων) îi pune în lumină preștiința, iar pe Iuda îl dezbracă de orice consistență. În același timp, ni se pare straniu și hazardat acest mod al lui Menken de a-l apăra pe Iisus (aici i se vede background-ul



Creдем, mai degrabă, că Ioan ar fi putut evita περνωσιμός pentru două alte motive. Unul îl reprezintă posibilitatea ca această Evanghelie să fi avut, cum s-a speculat<sup>17</sup>, o primă formă aramaică, din care a fost tradusă destul de aproximativ în grecește – ceea ar fi dus și la numeroase alte exprimări cu aer misterios din restul textului. O altă variantă ar fi și că, așa cum observa și F. Băltăceanu, περνωσιμός din Ps. 40:9 suna ca un „-ism” neologic – prea prețios deci pentru un om dintr-o bucată ca evanghelistul Ioan, în caz că avea acces la Septuaginta. De aceea, între „călcâism” și „călcâi”, Apostolul pescar va fi ales pentru grecește „călcâi”, deși putea avea în minte tot sensul extins al substantivului din evreiește. F. Băltăceanu e printre cei care afirmă<sup>18</sup> că Apostolul Ioan ar fi vrut să evite Septuaginta, citând doar din ebraică. Dar și acolo putea avea un ebraism cu același sens larg, de ‘vicleșug’, din moment ce Septuaginta îl putea reda astfel. Polisemia acestui cuvânt s-a redus doar după transferul în grecește la sensul propriu, de organ anatomic, pierzându-se alte aluzii pentru cititorul grec. Din acest verset, cuvântul a fost apoi calchiat în toate traducerile moderne ale Noului Testament, deși poate sensul lecturii actuale, cum că Iuda *și-a ridicat călcâiul împotriva* lui Iisus, l-ar fi surprins probabil pe Ioan, și cu atât mai mult pe psalmistul David, al cărui verset a ajuns azi să fie și el citit (și revizuit) prin prisma citatului evanghelic.

### 3. Interpretarea figurată, ca „vicleșug”

Deșinem însă argumente exegetice solide pentru a echivala *călcâi* cu *vicleșug*, identificând deci aici o metonimie – care desemnează *acțiunea* atacului prin *obiectul* ori *ținta* ei<sup>19</sup>.

---

protestant), sugerând că Domnul putea recruta printre ucenicii apropiați pe cineva capabil chiar să Îl lovească cu piciorul.

<sup>17</sup> Vezi studiul lui Burney (1922). Acesta, însă, crede că, prin traducerea în greacă din aramaică, textul s-ar fi apropiat mai mult de Septuaginta, inițial el purtând marca unui evreu palestinian, care nu era un elenist (*ibid.*, 125).

<sup>18</sup> Poate fi o impresie subiectivă, dar ni se pare că vedem aici și o dependență de „pronunțarea Romei” în privința superiorității Textului Masoretic față de Septuaginta. În 1968, Secretariatul Vaticanului pentru Unitatea Bisericii a stabilit, împreună cu protestanții de la United Bible Societies, „Principiile călăuzitoare pentru cooperarea transconfesională în vederea traducerii Bibliei”, indicând autoritatea superioară a Textului Masoretic (față de Septuaginta), ca sursă principală în traducerea Vechiului Testament (Robertson 1996, 114), o poziție apuseană comună, divergentă față de tradiția răsăriteană. În general, se pare că pe mulți exegeți din spațiul apusean îi încântă că Ioan le-ar da dreptate în partizanatul lor față de ideea că e mai credibil Textul Masoretic decât Septuaginta. „Schimbarea lui περνωσιμόν cu πέρνων este în același timp o mai bună traducere a originalului ebraic”, atrage atenția, de pildă, Menken (1996, 137).

<sup>19</sup> În Scriptură, metonimiile (bazate pe o relație de asociere între cuvinte) sunt de altfel mai numeroase și mai greu de tradus decât metaforele (bazate pe similaritate), observă De Waard/ Nida (1986, 154).

F. Băltăceanu, în notele traducerii românești a Septuagintei (P NEC), înțelegea, pe de o parte, la 48:5 și 40:9, sub influența Noului Testament, un *călcâi care lovește* (presupunând așadar o metonimie prin *instrumentul* atacului, nu prin *ținta* acestuia): „(Lovitura cu) călcâiul sugerează viclenie, trădare”<sup>20</sup>. Totuși, când traduce Ps. 55:6, *călcâiul* este țintă: „Ei înșiși îmi vor pândi călcâiul” – și chiar atrage atenția: „Grigorie al Nyssei spune că aceasta este acțiunea tipică a diavolului”.

Așadar, de aceea putea afirma Bruce (1983, 287) că în textul ebraic al Ps. 40:9 (41:10) mai degrabă *sensul nu este cel propriu, literal*.

De altfel, nu numai Septuaginta, dar și PESHITTA (ܦܫܝܬܬܐ) <sup>21</sup> și Targumul arată că pasajul din Psalm era înțeles de vorbitorii de aramaică în sensul *viclenie*<sup>22</sup>. Psalmul în sine nu s-a păstrat în manuscrisele de la Qumran, dar în ele se găsește un pasaj foarte asemănător (o citare liberă a versetului), în *Imnele Hodayoth* (1QH)<sup>23</sup>, unde avem: עלי הגדילו עקב – pasaj ce ar trebui tradus: „cei care au mâncat pâinea mea *au mărit* (sau: *semețit, grozăvit*) *împotriva mea viclesug*”, căci contextul nu face vreo referire la violență, ci doar la trădare, după cum arată continuarea, care amintește doar de uneltire: „Și toți cei care tovărășiei mele (sau: *sfatului meu*) s-au făcut părtași vorbesc împotriva mea cu buze nedrepte (*rele*)”<sup>24</sup>.

P PANDREA a procedat, așadar, corect atunci când a tradus versetul din ebraică în aceeași direcție: „Până și prietenul meu în care mă încredeam,/ Cel ce chiar pâinea mea o mănca,/ *Trădatu-m-a bاین și unelteste împotriva mea*”. El își explica opțiunea tocmai în sensul celor de mai sus: „«a ridicat călcâiul împotriva mea» este un ebraism pentru a exprima că trădarea a fost mai josnică și mișelească decât s-ar putea spune. Acest lucru se confirmă și prin faptul că Mântuitorul însuși îl citează în acest sens (vezi Ioan 13:18)” (Pandrea 2019, 346).

<sup>20</sup> Explicație oferită la pasajul: „Nelegiuirea celor ce mă pândesc mă împresoară” (P NEC, 144).

<sup>21</sup> „(foarte) mult a acționat înșelător (sau: s-a purtat ca trădător) împotriva mea” – cu o formă de ethpeel (așadar, cu nuanțe reflexive) a verbului ܦܬܐ ‘a înșela, a trăda’.

<sup>22</sup> Menken (1996, 131), care redă versiunea din PESHITTA: „employed much deceit against me”, iar pe cea din Targum: „made himself great against me with his wisdom” – și, după el, Schuchard (1992, 116); versiunea lui Stec (TARGUM, 87): „acts mightily to outwit me”; MIDRASH (439): „ucenicii care vin la dascăl blânzi ca niște copii, să mănânce pâinea Torei, se transformă în niște țapi care împung, *atunci când nu mai sunt de față cu dascălul*” (subl. n.).

<sup>23</sup> În versetele 23-24 din Col. XIII (Col. V + Frg. 29), vezi SCROLLS, 32-33.

<sup>24</sup> Sau cum dă ediția SCROLLS (*ibid.*): „and all those joined to my council have mocked me with wicked lips” (versetul 24). De asemenea, versetele 26-27 pomenesc de „limba cea mincinoasă, care varsă cuvintele lui Belial, ca șarpele veninul”.

În privința contextului Psalmului 40/ 41, deși Toy (1884, 89) susținea că autorul n-ar putea fi determinat și că referințele istorice nu s-ar potrivi cu nimic cunoscut<sup>25</sup>, Menken (urmat și de Schuchard și Hanson)<sup>26</sup> demonstrează suficient de clar că textul face de fapt o trimitere străvezie la episodul trădării lui David de către Ahitofel, care îl prefigura pe Iuda în detaliu – ceea ce într-adevăr ar trebui să fie o cheie infailibilă de interpretare.

Conform tendinței precreștine de a lega Psalmii de biografia lui David, versetul despre trădare din Ps. 40 (ca și unele apropiate, din Ps. 54) au fost puse așadar de exegeza iudaică în legătură cu acțiunea lui Ahitofel, întregul Psalm fiind deci considerat înrudit cu pasajele despre Ahitofel din 2 Regi. Iuda, ca și Ahitofel în 2 Reg. 17, ia parte la complot în calitate de fost confident, membru al cercului intim al lui Iisus (Ps. 40:9; 2 Reg. 15:12, 16:23; Marc. 14:10), unul care îi dădea „pace” (ca în 2 Reg. 18:28); el este cel care, ieșind afară, îl vorbește „de rău” pe cel care îl slujise (Ps. 40:6, Ioan 13:30), ca și Ahitofel (2 Reg. 18:32), uneltind „rele” (ca un „om”); promite o pace mincinoasă prin eliminarea dreptului (2 Reg. 17:3), adică soluția vehiculată de Caiafa în Ioan 11:50 și 18:14. Pe de altă parte, David, trădat, trece pârâul Chedron (2 Reg. 15:23), ca și Iisus (Ioan 18:1), care se va ruga acolo să treacă de la El paharul (Marc. 14:32-42), așa cum și David se rugase împotriva lui Ahitofel (2 Reg. 15:30-31). Totuși, în acest moment, planul cel diabolic al lui Ahitofel (asaltarea regelui pe neașteptate și izolarea sa) din 2 Reg. 17:1-2, nerealizat atunci, este cel aplicat de Iuda (Marc. 14:43-52). În final, însă, ambii trădători<sup>27</sup>, ca „fii ai pierzării”<sup>28</sup>, se sinucid prin spânzurare – Mat. 27:5 și 2 Reg. 17:23 (sunt de altfel și singurele astfel de cazuri din Vechiul și Noul Testament), în pasaje care concordă până la nivel lexical. Demonstrația lui Menken este prea constrângătoare pentru a fi respinsă. Relatarea Noului Testament<sup>29</sup> ține într-adevăr cont de acest paralelism, scoțându-l în evidență, tocmai pentru a reliefa mesianitatea lui Iisus, ca fiu al lui David (Menken 1996, 136 și Schuchard 1992, 115). Numai că tocmai ea dovedește contrariul tezei lui Menken despre sensul violent al *călcâiului*: căci după cum la Ahitofel

---

<sup>25</sup> Pentru că n-ar fi vorba de fapt decât de un om bolnav, pe deasupra și cu o atitudine răzbunătoare. Iar Treves (1988, 43) spune că textul ar data nu din vremea lui David, ci din timpul războiului Macabeilor.

<sup>26</sup> Vezi demonstrația în Menken 1996 (133-135); este vorba despre un articol publicat inițial în 1990, pe care îl cităm în culegerea publicată câțiva ani mai târziu, când pozițiile sale erau deja adoptate și completate și de Hanson (1991, 173-174) și Schuchard (1992, 114-115), cum însuși autorul remarcă, în câteva rânduri.

<sup>27</sup> Care nu cred că dreptul se va mai ridica (în timp ce el se roagă pentru înviere, apoi mulțumește, profetic, pentru primirea ei); vezi Hanson (1991, 174).

<sup>28</sup> Apelativul apare, în context, și în *Imnul* de la Qumran amintit mai sus, chiar la versetul 25; vezi SCROLLS, 32-33 (observația o face și Hanson 1991, 175).

<sup>29</sup> Astfel se înțelege referința la o profeție vechi-testamentară din Ioan 17:12b. Iar în Marc. 14:18, aluzia pare la fel de clară chiar și fără un citat.

n-a fost vorba de săvârșirea, personal, a vreunui act de violență, putem deduce, continuând analogia, că nici despre Iuda Evanghelia n-a avut vreo intenție de a-i atribui aceasta.

De altfel, nici în alte episoade de trădări din cercul de apropiați al unor profeți, în Num. 16:1-35 și 2 Tim. 2:17-19, invocate de Hanson (1991, 173-174), și poate și 4 Reg. 5:20-27 și chiar Fapte 5:1-10 – în care se subliniază, de altfel, ca și în In. 13:18, faptul că Dumnezeu nu poate fi înșelat de viclesugul trădării –, nu este vorba, totuși, decât de comploturi și vorbe perfide, dar fără vreun atac fizic săvârșit de trădători, lucru de care credem că trebuie de asemenea ținut seama la interpretarea citatului din Ioan 13:18.

