

Eugen MUNTEANU  
(coordonator)

Anca-Diana BIBIRI, Iosif CAMARĂ,  
Ana CATANĂ-SPENCIU, Maria MORUZ  
(editori)

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

Lucrările Simpozionului Internațional  
„EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”,  
ediția a XI-a, Iași, 16-18 iunie 2022

Redactor: dr. Marius GRIGORE  
Coperta: Manuela OBOROCEANU

**ISSN: 2285-5580**  
**ISSN-L: 2285-5580**  
**e-ISSN: 2821-6415 (online)**

© Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2022  
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  
Institutul de Cercetări Interdisciplinare, Departamentul de Științe Socio-Umane  
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”

XI

Iași, 16-18 iunie 2022

Eugen MUNTEANU  
(coordonator)

Anca-Diana BIBIRI, Iosif CAMARĂ,  
Ana CATANĂ-SPENCHIU, Maria MORUZ  
(editori)



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
2022



## SUMAR

Zamfira Mihail la 85 de ani .....	7
<b>ALOCUȚIUNI.....</b>	<b>9</b>
<b>CONFERINȚE PLENARE.....</b>	<b>19</b>
<b>Maria Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu</b> , Traducerea Bibliei în limba română pentru contemporani: provocări și capcane.....	21
<b>Ioan Chirilă</b> , Revelația și comunicarea ei – traducerea mărturiilor sacre și comuniunea prin cuvânt. Un posibil elogiu adus primilor traducători din medievalul românesc.....	33
<b>Jerzy Ostapczuk</b> , Tetraevangheliarele liturgice chirilice tipărite timpuriu publicate în ținuturile medievale românești în secolul al xvi-lea. Prezentare generală și analiza Minologhioanelor .....	47
<b>Zamfira Mihail</b> , Citatul biblic în predica românească din Basarabia (secolul XIX) .....	93
<b>COMUNICĂRI.....</b>	<b>111</b>
<b>Adriana Barbu Panfil</b> , Individualitatea afectiv-estetică a textelor de presă scrisă religioasă creștin-ortodoxă .....	113
<b>Nicoleta Dănilă Amargheolei</b> , Elemente de erminie, diortosire și palingeneză prezente în discursul religios al mitropolitului Bartolomeu Valeriu Anania.....	127
<b>Claudiu-George Dulgheru</b> , O analiză preliminară asupra situației inseratelor biblice în <i>Filocalia</i> de la Neamț (Ms. 1455 BAR) .....	137
<b>Felicia Dumas</b> , Les traductions de l'écriture en langue française et la lecture biblique comme forme de prière .....	151
<b>Toma Traian Gania</b> , Noul Testament din Biblia „Anania” în contextul tradiției biblice românești: probleme de traducere.....	161
<b>Mariana Nastasia</b> , Studiul inseratelor biblice în romanul popular <i>Alexandria</i> .....	181
<b>Dan-Adrian Petre</b> , Mental Representation of John 13:31–38: a Discourse Analysis Approach.....	191
<b>Călin Popescu</b> , <i>Mânia</i> din Ps. 4:4 (5), o traducere inspirată a Septuagintei .....	217
<b>Adela-Marinela Stancu</b> , Anthroponymes français provenant des fêtes religieuses (I) .....	233
<b>Cristian Ungureanu</b> , Referințe biblice în traducerile românești ale <i>Infernului</i> dantesc.....	243
<b>Cătălin Varga</b> , Expresia paulină <i>καινή κτίσις</i> și problematica ei traductologică.....	259



## ZAMFIRA MIHAIL LA 85 DE ANI

La 15 iunie a. c., prof. Zamfira-Eugenia Mihail, cercetător științific principal I onorific la Institutul de Studii Sud-Est Europene din București și apropiată colaboratoare a noastră, membru devotat al Asociației de Filologie și Hermeneutică Biblică din România, a împlinit 85 de ani.

Provine dintr-o veche familie preoțească din Cornova, în care a și făcut primele exerciții filologice, cu tatăl domniei sale, reputatul istoric avva Paul Mihail. Statutul de refugiat din Basarabia ocupată și cel de fiică de preot, un stigmat în anii grei ai bolșevismului, nu au împiedicat-o pe strălucita fiică a Basarabiei să finalizeze studiile de Filologie română la Iași cu diplomă de merit, primul loc pe țară la absolvire aducându-i repartiția guvernamentală în cercetare.



Prof. Zamfira Mihail reprezintă profilul ideal al cercetătorului vechii culturi românești, în care formația de românist și cea de slavist, la care se adaugă pregătirea istorică și teologică dobândite sub înrăurirea părintelui Paul Mihail, ultima fiind continuată mai târziu și instituțional, se împletesc armonios, ducând la rezultate care printr-o abordare unilaterală a scrisului vechi românesc nu ar putea fi atinse.

De la debutul precoce, petrecut în 1955, când a fost nevoită să publice sub pseudonimul Zam. Paul, și până în prezent, când numele îi este rostit cu admirație și afecțiune în comunitatea academică din țară și din străinătate, a publicat peste 400 de lucrări, cuprinzând mai multe domenii ale umanioarelor: filologie română și slavă, balcanistică, lingvistică comparată, etnologie, istorie și teologie. Domnia sa este, totodată, deschizătoare de drumuri în cercetările de etnolingvistică românească și comparată sud-est europeană.

Preocupată de tradiția biblică românească, inerent legată de cercetarea vechii culturi românești, a studiat apariția și circulația unor versiuni biblice, a participat la editarea filologică a Bibliei de la 1688 și s-a aplecat asupra activității lui Nicolae Spătarul (Milescu), primul traducător al Septuagintei într-o limbă modernă.

Firul roșu al întregii activități a prof. Zamfira Mihail îl reprezintă preocuparea pentru cultura românească din Basarabia, problemă căreia i s-a dedicat cu abnegație, valorificând cercetările pr. Paul Mihail și ducându-le exemplar mai departe. Domnia sa a cercetat rezistența prin cultură în Basarabia ocupată, așezând activitatea

culturală din stânga Prutului la locul său în istoria culturii, a limbii și a literaturii române.

De-a lungul carierei a primit trei premii ale Academiei Române: premiul „Timotei Cipariu” (1978) pentru lucrarea *Terminologia portului popular românesc în perspectivă etnolingvistică comparată sud-est europeană* (București, 1978), premiul „B.P. Hasdeu” pentru ediția colectivă a Bibliei de la 1688 (București, 1988) și premiul „Eudoxiu de Hurmuzaki” pentru lucrarea *Acte în limba română din Basarabia, 1812-1830* (București, 1993), redactată împreună cu pr. Paul Mihail.

Activitatea științifică de factură enciclopedică a prof. Zamfira Mihail, desfășurată ascetic, cu probitate, rigoare, generozitate și desăvârșită modestie, ilustrează pe deplin cuvintele lui Gaston Paris, după care filologia „n'exclut rien [mais] embrasse tout”. Frumusețea filologiei, așa cum transpare prin opera domniei sale, se datorează în bună măsură calităților sufletești deosebite cu care este înzestrată. Se cuvine, așadar, la ceas aniversar, să-i aducem acest călduros omagiu, închinând volumul de față *omului și filologului*, care prin cei 85 de ani de viață și aproape șapte decenii de activitate este *mărturie și îndemn* pentru cei de față și viitori.

Colectivul MLD



# **ALOCUȚIUNI**



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

**Ediția a XI-a, Iași, 16-18 iunie 2022  
Sesiunea de deschidere**

**Participanți:** Î.P.S. dr. Teofan SAVU, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei; cercet. șt. II dr. Mihaela MOCANU, Directorul Institutului de Cercetări Interdisciplinare, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; pr. prof. dr. Ion VICOVAN, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Eugen MUNTEANU, Coordonator al Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” (moderator).

**Oaspeți de onoare:** prof. univ. dr. Tatjana SUBOTIN-GOLUBOVIĆ, Department of History, Faculty of Philosophy, University of Belgrade; prof. univ. dr. habil. Jerzy OSTAPCZUK, Christian Theological Academy in Warsaw, Orthodox Theology Department; prof. univ. dr. Maria Francisca BĂLTĂCEANU și prof. univ. dr. Monica BROȘTEANU, Universitatea din București; prof. univ. dr. Zamfira MIHAIL, Institutul de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române; prof. univ. dr. Ioan CHIRILĂ, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca.

**Eugen Munteanu:** Bună ziua, Înaltpreasfinția Voastră! Bună ziua tuturor! Declar deschise lucrările celui de-al XI-lea Simpozion Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”. Vă rugăm să rostim împreună rugăciunea „Tatăl nostru”. Înainte de a începe lucrările colocalizării noastre, îmi iau permisiunea de a rosti câteva cuvinte. Acest simpozion este deja tradițional, îl organizăm de unsprezece ani, și principalul organizator este, ca de obicei, *Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”* de la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. Așadar, le mulțumesc acestor tineri, colegi ai mei, care l-au organizat. Numele lor este Mădălina Ungureanu, Iosif Camară, Ana Catană-Spenchiu, Mioara Dragomir, Mariana Nastasia, Anca Bibiri, Maria Moruz. Tradiția aceasta a studiului biblic este destul de veche la Iași, ea începe instituțional în anul 1986 printr-un proiect inițiat de doi mari profesori ai lui, Vasile Arvinte și Alexandru Andriescu, care au reluat de fapt inițiativa a profesorului Paul Miron de la Universitatea din Freiburg im Breisgau. S-au gândit să editeze cu ocazia împlinirii a 300 de ani de la tipărirea *Bibliei de la 1688* o ediție filologică integrală a *Bibliei* împreună cu cele două versiuni manuscrise din epocă. Inițiativa lor a condus în aproximativ 10 ani la tipărirea cam a unui sfert din întregul aparat critic și text, așa

încât, în 2009, proiectul a încetat prin ieșirea din activitate și din viață a profesorului lui.

În 2009 conducerea de atunci a Universității „Alexandru Ioan Cuza”, rectorul Vasile Ișan și prorectorul Gheorghe Popa, fost rector el însuși, a avut această inițiativă de a relua lucrările și de a face o instituție, un centru de studii dedicat acestui scop. S-a început o activitate organizată, am fost desemnat să organizez și să conduc acest colectiv. Trebuie să amintim numele lui Vasile Arvinte și a lui Ioan Florin Florescu și al domnișoarei Ana Maria Gînsac. Opt tineri, împreună cu douăzeci, poate treizeci de specialiști din întreaga țară, și-au adunat eforturile ca în 2015 întreaga serie să fie terminată, așa încât ceea ce privim aici, cele 25 volume aflate în sală, este poate realizarea cea mai notabilă a filologiei românești din secolul care a trecut. Centrul MLD a publicat o revistă, a organizat colochiul și sperăm ca cercetarea științifică a Sfintei Scripturi să continue, întrucât *Biblia* se află la baza culturii europene și nu poți să te apropii de Sfânta Scriptură fără ajutorul filologilor.

**Eugen Munteanu:** Fathers, ladies and gentlemen, allow me in next few minutes to present the main points that I have said so far for our guests present here *in re* or online who understand less Romanian, but who honor us to participate at the 11<sup>th</sup> edition of our symposium of biblical philology and hermeneutics. I would like to inform you, dear guests, that Iași has a consistent tradition of biblical studies. It began in 1986 when professors Vasile Arvinte and Alexandru Andriescu from Iași, together with Professor Paul Miron from the University of Freiburg, had the initiative to prepare a complex philological edition of the *Bucharest Bible*, 1688, the first complete translation into Romanian and, if my information is correct, the first of this kind in the Orthodox area. Together with the text printed in Bucharest, the edition has two columns, two other complete versions of the Old Testament into Romanian belonging to a relative well-known scholar at the time, Nicolae Milescu Spătaru and Daniil Andreean Panoneanu. In addition, our edition includes a substantial critical apparatus. The mentioned professors managed with the help of a team of collaborators to publish the first eight volumes of the series until 1994. It is the merit of the former management of the University, especially Professors Vasile Ișan and Gheorghe Popa, Rector and Prorector at the time, to have initiated in 2009 the recession and financing the continuation of this prestigious project entrusting the management of this project to the person that is speaking to you now. The group of young researchers formed for this occasion as *Centrul de Studii Biblico Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”* had succeeded in finishing the entire series of twenty-five volumes, organizing eleven editions of this symposium, publishing *Biblicum Jassyense* and other works. Some of this works you can see, dear guests, in the entrance of this room. Let me inform you that from approximately 250 participants in the time we had the honor of having as guests, illustrious or well-known specialists, among who I can mention: Emanuel Tov (Ierusalim), Giorgio Ziffer (Udine), Michael Metzeltin (Viena), Andrés Enrique Arias (Palma),

Vasile Vasile (București), Andrei Eșanu, Valentina Eșanu (Chișinău), Liana Lupaș (New York), Alin-Mihai Gherman (Cluj-Napoca), Martin Meiser (Saarbrücken), Madeea Axinciuc (București), Natalio Fernández Marcos (Madrid), Claudio García Turza și Almudena Martínez (La Rioja), Gheorghe Chivu (București), Carla Falluomini (Torino), Georg A. Kaiser (Konstanz), Elsa Lüder (Freiburg), Volker Schupp (Freiburg), Rodica Zafiu (București), Cesare Alzati (Milano), Jože Krašovec (Ljubljana), Rudolf Windisch (Rostock), Michael Fieger (Chur), Wim François (Leuven).

Doamna Zamfira Mihail (București) și doamna Francisca Băltăceanu, care se întâmplă zilele acestea să împlinescă o vârstă rotundă, prilej cu care cu multă duioșie și plecăciune, le felicităm. Aș vrea să închei rugându-vă să mă iertați dacă am prelungit introducerea mea și mulțumindu-le încă o dată tinerilor noștri colaboratori care s-au ocupat, iată deci, de 11 ani de organizarea acestui simpozion. Mulțumindu-vă încă o dată, îl rog pe Părintele Mitropolit să ne adreseze un cuvânt.

**IPS Teofan:** Mulțumesc, domnule profesor, pentru gând, pentru lucrare, pentru implicare, pentru organizare, dumneavoastră și colaboratorilor. Stimată doamnă profesor, iubiți frați și surori întru Hristos Domnul, întâlnirea noastră are în centrul ei, în sufletul ei, în inima ei, Scriptura, Sfânta și Dumnezeiasca Scriptură. Orice demers de acest fel este important din multe puncte de vedere: al istoriei, al filologiei, cum ați menționat dumneavoastră, al teologiei academice, dar în mod special este important pentru viață. Orice contact, orice legătură cu Dumnezeu prin intermediul Sfintei Scripturi aduce binecuvântarea Cerului și o direcție clară în viață pentru cel care deschide Cuvântul Domnului aflat în Scripturi. De ce aceasta? Permiteți-mi să răspund prin intermediul cărții numite Pateric, care în conștiința creștină ortodoxă este cea mai importantă carte după Sfânta Scriptură. Și ce citim în Ea? Care este mărturia părinților din pustiu al Egiptului în legătură cu Scriptura? Chiar din primele pagini ale Patericului avem cuvântul Sfântului Epifanie, care spune: „Mare prăpastie și groapă adâncă este necunoașterea Scripturilor”. Avea să mărturisească mai târziu Sfântul Maxim că ignoranța, necunoașterea și în mod special a Scripturii este rădăcina tuturor relelor. Și de ce este groapă adâncă și prăpastie și pagubă necunoașterea Scripturii? Același cuvânt, același părinte din Pateric, Epifanie, ne spune: „Spre a nu păcătui, mare întărire este citirea Scripturilor.” Dacă acest lucru era valabil atunci, cu multe veacuri în urmă, când Sfânta Scriptură era în exclusivitate sau aproape în exclusivitate călăuză oamenilor, poate cu atât mai mult în vremurile din urmă, când asupra minții omului sunt așezate o serie de ideologii noi, de chemări de sirenă spre alte tărâmuri, Scriptura fiind cuvântul Domnului, călăuză după care omul este chemat să vadă ce este bine, ce este rău, întuneric sau lumină și cele asemănătoare. Într-o asemenea măsură Scriptura în vechime era considerată ca fundament pentru viețuirea omului încât, chiar în primul capitol din Pateric, versetul 1, Sfântul Antonie cel Mare, cu care începe lucrarea Patericului, așază în fața creștinului trei lucruri importante: „Orice vei face, oriunde

vei merge, să-L ai în fața ochilor tăi pe Dumnezeu”; al doilea lucru: „Orice vei face, să ai din Sfintele Scripturi mărturie” și adaugă și un al treilea lucru, poate mai greu de înțeles: „Și în orice loc te vei așeza, să nu te muți repede de acolo”. Să ai, pentru tot ceea ce simți, gândești, plănuiești, vorbești și acționezi, să ai mărturie din Scripturi, pentru a primi garanția că te afli pe cale. Într-o asemenea măsură studiul Sfintei Scripturi era important pentru conștiința creștină a vremii, și nu doar a vremii veacurilor IV-V și a celor următoare, ci până aproape de vremea noastră, cu un veac-două în urmă, încât Sfântul Ioan Gură de Aur, considerat de Creștinătate sau cel puțin de Creștinătatea ortodoxă, ca fiind cel mai adânc cunoscător și mărturisitor al Scripturii, într-una din scrierile sale mărturisește zicând, și prin aceasta așază Scriptura ca izvor de inspirație și putere pentru toate situațiile bune sau mai puțin plăcute în care se poate afla omul: „De vei cădea în oarecare ispite, în Sfânta Scriptură vei găsi o mare mângâiere, de cumva vei cădea în păcate, tot în această carte vei găsi mii de leacuri, de vei ajunge în sărăcie și în strâmtorare, uită-te în această carte și vei găsi limanuri de scăpare, de ești drept, multă siguranță găsești în ea, iar de ești păcătos, vei afla în Scriptură multă mângâiere”. Rog pe Dumnezeu ca și această întâlnire să-i ajute pe cei care vor fi aici în aceste zile și pentru cei care vor intra în legătură cu participanții la simpozion să fie prilej de a descoperi fațete noi, care se găsesc întotdeauna în tezaurul biblic, și să fie bucurie pentru istoric, pentru filolog, pentru teolog, dar în mod special să fie bucurie pentru toți aceștia și pentru alții care au descoperit și poate vor descoperi tot mai mult pe viitor că fără de Scriptură suntem atât de firavi pe marea învolburată a acestei vieți. Mulțumim, domnule profesor, pentru tenacitatea, pentru stăruința, pentru continuitatea acestui demers. Cu siguranță că nu este ușor în zilele noastre să organizezi un asemenea eveniment. Mulțumiri dumneavoastră, colaboratorilor dumneavoastră, oaspeților veniți din afară. Dumnezeu să ne binecuvânteze pe toți!

**Eugen Munteanu:** Mulțumim foarte mult, Înaltpreasfinția Voastră Părinte Mitropolit, pentru aceste îndemnuri și pentru disocierile necesare pe care le-ați făcut și vă mulțumim încă o dată și în mod subliniat pentru sprijinul material consistent pe care ni-l acordați de câțiva ani buni. Probabil că fără ajutorul dumneavoastră nu am fi fost nici în această frumoasă sală, nu am fi avut nici această infrastructură atât de potrivită. Vă mulțumesc încă o dată. Acum îi dau cuvântul doamnei Mihaela Mocanu, care este Directorul Institutului de Cercetări Interdisciplinare al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, unitate în cadrul căreia funcționează și Centrul nostru de studii biblice.

**Mihaela Mocanu:** Înaltpreasfinția Voastră Părinte Mitropolit Teofan, stimate domnule profesor, distinși oaspeți, dragi colegi, am onoarea astăzi de a adăuga câteva cuvinte după discursul atât de cuprinzător rostit mai devreme de Înaltpreasfinția Sa, cuvânt care a surprins, consider eu, nu doar bogăția de semnificații de care se bucură Sfânta Scriptură, dar și importanța acesteia în viața

omului. Mă bucur să mă alătur astăzi domniilor voastre la deschiderea celei de a XI-a ediții a Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, manifestare organizată de colegii mei din cadrul Departamentului de Științe Socio-Umane, cu sprijinul și sub îndrumarea constantă a domnului profesor Eugen Munteanu. Manifestarea, așa cum preciza mai devreme domnul profesor, se desfășoară anual aici, la Iași, de regulă în luna mai sau în prima parte a lunii iunie, cum se întâmplă de această dată. Este o manifestare de tradiție, o manifestare la care colegii mei trudesc de peste 12 ani. Domnul profesor Eugen Munteanu exprima, într-unul din interviurile domniei sale, cu modestie, speranța că se poate vorbi aici, la Iași, de o mică tradiție în domeniul cercetării Sfintei Scripturi din perspectivă academică. Personal, consider că, dacă putem vorbi despre o tradiție în domeniul studiilor de filologie biblică la Iași, acest lucru se datorează și eforturilor domniei sale de a forma tineri cercetători dedicați studiului Sfintei Scripturi. O parte dintre acești discipoli ai domniei sale sunt colegii noștri în cadrul Institutului de Cercetări Interdisciplinare.

S-a vorbit în repetate rânduri și cu varii ocazii despre faptul că studiul Sfintei Scripturi are un caracter prin excelență interdisciplinar, pentru că nu putem să descifrăm sensurile spirituale ale textului sfânt fără o pregătire filologică, tot astfel cum nu putem să ne apropiem de dimensiunea istorică sau de cea filologică a Sfintei Scripturi fără minime cunoștințe de teologie. Mai mult, nu putem neglija astăzi contribuția colegilor din domeniul informaticii, îndeosebi al lingvisticii computaționale, în crearea de resurse textuale pentru limba veche și în disponibilizarea acestor resurse, punând astfel la îndemână cercetătorilor instrumente atât de necesare. În urmă cu trei ani, în 2019, ne aflam în această sală splendidă a Ansamblului Mitropolitan pentru deschiderea celei de a IX-a ediții a simpozionului. Înaltpreasfinția Sa, în Cuvântul de deschidere, a făcut atunci o afirmație care, cel puțin la prima vedere, poate părea restrictivă sau care așază o responsabilitate uriașă asupra cercetătorului care dorește să se apropie de textul Sfintei Scripturi; am să vă rog să-mi permiteți să citesc această afirmație pentru a nu-i deforma conținutul. Spunea Înaltpreasfinția Sa atunci următoarele: „Semnificațiile înalte și adânci ale Scripturii pot fi înțelese în desăvârșirea mesajului pe care Dumnezeu l-a așezat în Scriptură de oameni care se apropie de Dumnezeu, care se deschid spre aceeași inspirație pe care au avut-o autorii sacri ai Sfintei Scripturi”. Consider că orice cercetător care se apropie, care are preocupare în zona aceasta a studiului Sfintei Scripturi ar trebui să aibă în vedere faptul că se găsește în fața unui text de factură aparte, a unui text special, a unui text inspirat. Consider, de asemenea, că fiecare din abordările textului Sfintei Scripturi, fie ea filologică, teologică, istorică, hermeneutică, are capacitatea să le îmbogățească pe celelalte, contribuind la o perspectivă mai amplă, o perspectivă integratoare, asupra înțelesurilor și sensurilor pe care le poartă Sfânta Scriptură. Afirmația pe care Înaltpreasfinția Sa a făcut-o atunci, în 2019, reușește să surprindă zona de convergență a tuturor demersurilor de

cercetare care au ca obiect textul biblic. Dincolo de potențialul de semnificare și de specificul părților, spunea Noica, important sau relevant este întregul. Prin urmare, fiecare dintre demersurile de cercetare din domeniul filologic, teologic, filozofic, istoric aduce o contribuție la clarificarea, la identificarea înțelesurilor acestui text, care, deși se bucură de o vechime considerabilă, continuă să rămână astăzi mai proaspăt și mai bogat în semnificații decât oricând.