#### 4. „Mărire” vs. „ridicare”

Pe lângă alte câteva schimbări mai puțin semnificative, precum înlocuirea lui ἐσθίων cu τρώγων, a singularului cu pluralul în privința pâinilor sau variantele μου/μετ’ ἐμοῦ, pentru cercetarea noastră relevantă este schimbarea, față de sursa vechi-testamentară, a verbului μεγαλύνω (‘a lăuda, mări, slăvi’ sau ‘a se semeți, grozăvi’) cu ἐπαίρω (‘a lăuda’, dar și ‘a ridica, înălța’) – grecescul μεγαλύνω (iar nu ἐπαίρω) fiind cel care îl reda în Septuaginta pe ebraicul *gadal* (גָּדַל) în forma hifil (לִּגְדֹּל), ‘a lărgi’ sau ‘a se mări pe sine’. De pildă, în Ps. 125:4:

*ἐμεγάλυνεν* κύριος τοῦ ποιῆσαι μεθ’ ἡμῶν [ἐγενήθημεν εὐφραινόμενοι]

מְגַדְּלֵנוּ אֱלֹהֵינוּ לְעֵשׂוֹת עִמָּנוּ הַיְיָ שְׂמֵחֵנוּ

*Mărit-au* Domnul a face cu noi, [fost-am veselindu-ne] (B 1914, versiunea românească tradițională)

*S-a preamărit* Domnul în ceea ce a făcut cu noi (P NEC).

De asemenea, în Ier. 48:26:

μεθύσατε αὐτόν ὅτι ἐπὶ κύριον ἐμεγαλύνθη

הַשְׂכֵּרָה כִּי עַל־יְהוָה קִיְּדִי

Îmbătați-l, căci *s-a ridicat* împotriva Domnului.

Îmbătați-l, că asupra Domnului *s-a mărit* (B 1914).

De asemenea, și F. Băltăceanu observa, în nota de subsol de la Ps. 40:9(10): „gr. μεγαλύνω înseamnă mai ales *a se trufi, a se semeți*” (P NEC)<sup>30</sup> – dar cu toate acestea, sub influența citatului din Noul Testament, ea l-a tradus: „Chiar și prietenul apropiat, în care nădăjduiam, cel care mânca pâinea mea, *și-a ridicat* asupra mea călcâiul”.

<sup>30</sup> Sau, cum preferă Bădiliță (2015, 334), ‘a se da mare’.

Verbul ἐπαίρω mai este folosit de Ioan cu sensul de ‘ridicare’ (vorbind de *ridicarea ochilor* – adică a privirii, a perspectivei). În Vechiul Testament, el era utilizat și în legătură cu ridicarea *mâinii* lui Dumnezeu împotriva păcătoșilor (vezi Ps. 73:4, 105:26), însă nu există (și sunt greu de imaginat, în Septuaginta) pasaje despre o ridicare în același fel a *piciorului*, ca să nu mai vorbim de a *călcâiului*.

După Mozley (1905, 183), לָרַג la hifil însemnând ‘a mări’, în sensul de ‘a se purta cu mândrie’ (deci *în mod strălucit, strivitor*, n.n.), pasajul ebraic ar fi mai degrabă corupt, sau, eventual, כָּבַע ar trebui de fapt să aibă o vocalizare adverbială – altfel nepotrivindu-se cu contextul. Totuși, nu putem admite că Apostolul s-a înșelat, citând în Evanghelie un pasaj corupt.

Pe de altă parte, remarcăm și în tradiția liturgică răsăriteană, în troparele din starea a treia a *Probodului Dommului*<sup>31</sup>, că expresia evanghelică nu a fost socotită suficient de consistentă în grecește, de vreme ce s-a încercat înlocuirea verbului, astfel că avem expresia: Οὓς ἔθρεψε τὸ μάννα ἐκίνησαν τὴν πτέρναν κατὰ τοῦ Εὐεργέτου; versiunea românească eludează problema, traducând doar: „Cei hrăniți cu mană,/ Oțet și cu fiere/ Ți-aduc, Hristoase al meu”; când de fapt, ar fi trebuit să redea: „Cei pe care i-a hrănit cu mană au *mișcat (au dat) cu călcâiul* împotriva Binefăcătorului”.

Menken (1996, 131-134) a făcut demonstrația înrudirii Psalmului 40 cu 2 Reg. în principal pentru a explica, de fapt, tocmai apariția lui ἐπήρεν ‘a ridicat’ la Ioan, observând că este specific stilului ioinin să combine, în citare, pasaje diferite, dar analoage, din Vechiul Testament (grecesc și, în fundal, ebraic)<sup>32</sup>, or, *ridicarea mâinii* se regăsește în 2 Reg. 18:28. Deși verbul din pasajul ebraic (וַיִּשָׂא וַיִּלְחָץ בְּאֵזְבֵּי הַיָּדַיִם) este diferit în traducerea Septuagintei (τοὺς μισοῦντας τὴν χεῖρα αὐτῶν ἐν τῷ κυρίῳ μου τῷ βασιλεῖ – de fapt, și acolo ar exista un manuscris din secolele V-VI care are ἐπαρομένους), aceeași expresie apare în 2 Reg. 20:21 (וַיִּשָׂא בְּדָוִד בְּמַלְאָכָיו), de această dată tradusă în grecește folosind verbul ἐπαίρω: ἐπήρεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τὸν βασιλέα<sup>33</sup>.

Așadar, Ioan ar fi combinat, probabil, versetul din Psalm cu cel care relatează înfrângerea lui Abesalom, amestecând *mărirea (semeșirea)* cu *vicleșug (călcâi)* și *ridicarea mâinii*, de unde a rezultat deci expresia *ridicarea vicleșugului* (devenită a *călcâiului*) – fie

<sup>31</sup> Undeva în secolele IX-XIV (vezi Acasandrei 2019).

<sup>32</sup> De pildă, Ioan 6:31; 12:15, 40 (Menken 1996, 132).

<sup>33</sup> Iar cu același verb grecesc, dar cu alt verb în ebraică (hifilul lui רָם ‘a ridica, a fi înalt’), întâlnim o expresie asemănătoare și în 3 Reg. 11:27 (וַיִּלְחָץ דָּוִד בְּמַלְאָכָיו / ἐπήρατο χεῖρας ἐπὶ βασιλέα). În aceste cazuri, expresia voia să descrie o răscoală directă împotriva regelui. Schuchard (1992, 116) continuă în aceeași direcție ca și Menken, spunând că ἐπαίρω putea fi luat de Ioan și din 2 Reg. 20:21. Totuși, în cazul lui Șeba, era vorba de un răzvrătit de rând, nu de trădarea unui sfetnic apropiat, astfel că nu se putea înțelege Ps. 40:9 ca o trimitere la acțiunea lui Șeba.

redându-le din memorie, cum crede Freed (1965, 92), fie încercând o adaptare pentru a face cumva textul mai lizibil în greacă, cum spun Schnackenburg (1982)<sup>34</sup> și Menken (1996, 131).

La aceasta putem adăuga și că verbele μεγαλύνω și ἐπαίρω se suprapun totuși în sensul ‘vanter’<sup>35</sup>, ‘a (se) mări, a lăuda’, inclusiv ‘a se grozăvi, a se semeți’. De altfel, ἐπαίρω ‘a înălța’, deseori utilizat la diateza activă în Evangheliu, inclusiv la Ioan, în expresia *a înălța ochii*, are și o formă medie, ἐπαίρομαι, folosită de Sf. Pavel, în 2 Cor. 10:5 și 11:20, tocmai cu sensul de ‘a privi de sus sau cu aroganță’:

Noi surprăm iscodirile minții, și toată trufia *care se ridică* împotriva cunoașterii lui Dumnezeu și tot gândul îl robim, spre ascultarea lui Hristos  
 λογισμοὺς καθαιρούντες καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ

Căci de vă robește cineva, de vă mânăncă cineva, de vă ia ce e al vostru, de *vă privește cineva cu mândrie*, de vă lovește cineva peste obraz – răbdați.  
 ἀνέχεσθε γὰρ εἴ τις ὑμᾶς καταδουλοῖ, εἴ τις κατεσθίει, εἴ τις λαμβάνει, εἴ τις ἐπαίρεται, εἴ τις ὑμᾶς εἰς πρόσωπον δέρει.

În Septuaginta, mai întâlnim termenul ἐπαίρομαι cu sensul de ‘înălțare/ mărire’ în Ps. 36:35 („*înălțându-se ca cedrii Libanului*”/ ἐπαιρόμενον ὡς τὰς κέδρους τοῦ Λιβάνου), Ps. 46:9 („cei puternici ai rământului foarte *s-au înălțat*” – B 1914/ οἱ κραταιοὶ τῆς γῆς σφόδρα ἐπήροθησαν), Ps. 72:18 („i-ai doborât când *se înălțau*”/ κατέβαλες αὐτοὺς ἐν τῷ ἐπαρθῆναι), Prov. 3:5 (ἐπὶ σῆ σοφίᾳ μὴ ἐπαίρου/ „cu înțelepciunea ta nu *te mări*” – B 1914), Prov. 19:18 (εἰς ὕβριν μὴ ἐπαίρου τῆ ψυχῆ σου/ „la mândrie nu *înălța* sufletul tău” – B 1914), Prov. 24:17 (ἐν δὲ τῷ ὑποσκελίσματι αὐτοῦ μὴ ἐπαίρου/ „pentru împiedicarea lui nu *te înălța*” – B 1914); de asemenea, la prooroci: Ier. 13:15 („nu *vă ridicăți*, că Domnul au grăit” – B 1914/ μὴ ἐπαίρεσθε ὅτι κύριος ἐλάλησεν) și Iez. 17:14 („*să nu se înălțe*, ci să păzească legătura lui” – B 1914/ μὴ ἐπαίρεσθαι τοῦ φυλάσσειν τὴν διαθήκην αὐτοῦ). Îl mai întâlnim asociat noțiunilor de ‘putere’ în Esdra 7:28 („boierilor împăratului celor *tari*” – B 1914/ τῶν ἀρχόντων τοῦ βασιλέως τῶν ἐπηρομένων) sau ‘splendoare’ în Ps. 8:1: „*s-a înălțat* slava (mare cununța – B 1914) Ta, mai presus de ceruri”/ ἐπήροθη ἢ μεγαλοπρέπεια σου ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν.

În Psalmii din Septuaginta întâlnim și diateza activă, ἐπαίρω, tot în expresii cu sens apropiat celui de ‘semețire’, precum *ridicarea cornului (a frunții)*<sup>36</sup>, ca în Ps. 74:6:

<sup>34</sup> Schnackenburg (1982, 26) spune: „these are probably improvements for the Greek reader”; „in using ἐπήρεν, a part may have been played by the idea of an action that was blasphemous or scornful with regard to God” și ilustrează cu Sir. 48:21, Ps. 36:35 și 74:5.

<sup>35</sup> Vezi BAILLY; ALEXANDRE dă ‘vanter’ doar la forma medie (ἐπαίρομαι), cum procedează și LIDDELL, unde ‘magnify’ ar fi sensul comun.

<sup>36</sup> Sau, în Ps. 92:4, a *glasului*, iar în alte locuri din Septuaginta și a *feței*, a *inimii* etc.

μη ἐπαίρετε εἰς ὕψος τὸ κέρασ ὑμῶν, μη λαλεῖτε κατὰ τοῦ θεοῦ ἀδικίαν  
nu *ridicați* la înălțime fruntea voastră, să nu grăiți nedreptate împotriva lui Dumnezeu

sau ca verb de sine stătător, cu înțelesul de ‘ridicare’, fie în sensul negativ, de ‘trufie’,  
fie în cel pozitiv, de ‘mărire’:

(ἀπὸ προσώπου τῆς ὀργῆς σου καὶ τοῦ θυμοῦ σου ὅτι) ἐπάρασ κατέρραξάς με  
(Ps. 101:11)

(de către fața iușimii tale și a mâniei tale, că) *înălțându-mă*<sup>37</sup> m-ai surpat (B 1914);

(εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου καὶ ποίμανον αὐτοῦς) καὶ ἔπαρον αὐτοῦς ἕως τοῦ  
αἰῶνας (Ps. 27:9)

(binecuvintează moștenirea Ta; paște-i pe ei) și-i *ridică* până în veac.

Tot acest set de ocurențe face deci cu atât mai firească o schimbare a lui *μεγαλύνω*  
cu *ἐπαίρω* de către un Ioan care „se simțea liber să schimbe sinonime” (Schuchard  
1992, 117).

## 5. Erminia tradițională răsăriteană, ca „vicleșug”

Interpretarea în sensul *violenței* poate fi găsită, ce-i drept, la Fericitul Augustin, în  
comentariile sale în latină<sup>38</sup>, atât la Psalmul 40, cât și la Ioan 13:18. Însă pentru Sf.  
Ioan Gură de Aur (2019, 276) era foarte limpede că în citat nu este vorba despre  
*violență*, ci despre *vicleșug*:

A adăugat: „Cel care mănâncă cu Mine pâinea”, arătându-i nenorocitului aceuia că  
Se lasă prins nu fără știința Sa, ci știind foarte bine; lucru care în sine, mai cu seamă  
dintre toate, era potrivit să-l oprească. Și n-a zis „Mă trădează”, ci „A ridicat împotriva  
Mea călcâiul”, dorind să-i pună înainte vicleșugul, fățarnicia și secretul complotului.

Interpretarea Psalmului citat este așadar și ea cu atât mai clară – chiar dacă nu avem  
de la Sf. Ioan Gură de Aur un comentariu la Ps. 40, exegetul ține să evoce citatul dat  
de Evanghelie din 40:9, în comentariul de la Ps. 48:5, explicând „cuvântul obscur,  
enigmatic, pilda nouă și străină” din perspectiva episodului dintre Isav și Iacov din

---

<sup>37</sup> P 1957 schimbă aici arbitrar sensul tranzitiv: „Din pricina urgiei Tale și a mâniei Tale; că  
ridicându-mă *eu* (n.n. pe când în Textul Masoretic este de fapt: *יְהַלְלֵנִי*) m-ai surpat”.

<sup>38</sup> Pentru această cercetare, nu am considerat clarificator apelul la latină. În VULGATA, la Ps.  
40:9, traducerea ieronimiană din greacă are: „magnificavit super me *subplantationem*”  
(‘piedică’ sau ‘vicleșug’), iar la cea din ebraică, „levavit contra me *plantam*” (‘talpa’), în  
timp ce la Ioan 13:18 este: „levavit contra me *calcaneum suum*” (‘călcâiul’).

Gen. 25:26, unde observă că *apucarea de călcâi* echivalează cu *înșelarea*, și deci „Sfânta Scriptură are obiceiul de a numi înșelarea călcâi” (2011, 323)<sup>39</sup>.

La fel înțelege și Sf. Atanasie cel Mare (2021, 168): „Călcâiul, adică batjocura, uneltirea, vicleșugul”<sup>40</sup>. De asemenea, după Teodoret de Cyr (2018, 198, 146), psalmistul vorbește, în Ps. 48:5 și Ps. 40:9, tot de un act de *vicleșug*, el dând ca exemplu piedicile pe care și le pun atleții între ei, ca o repetare a scenei dintre Isav și Iacov din Gen. 25:26:

„Călcâi” eu socotesc că însemnează înșelăciunea, din metafora alergătorilor – după cum mai-nainte am zis – care îi surpă cu călcâiul<sup>41</sup> pe împotrivă-nevoitori și întrecători, punându-le piedică. Acestea ne-a învățat și Isav, tânguindu-se.

Vicleșugul l-a numit împiedicare (n.n. de fapt, *călcâi*: gr. δόλον γαρ τὴν πτέρναν ὠνόμασεν), din metafora celor ce se nevoiesc pentru iuțea, adică se întrec, și se meșteșugesc a-i lovi cu<sup>42</sup> călcâiul pe cei ce aleargă împreună și a-i face să cadă. Așa a zis și Isav, după ce a fost amăgit de Iacov.

Aceeași imagine o regăsim la Sf. Chiril al Alexandriei (2021, 246), chiar împreună cu alte asocieri: „A numit viclenia și răutatea «călcâi» (gr. πτέρναν γαρ τὸν δόλον καὶ τὴν κακουργίαν ὠνόμασε, n.n.), folosind metafora celor ce se întrec la fugă și lovesc cu călcâiul<sup>43</sup> pe cei ce aleargă împreună ca să-i facă să cadă”. De asemenea, imaginea piedicii între atleți este reluată în tâlcuirea Sf. Teofilact (1998, 339), care vede deci la rândul său în *ridicarea călcâiului* din Ioan 13:18 tot un alt fel de a numi *vicleșugul*:

„A ridicat asupra Mea călcâiul”, adică, vicleșug și înșelăciune a alcătuit împotriva mea, din însemnarea celor ce se luptă, care punând piedică celor ce împreună se luptă, prin a călca călcâiele lor, îi aruncă jos.

<sup>39</sup> Citind textul ebraic, exclamă: „Vezi cum este o problemă, o enigmă și un sens obscur și multă neclaritate?” Mai departe, însă, interpretarea este una edificatoare: vrăjmașii sunt de fapt doar păcatele proprii („fărădelegea pașilor mei”) și dezvoltă: „căci așa este păcatul, înșelător și astfel pune stăpânire peste noi” (*ibid.*, 322).

<sup>40</sup> Exploatarea este însă tot edificatoare, adecvată unui auditoriu larg, în Ps. 48:5: „Fărădelegea călcâiului meu mă va înconjura» – adică abaterea de la calea lui Dumnezeu, pe care am făcut-o în viață din distragere și înșelare. Această nelegiuire mă va înconjura, zice. În loc de: «vor sta împrejurul meu faptele mele cele rele pe care le-am făcut», adică mă vor înconjura de pretutindeni și mă vor impresura și nu mă vor lăsa să scap de osândă. Numește rea Ziua Judecății, fiindcă ea este rea pentru cei osândiți” (*ibid.*, 186).

<sup>41</sup> În original (P.G., vol. LXXX, col. 1221) este gr. τῆ πτέρνη, dativ care nu înseamnă neapărat ‘cu călcâiul’, ci și, în egală măsură, ‘la călcâi’.

<sup>42</sup> *Ibid.*, col. 1165. De fapt, ‘la călcâi’ (vezi nota anterioară).

<sup>43</sup> De asemenea, este ‘la călcâi’ (P.G., vol. LXIX, col. 997); vezi nota anterioară.



## 6. Concluzii

Probabil am putea înțelege mai ușor această simbolistică dacă ne-am pune în pielea (sau în sandalele) unor oameni arhaici trăitori permanent în natură, desculți ori sumar încălțați, într-o climă caldă – permanent cu stresul de a fi expuși unui atac neobservat din partea unui șarpe, atac care pentru ei redă foarte sugestiv (în limbajul plastic oriental) acțiunea vicleană și lașă a unui trădător.

Desigur, Scriptura, în primul rând Evanghelia, ascunde un abis insondabil de înțelepciune supraomenească, ce presupune și o mare libertate de exprimare – care poate duce și la „greșeli”, după analiza omenească, oricât de savantă și onestă. Rămâne deci foarte posibil ca Apostolul să fi implicat aici voit și sensul de violență, prin modul în care a redat citatul din Psalm, fie pentru că a vrut să traducă mai bine decât Septuaginta, fie pentru că a dorit ca și această interpretare să fie cuprinsă, poate chiar ca sens principal, după cum și în 2 Reg. 18:28 Ahitofel e asimilat celor care au produs, cu sprijinul lui, răzvrătirea în forță. Ar mai putea fi la mijloc și alți factori care ne-au scăpat și care au făcut ca textul să arate și să ajungă la noi în această formă, dintr-o epocă în care propovăduirea stătea oricum „nu în cuvânt ci în putere” (1 Cor. 4:20), formă care a fost destul de bună pentru atâta lume, de altfel, până acum. În acest articol am dorit să arătăm că există suficiente argumente patristice și exegetice pentru a traduce altfel acest cuvânt în pasajul discutat.

Totuși, popoarele semite nu foloseau acest limbaj simbolic din stângăcie, ci pentru că e mai clar, prin imaginile lui mai expresive decât multe cuvinte. Limba Bibliei este îmbogățită cu un cod de gesturi simbolice, care nu pot fi separate de contextul lor social. Sensurile lor pot fi greu de reconstituit, dar nu pot fi approximate liber, căci „înțelesul lor asociativ” derivă, cu precizie, din situații practice (De Waard/Nida 1986, 152). Contextele cer uneori și de la obiectele cele mai concrete sensuri mai elevate; de pildă, *scaun* poate înseamnă funcția celui care stă pe el, în funcție de context, lucru valabil și despre părțile anatomice, ca *mâna*, *capul* etc. (Nida/ Taber 1974, 59, 62). Simbolul *călcâiului*, ușor de înțeles ca țintă a unui atac viclean, nu ni se pare la fel de reușit (într-un context practic) pentru a exprima un *mijloc* de atac, nici ca viteză, nici ca precizie sau forță, cel puțin din partea unui om.

Nu este cazul să așteptăm de la hermeneutica occidentală îndreptări sau lămuriri în această speță, ea oprindu-se la satisfacția pe care Ioan (respingând traducerea Septuagintei, *πτερονισμός*, pentru *עקב*) pare că o dă curentului majoritar protestant și catolic ce discreditează Vechiul Testament grecesc, în comparație cu Textul Masoretic. Totuși, între zecile de traduceri englezești, se pot remarca, în programele electronice de studiu biblic, unele versiuni mai recente care, din diverse motive, traduc diferit

versetul Ioan 13:18: NIrV, NET și BWE au: „has turned against me” (= s-a întors împotriva mea<sup>44</sup>), iar EEB are: „has become my enemy” (= -a făcut vrăjmașul meu)<sup>45</sup>.

În Răsărit, chiar dacă lucrurile rămân imobile în spațiul slav<sup>46</sup>, trebuie spus că, pentru cititorul grec modern, fără acces la textul clasic, versiunea principală aflată la dispoziție (2003) oferă la Ioan 13:18 tot: ‘s-a întors împotriva mea’ (στράφηκε εναντίον μου), iar la Ps. 40:9, ea nu vorbește despre *călcâi*, ci de *întoarcearea spatelui* (μου γύρισε την πλάτη και με κλώσησε)<sup>47</sup>.

În tradiția românească, avem de la 1688 în Evanghelie „au rădicat asupra mea călcâiul lui”, dar în Psalm „mări preste mine înșelăciune”, și există suficiente repere pentru o corectare în primul rând a traducerii Psalmului, în spiritul contextului, care n-are o legătură cu o *ridicare* propriu-zisă, cu atât mai puțin a *călcâiului* – de parcă Ahitofel l-ar fi strivit pe David (și, implicit, Iuda pe Iisus) ca pe o insectă, deși poate aceasta ar conveni pentru a arăta, în linii mai îngroșate, o vină mai evidentă a lui Iuda și o crimă mai de neiertat. Propriu-zis, însă, Iuda a ridicat nu călcâiul, ci buzele<sup>48</sup> asupra lui Iisus – doar că aceasta a fost suficient pentru a duce la uciderea Învățătorului. Era însă vorba, în ce îl privea, de o *trădare*, o *uneltire mișelească* a unui nerecunoscător care și-a dat în petic. Fără a avea pretenția de a oferi soluții, credem că nu e firesc ca traducerea Ps. 40:9 să se despartă de linia variantelor tradiționale, care corespundea sensului vechi-testamentar, precum și contextului binecunoscut din Evanghelie, cu înțelesul: „semețindu-se, a adus/pornit asupra mea vicleșug” sau „(s-)a semețit/ grozăvit/ mărit/ fălit (cu) vicleșug împotriva mea”.

În ceea ce privește forma citată în Ioan, credem că traducerea ar putea păstra noțiunea de *vicleșug*: „(și-) / (s-) a ridicat/înălțat/semețit (cu) vicleșugul lui împotriva

<sup>44</sup> Lindars (1972, 454) spune, de altfel, că ar fi prea slabă în cazul lui Iuda o expresie ca „has turned against me”, și tocmai de aceea preferă varianta „kicked me from behind”. Dar forța acuzatoare a expresiei este suficient de mare, ținând cont de prima ei parte, căci „trădătorul se îndulcise de mâncarea lui Iisus, ceea ce îmbunează chiar și pe vrăjmași” (Teofilact 1998, 339); „it was a gross breach of the traditions of hospitality” (Bernard 1929, 467).