În încheiere, aș dori să felicit la rândul meu colegii din comitetul de organizare al acestei manifestări, pe colegii din grupul supranumit „Grupul MLD” de la nivelul Departamentului de Științe Socio-Umane, un grup cu o identitate bine configurată. Domnul profesor i-a numit mai devreme pe acești colegi, vă rog să-mi permiteți să o fac și eu; știu că nu le place să ocupe primul loc, nu le place să fie în scenă, dar ei sunt truditarii din spatele acestei manifestări, ei sunt cei care, prin eforturile lor și ale domnului profesor Eugen Munteanu, asigură aici, la Iași, continuitatea preocupărilor privind studiile de filologie biblică. Îi amintesc aici pe colegii: Mădălina Ungureanu, Ana-Maria Gînsac, Ana Catană-Spenchiu, Maria Moruz, Iosif Camară. Pe ei îi veți regăsi și în programul de organizare al acestei manifestări. Îi felicit pentru constanță și consistența cercetărilor lor, îi felicit pentru pasiunea cu care se dedică studiului filologic al textelor vechi și mai ales îi felicit pentru maniera în care au ales să-și desfășoare la un nivel extrem de înalt cercetarea științifică. Felicitări, domnule profesor, și vă mulțumim pentru asigurarea acestei tradiții, aici, la Iași, și nu numai. Vă mulțumesc tuturor și vă doresc mult succes în derularea lucrărilor simpozionului.

**Eugen Munteanu:** Vă mulțumim pentru cuvintele atât de simțite, doamnă Mihaela Mocanu. S-a alăturat și părintele decan, părintele Ioan Vicovan, am să-i dau imediat microfonul să spună câteva cuvinte, părintele fiind unul dintre pilonii organizatorici, prin sprijinul constant pe care ni l-a acordat. Aș vrea, înainte, să anunț că ediția de anul acesta cuprinde 33 de participanți, cam jumătate *in re* și jumătate online. Sunt participanți de diferite vârste și de diferite orientări științifice, adică filologi, teologi și istorici din Paris, Varșovia, Belgrad, Cluj, Iași, Alba Iulia, Odesa, Ierusalim, Cernica, Câmpulung Muscel și Craiova. Acum îl rog pe părintele decan Ion Vicovan să ia cuvântul.

**Pr. Ion Vicovan:** Domnule profesor, Înaltpreasfinția Voastră, stimată doamnă director, distinși invitați, dragi participanți, mă bucur pentru faptul că acest simpozion continuă, se află la a XI-a ediție, și fac o precizare, un pilon de bază, în afară de domnul profesor și echipa domniei sale, îl constituie Părintele Mitropolit Teofan. Am participat și din proprie inițiativă și am fost și delegat, și ne bucură faptul că această manifestare academică cu o temă atât de importantă are loc în cuprinsul Arhiepiscopiei și al Mitropoliei noastre. Pe de altă parte, având în vedere că în acest an, data de desfășurare a fost fixată pentru această perioadă în care sunt multe examene e o problemă cu participarea mai largă din partea studenților,



probabil și a cadrelor didactice. Însă este o lucrare importantă, care are continuitate și care dă rezultate și mă gândeam că, din acest punct de vedere, Iașul, Moldova au o bogată tradiție în ceea ce privește cercetările biblice. Avem în vedere faptul că Sfântul Ierarh Dosoftei al Moldovei a prelucrat și autorizat, să spunem, traducerea pe care a realizat-o Nicolae Milescu Spătarul, ceea ce a făcut ca mai târziu, când a apărut *Biblia* în limba română în 1688, integral, să aibă, pe lângă Noul Testament care apăruse la Alba Iulia, sub coordonarea Sfântului Ierarh Simion Ștefan, și Vechiul Testament, realizat de către Nicolae Milescu Spătarul, dar care a fost analizat și apoi a primit acordul, binecuvântarea Sfântului Ierarh Dosoftei al Moldovei. Pe de altă parte, suntem într-o clădire, de asemenea, cumva istorică, ctitoria unui mare ierarh al bisericii noastre, căruia în semn de recunoștință această sală îi poartă numele, Iustin Moisescu, Mitropolit al Moldovei în perioada 1957-1977, ulterior Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române în perioada 1977-1986. A fost un renumit profesor de studiu biblic, a cunoscut foarte bine limbile clasice, a predat Noul Testament, și-a început activitatea la Varșovia, deci ca profesor în străinătate, are lucrări importante în domeniul Noului Testament și, cumva, a preluat și dus mai departe această tradiție a studiilor biblice. Ne-am bucurat că în urmă cu câțiva ani, datorită efortului deosebit pe care l-a depus domnul profesor cu întreaga echipă, a apărut întreaga Sfântă Scriptură aici, la Iași. Așa încât este și o istorie, este și o autoritate, este și o tradiție ca aici să aibă loc asemenea manifestări științifice dedicate Sfintei Scripturi. Sigur, așa cum zice Sfântul Ioan Gură de Aur, cel mai mare exeget al Sfintei Scripturi, contează starea cu care venim în contact cu textul sacru. Vedem din viața lui că o bună parte din timp, în special din timpul nopții, pentru că ziua avea alte obligații ca arhiepiscop de Constantinopol, îl dedica rugăciunii și mai cu seamă interpretând, făcând exegeză la textele Sfântului Apostol Pavel, se ruga acestuia să-l inspire ca, în lucrarea sa de exeget, să fie în același duh cu autorul inspirat. De altfel, toată Scriptura este, cum spune același mare Apostol Pavel, inspirată de Dumnezeu. Și nu întâmplător suntem în săptămâna următoare Duminicii Mari, când s-a coborât Duhul Sfânt, care a lucrat în Sfânta Scriptură, lucrează în biserică și, nădăjduim, suntem convinși că lucrează și în viața noastră. A fost pomenit recent Fericitul Ieronim, cel care a avut preocupări în acest domeniu și a tradus Sfânta Scriptură în limba latină. Ne bucură această preocupare, ne bucurăm de faptul că Sfântul Sinod al Bisericii noastre a dedicat o zi, 13 noiembrie, Sfintei Scripturi, ne bucură faptul că aici, la Iași, în Ansamblul Mitropolitan, se desfășoară, în aceste zile, acest simpozion ajuns la ediția a XI-a. Îi felicităm pe inițiatori, pe domnul profesor în primul rând, care este inima, motorul, sufletul acestei manifestări și care, deși nu mai are activitățile de altădată, este mai ocupat decât înainte. Felicitări pentru această lucrare dumneavoastră și celor care vă sunt alături. Ne gândim că este o lucrare de mare importanță și pentru fiecare dintre cei care sunt implicați în ea, dar și pentru cei cărora aceasta li se adresează. Vă dorim zile frumoase și cu rod bogat!

**Eugen Munteanu:** Mulțumim și noi părintelui Vicovan și mulțumim încă o dată Înaltpreasfinției Sale Părintelui Mitropolit. Vă anunț că prima parte, cea festivă, s-a încheiat și trecem, potrivit programului, fără alte formalități, la desfășurarea propriu-zisă a lucrărilor, începând cu cele cinci conferințe plenare ale oaspeților noștri de onoare.

# CONFERINȚE PLENARE



## TRADUCEREA BIBLIEI ÎN LIMBA ROMÂNĂ PENTRU CONTEMPORANI: PROVOCĂRI ȘI CAPCANE

MARIA FRANCISCA BĂLTĂCEANU, MONICA BROȘTEANU

Universitatea din București

*fran\_mon@yahoo.it*

Amintim că subiectul a fost deja amorsat în cadrul acestui Centru de Studii Biblice, la Simpozionul internațional ținut la Veneția în 2010, unde părintele Tarciziu Șerban a ținut comunicarea<sup>1</sup> intitulată „De grâce, n'écrazez pas la métaphore ... !”.

Se știe că nu există traducere perfectă, ci doar una mai mult sau mai puțin validă. Acest fapt, pe de o parte, ne smerește, iar pe de alta, ne stimulează să nu ne oprim din încercările noastre succesive de a îmbunătăți situația. „Singura modalitate de a critica o traducere – spune Paul Ricoeur – e să propui o alta care se presupune, se pretinde a fi mai bună sau diferită” (Ricoeur 2005, 90).

Căutarea celei mai bune adecvări cu puțință între resursele proprii limbii-gază și cele ale limbii de origine le cere traducătorilor să fie „bilingvi culturali, capabili să însoțească această operație de transfer în universul mental al celeilalte culturi, în deplinul respect al (...) ansamblului reperelor ei de sens” (Ricoeur 2005, 49). Goethe vorbește de „regenerarea limbii-gază”, iar Novalis de „potențializarea limbii-sursă”, în vreme ce von Humboldt subliniază convergența dublului proces de *Bildung* („formare = configurare + educație”), care acționează în ambele direcții (*apud* Ricoeur 2005, 72, 89).

Pentru a descrie dificultatea situației traducătorului, Ricoeur îl parafrazează pe Franz Rosenzweig: „Să traduci înseamnă să fii slugă la doi stăpâni: îl slujești pe străin în opera lui, dar și pe cititor, în dorința lui de a și-o apropria (...) legământ de fidelitate, dar și suspiciunea unei trădări” (Ricoeur 2005, 66). El observă că „traducerea nu presupune doar o îndeletnicire intelectuală, teoretică și practică, ci și o problemă etică: [...] înseamnă să practici [...] *ospitalitatea limbajului*” (Ricoeur 2005, 92).

Mai ales în cazul traducerii unui text sacru atât de mult scrutat și comentat cum e Biblia, e limpede că „traducătorul face de fapt o interpretare în lumina nenumăratelor comentarii și glose ce reflectă, în felul lor, interpretările contextualizate ale textului însuși” (Borrmans 2000, 206).

---

<sup>1</sup> Tarciziu Șerban, „De grâce, n'écrazez pas la métaphore...!”, în *Quaderni della Casa Romana di Venezia (VII)* – Atti del Congresso Internazionale „La Tradizione Biblica Romana nel Contesto Europeo” (Venezia, 22-23 aprile 2010), A cura di Eugen Munteanu, Ana-Maria Gînsac, Corina Gabriela Bădeliță, Monica Joița, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, 2010, 101-109.

În sfera de care ne ocupăm, mai trebuie adăugat că nimeni nu este proprietarul Scripturii și nu are dreptul să-i substituie propria-i exegeză, iar destinatarul traducerii are dreptul la toată bogăția și frumusețea ei, ce se alcătuiește și din ambiguități, mistere și tot felul de dificultăți care pun pe gânduri și cheamă la noi și noi lecturi și exegeze.

Câteva principii de bun simț privind traducerea textelor biblice sunt enunțate și în documentul roman *Liturgiam authenticam*, din 2001<sup>2</sup>: ele sunt valabile indiferent de confesiune și merită reamintite. De exemplu:

Textul original trebuie, pe cât posibil, tradus integral și foarte precis, fără omisiuni și adaosuri, fără parafraze sau glose. (nr. 20)

Nu este licit să se facă traduceri pornind de la alte traduceri deja realizate în alte limbi, ci trebuie pornit direct de la textele originale. (nr. 24)

Traducerile trebuie realizate cu cuvinte care să fie ușor de înțeles, dar care, în același timp, să respecte demnitatea și frumusețea, precum și conținutul doctrinal exact al textelor. (nr. 25)

Traducătorii trebuie să lase simbolurile și imaginile conținute în texte (...) să vorbească de la sine și să nu caute să facă prea explicit ceea ce este implicit în textul original. (nr. 28)

Nu este îngăduit în traducere să se restrângă în limite mai stricte semnificația deplină a textului de origine. În plus, trebuie evitate expresiile care coincid cu elemente de publicitate comercială, sau cu expresii din proiectele politice și ideologice. (nr. 32)

Toate cuvintele care transpun imaginile și acțiunile ființelor cerești sub trăsături omenești sau le exprimă cu termeni concreți, cum se întâmplă foarte des în limbajul biblic, își păstrează forța când sunt traduse literal. [...] Este preferabil să nu fie aplatizate sau redlate prin termeni mai abstracți sau vagi. [...] Traducerea expresiilor care, în limba vernaculară, suscită o anumită uimire poate, prin însuși acest fapt, să stimuleze interesul ascultătorilor și să ofere ocazia unei cateheze. (nr. 43)

Traducătorul se va strădui să păstreze denotația, adică sensul primar al cuvintelor și locuțiunilor din textul original, precum și conotația, adică nuanțele sau emoțiile produse de ele... (nr. 52).

Problema unor traduceri actualizate a apărut pe la jumătatea secolului trecut: sub influența lucrărilor lui E. A. Nida privind traducerea Bibliei, menite să formeze traducători în limbi din țările de misiune, au început să fie aplicate și în Europa unele principii care au dus la sărăcirea și chiar la desfigurarea textului, sub pretextul adaptării lui la înțelegerea destinatarului neavizat. Unul dintre emulii săi din Italia,

---

<sup>2</sup> *Liturgiam authenticam*. Quinta Istruzione per la retta Applicazione della Costituzione sulla Sacra Liturgia del Concilio Vaticano II, 7 maggio 2001.

Carlo Buzzeti ajunge să pună în opoziție fidelitatea față de original cu fidelitatea față de cititor<sup>3</sup>.

În toate introducerile la traducerile/ revizuirile din Bibliile românești aflate în circulație în ultima sută de ani este afirmată tendința spre exactitate, dar și – mai ales – spre inteligibilitate: și anume prin utilizarea unui limbaj care să fie ușor, ba chiar imediat, accesibil chiar și celor neavizați. Am ales să prezentăm o serie de probleme născute de aici, cu ajutorul unor exemple ilustrative, pe categorii. Nu vom indica sursele citatelor, ca să nu pară că ne erijăm în arbitri. Dar dacă s-ar naște de aici o reflecție aprofundată, toată lumea ar avea de câștigat.

## Lexicul

Ținând seama că este vorba de un text care provine dintr-un trecut îndepărtat, că există o tradiție îndelungată a traducerii Bibliei în limba română, că textul rămâne contemporan cu toate generațiile, e de dorit să fie redat într-o limbă actuală, firească, evitând atât arhaismele devenite aproape de neînțeles, cât și neologismele stridente și lipsite de conotații poetice. Acestea din urmă alterează frumusețea originalului care, pentru omul credincios, este „semnătura” Duhului lui Dumnezeu.

Se constată însă că, în vreme ce arhaismele sunt cvasi-total evitate – uneori cu mari pierderi stilistice –, neologismele se întâlnesc în proporție copleșitoare. Uneori e greu de înțeles de ce au fost înlocuite cuvinte ca: „rărunchi” (cu „rinichi”), „cuget” (cu „conștiință”), „îndrăcit” (cu „demonizat”/ „posedat de diavol”), „ostaș” (cu „soldat”), „pizmă” (cu „invidie”), „tăiere-împrejur” (cu „circumcizie”), „zălog” (cu „garanție”), „stearpă” (cu „sterilă”). Alte câteva exemple de înlocuiri nefericite: dobitoc → animal („de la om până la animal”), sol → herald, întăritat → indignat, slavă/ preamărire → glorie/ gloriificare, îngăduite → permise, sădește → plantează, tărie (a cerului) → firmament/ întindere, după soiul lor → după specia lor, arșiță → febră, scaldătoare → piscină, cu neputință → imposibil („La Dumnezeu nimic nu este imposibil” – Luc. 1:37), târătoare → reptile, cartea neamului → cartea genealogiei (Mat. 1:1), ucenic → discipol, urmași → descendență.

În contexte reiese și mai bine efectul stilistic nepotrivit:

- *din moment ce* nu cunosc bărbat: Luc. 1:34 („de vreme ce...”).
- Să dea pământul *vegetație*... pomi *fructiferi*: Fac. 1:11 („Să odrăslească pământul verdeață ... pomi roditori”).
- să nu mai iasă *aroganță* din gura voastră: 1Sam./ 1Reg. 2:3 („trufie”).
- El este ca pomul sădit pe malul apei... și în tot ce face are *succes*: Ps. 1:3 („îi merge bine”, „izbândește”).
- Iată, slujitorul meu *va avea succes*: Is. 52:13 („va propăși”).
- Cine a crezut în ceea ce ne-a fost *anunțat* ? : Is. 53:1 („vestit”).

---

<sup>3</sup> Pentru mai multe amănunte, vezi Tarciziu Șerban (2010, 101-109).

- Chipul lui era mai *desfigurat* decât cel al unui om: Is. 52:14 („atît de schimonosită îi era înfățișarea, că nu părea de om”) – ar reieși că omul e în mod firesc desfigurat!
- când veniți să vă *prezentați* în fața mea...
- *descendență* de răufăcători... fii *corupți*: Is. 1:4.
- dacă veți *refuza* ... de sabie veți fi *devorați*: Is. 1:20.
- voi cere *cont* de la *adversarii mei*: Is. 1:24 („mă voi răzbuca pe vrăjmașii mei”).
- planul veșnic pe care l-a *stabilit*: Efes. 4:11.
- Dușmănie voi pune între tine și femeie, între *descendența* ta și *descendența* ei: Fac. 3:15 (ebr. *zera*, „sămânță”).
- *aspectul* lui era ca soarele: Apoc. 1:16 („înfățișarea”).
- Fii *vigilent*: Apoc. 3:2 („fii treaz/ trezește-te”).
- *Dragonul* stătea înaintea Femeii care trebuia să nască pentru a *devora* copilul: Apoc. 12:4 („Balaurul s-a oprit în fața femeii care stătea să nască, pentru ca, atunci când va naște copilul, să-l înghită.”).
- *Dragonul s-a înfuriat* pe Femeie și a plecat să facă război cu *urmașii descendenței ei*: Apoc. 12:17 („s-a mâniat balaurul împotriva femeii și a pornit să facă război cu ceilalți din seminția ei.”).
- Dacă este o mângâiere în Cristos, dacă este o *stimulare* a iubirii: Filip. 2:1 („dacă este vreun îndemn în Cristos, dacă este vreo mângâiere a iubirii...”).
- nu a considerat un *beneficiu propriu* că este egal cu Dumnezeu: Filip. 2:6 („nu a socotit ca pe o pradă – gr. *harpagmon* – a fi egal cu Dumnezeu”).
- *după felul lui de a fi*, a fost aflat ca un om: Filip. 2:7 („la înfățișare, aflat ca un om”).
- Gândurile *perverse* îndepărtează de Dumnezeu, dar puterea *pusă la probă îi convinge* pe cei nepricepuți: Sol. 1:3.
- Căci el a creat toate ca să existe, *generațiile lumii sunt salutare*: nu este în ele venin al *ruinării*: Sol. 1:14. („El a creat toate ca ele să existe și prielnice sunt făpturile din lume, și nu este în ele otravă de picire”).
- Fum este suflarea din nările noastre și cuvântul, o scânteie în *palpitația* inimii noastre: Sol. 2:2.
- iar noi *suntem consumați* de mânia ta: Ps. 90:7 („... ne-am sfârșit...”).
- *Pune-te de acord* cu dușmanul tău *repede*: Mat. 5:25 („Caută de te împacă degrabă...”).
- Fiii lui Israel au *abandonat alianța* ta, au *demolat* altarele tale: 1Reg./ 3Reg. 19:10 („... au părăsit legământul tău, au dărâmat altarele tale”).
- Apostolii și prezbiterii s-au adunat să *analizeze* acest lucru: Fapte 15:6.
- ființele dădeau *glorie*, cinste și mulțumire celui care șade pe tron: Apoc. 4:9.
- a *denunțat*: Col. 2:15 („a dat pe față”).
- Fiică a Babilonului *devastator*: Ps. 137:8.
- Vântul se îndreaptă spre *sud* și se întoarce spre *nord*. Vântul se întoarce din nou, umblă și *revine la circuitul* său: Eccl. 1:6 (punctele cardinale denumite ca în manualul de geografie!).



Evident, unele neologisme sunt necesare: termeni „tehnici” ca „libație”, „sanctuar”, „sabat”, „jubileu” etc. Și mai ales, uneori, „generație” în loc de „neam”, pentru a evita formulări ca „o, neam necredincios și stricat” (Mat. 17:17), care ar putea fi interpretat ca antisemitism!

Când traducătorul caută inspirație la traduceri în limbi moderne, pot apărea „false friends”:

- *arca alianței* (din ital. *arca*, fr. *arche*), pentru „chivotul legământului” (ebr. *aron berith*) vs. „arca (ebr. *tebah*) lui Noe”.

- *de fapt* (din ital. *infatti*, „în fapt”, „în realitate”); în română înseamnă „dimpotrivă”, contrazice în loc să întărească.

- *amabili și gentili*: (din ital. *amabile*, „binevoitor”, la rândul lui din lat. *amabilis* „vrednic de iubire”, ebr. *ne'ebab*; și din ital. *gentile*, „nobil, cu purtări alese” (2Sam./2Reg. 1:23).

- înțelegerea celor *prudenți* (de la engl. *prudent* „înțelept, chibzuit”) pentru „priceperea celor pricepuți” (1Cor. 1:19).

- am văzut șapte *candelabre* [...] în mijlocul *candelabrelor*, ca un Fiu al Omului” – Apoc. 1:12 (din it. *candelabro*, „sfeșnic”). Amintim din DEX că un candelabru este „un suport frumos ornamentat, cu mai multe brațe pentru lumânări sau becuri electrice, suspendat de plafon; lustră, policandru.”. Personajul aflat printre ele pare a merge pe tavan.

- popor care nu poate fi numărat și *apreciat* (din italiană *apprezzato* „evaluat”): în română însă ar însemna că poporul nu are valoare, nu se bucură de apreciere.

- Aduceți repede cea mai bună *robă* și îmbrăcați-l: Luc. 15:22 (din engl. *robe*, „haină”, „veșmânt”).

- Dumnezeu a creat toate *lucrurile* (adică ființele nu?): limbile moderne, neputând substantiva gr. *panta*, adaugă un suport: *tutte le cose, toute chose, everything*. Traducerile românești mai vechi au exploatat fericit posibilitatea de a spune substantivat „toate”. De exemplu, „El ne-a vorbit prin Fiul, pe care l-a pus moștenitor a toate”, și nu „al tuturor lucrurilor” (Evr. 1:1).

- pâinile *prezentării* (din engl. „presentation”) în loc de „înfățișării/ punerii-înainte”.

- *prinț* (din engl. *prince*, pentru gr. *archon*): „Hristos, *prințul* împărățiilor pământului”.

Unele neologisme sunt deosebit de supărătoare, fiind recurente, și în plus duc în sfere nedorite sau chiar la erori teologice:

- *alianță* (în loc de „legământ”); este un termen politic (DEX: „înțelegere politică între două sau mai multe state, pe bază de tratat, prin care statele respective se obligă să acționeze în comun sau să se ajute, în special în caz de război, atac; sau înțelegere între două sau mai multe grupuri în vederea realizării unui obiectiv comun”). Față de italiană și franceză, româna are bine încetățenit termenul „legământ”, care trimite la o înțelegere reciprocă, dar cu conotație în sfera sacralului.

- *justificare* (în loc de „dreptate” sau „îndreptățire”). De exemplu „lui Avraam i s-a considerat ca *justificare*” (Rom. 4:22). „Cristos a înviat pentru ca noi să fim

*justificați*” (adică „pentru îndreptățirea – gr. *dikaiosis* – noastră”, Rom. 4:22, 24). „*Justificați* (gr. *dikaothentes*) prin credință”, Rom. 5:1 etc. DEX-ul ne oferă: „A JUSTIFICA justific, tranz. 1) (privitor la acțiuni, opinii) a demonstra prin probe ca fiind just sau legitim. 2) (despre cheltuieli sau materiale) a demonstra documentar ca fiind legal sau folosit conform destinației. 3) (despre persoane) a considera nevinovat, a dezvinovăți” (fr. *justifier*, lat. *iustificare*”). Termenul este fundamental în teologie. E adevărat că nici „a îndreptăți” – „îndreptățire” nu manifestă imediat sensul teologic, dar măcar conduce la „drept” – „dreptate” și are tradiție în traducerea românească.

- *a interveni, intervenție* (în loc de „a mijloci”, „mijlocire”): „Duhul Sfânt *intervine* pentru noi...” (Rom. 8:26). „Hristos este totdeauna viu pentru *a interveni în favoarea lor*” (Evr. 7:25). În spațiul nostru, termenul trimite la „demers pentru a obține o favoare”. La fel *a proteja, protecție* (în loc de „ocrotire”).

- *oracolul Domnului* (pentru a introduce o profeție). „Oracolul” trimite în sfera antichității greco-romane (sau la caietele cu amintiri pe care și le făceau elevii înainte de absolvirea liceului).

- *a lua cuvântul* evocă imaginea unei ședințe.

- *promisiune* e compromis pentru că trimite la campaniile electorale. De ce nu se folosește în continuare „făgăduință”, care nici măcar nu e un arhaism?

Introducere de terminologie teologică modernă:

- Cântarea lui Zaharia: „ne va dărui (harul)”: Luc. 1:73 („că ne va da”).

- Deseori apar *a revela, revelație* pentru „a dezvălui”, „dezvăluire”.

Eufemisme deplasate:

- fiicele lui Israel, temându-se, *se întrețineau* cu voi: Dan. 13:57. Alte traduceri au însă „se împreunau/ erau împreună”.

### Din sfera gramaticală:

Uneori, interpretarea neatentă a formelor creează erori teologice:

- inima căită și smerită, D., *n-o disprețui*! (Ps. 51:19): în ebr. *lo tibzeb*, verbul este la indicativ, nu la injunctiv. Psalmistul nu presupune un Dumnezeu care de obicei îl disprețuiește pe om, ci își exprimă convingerea că nu o face.

- învățați toate neamurile, *botezându-le...* (Mat. 28:19), ca și cum neamurile ar trebui botezate la grămadă, cum din păcate s-a și întâmplat în istorie! (Textul spune, de fapt, „faceți ucenici din toate neamurile, botezându-i”: gr. are *ethne* (neutru) – *autous* (masculin)).

- *Să-l facem pe om* după chipul și asemănarea noastră (Fac. 1:26): exprimarea ar putea sugera că omul exista deja. De fapt, ebr. are *ne aseh adam*, „să facem om”.

Introducere de articol nehotărât care relativizează:

- a fost *o* seară și a fost *o* dimineață, ziua... (Fac. 1:23).

- Creează în mine *o* inimă curată și *un* duh statornic (Ps. 51:12).

· Să fie *niște* luminători (Fac. 1:4).

Factitivele din ebraică (și din italiană, franceză etc.) traduse ca atare au în română conotație agresivă: „a face pe cineva să...” = „a-l obliga”. Există mereu moduri „blânde” de a le echivala.

· Pământul *să facă să iasă* verdeață: Fac. 1:11 (→ „să odrăslească”).

· *m-a făcut să trec* râul: Iez. cap. 47 *passim* (→ „m-a pus să trec...”).

· Tu *îl faci pe om să se întoarcă* în țărână: Ps. 90:3 (→ „Tu îl întorci pe om în țărână”).

· Pe cel care învinge *îl voi face să stea* împreună cu mine pe tronul meu: Apoc. 3:21 (→ „... îl voi așeza...” – de altfel, „să stea” trimite la poziția verticală!).

· *fă-mă să văd* → „arată-mi”.

· *fă să aud* un cuvânt de bucurie și veselie: Ps. 51:10 (→ „dă-mi să aud bucurie și veselie”).

· *I-ai făcut să stăpânească* lucrările mâinilor tale: Ps. 8:7 (→ „I-ai pus cârmuitor peste lucrările...”).

· tot drumul pe care Domnul Dumnezeuul tău *te-a făcut să mergi* (Deut. 8:2) (→ „toată calea pe care te-a dus/ te-a purtat Domnul”).

### Uciderea unor figuri de stil, imagini, subestimând inteligența cititorului

· s-a *îndreptat cu hotărâre* spre a merge la Ierusalim: Luc. 9:51 (→ „și-a întărit fața spre a merge la Ierusalim”).

· dacă vestesc evanghelia [...] este o *obligație care mi s-a impus* [...] Dar nu este o *inițiativă* a mea proprie, ci *mă achit de o obligație* pe care mi-a încredințat-o Domnul: 1 Cor. 9:16 (→ „dacă vestesc Evanghelia, nu este pentru mine o fală, fiindcă stă asupra mea datoria.”) „Achitarea de o obligație” presupune lucru făcut în silă și de mântuială.

· timpul *s-a scurtat*: 1 Cor. 7:29 (→ „timpul și-a strâns pânzele”).

### Traduceri aproximative, chiar greșite

· a tresăltat *copilul* în sânul ei: Luc. 1:41 (gr. *brepbos*, „pruncul”).

· El a șters *documentul cu poruncile* care erau împotriva *voastră și l-a anulat* pironindu-l pe cruce. A despuiat principatele și puterile și le-a *denunțat* în public, *după ce a triumfat asupra lor, prin el însuși*: Col. 2:14-15 (→ „a șters înscrisul ce era asupra noastră prin porunci și care ne era potrivnic și l-a luat din mijloc, pironindu-l pe cruce; despuind domniile și puterile, le-a dat pe față înaintea tuturor, târându-le în alaiul biruinței sale.”).

· *Primul* om, Adam, a fost făcut *cu suflet viu*; cel din urmă Adam, *cu Dubul* dator de viață”: 1Cor. 15:45 (→ „Omul cel dintâi, Adam, a fost făcut suflet viu, iar Adam cel de pe urmă, duh dator de viață”).

· să cunoașteți iubirea *infinită* a lui Hristos ca *să fiți plini în toate de plinătatea lui Dumnezeu*”: Efes. 3:19 (→ „să cunoașteți iubirea lui Hristos care este mai presus de orice cunoaștere, încât să fiți împliniți spre toată plinătatea lui Dumnezeu”).

- Ioan Botezătorul a venit *predicând*: Luc. 3:3 (→ gr. *keryssein*, „a vesti”).

### Completarea unor exprimări voit trunchiate cu efect poetic

- Sufletul mi-e îngrozit de tot. Și Tu, Doamne, *până când vei zăbovi să te înduri de mine?*: Ps. 6:3 (→ „Și sufletul meu s-a tulburat foarte, dar tu, Doamne, până când?”)

sau chiar supraexplicitări:

- pentru ca *să fie făcută cunoscută* acum *principatelor și puterilor* cerești, prin Biserică, înțelepciunea lui Dumnezeu, cea de multe feluri./ (sau, în altă traducere) Pentru ca înțelepciunea nespus de felurită a lui Dumnezeu să fie cunoscută acum, prin Biserică, de către căpeteniile și stăpânirile din locurile cerești: Efes. 3:10 (→ „pentru ca domniile și stăpânirile din cereștile lăcașuri să cunoască acum, prin Biserică, înțelepciunea cea de multe feluri a lui Dumnezeu”).

- să nu-și caute *propriile interese*: 1Cor. 10:24 (→ „să nu caute ale sale”, gr. *ta beanton*).

- în Cartea Ta erau scrise toate zilele *care mi-au fost hotărâte mai înainte să existe* vreuna din ele: Ps. 139:16 (→ „în cartea ta îmi erau scrise zilele toate: erau făurite pe când nu era nici una.”).

și chiar explicitări greșite:

- Și, din ceasul acela, *discipolul* a luat-o *acasă la el*: Ioan 19:27 (→ „ucenicul a luat-o într-ale sale”: gr. *eis ta idia*). Este vorba de întreaga trăire a apostolului, nu de domiciliu (după cum explică pe larg și Ioan-Paul II în enciclica *Redemptoris Mater*).

Uneori, de dragul clarității se ajunge la o adevărată repovestire:

- *fă deci să pătrundă* înțelepciunea înlăuntrul meu (explicitat în notă „*fă-mă să cunosc* înțelepciunea *în cele secrete* ale mele”: Ps. 51:8 (→ „și în ascuns mă înveți înțelepciunea”).

### Topica

Nerespectarea topicii originalului sărăcește polivalența textului:

- cel drept va trăi prin credința lui: Avac. 2:4 („cel drept prin credința sa va trăi” înseamnă în același timp „dreptatea vine din credință” și „credința îi dă viață”).

Topica aplatizată omoară poezia, întrucât cea biblică este bazată mai ales pe paralelisme sinonimice sau hiastice:

- Ferice de omul care nu se duce la sfatul celor răi,/ *nu se oprește pe calea celor păcătoși/ și nu se așază pe scaunul celor batjocoritori!*/ Ci își găsește plăcerea în Legea Domnului/ și *zi și noapte cugetă la Legea Lui*: Ps. 1:2-3 (→ „Fericit omul care nu urmează sfatul celor răi/ și în calea păcătoșilor nu se oprește/ și pe scaunul celor batjocoritori nu se așază,/ ci în Legea Domnului e desfătarea lui/ și Legea lui o murmură ziua și noaptea!”).

- *Am ales calea fidelității, mi-am propus* să urmez judecățile tale: Ps. 119:30. (→ „Calea adevărului am ales-o, am pus înaintea mea judecățile tale.”).

· *Spală-mă cu desăvârșire* de nelegiuirea mea și *curățește-mă de păcatul meu!* Ps. 51:4 (→ „Desăvârșit mă spală de nelegiuirea mea și de păcatul meu curățește-mă!”).

· *Peste suprafața adâncului era întuneric*, iar Duhul lui Dumnezeu *plutea* peste fața apelor. (→ „întuneric era peste fața adâncului, iar Duhul lui Dumnezeu se purta peste fața apelor”).

Se desființează astfel accentuarea stilistică:

· Dumnezeu, *Tu nu disprețuiești o inimă frântă* și mâhnită. (Ps 51:19) (→ „inima frântă și căită, Dumnezeule, Tu n-o disprețuiești.”).

## Pasaje a căror traducere a pus și continuă să pună probleme

În primul capitol din Geneză/ Facere apare ca un refren constatarea „Și a văzut Dumnezeu *kei tov*”, lit. „că e bun”. În română se traduce de obicei „că e bine”, care sună mai firesc. Unii însă țin tocmai aici la literalitate.

Ecleziastul 1:2 începe cu celebra exclamație *Hevel havalim, 'amar qobehet*, expresie cunoscută, chiar și de cei care nu frecventează Scriptura, drept „Deșertăciunea deșertăciunilor...”, din lat. *vanitas vanitatum*, deși ebr. *hevel* înseamnă mai degrabă „abur”, „boare”, „suflu”, metaforizând caracterul inconsistent și trecător, și nu este o apreciere a valorii. Altă problemă este „numele autorului”. Mulți îl lasă ca atare – *Qobehet*, dar în unele biblii traduse din ebraică e redat ca „oratorul” sau „predicatorul” sau, inspirându-se din LXX și Vulgata, „Ecleziastul”.

În Is. 53:8, în a patra Cântare a Slujitorului: „A fost luat cu *violență* și judecat; cât despre *generația* lui, cine se gândește?”/ (sau, în alte traduceri:) „A fost luat prin *forță* și judecată. Dar cine din *generația lui s-ar fi gândit* că...”/ (sau) „... Cine poate vorbi despre urmașii săi?” (→ eventual, „Prin silnicie și judecată a fost luat și de neamul lui cui îi va păsa?”). Dincolo de folosirea neologismului „violență” pentru ebr. *‘oțer*, „silnicie”, „asuprire”, rămâne problema părții a doua a versetului: *wa'et-dorō mi y'soheh*. Ultimul cuvânt are, printre multele sensuri, „a se gândi”, „a-i păsa”.

În Luc. 1:28, îngerul o salută pe Maria numind-o *kecharitōménē*, „căreia ți s-a făcut mare har”, „plină de har”. Acest participiu perfect pasiv ar însemna literal „asupra căreia s-a revărsat harul și el a rămas”, dar literalismul ar prejudicia frumusețea textului.

În Ioan 21:15-17: „Petre, mă iubești?”, Isus folosește verbul *agapan*. Petru răspunde cu *philein*. A doua oară Isus folosește același *agapan*, iar Petru, același *philein*. A treia oară, Isus folosește același verb cu Petru, *philein*, cu care răspunde și Petru. Mulți comentatori insistă asupra diferenței dintre cele două verbe: cel dintâi s-ar referi la iubirea cristică, necondiționată, iar al doilea ar fi un termen curent. Traducerile românești nu au cum să facă diferența. Iar nota TOB la pasaj afirmă că diferența e pur stilistică, așa cum poate fi într-o conversație.

## Bibliografie

### A. Izvoare

- Biblia după textul ebraic: Geneza*, Bucureși, Editura Humanitas, 2017. *Exodul-Leviticul*, 2019. *Numerii-Deuteronomul*, 2021.
- Biblia Fidela*. Traducere literală nouă, completată, revizuită și actualizată, Cluj-Napoca, 2010.
- Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament cu trimiteri*, cuvintele Domnului Isus în roșu, concordanță și explicații (traducere de Dumitru Cornilescu), București, Editura Societății Biblice Interconfesionale din România, 2006.
- Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament cu trimiteri*, ediție revizuită (traducere de Dumitru Cornilescu), București, Editura Societății Biblice Interconfesionale din România, 2014.
- Biblia sau Sfânta Scriptură*, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
- Biblia, Noua traducere în limba română*, International Bible Society, 2007.
- Biblia, Pentateuhul. Ediția Dumitru Cornilescu Revizuită. EDCR*, București, Editura Societății Biblice Interconfesionale din România, 2021.
- Biblia*, traducere, introduceri și note de pr. Alois Bulai, pr. Eduard Patrașcu, Iași, Editura Sapientia, 2013.
- La Bible, traduction œcuménique (TOB)*, Paris, 12<sup>e</sup> ed. Cerf & Bibli'O, Société Biblique Française, 2012.
- Noul Testament, Noul Testament*. Ediția Dumitru Cornilescu Revizuită, EDCR, București, Editura Societății Biblice Interconfesionale din România, 2019.
- Noul Testament, tradus și adnotat de pr. dr. Emil Pascal, a patra ediție, neschimbată*, Société d'Éditions Internationales, Paris, Éditions du Dialogue, 1992.
- Noul Testament. Traducere după textele originale grecești*, București, Societatea Biblică Interconfesională din România, 2009.
- Septuaginta NEC, Iași, Editura Polirom, 8 vol., 2004-2009.

### B. Literatură secundară

- Alter, Robert, *The Art of Bible Translation*, Princeton University Press, 2019.
- Borrmans, Maurice, *Problemi specifici delle traduzioni e del linguaggio coranico* în M. Borrmans et alii, *Il Corano – traduzioni, traduttori e lettori in Italia*, Milano, IPL, 2000.
- Coman, Claudiu/ Varga, Cătălin, *Studii de Tractologie și Teologie Biblică*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2021.
- Coșac, Emanuel, *Tradiția biblică românească. O prezentare succintă din perspectiva principalelor versiuni românești ale Sfintei Scripturi*, în „Studii Teologice” 2/ 2011, 159-245.
- Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, București, Editura Humanitas, 2008.
- Nida, E.A., *Bible Translating*, United Bible Societies, USA, 1961, *God's Word in Man's Language*, New York, Evanston and London, Harper and Row, Publishers, 1952.
- Ricoeur, Paul, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004. Traducere și studiu introductiv de Magda Jeanrenaud, postfață de Domenico Jervolino/ *Despre traducere*, Iași, Editura Polirom, 2005.

Taber, Charles, Nida, E.A., *The Theory and Practice of Translating*, Leiden, 1969.

Tarciziu, Șerban, *De grâce, n'écrasez pas la métaphore...!*, în *Quaderni della Casa Romena di Venezia* (VII) – *Atti del Congresso Internazionale „La Tradizione Biblica Romena nel Contesto Europeo”* (Venezia, 22-23 aprile 2010), A cura di Eugen Munteanu, Ana-Maria Gînsac, Corina Gabriela Bădeliță, Monica Joița, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2010, 101-109.





# REVELAȚIA ȘI COMUNICAREA EI – TRADUCEREA MĂRTURIILOR SACRE ȘI COMUNIUNEA PRIN CUVÂNT. UN POSIBIL ELOGIU ADUS PRIMILOR TRADUCĂTORI DIN MEDIEVALUL ROMÂNESC

IOAN CHIRILĂ  
Facultatea de Teologie Ortodoxă  
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca  
*ioan.chirila@ubbcluj.ro*

## 1. Revelare și comunicare<sup>1</sup>

A vorbi despre Revelație nu e ceva foarte ușor<sup>2</sup>. De obicei, formăm o sinonimie automată între Revelație și Sfânta Scriptură și mergem cu un tip de *Sola Scriptura* până în *pânzele albe*, deși noi nu suntem promotori și susținători ai acestei teorii. Vorbim doar despre Sfânta Scriptură, când de fapt, pe linie traductologică, adică din perspectiva traducerii, Sfânta Scriptură, ca act de interpretare<sup>3</sup>, face parte din ceea ce

---

<sup>1</sup> Cu ceva ani în urmă, părintele profesor Vasile Mihoc a vorbit despre Logos și despre sensurile efective ale Logosului. Este important să știm că Logosul este menit să creeze o relație (Mihoc 2003, 101-103; Mihoc 2011, 39-54). Eugen Coșeriu spunea că Logosul creează o interconexiune. Pe linie traductologică, ea este între un text primar și o formă finală, o traducere între două limbi, mediile culturale definite de două spații lingvistice apropiate, dar care, în conținut virtual, exprimă aceleași lucruri.

<sup>2</sup> Tainele lui Dumnezeu sunt descoperite omului printr-o lucrare tainică a Duhului Sfânt. Fără Duhul lui Dumnezeu niciun adevăr de credință nu poate fi revelat. De aceea cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi inspiră diferite persoane de-a lungul timpului pentru a adapta și accesibiliza mesajul revelat în orice perioadă a istoriei omenirii. Prin urmare, este de la sine înțeles că lucrarea sa nu se limitează la inspirarea celor care au scris textele scripturistice, ci se răsfrânge până în zilele noastre. Acesta este și unul din motivele pentru care Sfântul Serafim al Sarovului considera că scopul omului care dorește să se mântuiască nu poate fi altul decât dobândirea Duhului Sfânt. Interpretul trebuie să i se încredințeze Duhului în totalitate și implicit să devină un om duhovnicesc. Fără această exigență, nu poate avea sub nicio formă pretenția de a crede că a înțeles pe deplin mesajul divin (Breck 2003, 69-70).

<sup>3</sup> Traducerea poate fi considerată și o interpretare a textului original (Breck 1999, 26). Pentru o înțelegere mai amplă a acestei afirmații recomand pentru lectură capitolul *Traducerea Sfintei Scripturi în lumina martiriei creștine*, din volumul *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor*, care-mi aparține, volum tipărit la Editura Renașterea în anul 2010.

noi numim Tradiție<sup>4</sup>. Astfel, aceasta este un monument, un eveniment efectiv al Tradiției și de aceea se impune în acest context să discutăm despre organicitatea relației Scripturii cu exegeza sau teologia exegetică, patristica, sau despre toată suita de reguli hermeneutice întrebuințate în interpretare. Cuvântul grecesc *apocalipsis*<sup>5</sup> este cel care desemnează această revelație. Nu putem merge pe utilizarea acestei sinonimii automate sau a clișeului potrivit căruia Scriptura ar fi efectiv revelație, pentru că Revelația este mult mai cuprinzătoare decât ceea ce avem noi în Scriptură.

Revelația este o acțiune prin care aghiograful este cuprins în revărsarea Duhului lui Dumnezeu, a manifestării Treimii celei de o ființă și nedespărțite. El este ridicat la un nivel de înțelegere și de cuprindere mult mai larg decât cel pe care îl avem noi în firescul istoriei și are puțința de a înțelege chiar și pe cele ce nu s-au săvârșit sau ar fi trebuit să se săvârșească. Duhul lui Dumnezeu lucrează asupra profeților, asupra aghiografilor și le transmite aceste imagini. Mintea lor, ca interfață între istorie și transcendență, este locuită de Dumnezeu și astfel este impregnată sau

<sup>4</sup> În Răsăritul creștin, interpretarea textelor scripturistice nu se face de dragul interpretării, ci numai pentru zidirea trupului mistic al lui Iisus Hristos. În egală măsură, o astfel de interpretare trebuie să fie în consonanță cu Tradiția Bisericii și să fie alcătuită în duhul Părinților sau mai bine zis în unitate de gândire cu aceștia pentru că „întreaga Tradiție a Ortodoxiei a fost dintotdeauna patristică” (Florovsky 1975, 22). În acest sens, părintele John Breck semnală faptul că „exegeții ortodocși susțin necesitatea absolută de a-și subscrie reflecțiile la gândirea Bisericii. Aceasta presupune conformarea interpretării exegetice la învățăturile de doctrină și de morală din Sfânta Tradiție, asumarea muncii de exegeză ca *diakonia*, adică slujire a Bisericii, și desăvârșirea acestei munci în interesul Bisericii și a misiunii ei în lume.” (Breck 2003, 61).