<sup>45</sup> Pe de altă parte, o altă versiune (BBE) simplifică în altă direcție, înlocuind *heel* ‘călcâi’ cu *foot* ‘picior’.

<sup>46</sup> În versiunea sinodală rusă găsim: поднял на Меня пяту свою („a ridicat călcâiul împotriva mea”), în dependență de autoritatea vechii traduceri slavone: **ВОЗДВІЖЕ НА МЯ ПЯТѢ СВОЮ**; în cea bulgară este la fel: **ДИГНА ПРОТИВ Мене петата си**. De fapt, și în versiunea siriacă PESHITTA avem: **רָיַס אֵל מַחַס** („călcâiul lui împotriva mea a ridicat”).

<sup>47</sup> O altă Psaltire neogreacă ortodoxă (2015) are însă la Ps. 40:9: **μεγάλη κλοτσιὰ μου ὄωσε** („mi-a dat o lovitură mare cu piciorul”), în timp ce B VAMVAS dădea în Psalm: **ἐσήκωσεν ἐπ’ ἐμὲ πτέρναν** („a ridicat asupra mea călcâiul”), iar la Ioan 13:18 adaugă doar **αὐτοῦ** („lui”).

<sup>48</sup> Iar prin aceasta vina lui nu e în niciun caz mai mică, dimpotrivă, căci „lovitura limbii frânge oasele” (Sir. 28:18).

Mea”, ținând cont și de schimbările cu ἐπῆρεν și ὄπτου. Simbolul *călcâiului* credem că poate fi evitat<sup>49</sup>, el rămânând într-o lămurire de subsol – la edițiile extinse care își permit astfel de note explicative –, în coloana textului păstrând conceptul *trădării viclene*, pentru care el reprezenta doar un vehicul.

## Bibliografie

### A. Ediții biblice, izvoare exegetice, dicționare

- ALEXANDRE = C. Alexandre, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1895.
- AMBROZIE = Sf. Ambrozie al Milanului, *Ennarationes in psalmos duodecim*, Migne, P.L. XIV, col. 921 -1180.
- B 1688 = *Biblia adevă Dumnezeiasca Scriptură* 1688, ediție jubiliară, București, IBMBOR, 1998.
- B 1914 = *Biblia*, Ediția Sfântului Sinod, București, Tipografia Cărilor Bisericești, 1914.
- B 1939 = *Biblia*, traducere de Gala Galaction și Vasile Radu, București, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, 1939.
- B 1944 = *Biblia*, traducere și introducere de Nicodim Munteanu, București, IBMBOR, 1944.
- B 1968 = *Biblia*, București, IBMBOR, 1968, 1988 și 2014, online: [www.bibliaortodoxa.ro](http://www.bibliaortodoxa.ro) (accesat la 1.09.2021).
- B NITZULESCU = *Sfânta Scriptură*, revizuită de N. Nitzulescu, București, Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, 1921.
- B VAMVAS = *Η Αγία Γραφή. Τα Ιερά Γράμματα μεταφρασθέντα εκ των θείων αρχετύπων*, traducere de N. Vamvas, Αθήνα, Βιβλική Εταιρία, 2017.
- BAILLY = Antoine Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 2000.
- Bădiliță 2015 = *Noul Testament. Evanghelia după Ioan*, traducere și note de Cristian Bădiliță, București, Vremea, 2015.
- BBE = *Bible in Basic English*, 1949/ 1964, ediție Step Bible, publicată și la Cambridge, University Press, 1956.
- Brown, F./ Driver, S. R./ Briggs, C., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Hendrickson, 2018.
- BWE = *The Bible in Worldwide English*, traducere a Noului Testament de Annie Cressman, 1959-1971, Derby, SOON Educational Publications (republicată în 1996 și 1998), ediție Step Bible.
- CORESI = Coresi, *Psaltirea slavo-română (1577), în comparație cu psaltirile coresiene din 1570 și 1589*, ediție și introducere de Stela Toma, București, Editura Academiei, 1976.
- EEB = *Easy English Bible*, tradusă și publicată de MissionAssist, Evensham, 2018; ediție Step Bible, online: [www.easyenglish.bible](http://www.easyenglish.bible) (accesat la 1.09.2021).
- Guțu, G., *Dicționar Latin-Român*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.
- KJV = *1769 Blayney Edition of the 1611 King James Version of the English Bible*, Ontario, Online Bible Foundation & Woodside Fellowship, ediție Bible Works 9.

---

<sup>49</sup> Cum s-a evitat, de pildă, *cornul*, înlocuit cu *fruntea*, în Ps. 74:6, și mai ales *călcâiul*, înlocuit în Ps. 48:5 cu „vrăjmașii” de versiunea sinodală (deși „cei ce mă pândesc” ar fi avut o mai mare acuratețe).

- Koehler, L./ Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden/ New York/ Köln, Brill, 1994.
- LIDDELL = Liddell, H./ Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*, New York, Harper & Brothers, 1883.
- LXX/ Septuaginta = *Septuaginta*, A. Rahlfs (ed.), German Bible Society, edițiile din 1971 (inclusă în Bible Works 9) și 1979.
- MIDRASH = *The Midrash on Psalms*, traducere de William Braude, New Haven, Yale University Press, 1959.
- Miklosich, Fr., *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum*, Viena, 1862-1865.
- MS. 45 = Manuscrisul 45 de la Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, în *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688, Pars XI. Liber Psalmorum*, editat de Al. Andriescu, E. Dima, M. A. Gherman, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2003.
- MS. 4389 = Manuscrisul 4389 de la Biblioteca Academiei Române, în *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688, Pars XI, Liber Psalmorum*, editat de Al. Andriescu, E. Dima, M. A. Gherman, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2003.
- NET = *New English Translation*, Richardson TX, Biblical Studies Press, 1996-2015, ediție Step Bible, online: [bible.org](http://bible.org) (accesat la 1.09.2021).
- NIrV = *Holy Bible, New International Reader's Version*, traducere Biblica, The International Bible Society, Grand Rapids/ London, Zondervan/ Hodder & Stoughton, 1995-2014, ediție Step Bible.
- Novum Testamentum Graece et Latine* (Nestle-Aland), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, ediția a 27-a, 1999.
- HEXAPLA = *Origenis Hexaplorum*, Frederick Field (ed.), Oxford, Clarendonianus, 1875.
- P 1710 = *Psaltirea* (ed. Antim Ivireanul), Târgoviște, 1710 (B.A.R., CRV 161 B).
- P 1725 = *Psaltirea* (ed. Damaschin Dascălul), Râmnic, 1725 (B.A.R., CRV 186).
- P 1863 = *Psalmii* (trad. Keller-Stefanide), București, Societatea Ierografică Britanică și Străină, Tipografia Stephan Rassidescu, 1863.
- P 1957 = *Psaltirea*, București, IBMBOR, 1957.
- P ARISTIA = *Biblia Sacra Psalmi*, traducere de C. Aristia, București, Societatea Ierografică Bretanică și Streină, 1859.
- P BĂLGRAĐ = *Psaltirea de la Alba Iulia 1651*, ediție de M. Moraru, A. Moraru și M. Gherman, Alba Iulia, Reîntregirea, 2001.
- P CORN = *Cartea Psalmilor*, traducere de D. Cornilescu, București, Societatea Evanghelică Română, 1920; inclusă și în: *Biblia*, traducere de D. Cornilescu, București, Societatea Evanghelică Română, 1921; *Biblia*, BFBS, 1924 (retipărită și în anii următori, cu toate detaliile textuale deplin stabilizate în 1928).
- P HURM = *Psaltirea Hurmuzaki*, ediție și introducere de I. Gheție și M. Teodorescu), București, Editura Academiei, 2005.
- P NEC = *Septuaginta*, ediție de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Momică Broșteanu, vol. IV/1, *Psalmii. Odele. Proverbele. Ecleziastul. Cântarea Cântărilor*, traducere și introducere de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, București/ Iași, Colegiul Noua Europă/ Polirom, 2006.
- P ONCIUL = *Cartea Psalmilor. Traducere și explicare după textul masoretic de Isidor de Onciu*, Emilian Voiutshi (ed.), Cernăuți, Editura erezilor, 1898.
- P PANDREA = *Cartea Psalmilor – Sefer Tehilim*, traducere de Liviu Pandrea, Cluj, Viața Creștină,

- 1993.
- P SCHEI = *Psaltirea Scheiană comparată cu celelate Psaltiri din sec. XVI și XVII traduse din slavonește*, ediție de I.-A. Candrea, București, Sococ, 1916; *Psaltirea Scheiană (1482)*, ediție de I. Bianu, București, Edițiunea Academiei, 1889.
- PD 1673 = Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ediție și postfață Aureliu Goci, București, Editura 100+1 Gramar, 1998.
- PD 1680 = Dosoftei, *Psaltirea de'nțăles*, ediție și introducere de Mihaela Cobzaru, Demiurg, Iași, 2007.
- PESHITTA = *The Peshitta Psalter, According to the West Syrian Text* William Emery Barnes (ed.), Cambridge University Press, 1904; *The New Testament in Syriac*, London, British and Foreign Bible Society, 1905, ediție Step Bible.
- Programele *Bible Works 9* și *STEP Bible*, online: [www.stepbible.org](http://www.stepbible.org) (accesat în 1.09.2021), cu ediții biblice și dicționare incluse.
- SCROLLS = *The Dead Sea Scrolls Reader*, part 5, *Poetic and Liturgical Texts*, ediție de Donald W. Parry și Emanuel Tov, Leiden-Boston, Brill, 2005.
- Sf. Atanasie cel Mare, *Tâlcuiri la Psalmi*, traducere de Parascheva Enache, Iași, Doxologia, 2021.
- Sf. Chiril al Alexandriei, *Tâlcuire la Psalmi*, traducere de Dumitru Stăniloae, Iași, Doxologia, 2021 (*Explanatio in Psalmos*, Migne, P.G., vol. LXIX, col. 717-1222).
- Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliu la Evanghelia după Ioan*, vol. II, traducere de M. I. Rizeanu/ M. Grigoraș, București, Basilica, 2019.
- Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliu la Psalmi*, traducere de Laura Enache, Iași, Doxologia, 2011.
- Sf. Teofilact al Bulgariei, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, traducere de Veniamin Costachi, transcriere de Gheorghe Băbuș, Oradea, Pelerinul român, 1998.
- Smith, R. Payne, *A Compendious Syriac Dictionary*, J. Payne Smith (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1903.
- Teodoret, Episcopul Kirului, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai Prorocului împărat David*, ediție îngrijită de Florin Stuparu, București, Sophia, 2018 (*Interpretatio in Psalmos*, Migne, P.G., vol. LXXX, col. 857-1998).
- TARGUM = *The Targum of Psalms*, traducere și note de David Stec, Colledgeville, Liturgical Press, 2004.
- Textul Masoretic = Textul ebraic din Codex Leningradensis, conform ediției *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997; versiune electronică Michigan/ Claremont (1982), inclusă în Bible Works 9.
- VULGATA = *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele (ed.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983, inclusă în Bible Works 9 și 2007.
- Библия*, синодално издание (Bulgarian Orthodox Bible), Българско библиейско дружество, София, 2016, ediție Step Bible.
- Библия*, Москва, Российское Библиейское Общество, 2017.
- НОВЫЙ ЗАВѢТЪ, Москва, Правило Вѣры, ацѣѣ** (1999).
- Η Αγία Γραφή*. Μετάφραση από τα πρωτότυπα κείμενα, Αθήνα, Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, 2003.
- Ψαλτήριον*. Κείμενο τῶν Ο΄ Μετάφραση στήν Νεοελληνική, Αθήνα, Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, 2015.

**B. Literatură secundară**

- Acasandrei, Cătălin, *Istoria și teologia Probodului Domnului*, „Ziarul Lumina”, 25 aprilie 2019, on-line: <https://ziarulumina.ro/regionale/moldova/istoria-si-teologia-probodului-domnului-143764.html> (accesat la 1.09.2021).
- Bernard, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. II, New York, Scribner's, 1929.
- Bishop, Eric F. F., 'He that eateth bread with me hath lifted up his heel against me' – *Jn. XIII, 18* (Ps. *XLI, 9*), „The Expository Times”, LXX (1958-9), 331-333.
- Bruce, F. F., *The Gospel of John, Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983.
- Burney, C. F., *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford, Clarendon Press, 1922.
- Carpenter, Eugene/ Grisanti, Michael, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Willem A. VanGemeren et al. (ed.), Grand Rapids, Zondervan, 1997, articolul despre „aqev”, vol. III, 504-506, *apud* Ojewole (2002, 181).
- Dawson, Sandra, *Parables, Riddles, and Mysteries of the Lord Revealed: A Bible-based Guide*, Winnipeg, Word Alive Press, 2019.
- De Waard, Jan/ Nida, Eugene, *From One Language to Another. Functional Equivalence in Bible Translating*, Nelson Publishers, Nashville/ Camden/ New York, 1986.
- ENCICLOPÆDIA = *The International Standard Bible Enciclopedia*, vol. II-III, Orr James (ed.), Chicago, Howard-Severance, 1915; articolele despre „Heel” (vol. II, p. 1397, semnat de Morris O. Evans) și „Kick” (vol. III, p. 1797, nesemnat).
- Freed, Edwin, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, Leiden, Brill, 1965.
- Hanson, A.T., *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament*, Edinburgh, T.&T. Clark, 1991.
- Hoskyns, Edwyn Clement, *The Fourth Gospel*, London, Faber, 1947.
- Lagrange, Marie-Joseph, *Évangile selon Saint Jean*, Paris, Lecoffre, 1936.
- Lindars, Barnabas, *The Gospel of John*, Greenwood, Attic Press, 1972.
- Loisy, Alfred, *Le quatrième Évangile*, Paris, Picard, 1903.
- Menken, Maarten, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form*, Leuven, Peeters, 1996.
- Mozley, F. W., *The Psalter of the Church. The Septuagint Psalms Compared with the Hebrew*, Cambridge, University Press, 1905.
- Nida, Eugene/ Taber, Charles, *The Theory and Practice of Translation*, Brill, Leiden, 1974.
- Ojewole, Afolarin Olutunde, *The Seed in Genesis 3:15: An Exegetical and Intertextual Study*, Ann Arbor, Andrews University, 2002, on-line: <https://digitalcommons.andrews.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1115&context=dissertations> (accesat la 1.09.2021).
- Orchard, Helen, *Courting Betrayal, Jesus as Victim in the Gospel of John*, Sheffield, Academic Press, 1998.
- Pandrea, Liviu, *Psalmii. Exegeză și comentarii mistice, I: Psalmii 1-50*, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2019.
- Popescu, Călin, *Psaltirea națională. Introducere în filologia celui mai longeviv text literar românesc*, Pitești, Editura Universității, 2019 (Mediaprint, 2017).
- Powers, Jesse, *Studii asupra Evangheliei după Ioan. Schițe expozițive*, traducere de Adela Duca, Cluj Napoca, Risoprint, 2012.

- RNT = Yeager, Randolph, *The Renaissance New Testament*, vol. XI, Gretna, Firebird, 1998.
- Robertson Edwin, *Taking the Word to the World. 50 Years of the United Bible Societies*, Nashville/ Atlanta/ London/ Vancouver, Nelson Publishers, 1996.
- Schnackenburg, Rudolf, *The Gospel According to St John*, vol. III, New York, Crossroad, 1982.
- Schuchard, Bruce, *Scripture Within Scripture. The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John*, Atlanta, Scholars Press, 1992.
- Toy, Crawford, *Quotations in the New Testament*, New York, Scribner's, 1884.
- Treves, Marco, *The Dates of the Psalms. History and Poetry in Ancient Israel*, Pisa, Giardini, 1988.
- Westcott, Brooke Foss/ Westcott, Arthur, *The Gospel According to St. John. The Greek Text with Introduction and Notes*, vol. II, London, John Murray, 1908.





# FRAZEOLOGIE BIBLICĂ. CU REFERIRE LA UNELE VERSIUNI (ORTODOXE ȘI HETERODOXE) CONTEMPORANE: TEXTUL PSALMIC ȘI TEXTUL EVANGHELIC

DANA-LUMINIȚA TELEOACĂ  
Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”, București  
*danielateleoaca@gmail.com*

**Résumé:** L'étude que nous proposons représente une recherche synchronique doublement comparative, qui vise l'examen des structures phraséologiques dans le texte psalmique moderne, en comparaison avec le texte évangélique. Notre analyse est approfondie en relation avec des versions bibliques représentatives pour des milieux confessionnels distincts, à savoir orthodoxes y hétérodoxes (catholiques et protestants) (BO, BI, BP et NTC). Ce sont de nombreuses structures ayant une sémantique religieuse ou qui sont véhiculées exclusivement dans des textes ecclésiastiques qui ont fait l'objet de notre recherche, mais nous avons aussi envisagé toute une série de constructions de la langue commune. Tout en procédant à la classification du matériel extrait en fonction du contenu catégoriel, nous avons essayé de montrer à quel point la valorisation des phrasèmes vient à l'appui du traditionalisme intrinsèque du texte ecclésiastique, de même que la possibilité que cette option soit comprise dans une perspective *typologique*. Deux autres objectifs de notre démarche ont visé, d'une part, la question d'un éventuel conservatisme stylistique et le degré d'unité linguistique et stylistique des écrits considérés, d'autre part.

**Mots-clés:** texte psalmique, texte évangélique, phraséologie, conservatisme linguistique/stylistique, typologie, unité.

## 1. Precizări preliminare

Studiul de față reprezintă o cercetare sincronică dublu comparativă, care vizează urmărirea structurilor frazeologice în textul psalmic modern, prin raportare la textul evanghelic, comparația fiind aprofundată cu referire la versiuni biblice ilustrative pentru medii confesionale distincte, ortodoxe și heterodoxe (în speță catolice și protestante).

Procedând la clasificarea materialului excerptat în funcție de relevanța morfologică a structurilor respective<sup>1</sup>, am încercat să arătăm în ce măsură valorificarea frazeologismului vine în sprijinul tradiționalismului de principiu al scrisului bisericesc, în

---

\* *Phraséologie biblique. Remarques sur quelques versions (orthodoxes et hétérodoxes) contemporaines: le texte psalmique et le texte évangélique.*

<sup>1</sup> Din motive de spațiu nu vom putea reproduce aici numeroasele contexte extrase din sursele menționate și care au constituit suportul investigației noastre.

speță al celui ortodox, dar și – depășind limitele stricte ale cadrului discursiv religios – gradul în care această opțiune este susceptibilă de a fi înțeleasă din perspectivă tipologică. Nu în ultimul rând, apartenența stilistică a textelor avute în vedere, și anume textul psalmic și textul evanghelic, scrieri reprezentative pentru aria estetică, a orientat cercetarea în direcția analizei aceleiași propensiuni (în favoarea exprimării frazeologice) în relație cu dimensiunea *stilistică*. În acest context, întrebarea pe care ne-am pus-o a fost în ce măsură păstrarea, în urma unor revizuirii succesive ale textului bisericesc, a structurii complexe, frazeologice, nesubstituite prin lexemul sinonimic corespunzător, ar putea fi înțeleasă nu doar din perspectiva *conservatorismului lingvistic* al textului religios, ci și prin considerarea *valențelor stilistice* superioare ale frazeologismului, pus, desigur, în balanță cu termenul simplu, cu care cel dintâi stabilește o relație de (cvasi)sinonimie.

Putem vorbi despre o *unitate lingvistico-stilistică* marcată la nivelul celor două tipuri de scriere bisericească biblică, subsumate uneia și aceleiași versiuni biblice (ortodoxă, protestantă, catolică), sau, mai degrabă, se cuvine să admitem *fenomene de discontinuitate*? Cum se definește unitatea/ discontinuitatea (lingvistico-stilistică) a fiecăreia dintre versiunile considerate prin raportare la celelalte versiuni? Sunt întrebări care reflectă în ultimă instanță alte (două) obiective importante ale demersului de față.

## 2. Unități frazeologice în textul psalmic modern

Pentru discuția consacrată textului psalmic, baza de date a fost furnizată de trei versiuni biblice (primii 36 de psalmi), cu circulație în etapa modernă a românei (BO, BI<sup>2</sup> și BP).

În conformitate cu rezultatele cercetării noastre, unitățile frazeologice înregistrate în textul psalmic modern sunt conotate, în cele mai multe dintre situațiile consemnate, ‘arhaic (bisericesc)’, dar și ‘arhaic-popular’, respectiv ‘popular’/ ‘familiar’, inventarul întocmit incluzând și unele construcții manieriste, artificiale, precum și unele tipare literare standard. Concret, situația se prezintă astfel<sup>3</sup>: a) structuri arhaice propriu-zise:

---

<sup>2</sup> Este vorba despre o versiune biblică apărută la Ierusalim care, deși lipsită de orice indicație de validare din partea unei autorități ortodoxe și prezentând indiciile editării de către o societate protestantă, promovează un cod ce sugerează o puternică tendință de înscriere în tradiția literaturii ortodoxe de limbă română, având în mod evident o predilecție pentru arhaism, împinsă uneori până dincolo de caracteristicile autentice ale vechiului scris bisericesc românesc.

<sup>3</sup> În realizarea acestor distribuții, am avut ca reper informațiile prezente în surse lexicografice românești, în speță dicționare enciclopedice (cf. DA/ DLR și MDA<sub>2</sub> 2010), precum și în unele studii de specialitate dedicate frazeologiei (vezi, de exemplu, Munteanu 2007 și 2009). Trebuie spus însă că numai o parte dintre structurile inventariate în studiul nostru se regăsesc în sursele menționate, în acest context repartizarea unei structuri frazeologice într-o categorie sau alta fiind realizată prin luarea în considerare a mai multor

a lua învățătură, a da glasul, a arunca sorți; b) structuri (arhaice) specifice limbii textului bisericesc/ biblic: a arunca ocară, a da cinste, a lua în deșert, a dezlega pânțele, a lucra fărădelegea, lucrător al fărădelegii, (întru) lungime de zile, a umbla întru nerăutate, a-și lărgi gura împotriva cuiva, umilit la inimă, smerit cu dubul, în deșert; c) structuri arhaice utilizate astăzi în registrul popular(-regional): a da dosul, a rămâne de rușine, până în veac; d) structuri populare(/ regionale)<sup>4</sup>: a fi dat de rușine, a se face de ocară, a ajunge de mare batjocură, a șede bine, pe vecie, în veac, fără pricină; e) structuri specifice stilului familiar: a da de știre, a pune pe fugă, a da pe deasupra, a nu putea să stea „a nu fi valabil, a nu se putea realiza”; f) structuri manieriste (pseudoarhaice): mai pe sus (jos)/ pesus/ pejos de; g) structuri care circulă și astăzi, neavând niciuna dintre conotațiile semnalate mai sus: a lua aminte, a face cunoscut, fără temeii.

Într-o perspectivă statistică, versiunea biblică de cult ortodox BO deține întâietatea în cultivarea frazeologismelor, în primul rând a tiparelor arhaice și a celor (arhaice) tipic bisericești, multe dintre aceste structuri apărând exclusiv aici, nu și în alte versiuni biblice dintre cele considerate (cf., în acest sens, a da glasul, a lua învățătură, a lua în deșert, a arunca sorți, a lucra fărădelegea, a umbla întru nerăutate, a dezlega pânțele, a-și lărgi gura (împotriva cuiva), lungime de zile, umilit la inimă, smerit cu dubul, întru lungime de zile, în deșert). Un număr mai redus de construcții frazeologice sunt circumscrise registrului arhaic-popular sau popular (-regional)/ familiar (cf. până în veac, a se face de ocară, în veac, a pune pe fugă, a nu putea să stea, toate prezentând ocurențe exclusiv în BO).