<sup>5</sup> Substantivul ἀποκάλυψις este o formă derivată din verbul καλύπτω (‘a ascunde, a îngropa’) și are înțelesul de ‘descoperire, explicare, viziune și revelație’ (Oepke 1964, 556), indicând arătarea sau descoperirea unor lucruri tainice, ascunse. În discursul vechi-testamentar, acest termen indică transmiterea unui mesaj divin (Am. 3:7), descoperirea unor taine supranaturale (Ps. 97:2; Sir. 1:6, 30) sau chiar o teofanie propriu-zisă (3Reg. 3:21). Prin urmare, evenimentele care se înscriu în arealul apocaliptic implică o manifestare a transcendentului în imanent. Genul literar care se identifică cu această denumire este considerat a fi o „literatură revelațională cu un cadru narativ, în care o revelație este mediată de o ființă din cealaltă lume și transmisă unui receptor uman, descoperind o realitate transcendentă care este atât temporală, în măsura în care închipuie o izbăvire eshatologică, cât și spațială, atât timp cât implică o altă lume, supranaturală” (Collins 1979, 9). Cu alte cuvinte, acest gen literar are ca notă de originalitate proiecția unei imagini a unui timp transistoric care are o importanță semnificativă pentru prezent. Literatura apocaliptică anunță sfârșitul lumii (sau timpul venirii Împărăției lui Dumnezeu) pe care-l înfățișează în notele specifice veșniciei. Dintr-un plan mărginit, material, se trece într-unul al împlinirilor spirituale, într-un orizont nemărginit al existenței veșnice (Bud 2018, 230). Această perspectivă poate constitui o cheie interpretativă pentru singura carte profetică din Noul Testament: *Apocalipsa*.

cuprinsă de aceste întipări ale veșniciei, nu ale temporalității, ca niște paradigme arhetipale pentru înțelegerea fluxului continuu într-o unitate a vieții, a vieții veșnice.

De aceea, atunci când vorbim despre Revelație, nu ne putem rezuma doar la această formă orală, pentru că în zona Vechiului Testament Revelația s-a transmis mai întâi pe cale orală și apoi în formă scrisă<sup>6</sup>. Abia mai târziu Revelația a luat și o formă tradusă. În acest sens, menționăm lucrarea unei distinse cercetătoare în domeniul traductologiei, Imola Nagy (2020). Lucrarea ei face o trecere în revistă a tuturor ipotezelor și teoriilor cu privire la traduceri<sup>7</sup>. Am amintit de această lucrare deoarece noi, cei care privim și abordăm din perspectivă teologică această acțiune de traducere a textului scripturistic, ne încadrăm într-o suită de vreo două sau trei concepte prezentate în această istorie a traducerii. Noi punem un accent deosebit pe sens, după cum afirmă Dionisie Areopagitul, Ieronim sau Augustin. Dionisie ne îndeamnă să nu lăsăm ca sensul și scopul textului să fie minimalizate sau restrânse de accentul deosebit pe slovă. Totuși, și slova are sensul ei. De aceea, în momentul în care vorbim despre Revelație, din perspectivă teologică sau a discursului teologic, trebuie să avem în vedere următoarea chestiune: cel care dorește să cuprindă, să traducă, să reașeze aspectul Revelației ca fundament al desfășurării unei vieți orientate înspre transcendență, trebuie să acceseze câteva exigențe pe care Părinții Bisericii, cu precădere cei filocalici, le-au enunțat în urma întrupării efective a cuvântului. Aceste exprimări pot fi găsite și în Filocalia românească, îndeosebi în *Răspunsurile către Talasie*<sup>8</sup>, în scrierile Sfântului Grigorie Palama<sup>9</sup> și în unele scrieri din

---

<sup>6</sup> Revelația orală s-a transmis direct către persoane alese de Dumnezeu, categorie din care face parte grupul patriarhilor receptat sub denumirea de *văzători de Dumnezeu*. Aceștia au experimentat actul revelațional în rugăciune sau în forma rugăciunii și au ajuns să-L cunoască pe Dumnezeu în așa fel încât cele două lumi, cea imanentă și cea transcendentă să devină una. Acest mod de cunoaștere era superior celui mijlocit de cuvântul scris. Chiar dacă legea scrisă a apărut datorită slăbiciunii omenеști, ea este într-o legătură indisolubilă cu cea orală, fiindcă „sfinții dinaintea de legea scrisă nu cunoșteau pe Dumnezeu în mod simplu, din natură, ci din convorbiri cu Dumnezeu (Noe, Avraam, Moise înainte de Sinai). Ei înțelegeau, din cuvintele puține ale lui Dumnezeu – care actualizau legea scrisă natural în inima lor –, o multitudine de cuvinte sau de porunci ce aveau să fie date pentru cei mulți prin Legea de pe Sinai” (Chirilă 2010, 22).

<sup>7</sup> Recomand spre lectură capitolul dedicat *Tipurilor de traduceri* (Nagy 2000, 193-204).

<sup>8</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul îi recomandă celui care se apropie de textul sfânt și de mesajul revelat al acestuia pentru a pătrunde în taina dumnezeirii, să se supună mai întâi unui exercițiu ascetic în urma căruia: să elibereze sufletul de afecțiunea față de trup; să-și tragă minte în chip desăvârșit din simțire, prin duh; să învăluie trupul prin virtuți; să-și deprindă simțirea să caute izvorul nesecat al cunoștinței dumnezeiești; să-și unească trupul cu sufletul doar în vederea săvârșirii faptelor bune și să-și înfrumusețeze sufletul printr-o viațuire virtuoasă. Aceste exigențe sunt menite să sporească înțelegerea celor care „au înaintat mult în contemplație și au ajuns la capătul celei mai înalte și mai neapropiate cunoștințe”. (Sf. Maxim Mărturisitorul 1947, 22-23).

volumul al optulea al colecției filocalice românești<sup>10</sup>, care a fost tradusă și implicit comentată de părintele Dumitru Stăniloae. Acestea sunt doar câteva exemple, însă expresii de acest fel găsim la mulți alți Sfinți Părinți, îndeosebi cei care au abordat exegetic textul Sfintei Scripturi (Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie al Nyssei, Sf. Ambrozio cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur, Chiril al Alexandriei).

Sf. Calist Catafygiotul spunea *să ai mintea în Dumnezeu*<sup>11</sup>, iar Sf. Maxim Mărturisitorul spunea *să ai mintea nepătimașă*<sup>12</sup> și, după aceea, *să ai mintea lui Hristos*<sup>13</sup>. Mintea scripturală e acea „întoarcerea la Părinți” de care vorbea George Florovski (1975, 22-25; 1972, 11)<sup>14</sup>. Prin astfel de expresii, suntem trimiși la posibila sinonimie sau apropiere extraordinară dintre *nous* și *logos* (Mihoc 2003, 102-103), cel din urmă fiind văzut ca o realitate care creează această interconexiune sau inter-relație. Despre această idee a inter-relației în zona logosului se vorbește încă de pe vremea lui Heraclit (Mihoc 2011, 44), ea nefiind o chestiune foarte nouă.

Cel de-al doilea concept, cel de comunicare, este o manifestare *keoinonică* a Logosului, adică o manifestare comunională, comunitară a Logosului. De aceea,

<sup>9</sup> Sfântul Grigorie Palama afirmă că cele mai adânci taine ale lui Dumnezeu sunt înțelese doar de cei care citează cu sârguință și cu pricepere dumnezeieștile Scripturi insuflate de Duhul Sfânt (Sf. Grigorie Palama 1977, 463).

<sup>10</sup> Dintre părinții filocalici ai acestui volum amintesc pe Sfinții Calist și Ignatie Xantopol, care oferă ca reper de viață autentică și în egală măsură paradigmatică pe acela care asumă Scriptura atât în mărturia rostită, cât și în cea faptică. Această exigență îi oferă respectivului certitudinea că este purtător de Duh. (Sf. Calist și Ignatie Xantopol 1979, 32-33).

<sup>11</sup> „... mult har s-a revărsat în sufletul primului om și mintea lui cea în chipul dumnezeiesc era plină până peste vârf de multe vederi cunoscătoare și înălțări spre Dumnezeu, bucurându-se în raiul văzut de cel nevăzut (înțeligibil), sau, ca să zic așa, de viața fericită, fiind unită desăvârșit cu sine însăși și cu Dumnezeu și stăruind în sine și în Dumnezeu, precum se cuvine.” (Sf. Calist Catafygiotul 1979, 486).

<sup>12</sup> „Binele minții e dragostea nepătimașă pentru duh, iar răul ei este afecțiunea pătimașă.” (Sf. Maxim Mărturisitorul 1947, 166).

<sup>13</sup> „... pătrundem înlăuntru casei lui Dumnezeu, sau în contemplația curată de orice amestec, prin cunoștința simplă și neîmpărțită, ajungând la însuși sufletul mintal al Domnului, ca să avem și noi *mintea lui Hristos* (Filip 3:20), cum zice Apostolul, prin împărțirea de Duhul Sfânt. Atunci vom fi devenit după har și noi pentru El, ceea ce s-a făcut El, prin fire, după iconomie, pentru noi.” (Sf. Maxim Mărturisitorul 1947, 191-192).

<sup>14</sup> Această sintagmă, și implicit lucrarea în care a fost mai apoi publicată, a fost lansată în anul 1936 la un congres ortodox care a avut loc în Atena. Textul a fost publicat mai întâi în limba germană *Wesdliche Einflüsse in derrussischen Theologie*, în *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 novembre - 6 décembre 1936*, Ham. S. Alivisatos (éd.), Pirsos, Athens, 1939, 212-231. Despre efectele acestei direcții de reancorare a discursului teologic răsăritean în dinamica tradiției patristice, vezi studiul lui Kalaitzidis (2010).

Revelația este paradoxală, or, această paradoxalitate este foarte greu de transpus în acțiunea de traducere. Nu se poate traduce literal, literă la literă, cuvânt la cuvânt, această coordonată sau consistență dinamică efectivă a cuvântului. Este foarte greu de realizat acest lucru și de aceea intervine o chestiune reglată sau rezolvată de un alt concept grecesc, de *dialogos*. Acest termen face referire la întâlnirea aceasta sau dimensiunea *koinonică*, comunională, ce se realizează prin intermediul Logosului. Nu cuprinzi cuvântul, ci cuvântul este cel care te cuprinde. Nu conjugî cuvântul, ci cuvântul este cel ce te definește și te realizează ca definiție de factură epifanică. Din această perspectivă, suntem într-o zonă a comunicării extraordinare<sup>15</sup>.

Părintele Stăniloae, într-o notă de subsol din volumul trei al Filocaliei românești<sup>16</sup>, scrie că subiectul hristic este Cel care te realizează pe tine ca subiect. În acest sens, dimensiunea *koinonică* și conținutul dinamic al cuvântului Sfintei Scripturi, ca expresie a Revelației, te pune într-un alt context sau te așează în sensul efectiv al existenței. John Meyendorff (1987, 136), citându-i pe Părinți, scrie despre sensul eshatologic efectiv al creației. Din această perspectivă, Revelația în sine este forma maximă a comunicării/ a comuniunii. Asupra acestui eveniment atrage atenția în chip deosebit teologul grec Ioannis Romanidis, care spune că de multe ori ne place să rămânem într-o zonă a unui elitism intelectual și să nu vedem ceea ce se întâmplă în zona mare a comunității din care provenim (Dragas 2010, xiii-xv).

## 2. Elogiul pentru traducătorul din perioada medievală

Ne vom opri la perioada medievală<sup>17</sup>, deoarece au existat cel puțin două etape de interes major în realizarea traducerii textului scripturistic și în utilizarea sa în cult.

---

<sup>15</sup> Eram la o conferință a asociației de tineret la Nepsis (Spania) și discutam prin intermediul tehnicilor moderne de comunicare. La un moment dat, am fost provocat să vorbesc din perspectiva unui atribut al divinității, a ubicuității, pentru că ispita tehnologică te duce și în zona acestor atribute. Ca să dau un exemplu concret, le-am spus celor prezenți să se conecteze instant cu prietenii lor, și au făcut-o. Apoi le-am spus ca fiecare să își îmbrățișeze prietena, însă mi-au răspuns că nu pot. Astfel, le-am arătat că atunci când vorbim despre o faptură sau realitate *koinonică*, avem în vedere această întâlnire și comuniune efectivă a subiectelor. Din această perspectivă, textul scripturistic, în conținutul său dinamic, este cel care te subiectivizează. În acest sens, fac apel la o idee a părintelui Dumitru Stăniloae, care mergea pe linia lui M. Buber, cea a lui *eu și tu*, tu-ul care te subiectivizează.

<sup>16</sup> „Dacă înainte s-a făcut Dumnezeu subiect de lucrare creată în om, (sau om), acum devine omul subiect de lucrare dumnezeiască (sau Dumnezeu), înainte era acoperit Dumnezeu de către om, acum este acoperit omul de către Dumnezeu.” (Sf. Maxim Mărturisitorul 1947, 99, nota 144).

<sup>17</sup> M-am oprit asupra medievalului deoarece, în ultima perioadă, am lucrat pe Codicele de la Teud și a trebuit să intru în polemica ce vizează momentul apariției lui, anul 1391 sau secolele XVI-XVII. Opțiunea mea a fost următoarea: numărul 1391 apărut în Codice,

Într-o primă etapă, cea a zonei cronologice a lui Coresi<sup>18</sup>, accentul s-a pus pe comunitate. Textul a fost realizat în așa fel încât să fie inteligibil, lizibil pentru comunitate și acceptat de ea. De aceea, edițiile din acea perioadă au o serie de tușe sau mărci identitar confesionale. Pentru a fi acceptat de comunitate, diaconul Coresi<sup>19</sup> a pus aceste amprente identitare care să îi convingă pe cei din Transilvania, care erau într-un mediu în care se propaga exponențial reforma protestantă, că ele sunt de fapt ortodoxe și trebuie să reziste prozelitismului. Astfel, contextul cultural este unul extrem de important.

Totuși, acest context nu are o funcție sau un rol major. Lucrurile se schimbă odată cu Biblia de la București, tipărită în 1688. În cazul ei, accentul trece de pe acest interes care avea în centru comunitatea, pe ideea de text elaborat, cu valoare literară, și se încearcă să se evidențieze relația dintre acest text al Scripturii integrale în limba română cu textul grecesc, cu sursele grecești (Munteanu 1989, 43-62). Acest lucru nu este la întâmplare. În Transilvania, în 1648 apăruse deja Noul Testament de la Bălgrad, în traducerea căruia s-a folosit textul latin al Vulgatei. De aceea, putem vorbi de o zonă de așezare confesională, identitară, bine precizată. Această structură identitară este afirmată de unitatea dintre textul sursă și sensul final, prin care adevărul revelat este transmis ca fundament al vieții efective a credincioșilor și

---

scris cu alte caractere și alte culori, este o marcă identitară care marchează sau caracterizează mediul eclezial dintr-o perspectivă confesională. În 1391, două persoane au mers la Constantinopol pentru a obține gramata patriarhală pentru Mănăstirea din Peri și titlul de exarhat (Bota 1997, 77-78). În acea perioadă, la Constantinopol erau foarte influenți bogomilii, dimpreună cu concepțiile lor. Ei au primit acele texte, iar apoi ele au fost traduse. Profesorii universitari clujeni, precum Maria Zdrenghea, sunt de părere că acele documente au fost traduse de doi traducători, probabil doi călugări, care ar fi provenit din zona nordică, Ucraina-Polonia (Zdrenghea 1958, 109). Alții sunt de părere că ei ar fi fost din zona bulgară, Medo-Bulgară. În acest fel, putem sesiza o conexiune cu Tetraevangheliarul bulgar și român, ambele documente având astfel o amprentă comunitară.

<sup>18</sup> Diaconul Coresi (d. 1583) este primul meșter tipograf care a editat primele cărți care au fost scrise în limba română. Prin cele peste 35 de cărți tipărite (ediții bilingve, slavone sau române) a avut o contribuție semnificativă la unitatea lingvistică a locuitorilor autohtoni din aceste teritorii și implicit la apariția limbii române literare. Dintre operele tipărite în limba română amintim: *Întrebare creștinească* (cca 1560); *Tetraevangheliul românesc* (1561); *Apostolul românesc* (1566); *Cașania* (1567); *Molăvenic românesc* (1567); *Psaltirea românească* (1570); *Liturghierul românesc* (1570); *Psaltirea slavo-română* (1577); *Evanghelia cu învățătură* (1581).

<sup>19</sup> Existe ipoteze care totuși pun la îndoială originea lui Coresi. Unii spun că a fost de fapt fie lutheran, fie maghiar, fie ambele variante. Contextul istoric pare să justifice asemenea ipoteze. Personal, m-am ocupat cu ceva vreme în urmă de *Palia de la Orăștie*. În redactarea ei, e posibil ca diaconul Coresi să se fi folosit de scrierile lui Efreim Zăcanul și de texte ebraice. Cert este că s-a folosit destul de mult de texte în limba maghiară, fie în fragmentul Teodorescu, fie în celelalte.

prin care se realizează ca subiect care generează această realitate subiectivă, continuu lucrătoare a veșniciei în istorie. Acesta este punctul major sau punctul forte.

Pentru a înțelege mai bine această chestiune a Revelației și comunicării, vom da un exemplu foarte simplu, prezent frecvent în zona filocalică amintită anterior. De multe ori, mintea noastră este stăpânită de un gând sau un cuvânt. În momentul în care vorbim despre faptul că în întâlnirea noastră cu textul scripturistic realizăm și un act de factură ascetică, de factură orientată înspre o experiență mistică, ne dăm seama că de fapt producem o schimbare a minții. E vorba de acea *metanoia*, schimbarea minții, prin faptul că lepădăm împrăștierea aceasta și ne dăruim mintea spre a fi locuită de cuvânt. În acest fel are loc miracolul Revelației. Sf. Calist Catafygiotul<sup>20</sup> făcea trimitere la întipărirea în minte a imaginii, pentru ca, în momentul în care primim cuvântul lui Dumnezeu și îl lăsăm să locuiască în noi, el să ne creeze pe noi sau el să ne realizeze ca subiecți. Aceasta este dobândirea *minții lui Hristos*, ideal al Apostolul Pavel (Filip 3:20), sau mintea scripturală, mintea care are această modalitate de înțelegere, de percepere și de trăire a cuvântului Scripturii în chipul trăirii efective a Mântuitorului Iisus Hristos. De aceea, aceste aspecte sunt legate de acțiunea de traducere dezvoltată<sup>21</sup>.

Personalități precum Cicero, Fericitul Augustin, Fericitul Ieronim, M. Luther, sau bibliști mai recentți precum părintele John Breck și părintele Vasile Mihoc (2003, 109-110), pe care l-am pomenit deja, pun accentul pe trecerea dintr-o sferă analitică, de contabilitate lexicală, spre zona aceasta a sensului, a faptului că între Logos, ca agent revelațional, text și experiență, trăirea efectivă în mediul de cunoaștere a lui Dumnezeu există o relație<sup>22</sup>. Părintele John Breck definește această relație drept

---

<sup>20</sup> „Căci mintea ajunsă acolo [la stadiul vederii lui Dumnezeu, subl. n.] s-a preschimbat într-o minte mai dumnezeiască și a îmbrăcat formă dumnezeiască, întipărindu-se duhovnicește de Cel ce e simplu, fără chip și figură, Unul, și celelalte spuse înainte. Iar de nu i se întâmplă aceasta și nu pătimeste o astfel de prefacere dumnezeiască, nu a ajuns la atingerea și la întipărirea Unului cel mai presus de lume. Căci Dumnezeu este unitate unificatoare și Minte mai presus de înțelegere. De aceea, mintea primește întipărirea Lui mai presus de lume, atunci când, deodată cu cele spuse, se face ea însăși unitate mai presus de înțelegere, pătimind aceasta prin întipărirea dumnezeiască.” (Sf. Calist Katafygiotul 1979, 435).

<sup>21</sup> Lucrarea doamnei Imola Nagy, de care am pomenit anterior, trece în revistă, de la dicționarele din perioada mesopotamiană, până la ultimele controverse pe tema aceasta. Personal, îmi face plăcere să-l amintesc și pe domnul Eugen Coșeriu, însă în această privință sunt subiectiv.

<sup>22</sup> „Grăirea dumnezeiască poate fi calificată drept *sacramentală* deoarece ea este dinamică, creatoare. Cuvântul lui Dumnezeu iese din *tăcere*, Actul creator final al vorbirii lui Dumnezeu *din tăcerea Sa* către lume este lucrarea Fiului Întrupat. Sfântul Apostol Pavel numește acest act *taină (mysterion)* și zice că această taină a fost ascunsă în Dumnezeu din veșnicie, iar acum a fost descoperită și împlinită în persoana lui Hristos.” (Mihoc 2003, 108).

tăcere<sup>23</sup>, pentru că este *revelance* și *fascinante* realizat într-o relație de concomitență. Aceasta este o chestiune importantă pentru această etapă a traducerilor sau pentru chestiunea traductologiei.

Privind într-o abordare cronologică istoria traducerilor, vom constata că secolul al XVI-lea a fost considerat secolul prin excelență al traducerilor. Înainte de această perioadă, din secolul al XIV-lea începând, putem semnala existența unui grup de copişti și traducători anonimi din cadrul școlilor mănăstirești, cărora se cuvine să le aducem un elogiu. Aceștia nu s-au semnat pe operele lor, fapt pentru care nu-i știm nominal, deoarece accentul cade pe canonic, pe text, fiindcă textul ne introduce în zona de restaurare. Acest lucru este valabil și pentru spațiul românesc, datorită celor două documente menționate anterior. Din această perspectivă, putem crede că textul scripturistic a fost întotdeauna în mediul european. Istoricul Răzvan Teodorescu (2003, 168) afirmă că harta Europei și a lumii se tot lărgeste, dar tot Europa rămâne centrul ei, cel puțin din punct de vedere cultural. Aceasta se datorează faptului că textul scripturistic a stat la baza mediului cultural european. Un exemplu grăitor în acest sens este modul în care a fost receptată ediția Bibliei lui Luther<sup>24</sup>, odată cu ea apărând limba literară germană. De aceea, ar fi cazul să redescoperim aceste teme sau aceste motive biblice în ceea ce se numește cultură europeană și azi.

În secolul al XVI-lea, am fost și noi *în pas cu lumea*, lucru valabil și după aceea. În secolul următor avem Noul Testament, avem traducerea lui Milescu, Biblia de la București etc. De fapt, în fiecare secol<sup>25</sup> avem suficiente ediții, în secolul al XX-lea, avem chiar și ediții sinodale<sup>26</sup>, dar care nu sunt definitive.

Dacă acceptăm aspectul pe care l-am subliniat inițial cu privire la Revelație, trebuie să știm că nu vom putea vorbi niciodată de o ediție definitivă. Această realitate se datorează faptului că în textul scripturistic este vorba despre cuvânt ca structură lexicală, dar cuvântul scripturistic este un cuvânt dinamic, e mai mult decât structura lexicală, e semn și har: „Cuvântul Scripturii – afirmă Sfântul Maxim –, deși

<sup>23</sup> „În Ortodoxie, între Cuvânt și Taină există o unitate esențială întemeiată pe tăcere” (Breck 1999, 7)

<sup>24</sup> Despre traducerea efectivă a textului și despre importanța acesteia pentru limba literară germană vezi Martin Luther, *Scrisoare deschisă despre traducere* (2017, 14-25 și Fritz Martini, *Istoria literaturii germane de la începuturi până în prezent* (1972, 105-108).