În versiunea BI, raportul dintre cele două tipuri de structuri frazeologice, și anume arhaice, respectiv arhaico-populare/ populare, regionale, familiare, este în favoarea celui de-al doilea tipar, textul psalmic de la Ierusalim individualizându-se prin valorificarea unor frazeologisme marcate arhaico-popular și, mai ales, popular/

---

aspecte. În primul rând, descrierea drept *arhaic* a unui tipar s-a putut face, așa cum era și firesc, având ca reper varianta laică actuală a românei, registrul standard. Într-o serie de cazuri, în realitate bine reprezentate, identificarea unui *model structural comun* unor tipare frastice descrise ca arhaice în sursele consultate, respectiv unor frazeologisme ocurențe în versiunile biblice considerate de noi a putut constitui un argument în favoarea distribuției tiparelor din urmă în categoria faptelor frazeologice arhaice (vezi, în speță, situația locuțiunilor verbale constituite în jurul unor verbe „auxiliare”, precum a da, a lua etc., care se asociază cu un substantiv). În aceeași ordine de idei, caracterizarea ca (*arhaico*-)bisericești a altor tipare a fost realizată considerând ocurența, în limitele structurilor respective, a unui termen religios sau conotat religios (cf., de exemplu, *fărădelege*, *nerăutate*, *umilit*, *smerit* ș.a.) și, în acest context, semantica tiparului în discuție, subsumabilă ariei discursive religioase, în speță biblice. În termenii structurilor *manieriste* au putut fi descrise acele tipare constituind expresia unei pregnante intenții arhaizante, soldate cu apariția unor structuri care nu au nimic a face cu arhaicitatea autentică.

<sup>4</sup> Unele dintre aceste structuri prezintă însă o semantică definibilă din perspectiva religioasă (cf. în veac, pe vecie).

regional/ familiar (cf., în acest sens, *a da dosul, a rămâne de rușine, a fi dat de rușine, a ajunge de ocară, a șede bine, în veci, pe vecie, fără pricină, a da de știre*). Numărul structurilor conotate „arhaic” se situează în inferioritate (cf. *a da cinste, a lua învățătură, a arunca ocară, a umbla în nevinovăție*).

Și în versiunea protestantă BP – versiune care face apel la exprimarea frazeologică într-o măsură mai mică, prin comparație nu doar cu versiunea BO, ci și cu textul de la Ierusalim – prevalează tiparele arhaico-populare, deși, de această dată, diferențele dintre cele două categorii de fapte frazeologice nu sunt așa de marcate ca în cazul textului de la Ierusalim (vezi, în acest sens, tipare, precum: *a rămâne de rușine, a fi dat de rușine, a ajunge de mare batjocură, a șede bine, pe vecie* sau *a da pe deasupra* față de: *a lua învățătură, a arunca sorți, a umbla în nevinovăție, lucrător al fărâdelegii*). Similitudinile între cele două versiuni (BP, respectiv BI) se impun mai ales la nivelul prevalenței evidente – în interiorul categoriei ‘arhaico-popular/ popular, regional, familiar’ – a faptelor frazeologice marcate (strict) popular/ regional/ familiar. Totuși, dimensiunea populară a textului psalmic de la Ierusalim este, per ansamblu, mai pregnantă prin comparație cu textul protestant, având în vedere raportul dintre faptele arhaice propriu-zise și cele (arhaico-)populare/ regionale.

În inventarul alcătuit pornind de la versiunile biblice menționate, prevalează numeric tiparele verbale<sup>5</sup>, gravitând în special în jurul verbelor de proveniență latină *a da, a lua, a face, a pune* și *a arunca*, unele dintre acestea, verbe cu o remarcabilă „forță generatoare” la nivel frazeologic (cf., în acest sens, *a da*, dar și *a lua*)<sup>6</sup>. Locuțiunile care au drept centru unul dintre verbele enumerate „detaliază” (în terminologia lui Dimitrescu, *loc. cit.*) ideea cuprinsă în verbul substituit prin apelul la unul dintre aceste verbe „auxiliare”, respectiv la un substantiv din aceeași familie lexicală cu verbul înlocuit (vezi, de exemplu, prin comparație, *a da ploaia – a ploua, a lua învățătură – a învăța* ș.a.). Aceste tipare cu [verb „auxiliar” și] substantiv susțin și ele predilecția românei

<sup>5</sup> De altfel, așa cum se recunoaște îndeobște (vezi, de exemplu, Munteanu 2007, 110) tiparul verbal este tiparul frazeologic în general superior atestat într-o limbă.

<sup>6</sup> Lexeme verbale de genul celor menționate mai sus sunt numite de Dimitrescu (1958, 89) „unelte gramaticale de un tip special”, putând fi asemădate, într-o anumită măsură, cu verbele copulative. Este și motivul pentru care unii lingviști străini le numesc „verbe cu înțeles general” sau, oarecum impropriu, „verbe auxiliare” (*ibid.*). Astfel de verbe sunt consemnate, în tipare frazeologice, și în surse lexicografice românești (enciclopedice), cu atestări pentru perioada arhaică a românei (vezi, de pildă, *a da jertfă* ‘a jerfi’, *a da cu blestem* ‘a blestema’, *a lua sațiu* ‘a se sătura’, *a lua stricăciune* ‘a se strica’, *a-și lua începutul* ‘a începe’ ș.a., în MDA<sub>2</sub>, I). După Dimitrescu (*ibid.*, 147-149), și în latina clasică existau locuțiuni verbale formate cu verbe ca *facio – facere, capio – capere* sau *habeo – habere*, care ar fi pătruns în vorbirea celor cultivați nu atât din aspectul popular (vulgar) al latinei, ci „mai ales din limba familiară, în sens larg”.

pentru *structurarea nominală* a realității<sup>7</sup>, aspect remarcat de Coșeriu, cu referire la română, încă din anul 1977 (vezi Coșeriu 1977, 130)<sup>8</sup>. Aceleași tipare relevă și o anume propensiune a românei pentru exprimarea complexă, frazeologică<sup>9</sup>, propensiune care, foarte probabil, este în relație cu o particularitate tipologică<sup>10</sup>.

Trebuie spus că nu în toate cazurile consemnate avem a face cu locuțiuni verbale substituibile, în româna literară actuală, printr-un verb circumscris aceleiași familii din care face parte substantivul aflat în componența frazeologismului respectiv. Substituția era însă posibilă, cel puțin în cazul unora dintre tiparele înregistrate, în etapa arhaică a românei, când, de pildă, o structură ca *a da dosul* ‘a pleca, a fugi’ putea fi echivalată prin verbul *a o dosi* (arh.) ‘a o lua la fugă, a fugi’ (cf., în același sens, și *a lucra fărădelegea* ↔ [arh.] *a nelegiui* sau *a-și lărgi gura (împotriva cuiva)* ↔ [arh.] *a gură*). Alteori, unica posibilitate de substituire este printr-un verb care aparține unei familii lexical-etimologice distincte de cea a substantivului component al locuțiunii respective, imposibilitatea echivalării fiind generată de regulă de neconcordanța semantică între lexemul verbal și frazeologism (cf., de exemplu, *a lua în deșert* ‘a nesocoti’/ *a deșerta* ‘a goli’ ș.a.).

Așa cum se va fi putut constata, din punct de vedere structural avem, pe de o parte, tipare în care verbul din interiorul locuțiunii guvernează un obiect direct<sup>11</sup> (cf., de exemplu, *a da cinste*, *a da glasul*, *a da dosul*, *a arunca ocară*, *a arunca sorti*, *a dezlega pânțele* ș.a.), respectiv cazuri în care guvernarea se exercită asupra unui complement prepozițional/ circumstanțial (cf., de exemplu, *a lua în deșert*, *a umbla întru nerăutate* ș.a.)<sup>12</sup>.

Renunțarea la verbul propriu-zis, în condițiile substituirii acestuia prin locuțiunea verbală corespunzătoare semantic, se soldează într-o serie de cazuri cu pierderea

---

<sup>7</sup> În multe dintre tiparele de acest gen substantivul este *baza*, în condițiile în care el își păstrează sensul referențial, spre deosebire de verbul „auxiliar”, utilizat adesea cu sens figurat, el având un „înțeles general”. În plus, cazurile în care, în loc de substantiv, este selectată o altă parte de vorbire (în asociere cu astfel de verbe generice) sunt mult mai slab atestate.

<sup>8</sup> *Structurarea nominală* a realității era exemplificată de Coșeriu cu referire la tendința spre „substantivare”, detectabilă în unele limbi (printre care și româna), care recurg în mod regulat la substantive, în situațiile în care alte idiomuri optează pentru adjectiv.

<sup>9</sup> Această propensiune este susținută de selectarea frecventă a tiparului complex în detrimentul lexemului verbal corespunzător semantic.

<sup>10</sup> Coșeriu (2004, 100) a argumentat acest aspect printr-o serie de unități frazeologice adjectivale sau/ și adverbiale, reprezentând opțiunea românei acolo unde Occidentul romanic selectează termenul simplu, *i.e.* un adjectiv sau un adverb. Vezi și Munteanu (2009, 185), care, în linie coșeriană, înțelege preferința limbii române (vechi) pentru locuțiuni și în relație cu o anumită tipologie lingvistică.

<sup>11</sup> Contexte superior atestate în economia textului psalmic modern.

<sup>12</sup> Este, desigur, o delimitare teoretică, întrucât *statutul locuțional* impune analiza *ca un tot* a structurii respective.

regimului tranzitiv, astfel încât exprimarea complexă, frazeologică reprezintă unul dintre factorii responsabili de buna reprezentare a dativului și (mai puțin) a genitivului (prepozițional) în textul psalmic modern (cf., de exemplu, *a da de știre* + dativ/ *a înștiința* + acuzativ ș.a.).

Alte tipare, relevante pentru un conținut categorial distinct, în speță adverbial, substantival și adjectival, sunt (mult) mai slab atestate în textul psalmic modern (vezi *întru lungime de zile, (până) în veac, în veci, în veci de veci, pe vecie, în deșert, fără pricină, fără temeii, mai presus/ prejos de, lucrător al fărădelegii, lungime de zile, umilit la inimă, smerit cu dubul*).

### 3. Unități frazeologice în textul evanghelic modern

Baza de date care a constituit suportul investigației consacrate textului evanghelic modern (Evanghelia după Matei) a fost furnizată de cele trei versiuni biblice menționate *supra* 2., pentru textul psalmic, precum și de o versiune catolică (NITC). În conformitate cu rezultatele cercetării întreprinse, și de această dată predomină în mod evident frazeologismele verbale, multe dintre tiparele valorificate în textul evanghelic modern, verbale, dar și substantivale, adjectivale sau adverbiale fiind conotate arhaic/ arhaico-popular. Nu lipsesc nici structurile manieriste sau artificiale, forțate, neconforme spiritului limbii române (unele sunt rezultatul contaminării între două sau mai multe construcții cu circulație reală în limba română, altele reflectă în mod evident o anumită intenție arhaizantă). Și în cadrul discursiv evanghelic un loc aparte ocupă *structurile terminologice*, și anume specifice limbii bisericești.

Similar situației constatate pentru textul psalmic, locuțiunile verbale sunt construite adesea în jurul unui centru verbal de origine latină, verbe precum *a da, a face, a pune* sau *a lua* apărând relativ frecvent în structuri frazeologice (este cazul, mai ales, al verbului *a da*). Exemplele furnizate de textul evanghelic, relevante pentru selectarea frecventă a unui *nume* (aparținând aceleiași familii lexical-etimologice ca și verbul substituit), în asociere cu unul dintre verbele „auxiliare” menționate, susțin și acestea predilecția limbii textului bisericesc, dar și a românei (mai vechi), pentru structurarea *nominală* a realității<sup>13</sup>. În contextele excerptate avem, pe de o parte, frazeologisme în limitele cărora între substantiv (de regulă, la acuzativ) și verb nu se interpune niciun alt element (cf. *a da putere*), pe de altă parte, tipare în care verbul prezintă regim prepozițional, în consecință legătura dintre acesta și substantiv realizându-se printr-o

<sup>13</sup> Acest tipar sintactic, dezvoltat după toate probabilitățile – așa cum a putut reieși și din discuția anterioară – în latina populară/ familiară, este atestat de scrierile vechi (româna arhaică), mai mult, fiind perpetuat prin textul bisericesc, în virtutea unui tradiționalism de principiu. Cazurile în care verbe „auxiliare” de genul celor menționate se combină cu alte părți de vorbire, de pildă, cu adjective, sunt și de această dată mult mai slab reprezentate (cf., de exemplu, *a face drept(e)/ a îndrepta, a netezi*).

prepoziție (cf. *a se pune la învoială*); și de această dată, prevalează numeric primul tip de structură.