<sup>25</sup> Noul Testament de la Bălgrad (1648); Biblia lui Nicolae Milescu (1667); Biblia de la București (1688); Biblia de la Blaj (1795); Biblia de la Petersburg (1819); Noul Testament de la Neamț (1823); Biblia de la Buzău (1854-1856); Biblia de la Sibiu, a Mitropolitului Andrei Șaguna (1856-1858).

<sup>26</sup> Noul Testament din 1914; Biblia din 1914; Noul Testament din 1922; Biblia din 1936; Biblia din 1944; Noul Testament din 1941; Noul Testament din 1951; Biblia din 1968; Biblia din 1975; Biblia din 1982; Biblia din 1988; Biblia din 1991; Biblia Jubiliară din 2001; Biblia din 2008; Biblia din 2013; Biblia din 2014; Biblia din 2015; Biblia Centenară din 2018; Biblia din 2019.



are margini (e circumscris) după literă, sfârșindu-se odată cu timpul în care s-au petrecut lucrurile istorisite, după duh, în înțelesurile lui mai înalte, rămâne întotdeauna fără hotar (necircumscris)” (Sf. Maxim Mărturisitorul 1947, 225). Deci cuvântul grăit de El se aseamănă mai mult lui, nu nouă. Acest aspect e foarte dificil de cuprins într-un act de traducere. De aceea, în practica liturgică, cuvântul se adresează fiecăruia în parte, fapt care implică o interpretare personală.

Din perspectiva unei abordări exegetice analitice, a unei morfologii speciale, cuvântul scripturistic are două nivele, două paliere de desfășurare. Personal, mă ocup de limba ebraică și lucrez des pe textul masoretic sau câteodată pe textul fără vocalizări. Din punctul de vedere al morfologiei limbii ebraice, cuvânt are un *status stasis*. Prin *status stasis*, cuvântul e un instrument narativ de descriere a unei acțiuni sau chiar o definiție. În viziunea unui tratat de hermeneutică, cuvântul definiție este deja ceva ce s-a realizat, deci care din perspectivă istorică este depășit<sup>27</sup>.

Pentru cuvântul scripturistic apare cel de-al doilea palier sau nivel, pe care l-am numit *status dinamis*, adică, cuvântul ca motor al unei acțiuni. Cuvântul are acest statut nu pentru cel care l-a auzit prima dată, în ordine cronologică, ci pentru cel care îl aude acum. Aici este vorba despre conținutul peren al textului revelat. Din această perspectivă, vom vedea că mulți Părinți, în special cei pe care i-am citat anterior, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Grigorie Palama și Sfinții Calist și Ignatie Xantopol, vorbesc de sensul duhovnicesc al cuvântului. Pentru ei, acest sens nu este altceva decât acest *status dinamis*. Acest *status dinamis* însă nu se realizează în chip magic, ci este conștientizat de fiecare în parte, în măsura în care ne deschidem lucrării harului și nu privim Revelația ca pe o manifestare de tip politic, ci o considerăm un cuvânt care ni se împărtășește și care ne rostuieste<sup>28</sup>.

De aceea, noi trebuie să scoatem din mentalul nostru analitic ceea ce corespunde unor definiții care sunt desfășurate în mediul universitar și care, din păcate, se

---

<sup>27</sup> În acest sens, recomand *Răspunsurile către Talasie* ale Sfântului Maxim, care ne îndeamnă să găsim în cuvânt duhul: „Vom lăsa deci istoria, care din punct de vedere trupesesc s-a împlinit încă de pe vremea lui Moise, și vom înțelege cu ochii minții sensul ei duhovnicesc, care se înfăptuiește neîncetat și din ce se înfăptuiește mai mult, e tot mai viu.” (Sf. Maxim Mărturisitorul 1947, 78). O dezvoltă și H.G. Gadamer în volumul *Adevăr și Metodă*: „Tradiția scripturală nu este fragmentul unei lumi trecute, ci o perspectivă asemănătoare s-a ridicat dintotdeauna deasupra acesteia în sfera sensului pe care-l enunță. Idealitatea cuvântului este cea care ridică tot ceea ce ține de limbă dincolo de determinația finită și tranzitorie ce revine îndeobște resturilor unei ființări apuse. Căci ceea ce poartă tradiția nu este acest manuscris anume ca o bucată din ceea ce a fost, ci continuitatea memoriei (2001, 292). A se vedea cadrul mai larg din capitolul „Reorientarea ontologică a hermeneuticii”, 287-365.

<sup>28</sup> Îmi face plăcere să îmi aduc aminte de o personalitate culturală cunoscută a vieții creștine, anume de părintele Nicolae Steinhardt. El folosea sintagma „ni se împărtășește”. El folosește cuminecare, deci nu numai comuniune. Vezi *Cartea împărtășirii* (2004).

desfășoară și astăzi, în timpul existenței noastre cotidiene. Vom da un exemplu de definiție: ideologia este un ansamblu de idei orientate către acțiunile politice (Clățchi 2018, 22). Abordarea ideologică cunoaște o răspândire sub influența fenomenului cunoscut drept turnura culturală. În ultima vreme se vorbește foarte mult de ideea de cotitură și nu se sesizează un lucru extraordinar de important pentru ceea ce reprezintă Revelația pentru noi și anume faptul că nu este o cotitură, ci un drum direct. Textul scripturistic nu este un moment efectiv de *turn around* (întoarcere), ci reprezintă găsirea efectivă a drumului direct, a conexiunii directe, a realizării întâlnirii edificatoare.

### **Dimensiunea experiențială a cunoașterii lui Dumnezeu**

Putem spune că cunoașterea lui Dumnezeu nu este o chestiune informațională, nu o dobândim prin intermediul știrilor, asemeni veștilor despre război. Cunoașterea lui Dumnezeu este o cunoaștere experiențială. Ea se poate realiza doar acolo unde mintea noastră este locuită efectiv de cuvântul lui Dumnezeu. Din acest motiv, mergând pe linia Sfântului Apostol Pavel, folosim conceptul de *logos spermaticos*. Ce ar trebui să înțelegem prin această expresie? Ea trebuie legată de ideea de interrelație, de interconexiune, de traducere sau transferare dintr-un mediu în altul. Astfel, textul scripturistic nu trebuie înțeles instant, ci el trebuie să te locuiască. În momentul în care textul scripturistic te locuiește, va exista un moment în care, datorită gășirii harului, el va prinde sens și înțeles. Când acesta prinde înțeles în planul nostru noetic, se întâmplă un lucru minunat cu noi, căci devenim înțelepți. Înțelepciunea este necesară, dar nu în sensul definiției sterile pe care o dăm înțelepciunii, adică capacitatea de a rezolva toate problemele. Când lucrez pe literatura sapiențială, îmi place să o definesc ca o capacitate extraordinară a omului, creat după chipul lui Dumnezeu, de a deveni asemenea Lui, de a citi în celălalt rațiunea divină a existenței sale, de a lucra în sensul creării mediului de desăvârșire a acesteia. Atunci când se realizează acest plan al asemănării, se realizează de fapt comuniunea sau *communio sanctorum*, comuniunea sfințeniei, pentru că sfințenia este de fapt un atribut, o caracteristică fundamentală a divinității, dar și un dar care se cuminecă, darul părtășiei, și nu o transmitere de tip contractual.

Aceste înțelesuri, sau aceste forme de înțelegere, vin înaintea noastră în momentul în care încercăm să fixăm câteva elemente sau repede de factură hermeneutică pentru un act de traducere. Din această perspectivă, în abordările mele anterioare, am spus că sunt câteva principii sau elemente extrem de importante pentru o posibilă hermeneutică. Înainte de a le expune, trebuie să știm că grecii nu folosesc ideea de traducere așa cum o folosim noi, pe filieră latină. Ei folosesc tot *hermineuo* și în momentul în care au în față o traducere. De aceea, am căutat niște principii hermeneutice. Principiul fundamental este următorul: să nu-l pierzi din atenție pe Dumnezeu. Ioannis Romanidis afirmă că elementul fundamental de la care ar trebui

să plecăm, cu înțelegerea noastră teologică sau religioasă, e manifestarea slavei lui Dumnezeu în sânul creației (Romanidis 2010, 69-70, 72). Niciodată textul nu trebuie să producă vreo diminuare a ideii de *qavod Yabweh*. Apoi, preluând din gândirea iudaică, cel de-al doilea concept de slavă, respectiv *shekina*, de la verbul *shakan* ‘a se așeza’. Acest concept e cel mai bine ilustrat în Isaia, capitolul 6, unde se spune că poalele veșmintelor lui Dumnezeu umpleau tot Templul. Acest text trimite la ideea de stabilitate-statornicie. Cu alte cuvinte, acțiunea noastră de intrare în Revelație e o acțiune de statornicire în mintea scripturală sau în mintea lui Hristos, în deschiderea ferestrei minții noastre pentru această locuire efectivă.

Un alt principiu este preluat de la un părinte duhovnicesc drag sufletului meu, mitropolitul Bartolomeu. El definea poetul și scriitorul ca fiind un om încuvântat<sup>29</sup>. Astfel, cel care încearcă să facă o acțiune de genul acesta, trebuie să fie un om încuvântat. În textul scripturistic, cu referire directă la zona Vechiului Testament, avem narațiuni, zonă poetică, maxime, dictoane, adică un fel de ποιεματα του Θεου, și alte diminutive de genul acesta. M-am întrebat de multe ori dacă este suficient să studiezi doar genurile literare întâlnite în textul scripturistic. Răspunsul este cât se poate de simplu. Textul scripturistic trebuie citit în unitatea sa, care decurge din unicitatea divinității, care este sursa principală a Revelației. Din această perspectivă, se întâmplă un miracol. Dacă citim textul scripturistic ca pe o unitate, vom observa că trecem de la rațiunea în formă lirică, la cea în formă poetică, care culminează cu ceea ce zice Ava Antonie, adică cu tăcerea, cu rugăciunea tăcerii. De aici a preluat și părintele John Breck ideea de definire prin tăcere, rugăciunea tăcerii, sau *revelance* și *fascinance*. Apoi urmează celelalte două aspecte care vizează lexicul. Primul este acomodarea lexicală la mediul teologic. De aceea, este nevoie de un context sau un cadru tradițional pentru realizarea unei traduceri. Nu în ultimul rând, este vorba și despre epifania culturală. Textul scripturistic este un monument cultural care definește o identitate lingvistică care în definitiv se întoarce în acea unitate primordială a lui *Deus revelance*.

## Concluzii

Acțiunea de traducere a unui text scripturistic îl poziționează pe traducător inevitabil într-un mediul revelaționar în care el se deschide comunicării. Traducătorul se alipește de Logos și, lăsându-se purtat pe aripile Celui care a grăit oarecând prin proroci, se apropie de Dumnezeu Tatăl pentru a înțelege sensul fundamental al învățăturilor revelate. Transmiterea, accesibilizarea, adaptarea și așezarea mesajului teologic revelat într-un mediu cultural deosebit de cel original nu se pot realiza fără lucrarea nemijlocită a Celui care, rostind șoapte vibrânde, i-a inspirat pe aghiografi

---

<sup>29</sup> Sfântul Iustin Popovici consideră că logositatea indică puterea și energia Logosului întrupat în făpturile zidite de El. (Popovici 1997, 44-45).

să potrivească cuvântul dumnezeiesc pentru contemporanii lor. Având în vedere faptul că revelarea este o lucrare specială a Duhului Sfânt, traducerea mesajului divin nu poate fi separată în vreun fel de descoperirea dumnezeiască inițială. Prin urmare, cel care traduce trebuie să înțeleagă această lucrare a Duhului și implicit să o caute. Fără purtarea Sa de grijă, traducerea tinde să fie superficială și să nu surprindă subtilitățile textului revelat. Altfel spus, traductorul trebuie să se facă părtaș Duhului pentru ca acțiunea sa să dăinuie și să surprindă finețea Logosului dumnezeiesc.

Primii traducători ai textelor sfinte în limba română care sunt localizați de specialiști în cadrul secolului al XIV-lea, au asumat pe deplin aceste exigențe. Respectivii traducători anonimi care proveneau din mediul monahal nu și-au semnat lucrările. Aceștia au înțeles că textul este cel care te introduce în zona de restaurare și de așezare în Dumnezeu, nu cel care transmite mesajul. Lecția lor de smerenie ne arată că autoritatea decurge din text, din cuvântul veșnic, nu din omul trecător. Mediul credinței care s-a manifestat în tradiția vie a generat o astfel de abordare, în care factorul uman se substituie celui dumnezeiesc, revendică o abordare identitară și în cazul acțiunii de traducere.

### Bibliografie:

- Bota, Ioan M., *Mănăstirea Peri-Maramureș și rolul ei în istoria culturii românești*, în *Maramureș – vatră de istorie milenară. Lucrările celui de-al doilea Simpozion Borșa, 02-04 August 1996*, Cluj-Napoca, Ed. Dragoș Vodă, 1997.
- Breck, John, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, traducere de Monica E. Herghelegiu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999.
- Breck, John, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, traducere de Ioana Tămăian, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2003.
- Bud, Paula, *Eshatologie și apocalipsă în Vechiul Testament*, în *Studii de exegeză și teologie biblică vechi-testamentară*, Cluj-Napoca, Editura Școala Ardeleană, 2018.
- Chirilă, Ioan, *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2010.
- Clațchi, Angela, *Ideologii și doctrine politice. Ghid metodic*, Chișinău, Editura CEP USM, 2018.
- Collins, J. J., *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*, „Semeia”, 1979, 14, 1-20.
- Dragas, George D., *Părintele Ioannis Sava Romanides (1927-2001)*, în Ioannis Romanides, *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, traducere de Dragoș Dâscă și Vasile Birzu, Sibiu, Editura Eclesiast, 2010, xi-xv.
- Florovsky, George, *Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church*, în *Aspects of Church History. Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 4, Belmont, Nordland Publishing Company, 1975, 11-30.
- Florovsky, George, *The Lost Scriptural Mind*, în *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 1, Belmont, Nordland Publishing Company, 1972, 9-16.
- Gadamer, Hans Georg, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcana, București, Editura Teora, 2001.

- Kalaitzidis, Pantelis, *From the "Return to the Fathers" to the Need for a Modern Orthodox Theology*, „St Vladimirs Theological Quarterly”, LIV, 2010, 1, 5-36.
- Meyendorff, John, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, Fordham University Press, 1987.
- Mihoc, Vasile, *Biblie, Tradiție și Biserică*, „Pleroma”, X, 2003, 1, 95-124.
- Mihoc, Vasile, *Logos, Scriptură și vindecarea cuvântului*, în *Text și discurs religios*, Alexandru Gafton, Sorin Guia și Ioan Milică (editori), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2011, 39-54.
- Munteanu, Eugen, *Configurația câmpului semantic referitor la noțiunile din sfera cunoașterii în Biblia de la București (1688), în comparație cu originalul grecesc al traducerii*, AUI (serie nouă), Lingvistică, tom. XXXV, secț. III, 1989, 43-62.
- Nagy, Imola K., *Introducere în traductologie sau noțiuni și concepte fundamentale în teoria și practica traducerii*, Cluj-Napoca, Editura Scientia, 2020.
- Oepke, Albrecht, *καλύπτω*, în *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, vol. 3, B. Eerdmans Publishing Company, Michigan: Wm., 1964.
- Popovici, Iustin, *Omul și Dumnezeu-om. Abisurile și culmile filozofiei*, trad. de Ioan I. Ică Jr., Sibiu, Editura Deisis, 1997.
- Romanides, Ioannis, *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, traducere de Dragoș Dâscă, Sibiu, Editura Ecclesiast, 2010.
- Sf. Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, în *Filocalia*, vol. 8, traducere de Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979.
- Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. 3, traducere de Dumitru Stăniloae, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1947.
- Sfinții Calist și Ignatie Xantopol, *Metoda sau cele 100 de capete*, în *Filocalia*, vol. 8, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979.
- Steindhardt, Nicolae, *Cartea împărtășirii*, ed. Ion Vartic, Cluj-Napoca, Editura Biblioteca Apostrof, 2004.
- Teodorescu, Răzvan, *Cultură și civilizație europeană*, București, Editura Fundației România de mâine, 2003.
- Zdreghea, Maria, *Slavona „Legendei Duminicii” din Codicele de la Ieud*, „Cercetări de lingvistică”, XIII, 1958, 109-117.



**TETRAEVANGHELIARELE LITURGICE CHIRILICE TIPĂRITE  
TIMPURIU PUBLICATE ÎN ȚINUTURILE MEDIEVALE  
ROMÂNEȘTI ÎN SECOLUL AL XVI-LEA.  
PREZENTARE GENERALĂ ȘI ANALIZA MINOLOGHIOANELOR<sup>1</sup>**

JERZY OSTAPCZUK  
Christian Theological Academy in Warsaw  
*j.ostapczuk@chat.edu.pl; jostap@mp.pl*

Evanghelia, ca una dintre cele mai importante cărți pentru creștini, a fost prezentă în diferite tradiții literare încă de la început. În funcție de tipul de sursă în care a fost înregistrată, ea este împărțită în două grupuri. Primul (reprezentat prin manuscrise, adică surse scrise de mână) servește ca o mărturie mai veche și primară. Al doilea grup (considerat mai recent din cauza multor filiații cu manuscrisele) se reflectă în cărțile tipărite timpuriu, adică în publicațiile apărute înainte de sfârșitul secolului al XVIII-lea<sup>2</sup>. Aceste două tradiții sunt foarte strâns înrudite și au multe în comun.

Cele patru Evanghelii făceau parte din diverse tipuri de cărți (Ostapczuk 2016, 131–143). Volumele a căror parte principală<sup>3</sup> era constituită din textele Evangheliei sunt de obicei împărțite în două categorii: lecționare și Tetraevangheliare. Prima este compusă din pericope evanghelice, adică fragmente liturgice, aranjate după calendarul bisericesc în ordinea în care trebuie citite. A doua categorie conține textul continuu al celor patru Evanghelii în ordinea lor binecunoscută (adică Matei, Marcu, Luca și Ioan), cu un adaos integral care conține rubrici liturgice (de exemplu, informații despre citirea pericopelor evanghelice ale diferitelor slujbe bisericești pe parcursul anului bisericesc) atașat, de obicei, la sfârșit. Lecționarele sau Tetraevangheliarele au predominat în diferite perioade de timp în tradiția slavonă<sup>4</sup>. Manuscrisele glagolitice și chirilice atestă existența ambelor categorii de cărți conținând textul Evangheliilor,

---

<sup>1</sup> Acest articol a fost redactat în cadrul unui proiect finanțat de Centrul Național al Științei (Polonia), nr.: UMO-2020/37/B/HS1/01658.

<sup>2</sup> Anul 1800 a fost acceptat în cele mai multe țări, dar sunt unele care au stabilit o altă dată-limită (Nemirovskij 2007, 698; Petrov 2015, 59; Petrov 2021, 45).

<sup>3</sup> Cele patru cărți ale Evangheliei au constituit de asemenea o parte destul de mică din Noul Testament sau Biblie.

<sup>4</sup> Vezi: Žukovskaja 1976, 355–366; *Svodnyj katalog XI-XIII* (1984); *Evangelie ot Ioanna* (1998, 17 {prima paginare} și 55–82 {paginarea a treia}); Alekseev 1999, 22; Garzaniti 2001, 517–584; Ostapczuk 2010, 89–114; Ostapczuk 2011, 91; Ostapczuk 2013, 137.

în tip ce tipăriturile chirilice timpurii indică în mod clar dominanța celui de al doilea tip, Tetraevangheliarul.

Prevalența Tetraevangheliarului printre edițiile chirilice timpurii ale Evangheliei a fost dovedită de statistici bazate pe înregistrările furnizate în cataloagele tipăriturilor timpurii<sup>5</sup>. În tradiția de trei sute de ani<sup>6</sup> a tipăriturilor chirilice timpurii, numărul diverselor tipuri de cărți publicate cu texte din Evanghelia slavonă a fost următorul (Ostapczuk 2013, 137–164; Ostapczuk 2020, 201, nota 5): Lecciónare – 47; Biblii – 18; Noul Testament cu Psalmi – 13; Noul Testament – 38; Tetraevangheliare liturgice – 110.

Tetraevangheliarul este cel mai des publicat în acest interval de timp. Lecciónarele, Biblia și Noul Testament (uneori cu Cartea Psalmilor) au apărut doar pe teritoriile locuite de slavii răsăriteni<sup>8</sup>. Textele au început să fie tipărite la aproape un secol după ce Schweipolt Fiol a publicat prima carte chirilică tipărită în Cracovia, în ultima decadă a secolului al XV-lea<sup>9</sup>.

În comparație cu cele patru tipuri de cărți menționate mai sus, publicate mai puțin frecvent, tipărirea Tetraevangheliarului nu este atât de limitată în timp și spațiu. Cărțile liturgice conținând Evanghelia, care constituie un element necesar în cultul ortodox, au fost întotdeauna destul de căutate. Ca semn al prezenței lui Hristos, un exemplar era întotdeauna păstrat pe altar în bisericile ortodoxe și era folosit de cler în timpul celor mai importante slujbe, cum ar fi liturghiile și ierurgiile (botezuri, nunți, înmormântări etc.)<sup>10</sup>. Înființarea unei biserici parohiale sau a unei mănăstiri a fost întotdeauna strâns legată de înzestrarea ei cu o carte liturgică conținând lecturile din Evanghelie. Aceste fapte explică rolul central al Evangheliei în Biserica

---

<sup>5</sup> Pentru lista celor 29 de cataloage care au servit drept bază pentru datele statistice, vezi Ostapczuk 2013, 139 (nota 42).

<sup>6</sup> Perioada este de aproape trei sute de ani. A început în 1512, când a fost publicat primul Tetraevangheliar, și s-a încheiat în 1800.

<sup>7</sup> Sunt cunoscute doar patru lecciónare chirilice tipărite timpuriu. Trei dintre ele sunt lecciónare pentru slujba de duminică cuprinzând Apostolul și Evanghelia; au fost publicate în 1620 la Uherce, în 1640 la Luck și în 1706 la Liov. Singurul lecciónar complet al Evangheliei a fost tipărit în 1707 la Kiev. Toate au fost tipărite pe teritoriul ucrainean. Mai multe informații despre lecciónarele chirilice publicate timpuriu vezi la Ostapczuk 2013, 155–164.

<sup>8</sup> Trebuie luate în considerare aici împrejurările istorice, în special ocuparea de către otomani a unor teritorii locuite de ortodocși.

<sup>9</sup> Schweipolt Fiol a fost primul care a folosit o tiparniță pentru publicarea cărților cu alfabet chirilic. A lucrat la Cracovia și a publicat patru cărți: Octoiul (1491), Ceaslovul (1491), Triodul Postului Mare (1493) și Penticostarul (1493). Vezi Petrov 2021, 74.

<sup>10</sup> De obicei, în timpul unei slujbe se citește un singur fragment din Evanghelie. Numai la sărbători speciale, cum ar fi Vinerea Mare, se pot citi mai multe. Unele pericope constau din mai multe fragmente de Evanghelie, uneori chiar din Evanghelii diferite.



Ortodoxă și interesul considerabil al editorilor de a tipări Evangheliile pentru utilizarea lor în timpul slujbei.

Un Tetraevangheliar chirilic a fost tipărit pentru prima dată în limba slavonă la 20 de ani după ce primul paleotip al lui Fiol a ieșit de sub tipar. Aceasta a avut loc în anul 1512 la Târgoviște, capitala Țării Românești, situată în partea de est a Munteniei. Acest Tetraevangheliar a fost publicat cu alfabet chirilic în redacția bulgară medie a slavonei bisericești. De atunci și până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, au fost publicate 110 Tetraevangheliare liturgice cu alfabet chirilic. În acest interval de timp, ele au fost tipărite în ținuturile României medievale (Țara Românească și Transilvania), în Serbia, la Moscova, Vilnius, Liiov, Kiev și Poceaeu. Au fost folosite trei redacții ale limbii slavone bisericești: bulgară medie în 11 ediții (dintre care două s-au pierdut), sârbă (în 3 ediții) și slavonă răsăriteană (în toate celelalte ediții). Șaisprezece Tetraevangheliare au fost publicate în secolul al XVI-lea, treizeci și unu în secolul al XVII-lea și șaiszeci și trei în secolul al XVIII-lea.

Primele Tetraevangheliare chirilice au fost tipărite pe teritoriul României medievale abia în secolul al XVI-lea. În toate acestea a fost folosită redacția bulgară medie a slavonei bisericești. Au fost publicate unsprezece<sup>11</sup> ediții:

- 1) 1512<sup>12</sup> la Târgoviște de călugărul Macarie,<sup>13</sup>
- 2-3) 1546 și 1551–1553<sup>14</sup> la Sibiu de Filip Zugravul (Moldoveanul),
- 4) 1562 la Brașov de diaconul Coresi și diacul Tudor,
- 5) 1565 la Brașov de diacul Călin,
- 6) 1577<sup>15</sup> la Brașov de diaconul Coresi,
- 7) 1579 la Brașov (sau Sebeș) de diaconul Coresi și Manuil,
- 8) 1579 la Alba Iulia (Bălgrad) de diacul Lorinț,
- 9-10) 1582 și după 1582<sup>16</sup> la Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul (Plumbuita, pe malul râului Colentina, acum în București) de ieromonahul Lavrentie,

---

<sup>11</sup> Mai sunt uneori menționate și alte ediții, cum ar fi Tetraevangheliarul publicat la Târgoviște de Dimitrie Liubavici în 1546-1555 (Munteanu 2012, 18) sau în 1570 de diacul Lorinț (Munteanu 2012, 21).

<sup>12</sup> Pentru ediția textului, vezi Miklas 1999.

<sup>13</sup> Adesea se crede că el este aceeași persoană care lucrase anterior la Cetinje (Munteneșu de azi) și, după căderea Principatului Zeta în mâinile turcilor, în 1499, a fugit prin Veneția în Țara Românească, unde și-a început activitatea de tipărire. Pentru mai multe informații, vezi Mârza 2004, 54–55; Nemirovskij 2008, 115–125; Eșanu / Eșanu 2015, 21–23; Croitoru 2021, 38.

<sup>14</sup> Pentru data tipăririi acestei ediții bilingve a Evangheliei, vezi Gheție/ Mareș 1985, 337; Demény/ Demény 1986, 303; Mareș 1990, 238–239. Pentru ediția textului, vezi ES 1971.

<sup>15</sup> Pr. V. Oltean datează această ediție a Evangheliei în anul 1574 și, pentru a o ilustra, a publicat fotografia din Tetraevangheliarul publicat de ieromonahul Lavrentie în 1582 (Oltean 2019, 148).

11) 1583 la Braşov (sau Sebeş) de diaconul Coresi şi Manuil.

Două din aceste unsprezece ediţii româno-bulgare [i.e. slavo-române de redacţie bulgară, n. ed.] ale Evangheliei sunt acum considerate pierdute, adică a cincea<sup>17</sup> şi a şasea din lista de mai sus. Primul Tetraevangheliar pierdut, publicat în 1565 la Braşov de către diacul Călin<sup>18</sup>, a fost o simplă reeditare (Deletant 1975, 166; Munteanu 2012, 21) a primei ediţii a Evangheliei lui Coresi, cu singurele diferenţe în postfaţă<sup>19</sup>, în care erau date informaţii despre tipograf şi data publicării. Fără date suplimentare, nimic sigur nu poate fi spus despre cel de-al doilea Tetraevangheliar pierdut<sup>20</sup>.

Au existat doar trei ediţii ale Evangheliei publicate în Serbia în secolul al XVI-lea: la Rujno (1537), Belgrad (1552) şi Mrkšina Crkva (1662) şi patru Tetraevangheliare slavone răsăritene, trei tipărite la Moscova în 1553/1554, 1558/1559, 1563/1564, şi unul la Vilnius în 1575. Având în vedere numărul ediţiilor Evangheliei în limba slavonă din secolul al XVI-lea<sup>21</sup>, producţia tipografică a României medievale trebuie privită ca abundentă, aducând o contribuţie apreciabilă la tipărirea Evangheliei chirilice.

Acest lucru este atestat şi de faptul că primul Tetraevangheliar chirilic tipărit vreodată, apărut la Târgovişte, în 1512, este considerat prototip şi model pentru ediţiile ulterioare<sup>22</sup> ale Evangheliei chirilice<sup>23</sup> tipărite de români<sup>24</sup> şi sârbi. Toate

---

<sup>16</sup> Pentru o descriere tipografică detaliată a acestor două ediţii, vezi: Demény/ Demény 1986, 117–120.

<sup>17</sup> Două exemplare ale Tetraevangheliarului păstrate la Biblioteca Naţională a Rusiei de la Sankt Petersburg sunt considerate de unii cercetători copii ale Evangheliei tipărite în 1565 la Braşov de diacul Călin (Demény/ Demény 1986: 186-187, 196-197). Vezi şi Oltean 2019, 251.

<sup>18</sup> Atanasov 1971, 418; Borsa et all. 1971, 236, no 204; Demény/ Demény 1986, 137–138; Guseva 2003, 1205; Petrov 2015, 131; Petrov 2021, 109; Croitoru 2021, 48.

<sup>19</sup> Pentru analiza textuală a postfeţelor din Tetraevangheliarele chirilice publicate în 1562 şi 1565, vezi: Korneeva-Petfulan 1927, 191; Demény/ Demény 1986, 192; Oltean 2019, 101–103, 122–123; Ostapczuk 2022b.

<sup>20</sup> Borsa et all. 1971, 374–385, nr. 375; Deletant 1975, 173; Guseva 2003, 1205, nr. 6; Oltean 2019, 252.

<sup>21</sup> Datorită situaţiei istorico-politice din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, în Serbia, Muntenegru sau pe teritoriul României medievale nu au existat Evanghelii chirilice tipărite. De-a lungul acestor două secole, singurele regiuni în care au fost publicate Tetraevangheliare au fost cele slave de est, adică Rusia de azi, Ucraina, Lituania şi Belarus.

<sup>22</sup> Mano-Zisi 1988, 244; Erich 2003, 99; Nemirovskij 2008, 433; Polimirova 2011, 218; Ivanova 2013, 28–29; Voznesenskij 2016, 39–40; Eşanu/ Eşanu 2015, 22; Eşanu/ Eşanu 2021, 110.

<sup>23</sup> Cărţile tipărite de călugărul Macarie au influenţat toată tradiţia tiparului românesc (Erich 2003, 98–101).

aceste Tetraevangheliare chirilice slavone din redacția sudică, în ciuda diferitelor lor redacții, sunt considerate imagini în oglindă ale ediției din 1512. Au fost tipărite cu câteva modificări sau fără nicio modificare a textului și diferențele dintre ele privesc mai mult de caracteristicile tipografice (Erich 2003, 92–94; Voznesenskij 2016, 39–40). Prima și a doua ediție a Evangheliei sârbe<sup>25</sup> sunt considerate copii exacte ale Evangheliei de la Târgoviște (Demény/ Demény 1986, 51–54; Erich 2003, 99–100; Nemirovskij 2008, 433). Tetraevangheliarul tipărit în 1546 la Sibiu este, de asemenea, considerat o simplă reeditare a ediției Evangheliei din 1512<sup>26</sup>, deși cu unele modificări editoriale<sup>27</sup>.

Același lucru se crede despre toate Tetraevangheliarele slavone sudice publicate în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Tetraevangheliarul tipărit în 1562 de diaconul Coresi împreună cu diacul Tudor este considerat una dintre cele mai consecvente și fidele reproduceri ale Evangheliei de la Târgoviște (Demény/ Demény 1986, 135; Voznesenskij 2016, 41). Prin urmare, primul Tetraevangheliar chirilic tipărit, foarte popular la nordul și la sudul Dunării (Eșanu/ Eșanu 2014, 337–402; Eșanu/ Eșanu 2015, 27, 63), poate fi privit fără îndoială ca *editio princeps* (Demény 1971, 90; Stabile 2019–2020, 84), deoarece a fost nu numai primul, ci și cel mai bun exemplu de producție tipografică pentru toate edițiile următoare ale Evangheliei româno-bulgare și sârbe.

Importanța Tetraevangheliarului de la Târgoviște este atestată și de faptul că la doar douăzeci de ani de la tipărirea sa a fost folosit ca sursă pentru manuscrisul Evangheliei. Copia sa se păstrează acum la Biblioteca Academiei Române din București sub numărul 503 (Panaitescu 2003, 338–340).

Tetraevangheliarul slavon are propria sa istorie îndelungată. Până la sfârșitul secolului al XV-lea, tradiția textelor care ar trebui incluse în Evangheliile liturgice era deja constituită<sup>28</sup>. În nouă ediții ale Evangheliei româno-bulgare, se pot distinge următoarele părți componente principale<sup>29</sup>:

---

<sup>24</sup> Călugărul Macarie a copiat tradițiile de ornamentare a manuscriselor, celebre în Moldova și Țara Românească (Erich 2003, 86–91).

<sup>25</sup> A treia ediție a Evangheliei sârbe, apărută în 1562, la Mrkšina Crkva, este considerată retipărire a celui de-al doilea Tetraevangheliar sârb, apărut în 1552, la Belgrad.

<sup>26</sup> Demény/ Demény 1986, 58–60, 134–135, 276; Mârza 2004, 56; Nemirovskij 2007, 771; Stabile 2019, 63; Stabile 2019–2020, 84; Eșanu/ Eșanu 2015, 22; Eșanu/ Eșanu 2021, 110; Croitoru 2021, 45.

<sup>27</sup> Stabile 2019, 64–65; Croitoru 2021, 45; Eșanu/ Eșanu 2021, 112. Unele texte au fost omise (de exemplu, prefața Sfântului Teofilact la Evanghelia după Ioan) din această ediție evanghelică publicată în 1546 la Sibiu (vezi Stabile 2019, 64).

<sup>28</sup> Pentru lista detaliată a tuturor textelor incluse în manuscrisele Evangheliei, vezi Dogramadžieva 1993a, 3–21; Dogramadžieva 1993b, 22–30.

<sup>29</sup> Pentru lista tuturor componentelor din primul Tetraevangheliar chirilic, vezi Nemirovskij 2008, 474–483.

- cele patru cărți ale Evangheliei (Matei, Marcu, Luca și Ioan), precedate de titlurile capitolelor și proloagele din Fericitul Teofilact,
- o anexă cu rubrici liturgice, adică informații despre sărbători și cinstirea sfinților și evenimentele sacre pentru întregul an liturgic, care este împărțită, de regulă, în două secțiuni principale: Sinaxarul – corespunzând anului liturgic mobil (începând întotdeauna cu Învierea) și Minologhionul – corespunzând anului liturgic fix (începând întotdeauna cu septembrie),
- o postfață<sup>30</sup>, plasată la sfârșitul unui volum, adică un scurt text suplimentar cu date despre anul și locul publicării, care conține uneori informații suplimentare geografice și informații bibliografice despre tipografi, precum și alte detalii.

Conținutul celor nouă paleotipuri evanghelice româno-bulgare este, cu o singură excepție, identic.

Pe vremea manuscriselor, exista tradiția includerii portretelor înrămate ale evangheliștilor, de dimensiunea unei pagini. De obicei, erau înfățișați așezați și scriind, cu simbolurile lor deasupra sau lângă ei. Aceste portrete erau amplasate pe paginile opuse începutului evangheliilor corespunzătoare<sup>31</sup>. Singurul Tetraevangheliar româno-bulgar<sup>32</sup> și primul (Erich 2003, 94; Nemirovskij 2007, 772) care a integrat portrete ale celor patru evangheliști este ediția publicată în 1546 la Sibiu de Filip Moldoveanul (Voznesenskij 2016, 42). Cu toate acestea, aceste neobișnuite și unice<sup>33</sup> imagini<sup>34</sup>, cu o înălțime egală cu mai multe rânduri de text din această ediție<sup>35</sup>, care arată doar trunchiurile evangheliștilor și simbolurile acestora, au fost tipărite în alte locuri în trei cazuri. Ele se află pe paginile opuse sfârșitului prefeței Fericitului Teofilact (în Evanghelia după Matei) sau acolo unde se termină acest text (în Evangheliile după Marcu și Ioan). Doar portretul Sfântului Evangelist Luca este tipărit pe pagina opusă începutului Evangheliei respective<sup>36</sup>, plasat în partea de jos, sub silueta lui Iisus Hristos întronat (în Slavă) cu textul *НА ПРЪВЕТОЛЪ ВЪШЕ ХРЪТЕ СЪ ВЪЦЕ<sup>37</sup> И ДХО<sup>37</sup> ВЪСА ИСПЪЛНЪБА НЕОПИСАНЕ* și cu *ІЄ ХЕ НИ КА* monograf împreună cu marca tipografului<sup>37</sup>. Același portret al lui Iisus Hristos întronat este tipărit și pe paginile

---

<sup>30</sup> Acest text situat la începutul unui volum se numește prefață. Aceste texte, postfețe și prefețe se numesc anagrafe.

<sup>31</sup> Începutul unei Evanghelii era marcat cu un frontispiciu. Vezi Eșanu/ Eșanu 2021, 110.

<sup>32</sup> Primul Tetraevangheliar slavon răsăritean cu portrete ale evangheliștilor de dimensiunea unei pagini întregi a fost publicat la Vilnius în 1575, la tipografia Mamonich.

<sup>33</sup> Erich 2003, 94; Nemirovskij 2007, 771; Eșanu/ Eșanu 2021, 110.

<sup>34</sup> Toate portretele evangheliștilor cu stema Sibiului și a Moldovei și cu frontispicii vezi la Escedy 2004, 305–307.

<sup>35</sup> Înălțimea portretului lui Matei este egală cu înălțimea a șase rânduri de text.

<sup>36</sup> Vezi Erich 2003, 94; Eșanu/ Eșanu 2019, 19.

<sup>37</sup> În trecut, marca tipografului a fost uneori descifrată eronat ca *МИТРОФАНЪ* (Nemirovskij 2007, 772). Pentru marca tipografului, vezi Eșanu/ Eșanu 2019, 15; Eșanu/ Eșanu 2021, 109.

opuse începutului Evangheliilor după Matei și Marcu (vezi Demény/ Demény 1986, 276-277; Eșanu/ Eșanu 2021, 113). Pe pagina care precede Evanghelia după Matei, sub silueta lui Iisus Hristos întronat, apare și stema Sibiului<sup>38</sup> (vezi Imaginea 1)<sup>39</sup>. Pagina opusă Evangheliei după Ioan a rămas însă goală.



Imaginea 1<sup>40</sup>



Imaginea 2

Portretele (adică trunchiurile) celor patru evangheliști cu simbolurile lor au fost tipărite (Eșanu/ Eșanu 2019, 15) după postfață, pe ultima filă (pagina *recto*)<sup>41</sup> a volumului (vezi Imaginea 2). Succesiunea lor este următoarea: Ioan și Matei, iar sub ei Luca și Marcu (Nemirovskij 2007, 772). În partea de jos a acestei pagini a fost tipărită și stema Moldovei<sup>42</sup>, de unde provine<sup>43</sup> Filip Zugravul Moldoveanul<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Stema Sibiului a fost tipărită de patru ori (Eșanu/ Eșanu 2019, 15).

<sup>39</sup> Vezi Demény 1969, abb III; Demény/ Demény 1986, 73).

<sup>40</sup> Imaginile 1 și 2 sunt din exemplarul păstrat la Muncaci (Ucraina). Este greu accesibil, adesea descris ca fiind într-o stare de conservare necunoscută (Eșanu/ Eșanu 2021, 114).

<sup>41</sup> E. L. Nemirovskij a afirmat că au fost tipărite pe verso-ul filei 300 (Nemirovskij 2007, 772).

<sup>42</sup> Vezi Demény/ Demény 1986, imaginea 26.

<sup>43</sup> Mărza 2004, 56; Eșanu/ Eșanu 2021, 108.



Marele Ducat al Lituaniei (acum Belarus). Această ediție neterminată<sup>52</sup> a Noului Testament, cu texte evanghelice în limbile slavonă și ruteană, pe coloane paralele, nu a fost realizată în scop liturgic.

Tetraevangheliarul slavo-român apărut la Sibiu în anii 1551-1553, tipărit de Filip Moldoveanul, l-ar fi putut influența direct pe diaconul Coresi în tipărirea celor două ediții separate ale Evangheliei în română (1561) și slavonă (1562).

După cum am menționat mai sus, mai multe părți componente pot fi identificate în primele Tetraevangheliare liturgice chirilice tipărite. Fiecare secțiune constituie o componentă distinctă, adesea cu propriile particularități, adică variante textuale, proprii. Un studiu critic al textului a dovedit că fiecare secțiune literară a primelor Tetraevangheliare liturgice chirilice tipărite ar trebui examinată separat, deoarece rezultatele pot varia de la o componentă la alta.

### **Studiu textual al Evangheliilor după Matei și Marcu**

O analiză textuală a mai multor fragmente din Evangheliile după Matei (3:17-8:21, 13:44-15:11 și 26:1-27:62) (Ostapczuk 2021a, 386) și Marcu (1:1-2:23) (Ostapczuk 2019b, 371–382) a dovedit că toate Tetraevangheliarele chirilice tipărite timpuriu publicate pe teritoriul României medievale<sup>53</sup> formează un grup separat (vezi Tabelul nr. 1) care poate fi clasificat în următoarele trei subgrupuri (vezi Ostapczuk 2019b, 379–380):

- (1) trei Tetraevangheliare mai vechi, apărute în 1512, 1546 și în perioada 1551–1553<sup>54</sup>, care reprezintă tradiția textuală a Evangheliei călugărului Macarie (vezi Tabelul nr. 2),
- (2) cinci ediții mai recente ale Evangheliei, apărute una în 1562, două în 1579 (la Brașov și Alba Iulia/ Bălgrad), una în 1582 și una după 1582, care reprezintă tradiția textuală a Evangheliei diaconului Coresi (vezi Tabelul nr. 3),
- (3) Tetraevangheliarul apărut în 1583, care are adesea variante textuale comune cu primul subgrup, și foarte rar cu al doilea subgrup. Textul său reprezintă o tradiție textuală mixtă (vezi Tabelele nr. 2-4).

După cum s-a menționat deja, doar o parte a Evangheliei după Matei din Tetraevangheliarul slavo-român publicat în perioada 1551–1553 este disponibilă. Studiul critic al textului celor trei fragmente din Evanghelia după Matei (3:17-8:21,

---

<sup>52</sup> V. Ciapiński (sau Tiapinski) a reușit să tipărească numai o parte a Tetraevangheliarului (Voznesenskij 2016, 43).

<sup>53</sup> În ceea ce privește variantele textuale din fragmentul studiat din Evangheliile lui Matei și Marcu, Tetraevangheliarul sârb urmează tradiția edițiilor evanghelice româno-bulgare.

<sup>54</sup> Tetraevangheliarul apărut la Sibiu în 1551–1553 a fost inclus numai în clasificarea edițiilor evanghelice bazate pe Evanghelia după Matei. Niciun element paratextual (cum ar fi, de exemplu, titlurile capitolelor, prefețele sau postfețele) din acest Tetraevangheliar nu mai există astăzi.

13:44-15:11 și 26:1-27:62) a dovedit că această ediție urmează tradiția textuală a Evangheliei publicate în același oraș în 1546 de Filip Moldoveanu (Ostapczuk 2021a, 389–392).

### Studiul textual al prefețelor la Evanghelii de Fericitul Teofilact

O analiză textuală a prefețelor celor patru Evanghelii<sup>55</sup> scrise de faimosul biblist și exeget bizantin Fericitul Teofilact al Ohridei (cca 1050/1060 – cca 1108) a arătat o altă posibilă clasificare a primelor Tetraevangheliare chirilice tipărite în ținuturile medievale românești. În ceea ce privește lungimea celor patru prefețe, aceste opt<sup>56</sup> ediții ale Evangheliilor pot fi clasificate în următoarele patru grupuri (vezi Tabelul nr. 5):

- (1) trei Evanghelii apărute în 1512, 1579 (Brașov) și 1583,
- (2) ediția Evangheliei din 1546,
- (3) trei Tetraevangheliare apărute în 1562, 1582 și după 1582,
- (4) Tetraevangheliarul apărut în 1579 (la Alba Iulia).

Această clasificare s-a bazat pe lungimea prefețelor primelor două Evanghelii și pe numeroasele variante textuale (Ostapczuk 2019, 315–329) prezente în versiunea scurtă a prefeței la Evanghelia după Matei.

Edițiile Evangheliei incluse în primul și în cel de-al doilea grup au prefața lungă la Evanghelia după Matei, pe când cele incluse în grupurile al treilea și al patrulea au prefața scurtă (vezi Tabelul nr. 5). În cele mai multe ediții cercetate<sup>57</sup>, Fericitul Teofilact este descris ca arhiepiscop al Bulgariei (архиепископа болгарскаго), în timp ce numai în trei Tetraevangheliare cu prefața scurtă el este menționat ca arhiepiscop al Ohridei (архиепископа охридскаго). Pe lângă această lectură textuală semnificativă, în prefața la Evanghelia după Matei există multe alte variante importante, două adăugiri mici de text și o omisiune lungă (Ostapczuk 2019a, 315–329). Ele sunt prezentate în Tabelul nr. 6.

Prefața scurtă la Evanghelia după Marcu este prezentă doar într-una din cele opt ediții ale Evangheliei româno-bulgare, tipărită la Sibiu, în 1546<sup>58</sup>. Toate celelalte

---

<sup>55</sup> Ostapczuk 2019a, 315–329; Ostapczuk 2022a, 88–95.

<sup>56</sup> Tetraevangheliarul apărut la Sibiu în 1551–1553 nu a fost inclus în această clasificare, deoarece copia existentă conține numai text din Evanghelia după Matei.

<sup>57</sup> Toate Tetraevangheliarele chirilice tipărite timpuriu apărute în redacția răsăriteană a slavonei în indică, de asemenea, pe Fericitul Teofilact ca arhiepiscop al Bulgariei.