Similitudini cu situația consemnată *supra* pentru textul psalmic se pot stabili și cât privește o serie de structuri frazeologice în care sunt ocurente verbe „auxiliare” precum *a da*, *a face*, *a pune* ș.a. și care nu sunt substituibile printr-un lexem verbal circumscris aceleiași familii ca substantivul din structura locuțiunii respective. Această imposibilitate este determinată fie de faptul că verbul corespunzător numelui prezintă o accepție distinctă, comparativ cu sensul global al locuțiunii (cf., de exemplu, *a pune sub obroc* ‘a ascunde’ / *a obroci* (rar) ‘a face vrăji, a fermeca’), fie având în vedere inexistența unui verb care să corespundă numelui în discuție (cf., de exemplu, *a da pe seamă* / \**a semui*).

Tiparele complexe, frazeologice, sunt identificabile și la nivelul altor părți de discurs, deși structurile respective se situează în inferioritate numerică evidentă, prin comparație cu tiparele verbale; este vorba despre unele construcții substantivale (cf. *scurgere de sânge*, *stăpân de casă*, *schimbător de bani*, *puțin credincios*<sup>14</sup>, *puțină credință*, *fiii nunții*), adjectivale (cf. *în ascuns*, *mai presus de*, *de mare preț*, *plin de râvnă*) și adverbiale (cf. *ca la* ‘circa, aproximativ’, *în jur de*, *cu amar*, (*pe*) *la* + numeral ordinal + subst. *strajă*/ *veghe*).

În conformitate cu rezultatele cercetării noastre, unitățile frazeologice excerptate din textul evanghelic modern cunosc și de această dată o atestare superioară în versiunea ortodoxă BO. La antipod se situează versiunea protestantă BP, la egalitate, pe o poziție intermediară, plasându-se versiunile BI și NTC. Trebuie însă spus că diferențele numerice dintre versiunile BI, BP și NTC sunt mai degrabă mici, unica versiune care se detașează în acest context fiind versiunea ortodoxă BO. În această versiune predomină structurile arhaice; este vorba despre tipare cu semantism religios/ specifice discursului religios biblic (frazeologisme superior reprezentate în BO), dar și despre tipare ale limbii comune. Unele dintre aceste unități frazeologice sunt atestate exclusiv aici (cf. *a lua poruncă*, *a lua înștiințare*, *a nu duce grijă*, *a zice cu cuvântul*, *a avea demon*, *stăpân de casă*, *fiii nunții*), cele mai multe prezentând însă ocurențe și în celelalte/ alte versiuni biblice (cf. *a da putere* ‘a împuternici’, *a da la moarte*, *a da semn*, *a pune sub obroc*, *a lucra fărădelegea*, *a ridica urmași*, *a arunca sorți*, *puțin credincios*, *puțină credință*, *curat cu inima*, *în ascuns*, *plin de râvnă* sau unele construcții adverbiale cu prepoziția *cu* [+ substantiv]). Tiparele caracterizate ‘arh. și pop.’, respectiv ‘pop.’ (/ ‘fam.’) sunt (mult) mai slab reprezentate, cel mai adesea fiind vorba despre structuri atestate în BO și în (celelalte) versiuni biblice: *a face supărare cuiva*, *a se face strigare*, *a ține sfat*, *scurgere de sânge*, *schimbător de bani*; a se vedea în același sens și unele modalități arhaico-populare de exprimare a aproximației, și anume locuțiunea adverbială *ca la*, respectiv tiparul în componența căruia intră substantivul *strajă*.

---

<sup>14</sup> Sintagmă utilizată în textul evanghelic, versiunile considerate, cu valoare substantivală.

În ceea ce privește versiunea catolică, trebuie spus că o serie de tipare arhaice sunt atestate exclusiv aici (cf. *da mărturie*, *a da pe seamă cuiva* sau *a da pieirii*), dar, mai ales, aici și în alte versiuni evanghelice dintre cele considerate pentru discuția de față (cf. *a da putere* ‘a împuternici’, *a da la moarte*, *a pune sub obroc*, *a arunca sorți*, *în ascuns*). De data aceasta, categoria faptelor frazeologice marcate arhaic și popular sau popular este la fel de bine reprezentată ca cea a faptelor arhaice (cf., în acest sens, *a face parte cuiva cu altcineva*, *a trimite vorbă* – construcții atestate exclusiv în cadrul discursiv catolic; *a face supărare cuiva*, *a ține sfat*, *scurgere de sânge*, *schimbător de bani*, la care se adaugă cele două tipare arhaico-populare de exprimare a aproximației – structuri regăsite în NTC, precum și în alte versiuni biblice). Unele construcții (consemnate de noi doar în versiunea catolică) pot fi caracterizate drept artificiale, fiind rezultate prin contaminare (cf. *a se lua [pe jos] pe urma cuiva* ← *a se lua după cineva* + *a pleca*/ *a o lua pe urma*/ *urmele cuiva*, respectiv *a se pune la învoială* ← *a se pune de acord* + *a cădea la învoială*).

Numărul tiparelor frazeologice atestate exclusiv în BI este foarte mic, acestea reprezentând în mod aproape constant structuri conotate popular (cf. *a da ploaia*, *a-i fi necaz*, *a da țâță*). Cele mai multe dintre frazeologismele ocurente aici apar și în alte versiuni biblice. Este vorba despre tipare arhaice (cf. *a da la moarte*, *a da semn*, *a pune sub obroc*, *a pune în negoț*, *a lucra fărădelege*, *a ridica urmași*, *puțin credincioși*, *puțină credință*, *în ascuns*, *plin de râvnă*), respectiv arhaico-populare sau populare (cf. *a face supărare*, *a ține sfat*, *scurgere de sânge*, *schimbător de bani*, la care se adaugă cele două modalități arhaico-populare de exprimare a aproximației menționate *supra*). Alte structuri sunt definibile drept artificiale, manieriste (cf. *mai pe sus*/ *mai pesus*, atestată exclusiv în BI). Și de această dată (vezi observațiile formulate cu privire la versiunea NTC) putem admite valorificarea într-o măsură aproximativ egală a unităților frazeologice arhaice, respectiv a frazeologismelor circumscrise „arhaic și popular” sau „popular”, cu precizarea că, dacă în cazul versiunii catolice cea de-a doua categorie este ilustrată covârșitor prin structuri dublu marcate, și anume și arhaic și popular, în ceea ce privește Biblia de la Ierusalim, în componența aceleiași clase intră atât structuri arhaico-populare, cât și populare (propriu-zise).

Și în cazul versiunii protestante, numărul frazeologismelor prezentând ocurențe exclusiv aici este foarte mic; includem aici unele tipare arhaice (cf. *a face socoteală* și *a pune sub banișă*), populare (cf. *a sălta de veselie*) sau actuale (cf. *în jur de*). Structurile atestate în BP și în alte versiuni biblice se distribuie în categoria faptelor arhaice (cf. *a da putere* ‘a împuternici’, *a da la moarte*, *a da semn*, *a pune în negoț*, *a lucra fărădelege*, *a ridica urmași*, *puțin credincios*, *în ascuns*, *plin de râvnă*; unele construcții adverbiale cu prepoziția *cu* + substantiv) sau a celor arhaico-populare și populare (cf. *a face supărare cuiva*, *a ține sfat* sau *schimbător de bani*, la care se adaugă tiparul arhaico-popular, de exprimare a aproximației, în componența căruia intră substantivul *strajă*, cf. *pe la a patra strajă*). Rezultă o valorificare superioară a frazeologismelor arhaice, în acest



context putându-se stabili similitudini cu situația consemnată pentru versiunea ortodoxă BO.

În concluzie, versiunea ortodoxă BO se individualizează, raportat la toate celelalte versiuni biblice pe care le-am avut în vedere aici, printr-o valorificare evident superioară a tiparului frazeologic. Această versiune se grupează laolaltă cu versiunea BP, având în vedere că în ambele cadre discursive sunt selectate în mod prevalent tipare arhaice (ceea ce ar reflecta un grad superior de conservatorism/ arhaicitate, observație valabilă, desigur, în primul rând pentru versiunea ortodoxă), aceasta spre deosebire de celelalte două versiuni, BI și NTC, care optează în proporții aproximativ egale pentru tiparul frazeologic arhaic, respectiv pentru cel arhaico-popular și popular. În ansamblu, se poate admite o dimensiune (arhaico-) populară mai marcată în cazul versiunii de la Ierusalim, realitate care se impune nu doar prin comparație cu textul catolic, ci având în vedere și celelalte două versiuni biblice.

#### 4. Considerații finale

În conformitate cu precizările din literatura de specialitate dedicată unităților complexe, *polilexicale* (vezi, de exemplu, Tutin/ Grossmann 2002, Mejri 2005 sau Abreu 2018), cele mai multe dintre tiparele discutate sunt definibile mai degrabă drept *locutions faibles* (Polguère 2015) sau *semifrazeme* (Mel'čuk 1998), în condițiile în care criteriul esențial de apartenență la categoria unităților fixe/ locuțiunilor, și anume criteriul *noncompoziționalității semantice*, nu se verifică decât într-un număr restrâns de situații (vezi cazurile în care s-a produs așa-numita *aréférenciation*, cf. Gréciano 1983)<sup>15</sup>. Cel mai adesea, este vorba despre tipare în care (cel puțin) unul dintre termenii componenți și-a păstrat sensul referențial/ denotativ<sup>16</sup>, prin urmare sensul structurii respective definindu-se drept (*cvasi*) *compozițional* (Abreu 2018)<sup>17</sup>.

Abordarea exprimării complexe, frazeologice, cu referire la un discurs cum este cel religios a implicat o serie de aspecte particulare, expresie, în ultimă instanță, a *specificității acestui tip de literatură*, recunoscută prin conservatorismul lingvistic. Astfel, așa cum era de așteptat, multe dintre tiparele discutate reprezintă structuri arhaice, în consecință apelul la frazeologism fiind aici în relație cu tradiționalismul de principiu al acestui tip de discurs. În acest context, individualitatea cadrului discursiv bisericesc/ biblic se verifică inclusiv la nivelul valorificării unor *variante frazeologice distincte*, paralele cu cele pentru care a optat româna modernă, varianta laică (vezi, de exemplu, *a da glasul*

---

<sup>15</sup> În ansamblul structurilor consemnate, sunt susceptibile de a ilustra această categorie tipare precum: *a lua aminte*, *a lua în deșert*, *a da de gol* sau *mai presus/ prejos de*.

<sup>16</sup> Vezi, în cazul tiparelor verbale, substantivul care constituie de regulă *bază*, acesta păstrându-și sensul referențial.

<sup>17</sup> Sensul *cvasicompozițional* este asociat în studiile de specialitate cu așa-numitele *locuțiuni slabe* (la Abreu 2018, *locuções fracas*; vezi și Polguère 2015).

[*Său*]/ *a da glas, a da pe seamă cuiva/ a lăsa în seama cuiva, a nu duce grijă/ a nu duce grija cuiva, a da ploaia/ a cădea ploaia, a fi dat de rușine/ a fi făcut de rușine, a da mărturie/ a depune mărturie, a se face de ocară/ a se face de răs ș.a.*). Uneori, diferențele de ordin semantic (evocate de anumite particularități morfologice) exclud statutul de variantă frazeologică (*cf.*, de exemplu, *a da semn și a da semne*). În aceeași ordine de idei, valorificarea tiparului complex, frazeologic confirmă una dintre particularitățile tipologice ale românei, în arie romanică, fiind inclusiv expresia conservatorismului stilistic.

La prima vedere, rezultatele cercetării întreprinse, văzute într-o perspectivă statistică, par a impune concluzia unui conservatorism frazeologic mai accentuat al textului evanghelic (vezi, în acest sens, cele aproximativ 50 de frazeologisme consemnate în textul evanghelic, prin comparație cu textul psalmic, unde am înregistrat mai puțin de 40 de tipare de acest gen)<sup>18</sup>. Aceste rezultate se impune însă a fi privite cu circumspecție, luând în considerare două aspecte. Astfel, pe de o parte, trebuie avut în vedere faptul că, în acest demers, nu am considerat textul psalmic în integralitatea sa, ci numai primii 36 de psalmi. Pe de altă parte, includerea în discuția consacrată textului evanghelic și a unei versiuni biblice pe care nu am avut-o în vedere pentru textul psalmic nu putea rămâne fără consecințe la nivelul definirii arhaicității textului evanghelic modern, mai ales în condițiile în care versiunea catolică NTC vehiculează, așa cum am avut ocazia de a constata, un număr semnificativ de frazeologisme arhaice/ arhaico-populare, unele dintre acestea regășibile doar aici.