<sup>58</sup> Prefața scurtă la Evanghelia după Matei este pusă pe seama influenței protestante (Croitoru 2021, 45). Este de remarcat faptul că Tetraevangheliarul româno-bulgar apărut în 1546 este singurul dintre cele opt cu aceste tipuri de modificări în prefața la a doua Evanghelie. Niciunul dintre Tetraevangheliarele slavone ale lui Coresi nu confirmă aceste *corecții* făcute „din cauza influenței protestante”. Oare tipărirea cărții sub patronajul



Tetraevangheliarele apărute pe teritoriul României medievale au o prefață lungă la a doua Evanghelie.

Cele trei Prefețe la Evangheliile după Marcu, Luca și Ioan au și ele câteva variante textuale interesante<sup>59</sup>; cu toate acestea, ele nu sunt suficient de semnificative pentru a fi folosite ca bază pentru o clasificare mai dezvoltată a celor opt ediții ale Evangheliei româno-bulgare.

### **Studiul textual al titlurilor capitolelor**

O analiză textuală a titlurilor<sup>60</sup> capitolelor a dovedit că opt<sup>61</sup> Tetraevangheliarele chirilice tipărite timpuriu apărute pe teritoriul României medievale formează un singur grup (vezi Tabelul nr. 7), care poate fi clasificat în următoarele trei subgrupuri:

- două Tetraevangheliarele mai vechi, apărute în 1512 și 1546 (vezi Tabelul Nr. 8),
- cinci ediții mai recente ale Evangheliei apărute în 1562, două în 1579 (la Brașov și Alba Iulia/ Bălgrad), în 1582 și după 1582 (vezi Tabelul Nr. 9),
- Tetraevangheliarul apărut în 1583, care prezintă unele variante textuale comune cu primul subgrup (vezi Tabelele Nr. 8-10).

Această împărțire a celor opt Tetraevangheliarele româno-bulgare în subgrupuri corespunde întocmai clasificării bazate pe variantele textuale evidențiate în cele patru fragmente evanghelice studiate (de exemplu, Matei 3:17-8:21, 13:44-15:11 și 26:1-27:62; Marcu 1:1-2:2)<sup>62</sup>.

### **Studiul textual al Minologhionului**

Tetraevangheliarele chirilice tipărite timpuriu folosite pentru slujbele religioase au necesitat un supliment special cu rubrici liturgice despre sărbători și pomenirea sfinților sau evenimente religioase, completate în multe cazuri cu informații suplimentare despre pericopele evanghelice. A doua parte a sa<sup>63</sup>, Minologhionul, care corespunde anului liturgic fix, este împărțit în douăsprezece secțiuni, adică luni, și începe întotdeauna cu septembrie. Manuscrisele Evangheliei și Tetraevangheliarele chirilice tipărite timpuriu drept cărți liturgice erau adresate unor comunități

---

conducătorilor luterani sau într-un mediu al *propagandei protestante* înseamnă influența Reformei, așa cum Croitoru (2021, 37–75) încearcă să dovedească?

<sup>59</sup> Tetraevangheliarul tipărit la Sibiu în 1546 prezintă câteva variante textuale în prefețele la Evanghelia după Marcu și la cea după Ioan. În prefața la Evanghelia după Ioan, sunt mai multe decât cele două omisiuni menționate de G. Stabile (2019, 64).

<sup>60</sup> Ostapczuk 2020, 200–216; Ostapczuk 2021b, 143–159; Ostapczuk 2021c, 109–125.

<sup>61</sup> Tetraevangheliarul apărut la Sibiu în 1551-1553 nu a fost inclus în această clasificare, deoarece exemplarul păstrat nu conține titluri de capitole.

<sup>62</sup> Vezi Tabelele nr. 1–4.

<sup>63</sup> Prima parte se numește Sinaxar.

specifice, adesea cu diverse tradiții religioase locale. Prin urmare, edițiile liturgice ale Evangheliei trebuiau să răspundă nevoilor liturgice, adică să reflecte nu numai sărbătorile larg cunoscute, ci și pe cele locale, care erau populare doar într-o anumită zonă. Din acest motiv, Minologhioanele prezente în Tetraevangheliarele chirilice tipărite timpuriu nu puteau fi omogene din punct de vedere liturgic și textual (Žukovskaja 1993, 81–87). Ele pot fi cercetate în câteva moduri diferite. În această secțiune a articolului au fost examinate tipul de Minologhion, numărul de zile din fiecare lună și numărul de pomeniri în zilele respective.

Două tipuri de Minologhion sunt prezente în Tetraevangheliarele chirilice tipărite timpuriu: unul scurt și unul complet<sup>64</sup>. Primul nu conține lista de sărbători și sfinți pentru toate zilele din fiecare lună, ci doar pentru cele mai importante din punctul de vedere al editorilor și al tradiției liturgice a destinatarilor. Al doilea – Minologhionul complet – conține lista de sărbători și sfinți pentru toate zilele din fiecare lună, adică în septembrie pentru toate cele 30 de zile, în octombrie pentru toate cele 31 de zile și așa mai departe<sup>65</sup>. Toate Tetraevangheliarele chirilice tipărite timpuriu pe teritoriul României medievale, așa cum a fost cazul tuturor celorlalte ediții ale Evangheliei tipărite înainte de 1652, au un Minologhion scurt (Ostapczuk 2022c, 38).

O comparație a numărului de zile din cele douăsprezece luni ale tuturor Tetraevangheliarelor chirilice tipărite timpuriu care conțin Minologhionul scurt<sup>66</sup> a dovedit că cele opt ediții ale Evangheliei româno-bulgare (împreună cu cele trei sârbe) formează un singur grup cu un număr complet diferit de zile în comparație cu numărul de zile din lunile corespunzătoare din Tetraevangheliarele slavone răsăritene (Ostapczuk 2022d). Această afirmație este confirmată de același număr de zile din cele nouă luni (adică: septembrie, octombrie, noiembrie, decembrie, ianuarie, februarie, iunie, iulie și august) găsite în edițiile Evangheliei româno-bulgare (și sârbe) (vezi Tabelele nr. 11-19).

Toate Tetraevangheliarele chirilice tipărite timpuriu pe teritoriul României medievale au același număr de zile în unsprezece luni (vezi Tabelul nr. 20). Numai într-o lună, adică în mai, numărul de zile din Minologhionul a opt Tetraevangheliare româno-bulgare diferă ușor. Pe această bază, aceste opt ediții ale Evangheliei ar putea fi clasificate în următoarele două subgrupuri (vezi Tabelul nr. 21):

<sup>64</sup> Ostapczuk 2022c, 38). Aceste două tipuri de Minologhion sunt confirmate și în tradiția manuscrisă (Stefanović 1989, 138).

<sup>65</sup> Este de remarcat faptul că numărul zilelor din fiecare lună nu este egal cu numărul sărbătorilor și al sfinților din lunile respective, întrucât într-o singură zi pot fi consemnate mai multe sărbători și sfinți.

<sup>66</sup> Tetraevangheliarele chirilice tipărite timpuriu cu Minologhion scurt au apărut în redacțiile medio-bulgară și sârbă ale slavonei, la Moscova înainte de 1562, la Liov (opt ediții), Vilnius (patru ediții) și la Klinty în 1782 (o simplă reeditare a ediției de la Moscova, 1648).

- patru Tetraevangheliare<sup>67</sup> tipărite la Târgoviște în 1512, la Sibiu în 1546 și la Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul din București, în 1582 și după 1582,
- patru Tetraevangheliare, trei apărute la Brașov în 1562, 1579 și 1583, și unul la Alba Iulia (Bălgrad) în 1579.

O comparație a sărbătorilor, sfinților și evenimentelor religioase din cele douăsprezece luni din toate Tetraevangheliarele chirilice tipărite timpuriu a dovedit că cele opt ediții româno-bulgare ale Evangheliilor (împreună cu cele trei sârbe) formează un singur grup căruia îi lipsesc 26 de menționări prezente în toate<sup>68</sup> Tetraevangheliarele slavone răsăritene (vezi Tabelul nr. 22). Aceste pomeniri includ sărbătoarea Acoperământului Maicii Domnului (1 octombrie); Sfinții Apostoli Iacov (9 octombrie) și Matia (9 august); Sfânta Ecaterina din Alexandria (24 noiembrie); Sfântul Spiridon, Episcopul Trinitundeii (12 decembrie); Sfântul Grigorie de Nyssa (10 ianuarie); Profetul Ieremia (1 mai) etc.

Variantele textuale identificate în descrierile sărbătorilor, sfinților și evenimentelor religioase prezente în Minologhionul Tetraevangheliarelor chirilice tipărite timpuriu pe teritoriul României medievale au permis împărțirea acestor opt ediții evanghelice în următoarele trei subgrupuri (vezi Tabelul nr. 23):

- două<sup>69</sup> Tetraevangheliare mai vechi apărute la Târgoviște în 1512 și la Sibiu în 1546,
- patru ediții de Evanghelii apărute la Brașov în 1562, 1579 și 1583 și la Alba Iulia (Bălgrad) în 1579,
- două Tetraevangheliare apărute la Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul din București în 1582 și după 1582, care prezintă unele variante textuale comune cu primul și/sau cu cel de al doilea subgrup.

Lista tuturor sărbătorilor, sfinților și evenimentelor religioase din Minologhioanele tuturor Tetraevangheliarelor chirilice tipărite timpuriu apărute pe teritoriul României medievale este prezentată în Tabelul nr. 24.

Este de remarcat faptul că în Minologhionul a opt Tetraevangheliare româno-bulgare nu se menționează Sfinții Chiril și Metodie<sup>70</sup>. Sfinții<sup>71</sup> sau evenimentele<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> Trei Tetraevangheliare sârbe aparțin, de asemenea, acestui grup.

<sup>68</sup> Sfinții și sărbătorile prezente doar în unele sau în majoritatea Evangheliilor răsăritene nu au fost incluse între aceste 26 de pomeniri omise din Tetraevangheliarele româno-bulgare.

<sup>69</sup> Trei Tetraevangheliare sârbe aparțin, de asemenea, acestui grup.

<sup>70</sup> Sfântul Chiril este menționat pe 14 februarie în câteva Tetraevangheliare chirilice tipărite timpuriu ca „Sfântul Părintele nostru Chiril, Episcopul Cataniei” (свѣтаго ѿца нашего кѣрилла епископа катанскаго) sau „Sfântul Părintele nostru Chiril, Episcopul Cataniei, învățătorul slavilor și al bulgarilor, care a tradus scrierile rusești din greacă și i-a botezat pe slavi și bulgari” (иже въ свѣтъхъ ѿца нашего кѣрилла епископа катанскаго оучителя слованомъ и болгаромъ, иже преложи рускѣю грамотѣ съ греческиина и крѣсти слованзи и болгарзи).

<sup>71</sup> De exemplu, Preacuviosul Părinte Antonie al Peșterilor din Kiev (10 iulie), Sfântul Mucenic Mercurie de Smolensk (24 noiembrie), Sfântul Iacob, Episcop al Rostovului și

legate de slavii răsăriteni<sup>73</sup> au fost omise, precum și sfinții caracteristici tradiției bisericești bulgare (Loseva 2001, 30), ca: Maica Parascheva din Epivata, Petka din Târnovo (14 octombrie)<sup>74</sup> sau Părintele Ioan de la Rila (19 octombrie)<sup>75</sup>.

Numai doi sfinți sârbi<sup>76</sup> au fost incluși în Minologhioanele celor opt Tetraevangheliare româno-bulgare<sup>77</sup>:

– Sfântul Sava – pomenit pe 14<sup>78</sup> ianuarie ca *Cel între sfinți Părintele nostru Sava, întâiul*<sup>79</sup> *Arhiepiscop al Serbiei*<sup>80</sup> și

– Sfântul Simeon, primul sfânt sârb<sup>81</sup> – pomenit pe 13<sup>82</sup> februarie ca<sup>83</sup>:

(a) *Preacuviosul Părintele nostru Simeon al Serbiei* în două Tetraevangheliare publicate în 1512 și 1546,

(b) *Pomenirea Preacuviosului Părintele nostru Simeon al Serbiei, Noul Izvorător de Mir* – în alte șase ediții evanghelice româno-bulgare (cu *Noul* omis în Tetraevangheliarul apărut 1583 la Brașov).

Diferența din formularea mai extinsă a pomenirii Sfântului Simeon din edițiile ulterioare ale Evangheliei româno-bulgare este foarte vizibilă. Ea ne permite să împărțim toate Tetraevangheliarele chirilice tipărite timpuriu apărute pe teritoriul României medievale în două grupuri, la fel cum ne permit și rezultatele comparării textelor evanghelice din acestea cu tradiția transmisă prin sursele manuscrise (vezi Ostapczuk 2018, 69–70). Cele două Tetraevangheliare publicate în 1512 și 1546

---

Făcătorul de minuni (27 noiembrie), Preacuviosul Atanasie Zăvorâtul de la Lavra Peșterilor din Kiev (2 decembrie) etc.

<sup>72</sup> De exemplu, Sfințirea Bisericii Sfântului Mare Mucenic Gheorghe din Kiev la Porțile de Aur (26 noiembrie), Adormirea Cneazului Vladimir (15 iulie) sau Pătımirea Sfinților Boris și Gleb (24 iulie) etc.

<sup>73</sup> Despre prezența lor în manuscrisele slavone de sud vezi: Stefanović 1989, 143–145.

<sup>74</sup> Pomenirea ei a fost introdusă pentru prima dată în Tetraevangheliarul apărut în 1636 (ediția Liov).

<sup>75</sup> Pomenirea lui a fost introdusă pentru prima dată în Tetraevangheliarul apărut în 1685 (ediția Moscova).

<sup>76</sup> Minologhioanele din manuscrisele Apostolului și Evangheliei mențin sărbători sârbești și, într-o măsură mai mică, pe sfinții chirilo-methodieni (Stefanović 1989, 160).

<sup>77</sup> Vezi, de asemenea, Stefanović 1989, 148–149; Vukašinović 2012, 57, 98.

<sup>78</sup> Despre pomenirea lui pe 12, 14 sau chiar 15 ianuarie, vezi Subotin-Golubović 2013, 40.

<sup>79</sup> În 1219 la Niceea a fost numit primul arhiepiscop sârb de către patriarhul Manuel Saratenos (Adashinskaya 2009, 8).

<sup>80</sup> Despre pomenirea lui în manuscrisul slavon sudic cu același nume, vezi: Stefanović (1989, 148).

<sup>81</sup> Subotin-Golubović (2013, 39).

<sup>82</sup> Este ziua morții lui în 1199. Anul 1200 este de asemenea menționat uneori, vezi Szeffiński 2016, 61.

<sup>83</sup> Despre pomenirea Sfântului Simeon în Minologhioanele manuscrise, vezi: Stefanović 1989, 148–149.

conțin multe lecturi textuale tipice pentru Tâlcuirea Sfintei Evanghelii a Fericitului Teofilact și a doua redacție athonită (B). Alte șase ediții ale Evangheliei româno-bulgare, apărute ulterior, nu prezintă aceste variante textuale. Ele reflectă mai îndeaproape tradiția textuală a textului arhaic al Evangheliei slave sau o versiune ulterioară a acestuia și conțin variante textuale comune cu prima redacție athonită (A).

Sfântul Simeon, unul dintre ctitorii Mănăstirii Hilandar, a fost înmormântat în *katholikonul* acesteia după moartea sa (în 1199). Monahii din această obște (Subotin-Golubovič 2013, 39) au început să-l pomenească imediat<sup>84</sup> după aceea. Venerarea lui s-a răspândit foarte repede dincolo de zidurile mănăstirii după mutarea moaștelor sale la Mănăstirea Studenița, în februarie 1207. Acest eveniment a marcat următoarea etapă în apariția cultului Sfântului Simeon. La un an (sau doi) de la aducerea moaștelor, adică în 1208 sau 1209 (Szeffiński 2016, 88–89), la 13 februarie, din noul său mormânt din Mănăstirea Studenița a început să curgă mir, și s-au produs mai multe minuni<sup>85</sup>. Din acest moment, cultul<sup>86</sup> său a fost recunoscut la nivel național (Adashinskaya 2009, 7; Szeffiński 2016, 88). Primul mormânt al Sfântului Simeon din Hilandar, după aducerea moaștelor sale, a fost cinstit continuu (Adashinskaya 2009, 6).

Cele două descrieri ale pomenirii Sfântului Simeon ca Părinte – în două din cele mai vechi ediții evanghelice bulgaro-române – și ca Părinte Nou Izvorător de Mir – în alte șase Tetraevangheliare apărute mai târziu pe teritoriul României medievale – par să reflecte două etape diferite ale cultului său; cea mai veche, la nivel de mănăstire athonită (Stefanović 1989, 149) și cea mai nouă, la nivel național. A doua este marcată de miracolul izvorării mirului.

---

<sup>84</sup> Cel mai vechi text inmografic dedicat Sfântului Simeon a fost compus de fiul său, Sfântul Sava. El este, de asemenea, autorul primei sale *vita*, care este plin de amănunte realiste (Adashinskaya 2009, 6).

<sup>85</sup> Pentru mai multe informații vezi: *Sveti Sava* (1998, 188); *Stefan prvovenčani* (1999, 76). Sursele și legende de sârbești de mai târziu, apărute cel mai probabil în jurul anului 1209 pe Muntele Athos (Vojvodič 2004, 31–34; Popović 2006, 48–49) și susținute de texte alcătuite de Domețian și Teodosie (Domentijan 2001, 130–138; Teodosie 1988, 70–73), arată că prima curgere de mir a avut loc la Mănăstirea Hilandar în timpul primei pomeniri a Sfântului Simeon. Prima hierofanie a Sfântului Simeon de pe Muntele Athos este fictivă (Szeffiński 2016, 68). O altă dată pentru hierofania Sfântului Simeon este uneori stabilită în a patra zi după transferul moaștelor la Mănăstirea Studenița (Szeffiński 2016, 89).

<sup>86</sup> *Vita* sa, început la Hilandar de Sfântul Sava, a fost terminată în cca 1207, iar până la sfârșitul anului 1213 a fost alcătuită și slujba sa.

## Concluzii

Variantele textuale și diferențele în pomenirile liturgice ale sărbătorilor și sfinților prezente în Tetraevangheliarele liturgice chirilice tipărite timpuriu pe teritoriul României medievale au dovedit că aceste nouă ediții ale Evangheliei merită mai multă atenție decât au primit până în prezent. Rezultatele obținute din examinarea diferitelor componente ale acestor Tetraevangheliare, adică mai multe fragmente de Evanghelii, patru prefețe și patru titluri de capitol, precum și Minologhioanele, au arătat necesitatea studierii fiecărei unități literare separat. Variantele textuale ale părților componente ale edițiilor Evangheliei permit mai multe clasificări diferite în subgrupuri ale celor nouă Tetraevangheliare româno-bulgare analizate. Clasificarea acestor ediții ale Evangheliei pe baza rezultatelor unei anumite unități literare nu este întotdeauna aplicabilă unei clasificări bazate pe o alta.

Este încă posibilă identificarea multor lecturi textuale semnificative și unice și a unor informații liturgice importante în fiecare dintre aceste nouă ediții ale Evangheliei, care prezintă un interes special pentru cercetătorii din diverse discipline, nu numai pentru teologi ortodocși sau specialiști în studiul liturgiei, ci și pentru cei din domeniile istorie, literatură și lingvistică.

Valoarea Tetraevangheliarelor liturgice chirilice tipărite timpuriu apărute pe teritoriul României medievale este de o importanță deosebită sub multe aspecte. Ne ajută, de exemplu, să studiem istoria târzie a textului Evangheliei chirilice și tradițiile liturgice locale, precum și să descoperim locul real al românilor în spațiul ortodox și să cercetăm traducerile Evangheliei în limba română. Asta deoarece „Apostolele, <...> Evangheliile și Psaltirile slavone, precum și alte cărți și manuscrise legate de biserică, au constituit principala sursă pentru prima traducere în limba română a Bibliei” (Munteanu 2012, 18).

Rezultatele studiilor textuale efectuate asupra Tetraevangheliarelor liturgice chirilice tipărite timpuriu pe teritoriul României medievale în redacția bulgară medie a slavonei bisericești contribuie la dezvoltarea cercetărilor privind cele mai vechi traduceri românești ale Sfintei Scripturi și ale tradiției liturgice ortodoxe a țărilor române din secolul al XVI-lea.

Tabelul nr. 1

	Variante textuale confirmate în:	
	toate edițiile Evangheliei în slavona răsăriteană	toate Tetraevangheliarele româno-bulgare (și sârbe)
Evanghelia după Matei <sup>87</sup>		
5:3 <sup>88</sup>	<u>ЦРѢВІЕ</u> НЕБЕСНОЕ	<u>ЦРѢТВО</u> НЕБЕСНОЕ
5:28	<u>ЛЮБОДЕИТВОВА</u> СЪ НЕЮ	<u>ПРѢЛЖБЫ</u> СЪЗВОРИ СЪ НЕЮ
5:32	РАЗВѢ СЛОВЕСЕ <u>ЛЮБОДѢИНАГО</u>	РАЗВѢ СЛОВЕСЕ <u>ПРѢЛЮБОДѢИНАГО</u>
5:42	ХОТЯЩАГО (...) <u>ЗААТИ</u>	ХОТЯЩАГО (...) <u>ЗАИМСТВОВАТИ</u>
7:26	<u>МѢЖѢ</u> ОУРОДИВѢ	<u>МѢЖѢ</u> БОУЮ
8:10	СЛЫШАВѢ ЖЕ ІС <u>ОУДИВИ СА</u>	СЛЫШАВѢ ЖЕ ІС <u>УЮДИ СА</u>
14:22	<u>ПОНѢДИ</u> ІС ОУЧЕНИКИ СВОА	<u>ОУБѢДИ</u> ІС ОУЧЕНИКИ СВОА
24:39	ДОНДЕЖЕ ПРИИДЕ <u>ВОДА</u>	ДОНДЕЖЕ ПРИИДЕ <u>ПОТОПЪ</u>
26:7	ПРИСТѢПИ (...) <u>СТКЛАНИЦѢ</u> (...) ИМѢЦИ	ПРИСТѢПИ (...) <u>ДЛАВАСТРЪ</u> (...) ИМѢЦИ
27:22	ДА <u>РАСПАТЪ</u> БѢДЕТЪ	ДА <u>ПРОПАТЪ</u> БѢДЕТЪ
27:51	СЕ <u>ЗАВѢСА</u> (...) РАЗДРА СА	СЕ <u>ОПОНА</u> (...) РАЗДРА СА
Evanghelia după Marcu <sup>89</sup>		
1:6	ПОАСЪ <u>ОУСМѢВНЪ</u> О УРЕСЛѢХЪ ЕГО	ПОАСЪ <u>ОУСНІАНЪ</u> О УРЕСЛѢХЪ ЕГО
1:7	НѢСМЪ ДОСТОИНЪ <u>ПРЕКЛОНЪ СА</u> РАЗДРѢШИТИ РЕМЕНЬ САПОГЪ ЕГО	НѢСМЪ ДОСТОИНЪ <u>ПОКЛОНЪ СА</u> РАЗДРѢШИТИ РЕМЕНЬ САПОГЪ ЕГО
1:36	ГНАША <u>ЕГО</u> СИМОНЪ	И ГНАША <u>ПО НЕМЪ</u> СИМОНЪ
2:9	ОУДОБѢ РЕЦИ <u>РАСЛАБЛЕНОМУ</u>	ОУДОБѢ РЕЦИ <u>ОСЛАБЛЕНОМУ</u>

<sup>87</sup> Vezi: Ostapczuk 2021a, 389. Pentru mai multe variante textuale, vezi publicațiile citate în notele de subsol.