Atât în cazul textului psalmic, cât și în al celui evanghelic, versiunea ortodoxă BO deține întâietatea în valorificarea tiparului complex, frazeologic, la antipod plasându-se versiunea protestantă BP. De asemenea, în ambele tipuri de scriere biblică prevalează tiparul frazeologic *verbal*, în acest context verbul asociindu-se precumpănitor (prin intermediul unei prepoziții, dar mai ales direct) cu substantive și mult mai puțin cu adjective sau/ și adverbe. Cel mai adesea structurile frazeologice verbale gravitează în jurul unor unități lexicale de origine latină (*cf. a da, a lua, a face, a pune ș.a.*), „auxiliarul” *a da* având o forță generatoare remarcabilă în plan frazeologic atât în textul psalmic, cât și în cel evanghelic. Un alt element de continuitate între cele două tipuri de scriere biblică este reprezentat de faptul că situațiile în care semifrazemele (constituite cu ajutorul unor verbe „auxiliare” și al unor substantive) nu se pot substitui printr-un verb sunt mai slab atestate, prin comparație cu cazurile

<sup>18</sup> Cifrele consemnate vizează în mod esențial structurile conotate arhaic/ arhaico-popular/ popular/ regional/ familiar, cu alte cuvinte tiparul frazeologic prevalent în economia textului biblic (modern) și prezentând relevanță pentru dimensiunea conservatoare a acestui tip de discurs. Observația este validabilă în condițiile în care înțelegem conservatorismul nu doar în relație cu faptele arhaice, ci și cu o serie de tipare populare, familiare, regionale, mai exact cu fapte lingvistice respinse din perspectiva normelor limbii literare actuale, dar acceptate de textul bisericesc modern; aceasta echivalează cu a admite o definiție distinctă a „nivelului standard”, în cele două variante ale diasistemului românei moderne/ actuale, varianta laică, respectiv varianta religioasă/ bisericască.

în care substituția respectivă este posibilă<sup>19</sup>. Este, de fapt, aspectul care susține pregnant propensiunea stilului bisericesc pentru exprimarea complexă, frazeologică (în ultimă instanță, în acord cu un tipar arhaic, dar și cu o caracteristică tipologică a românei), având în vedere opțiunea constantă în favoarea structurii complexe, frazeologice, în condițiile existenței unui sinonim lexical și chiar a unui corespondent sinonimic lexico-etimologic, adesea acesta preexistând cronologic frazeologismului respectiv (vezi și Dimitrescu 1958, 160). În consecință, nu este exclusă nici posibilitatea ca selecția frazeologismului, în detrimentul lexemului simplu, să se fi făcut nu numai în virtutea principiului *conservatorismului lingvistic* (fidelitatea față de o structură cu tradiție în scrisul bisericesc, cu originea, într-o serie de cazuri, în latina populară/familiară), ci inclusiv prin conștientizarea (în procesul de traducere/ echivalare/ revizie) valențelor stilistice superioare ale tiparului frazeologic, merit – cum se exprimă Dumarsais (1981, 134) – „să împodobască”, dar și „să clarifice mai bine” un anume conținut (vezi și Teleoacă 2016, 178-179).

Așa cum am putut constata, preferința pentru exprimarea frazeologică (verbală) se soldează, în plan morfosintactic, cu o frecvență remarcabilă a dativului, selectat în locul acuzativului în textul psalmic, dar mai ales în cel evanghelic (*cf. a da cinste cuiva/ a cinși pe cineva, a da de știre cuiva/ a înștiința pe cineva; a da putere cuiva/ a împuternici pe cineva; a da pe seamă cuiva/ a însărcina pe cineva; a da țâță (unui copil)/ a alăpta (un copil); a face supărare cuiva/ a supăra pe cineva; a trimite vorbă cuiva/ a înștiința pe cineva ș.a.*). În textul biblic psalmic sunt și situații în care opțiunea în favoarea locuțiunii verbale are drept consecință apariția unor tipare cu genitiv prepozițional (*cf., de exemplu, a arunca ocară asupra cuiva/ a ocări pe cineva sau a-și lărgi gura împotriva cuiva/ a bârfi, cleveți, a huli pe cineva*).

În ceea ce privește alte tipuri de structuri frazeologice, în speță substantivale, adjectivale și adverbiale, în conformitate cu rezultatele cercetării întreprinse, se poate admite opțiunea mai frecventă a textului psalmic pentru frazeologismele adverbiale, respectiv a textului evanghelic pentru tiparele substantivale. În textul evanghelic, mai exact în versiunea catolică NTC, prezintă ocurențe și unele construcții verbale artificiale, rezultat al contaminării între două tipare. Structuri similare nu au fost consemnate pentru textul psalmic.

Similitudinile între cele două cadre discursive biblice sunt identificabile nu doar la nivelul unor tipare generale (*i.e.* [cvasi]locuțiuni verbale, substantivale, adjectivale și adverbiale), ci inclusiv considerând o serie de structuri frazeologice particulare,

---

<sup>19</sup> Avem în vedere în primul rând substituția printr-un verb nu doar (cvasi)echivalent semantic cu semifrazemul respectiv, ci și aparținând uneia și aceleiași familii lexico-etimologice căreia îi aparține și substantivul aflat în componența frazeologismului respectiv. Doar apoi, în sens mai larg, luăm în considerare posibilitatea de substituție printr-un verb care să îndeplinească numai primul criteriu, și anume acela al (cvasi)echivalenței.

care prezintă ocurențe în ambele tipuri de scriere biblică (vezi, în acest sens, *a arunca sorți*<sup>20</sup>, *a lucra fărădelege(a)*, *a da de știre, mai pe sus/ jos de ș.a.*).

Cât privește *unitatea lingvistico-stilistică*, se poate afirma că o continuitate/ unitate marcată, la nivelul celor două tipuri de texte biblice, este admisibilă cu referire la versiunea ortodoxă BO, versiune în care (semi)frazemele (bisericești) arhaice prevalează net asupra altor categorii frazeologice. În celelalte două versiuni biblice, și anume BI, respectiv BP<sup>21</sup>, discontinuitatea se manifestă fie prin opțiunea preponderentă în favoarea structurilor (arhaico)-populare în textul psalmic, raportat la preferința pentru utilizarea în proporții aproximativ egale a ambelor tipare (*i.e.* arhaice, respectiv arhaico-populare/ populare, regionale...) în textul evanghelic (este cazul versiunii BI), fie prin valorificarea evident superioară a frazeologismelor arhaice în textul evanghelic, aceasta prin diferențiere față de textul psalmic, unde, dimpotrivă, faptele arhaico-populare par a prevala (este cazul versiunii protestante BP). Rezultă, per ansamblu, o propensiune mai accentuată pentru aria (arhaico-)populară în cazul textului psalmic, ambele versiuni, protestantă și cea de la Ierusalim<sup>22</sup>.

În concluzie, versiunea ortodoxă BO valorifică într-un grad superior (comparativ cu versiunile BI, BP [și NTC]) tiparul frazeologic, mai mult, atât în textul psalmic, cât și în cel evanghelic fiind vorba îndeosebi despre structuri arhaice, într-o serie de cazuri bisericești/ biblice, ceea ce ar putea constitui argumente în favoarea unui *conservatorism accentuat*, conservatorism care – considerăm – trebuie înțeles inclusiv în relație cu o fidelitate marcată față de dimensiunea intrinsec religioasă a textului psalmic și a celui evanghelic. O propensiune mai pregnantă în favoarea tiparelor populare se poate admite pentru versiunea BI, cu referire la ambele tipuri de scriere biblică. În cazul textului psalmic, BI și BP se grupează laolaltă, având în vedere nu doar o mai slabă valorificare a exprimării complexe, frazeologice, ci și prevalarea tiparului arhaico-popular/ popular, regional, familiar în detrimentul structurilor arhaice. Cât privește textul evanghelic, BO se grupează cu BP, prin opțiunea preponderentă în favoarea tiparului arhaic, opțiune recognoscibilă într-un grad superior pentru versiunea ortodoxă. Pe de altă parte, BI se grupează cu NTC, fiind vorba despre texte (biblice evanghelice) care apelează în mod aproximativ egal la ambele tipuri de structuri frazeologice, arhaice și arhaico-populare/ populare/ regionale.

<sup>20</sup> De fapt, pasajul din textul evanghelic reia episodul veterotestamentar evocat în psalmul 21 (un psalm mesianic), verset 20, în acest context recurgându-se (inclusiv) la același frazeologism.

<sup>21</sup> NTC iese din discuție, această versiune nefiind considerată în demersul nostru decât cu referire la textul biblic evanghelic.

<sup>22</sup> După toate probabilitățile, textului psalmic îi este specifică o dimensiune „populară” mai pregnantă, aici structurile strict populare fiind în număr (evident) mai mare, comparativ cu tiparele cu dublă conotație, și anume arhaico-popular/ regional (observație valabilă cu referire îndeosebi la BI).

În ansamblu, considerând mai exact cele patru versiuni biblice, respectiv cele două tipuri de scriere bisericească, rezultă prevalarea structurilor frazeologice arhaice, (oarecum) în detrimentul celor arhaico-populare/ populare/ regionale/ familiare. Balanța înclină însă în acest sens având în vedere (în primul rând) atestările din versiunea ortodoxă BO.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- BO = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sf. Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
- BI = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Ierusalim, Societatea Biblică, 1980.
- BP = *Biblia sau Sfânta Scriptură. Vechiul și Noul Testament*, Dillensburg. Germania, Gute Botschaft Verlag (GBV), 1990 (ediția I: 1989).
- NTC = *Noul Testament*, tradus și adnotat de Pr. Dr. Emil Pascal, Paris, Éditions du dialogue, Société d'Éditions Internationales, ediția a IV-a, 1992.
- MDA<sub>2</sub> = *Mic dicționar academic (A–ME; MI–Z)*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2010.

### B. Literatură secundară

- Abreu, Sabrina Pereira de, *Considerações sobre a natureza colocacional e locucional de sintagmas terminológicos*, „Revista Digital Internacional de Lexicología, Lexicografía y Terminología”, nr. 1 (2), 2018, 1-15.
- Coseriu, Eugenio, *Principios de semántica estructural*, Madrid, Editorial Gredos, 1977, 87-142, 162-184.
- Coșeriu, Eugeniu, *Teoria limbajului și lingvistica generală. Cinci studii*, ediție în limba română de Nicolae Saramandu, București, Editura Enciclopedică, 2004.
- Dimitrescu, Florica, *Locuțiunile verbale în limba română*, București, Editura Academiei Române, 1958.
- Dumarsais, César Chesneau, *Despre tropi sau despre diferitele sensuri în care poate fi luat un același cuvânt într-o aceeași limbă*, traducere, studiu introductiv și aparat critic de Maria Carпов, București, Editura Univers, 1981 (ediția I: 1730).
- Gréciano, G., *Signification et dénotation en allemand. La sémantique des expressions idiomatiques*, Metz, Université de Metz, 1983.
- Mejri, S., *Figement absolu ou relatif: la notion de degré de figement*, „Linx”, 53, 2005, 183-194.
- Meřčuk, I., *Collocations and Lexical Functions*, în A. P. Cowie (ed.), *Phraseology. Theory, Analysis, and Applications*, Oxford, Clarendon Press, 1998, 23-53.
- Munteanu, Cristinel, *Frazeologia în primele texte literare românești*, „Limba română”, Chișinău, XIX, 2009, 9-10, 184-192.

- Munteanu, Cristinel, *Sinonimia frazeologică în limba română din perspectiva lingvisticii integrale*, Pitești, Editura Independența Economică, 2007.
- Polguère, Alain, *Non-compositionnalité: ce sont toujours les locutions faibles qui trinquent*, „Verbum”, 37, 2015, nr. 2, 257-280.
- Teleoacă, Dana-Luminița, *Semiotica discursului religios. Probleme de poetică, stilistică și retorică*, București, Editura Universității din București, 2016.
- Tutin, A./ Grossmann, Fr., *Collocations régulières et irrégulières: esquisse de typologie du phénomène collocatif*, „Revue française de linguistique appliquée”, 7, nr. 1, 2002, 7-25.