<sup>88</sup> Aceeași variantă textuală (црѣвїе – црѣтво) a fost identificată în Matei 6:9.

<sup>89</sup> Vezi: Ostapczuk 2019b, 375.

Tabelul nr. 2

Variante textuale confirmate în:		
	cinci Tetraevangheliare româno-bulgare mai recente <sup>90</sup> și toate edițiile Evangheliei în slavona răsăriteană	trei Tetraevangheliare mai vechi <sup>91</sup> româno-bulgare (și sârbe) și ediția Evangheliei apărută în 1583
Evanghelia după Matei <sup>92</sup>		
3:17	КОНЕЦЪ БОГОАВЛЕНІЮ <sup>93</sup>	КОНЕЦЪ ПРАЗДНИКЪ
5:10 <sup>94</sup>	ЦРѢТВІЕ НЕБЕСНОЕ	ЦРѢТВО НЕБЕСНОЕ
5:24	ШЕДЪ ПРЕЖДЕ СМІРИ СЯ	ИДИ ПРЕЖДЕ СМІРИ СЯ
5:30	ТѢЛО ТВОЕ ИДЕТЪ	ТѢЛО ТВОЕ ВЪВЕРЖЕНО БѢДЕТЪ
6:11	ХЛѢВЪ НАШЪ НАСѢЩНЫИ (=1583)	ХЛѢВЪ НАШЪ НАСѢЩІСТЬВНЫИ
7:14	ОУЗКАА ВРАТА И ТѢСНЫИ ПѢТЬ	ТѢСНА ВРАТА И ПРИСКРЪЗЕНЪ ПѢТЬ
8:6	ОТРОКЪ (...) ОСЛАБЛЕНЪ	ОТРОКЪ РАСЛАБЛЕНЪ
8:8	НѢСМЪ ДОСТОИНЪ	НѢСМЪ ДОВОЛЬНЪ
8:17	НЕДѢГИ (...) И БОЛѢЗНИ	АЗЫ (...) И НЕДѢГЫ
14:2	ВЪСКРЕСЕ ОТЪ МЕРТВЫХЪ	ВЪСТА ОТЪ МЕРТВЫХЪ
14:15	И УАСЪ ОУЖЕ МИНѢ	И ГОДИНА ОУЖЕ МИНѢ
26:38	ПОЖДИТЕ ЗДѢ	ПРѢВЖДАѢТЕ ЗДѢ
26:71	СЪ ІСМЪ НАЗОРЕОМЪ	СЪ ІСМЪ НАЗАРѢНИНОМЪ
27:33	НА МѢСТО НАРИЦАЕМОЕ ГОЛГОДА	НА МѢСТО ГЛАГОЛЕМОЕ ГОЛГОДА
27:33	КРАНИЕВО МѢСТО	ЛЪБНОЕ МѢСТО
27:44	И РАЗБОНИКА РАСПАТАІА СЪ НИМЪ	И РАЗБОНИКА ПРОПАТАІА СЪ НИМЪ
Evanghelia după Marcu <sup>95</sup>		
1:36	СИМОНЪ И ИЖЕ СЪ НИМЪ	СИМОНЪ И СОУЩИИ СЪ НИМЪ
1:42	ОТЪИДЕ ОТЪ НЕГО ПРОКАЖЕНИЕ И УИСТЪ БЫСТЪ	ОТЪИДЕ ОТЪ НЕГО ПРОКАЖЕНИЕ И ОУИСТИ СЕ
2:14	ГЛАГОЛА ЕМОУ, ПО МИѢ ГРАДИ	ГЛАГОЛА ЕМОУ, ПОСЛѢДСТВОУИ МИ
2:21	ВОЗМЕТЪ КОНЕЦЪ ЕГО	ВОЗМЕТЪ КОНЧИНОУ ЕГО

<sup>90</sup> Categoria Tetraevangheliarelor româno-bulgare mai noi cuprinde cinci ediții apărute în 1562 și 1579 la Brașov, în 1579 la Alba Iulia, în 1582 și după 1582 la Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul din București.

<sup>91</sup> Categoria Tetraevangheliarelor româno-bulgare mai vechi cuprinde trei ediții apărute în 1512 la Târgoviște, în 1546 și 1551–1553 la Sibiu.

<sup>92</sup> Vezi: Ostapczuk 2021a, 390.

<sup>93</sup> Sau forma prescurtată БОГОАВ.

<sup>94</sup> Aceeași variantă textuală (ЦРѢТВІЕ – ЦРѢТВО) a fost identificată în Matei 5:20 și 7:21.

<sup>95</sup> Vezi: Ostapczuk 2019b, 376.



Tabelul nr. 3

Variante textuale confirmate în:		
	trei Tetraevangheliare româno-bulgare mai vechi cu ediția 1583, ediția sârbă și toate edițiile Evangheliei slavone răsăritene	cinci Tetraevangheliare româno-bulgare mai noi
Evanghelia după Matei <sup>96</sup>		
4:17	<u>ЦРѢТВО НЕБЕСНОЕ</u>	<u>ЦРѢТВІЕ НЕБЕСНОЕ</u>
4:18 <sup>97</sup>	СИМОНА <u>ГЛАГОЛЕМАГО</u> ПЕТРА	СИМОНА <u>НАРИЦАЕМАГО</u> ПЕТРА
4:19	И <u>ГЛАГОЛА</u> ИМА <u>ГРАДЪТА</u> ПО МНѢ	И <u>РЕЧЕ</u> ИМА <u>ИДѢТА</u> ПО МНѢ
5:32	ТВОРИТЪ Ю <u>ПРѢЛЮБДѢИСТВОВАТИ</u>	ТВОРИТЪ Ю <u>ПРѢЛЮБЫ ДѢАТИ</u>
6:27	МОЖЕТЪ ПРИЛОЖИТИ <u>ВЪЗРАСТЪ</u>	МОЖЕТЪ ПРИЛОЖИТИ <u>ТѢЛЕСИ</u>
13:48	<u>ЗЛЫА</u> ИЗВЕРГОША ВЪНЪ	<u>ГНИЛЫА</u> ИЗВЕРГОША ВЪНЪ
26:35	АЩЕ МИ <u>ЕСТЬ</u>	АЩЕ МИ <u>СА КЛОУЧИТЬ</u>
26:43	ОЧИ (sau очеса) <u>ОТЕГОТЕННА</u>	ОЧИ <u>ТЕЖЦѢ</u>
26:65	ІАКО <u>ХДЛАДЪ</u> ГЛАГОЛА <sup>98</sup>	ІАКО <u>ВЛАСНИИИЪ</u> РЕЧЕ
26:65	СЛЫШАСТЕ <u>ХДЛАДЪ</u> ЕГО	СЛЫШАСТЕ <u>ХОУЛЕНІЕ</u> <sup>99</sup> ЕГО
27:40 <sup>100</sup>	<u>СЪНИДИ</u> СЪ КРЪРСТА	<u>СЪЛѢЗИ</u> СЪ КРЪРСТА
Evanghelia după Marcu <sup>101</sup>		
1:4	ПРОПОВѢДАА (...) <u>ВЪ ОТЪПОУЩЕНІЕ</u> ГРѢХОВЪ	ПРОПОВѢДАА (...) <u>ВЪ ОСТАВЛЕНІЕ</u> ГРѢХОВЪ
1:34	СТРАЖДОУЩАА <u>РАЗЛИЧНЫМИ НЕДОУГЫ</u>	СТРАЖДОУЩАА <u>РАЗЛИЧНЫМИ АЗАМИ</u>
1:44	ПОВЕЛѢ МОИСИ	ПОВЕЛѢ МОИСИ <u>ВЪ ЗАКОНѢ</u>
2:1	<u>СЛЫШАНО БЫТЬ</u> ІАКО ВЪ ДОМОУ ЕСТЬ	<u>СЛОУХЪ БЫТЬ</u> ІАКО ВЪ ДОМОУ ЕСТЬ
2:3 <sup>102</sup>	И ПРИДОША (...) НОСАЩЕ <u>РАСЛАБЛЕНА</u>	И ПРИДОША (...) НОСАЩЕ <u>ОСЛАБЛЕНА</u>
2:18	И ПРИДОША И <u>ГЛАГОЛАША</u> ЕМОУ	И ПРИДОША И <u>РЪША</u> ЕМОУ

<sup>96</sup> Vezi: Ostapczuk 2021a, 391.

<sup>97</sup> Aceeași variantă textuală (глаголати – нарицати) a fost identificată în Matei 27:22.

<sup>98</sup> Cuvântul *рече* apare într-un Tetraevangheliar sârbesc din 1537.

<sup>99</sup> Cuvântul *хдлениа* apare într-o Evanghelie publicată în 1579 la Brașov.

<sup>100</sup> Aceeași variantă textuală (съниги – сълѣзти) a fost identificată în Matei 27:42.

<sup>101</sup> Pentru mai multe lecțiuni textuale, vezi Ostapczuk 2019b, 376–377.

<sup>102</sup> Aceeași variantă textuală (раслабленъ – ослабленъ) a fost identificată în Marcu 2:4-5 și 2:10.

Tabelul nr. 4

Variante textuale confirmate în:		
	toate Tetraevangheliarele, cu excepția ediției Evangheliei din 1583	Tetraevangheliarul apărut în 1583
Evanghelia după Matei		
5:14	НЕ МОЖЕТЪ ГРАДЪ <u>ОУКРЫТИ СЯ</u>	НЕ МОЖЕТЪ ГРАДЪ <u>КРЫТИ СЯ</u>
5:19	РАЗОРИТЪ ЕДИНЪ ЗАПОВѢДИ	РАЗОРИТЪ ЕДИНЪ <u>Ѡ</u> ЗАПОВѢДИ
6:6	<u>ЗАТВОРИВЪЗ</u> ДВЕРИ (sau ДВЕРЬ)	<u>ЗАТВОРИ</u> ДВЕРЬ
13:44	(ПАКИ) ПОДОВНО ЕСТЬ <u>ЦРѢТВІЕ</u>	ПОДОВНО ЕСТЬ <u>ЦРѢТВО</u>
15:3	ЗА <u>ПРЕДАНИЕ</u> ВАШЕ	ЗА <u>ПРѢШЕНЕ</u> ВАШЕ
26:38	<u>БДИТЕ</u> СЪ МНОЮ	<u>БЫИТЕ</u> СЪ МНОЮ
Evanghelia după Marcu <sup>103</sup>		
1:9	БЪЗІСТЬ <u>ВЪ ОНѢХЪ ДНЕХЪ</u>	БЪЗІСТЬ <u>ПО ДНЕХЪ ТѢХЪ</u>
1:37	ГЛАГОЛАША ЕМОУ, ІАКО ВСИ ТЕБЕ <u>ИЩОУТЪ</u>	ГЛАГОЛАША ЕМОУ, ІАКО ВСИ ТЕБЕ <u>ИЩЕМЪ</u>

Tabelul nr. 5

		Tetraevangheliarele apărute în:			
		1512 <sup>104</sup> , 1579 (Brașov), 1583	1546	1562, 1582 și după 1582	1579 (Alba Iulia)
Prefață la Evanghelia după Matei	Lungă (БОЛГАРСКАГО)	+	+		
	Scurtă (БОЛГАРСКАГО)				+
	Scurtă (ѠХРИДСКАГО)			+	
Prefață la Evanghelia după Marcu	Lungă	+		+	+
	Scurtă		+		
Prefață la Evanghelia după Luca	Lungă				
	Scurtă	+	+	+	+
Prefață la Evanghelia după Ioan	Lungă	+	+	+	+
	Scurtă				

<sup>103</sup> Ostapczuk 2019b, 377.

<sup>104</sup> Trei ediții ale Evangheliei sârbe urmează tradiția textuală a Tetraevangheliarului de la Târgoviște.

Tabelul nr. 6<sup>105</sup>

Variante textuale ale prefetei la Evanghelia după Matei confirmate în Tetraevangheliarele apărute în:	
1512, 1546, 1579 (Braşov) și 1583	1562, 1582 și după 1582
Деофилакѣта архіепіскопа <u>болгарскаго</u>	Деофилакѣта архіепіскопа <u>вхрідскаго</u>
БОЖЕСТВЕННИ МѢЖИЕ	СТІИ МѢЖИЕ
КНИГАМИ <u>ПРОСВѢЩАХЪ СЯ</u>	КНИГАМИ <u>ОУЧЕНИИ БѢХЪ</u>
ЧИСТЪ ИМОУЩЕ <u>СМЫСЛЪ</u>	ЧИСТЪ ИМОУЩЕ <u>ПОМЫСЛЪ</u>
БОЖИЯ ВѢДАХОУ <u>ХОТѢНІЯ</u>	ВѢДѢХЪ <u>БЖІИ ВОЛА ХВТѢНІЕ</u>
НОЕ, АВРААМЪ, <u>ИСАКАЪ</u> , <u>ИІАКОВЪ</u> , МОИСЕИ	НОЕ, АВРААМЪ, <u>ІУВЪ</u> , ММУСИ
ДАСТЪ (...) БГЪ	<u>ДАРОВА</u> (...) БГЪ
ВЪСПОМИНАЮТЪ <u>ТОГО ХОТѢНІЯ</u>	ВЪСПОМИНАЮТЪ <u>БЖІЮ ВОЛЮ</u>
<u>ДХА</u> БЛГТЬ	<u>БЖТѢНІЯ</u> БЛГТЬ
ХОТАХЪ ереси <u>ПРОЗВЕНДИ</u>	ХОТАХЪ ереси <u>ВЪЗРАСТИ</u>
<u>НИЖЕ</u> ВСЕКОНЕУНѢ	<u>НИ</u> ОТЪНІДЪ
ОТЪ СИХЪ <u>ОУЧЕНИИ ЕСМЫ</u>	ОТЪ СИХЪ <u>ОУВѢДАЕМЪ</u>
<u>МОУЖЕСТВОУ</u> МОУДРОСТИ ПРАВДА	<u>ДОВАЕСТЪ</u> МПДРОСТЬ ПРАВДА
<u>МОУЖЕСТВОУ</u> ОУВО ЕГДА	<u>ДОВАЕСТЪ</u> ОУВО ЕГДА
И ЦѢЛИ ІАКО ГОЛОУБИ	omis
ЕГДА <u>ОТЪРИЧЕТЪ</u>	ЕГДА <u>ІАВЛѢТЬ</u>
<u>ПРѢЛЮБОДЕАЛЪ</u> Ю ЕСТЬ	<u>ПРѢЛЮБЫ</u> СЪТВОРИ СЪ НЕЮ
ЧЕТИРИ <u>БЛГОВѢСТІЯ</u>	ЧЕТИРИ <u>ЕВЛІА</u>
ЧЕТИРИ СИЯ <u>ОБДЕРЖАТЪ</u>	ЧЕТИРИ СИЯ <u>ИМАТЪ</u>
<u>ПРЕДАНИА</u> <sup>I</sup> (...) ПРѢЦЕНІЯ, <u>ОБѢТОВАНИА</u> <sup>II</sup>	<u>ОУЧЕНІЕ</u> <sup>I</sup> (...) ПРѢЦЕНІЯ, <u>ОБѢЩАНИА</u> <sup>II</sup>
ВЪРОВАШИМЪ ОУВО <u>ПРЕДАНИЕМЪ</u>	ВЪРОВАШИМЪ ОУВО <u>ОУЧЕНИЕМЪ</u>
СИ <u>РѢЧЪ</u>	<u>ЕЖЕ</u> ЕСТЬ БЛГАІА
<u>СЫНОПОЛОЖЕНІЕ</u> БОЖІЕ	<u>ОУСНЕНІЕ</u> БЖІЕ
ВѢСТИТЪ ЖЕ, ІАКО <u>БЛАГОУДОБНѢ</u>	ВѢСТИТЪ ЖЕ, ІАКО <u>ТОУНЕ</u>
ЧЕТИРИ ... <u>ЕВЛИСТИ</u> :	ЧЕТИРИ ... <u>БЛГОВѢСТНИЦИ</u>
ИВАННЪ ЖЕ <u>БГЛОСЛОВЕНІШИИ</u>	ИВАННЪ ЖЕ <u>БГЛОСЛОВЪ</u>
ТРИ <u>БЛГОВЕСТИЯ</u>	<u>Г</u> <u>ЕВЛІЕ</u>

<sup>105</sup> Vezi: Ostapczuk 2019a, 320–322.

Variante textuale ale prefeței la Evanghelia după Matei confirmate în Tetraevangheliarele apărute în:	
1512, 1546, 1579 (Brașov) și 1583	1562, 1582 și după 1582
ИСТИННЫ БЛГТЬ <u>ПРЕОУКАЗА</u>	ИСТИННЫ БЛГТЬ <u>ИСПОВЕДА</u>
О ПЛОТНЬМЪ ТЪЧНЮ БЫТИИ ХВЪ <u>ВЕСЕДОУЕТЪ</u> <sup>II</sup>	О ПЛЪТЪСТЪМЪ БЫТІИ ХВЪ <u>ТЪКМО ГЛАГОЛА</u> <sup>II</sup>
ИМЪ ЖЕ ДОВОЛНО БЪ <u>НАВЫКНОУТИ</u>	ИМЪ ЖЕ ДОВОЛНО БЪ <u>ОУВЕДѢТИ</u>
omis	ИНАКОЖЕ ЧЕТИРИ, СЖТЬ ЕН <sup>Ѣ</sup> ЛІА (...) ПОДОБАШЕ БЫТИ И ЧЕТИРЕМЪ СЛЪЗПОМЪ <sup>106</sup>
omis	СЪБЛЮДШИИМЪ ВЖДЖЦА БЛГАА (...) ОУЧЕНІЮ И ЗАПОВѢДИ <sup>107</sup>
ХРАНАЩИИМЪ ЖЕ ВЪУНАА ОБЩАВАЮЩЕ БЛАГАА БЛГОВѢСТІЕ ЖЕ	БЛГОВѢСТІЕ
НЪ ГЛАГОЛЕШИ МИ ІАКО НЕ ДОВАБЪ ЛИ ЕДИНЪ БЛГОВѢСТНИКЪ (...) И СНА ОУБО СИЦЕ НАЧЪНЬМЪ ЖЕ ОУЖЕ ПОУДАЛО КНИГИ СИЦЕ <sup>108</sup>	И ВЪРОВА ХВЪ И ПРОЗРЪ И (...) НЕ РЕЧЕ ВИДЕНІЕ ЕЖЕ ВИДѢХЪ. СИ РЪЧЪ ПРОЗРѢХЪ. НЖ ЧТО <sup>109</sup>

<sup>106</sup> Acest text a fost inserat după cuvintele оуже прѣлюбы сзтвори съ нежъ въ сѣцы своемъ și înainte de инако же четири оутъ ен<sup>Ѣ</sup>ліа. Este prezentă și în două ediții ale Evangheliei apărute de două ori în 1780 la Mănăstirea Poceaev (Ucraina).

<sup>107</sup> Acest text a fost inserat după cuvintele въровавшими имъ оубо оученіемъ и заповѣди și înainte de не сзхраниши вжджца прѣтат са мжченіа. Este de asemenea prezent în două ediții evanghelice apărute de două ori în 1780 la Mănăstirea Poceaev (Ucraina).

<sup>108</sup> Acest text se află după cuvintele отъ давида есть хсѣ și înainte de книга родства іѹ хрѣтова. Acest text a fost, de asemenea, omis în Tetraevangheliarul apărut în 1579 la Alba Iulia.

<sup>109</sup> Acest text a fost inclus în Tetraevangheliarul apărut în 1579 la Alba Iulia.

Tabelul nr. 7

Numerele capitolelor	Variantele textuale ale titlurilor de capitol confirmate în:	
	toate edițiile Evangheliei slavone răsăritene	toate Tetraevangheliarele româno-bulgare (și sârbe <sup>110</sup> )
Evanghelia după Matei <sup>111</sup>		
4	НАЧАЛО ОУЧЕНИЯ СПАСИТЕЛЕВА	О ОУЧЕНИИ СПСОВѢ
13	О ТРОУДОВИТЪМЪ	О РАСЛАБЛЕННЪМЪ
18	О БЪСНОУЮЩЕМЪ СА	О БЪСНОУЮЩИМЪ СА ГЛОУСѢ
22	О БЪСНЪМЪ И НЪМЪМЪ СЛЪПѢ	О БЪСНѢЩИМЪ СА СЛЪПѢ И ГЛѢХѢ
37	О ПОМЫШЛАЮЩИХЪ	О ГЛѢЩИХЪ
40	О ВЪПРОШАЮЩИХЪ АЩЕ ЛЪПО ЕСТЬ ОТЪПОУЩАТИ ЖЕНЫ	О ВЪПРОШАЮЩИХЪ АЩЕ ДОСТОИТЪ ПОУСТИТИ ЖЕНѢ
51	О ЗВАННЫХЪ НА БРАКИ	О ЗВАННЫХЪ НА БРАКЪ
54	О ЗАКОННИЦѢ	О ВЪПРОСШИМЪ ЗАКОННИЦѢ
64	О ОБРАЗѢ ТАИНЪМЪ	О ОБРАЗѢ ТАИНЪМЪ И СЛОУЖЕБѢ
68	О <u>ИПРОШЕНИИ</u> ТЪБЕСЕ ГОСПОДНА	О <u>ПРОШЕНИИ</u> ТЪБЕСЕ ГОСПОДНА
Evanghelia după Marcu		
28	О ОТЪПЪЩЕНИИ ЖЕНЪ (=1583)	О ПЪЩЕНИ ЖЕНЬ
Evanghelia după Luca <sup>112</sup>		
33	О НЕПОВЕЛЪННЪМЪ <u>ВЪСЛЪДОВАТИ</u>	О НЕПОВЕЛЪННЪМЪ <u>ПОСЛЪДОВАТИ</u>
57	О ОШЪДШИМЪ	О ОТЪШЪДШЕМЪ
Evanghelia după Ioan <sup>113</sup>		
6	О ЦРѢВѢ МОУЖИ	О ЦРКОМЪ МОУЖИ
17	О ОУТЪШИТЕЛѢ	О ПАРАКЛИТѢ

<sup>110</sup> Trei ediții ale Evangheliei sârbești care urmează tradiția textuală a celor mai vechi Tetraevangheliare româno-bulgare au și câteva variante textuale interesante care nu au fost identificate în niciun alt Tetraevangheliar chirilic tipărit timpuriu. Titlul capitolului 38 al Evangheliei după Matei (Pilda oii pierdute) poate servi drept exemplu. Toate edițiile Evangheliei au următorul titlu о р̣ овецъ приг҃ча (Pilda despre o sută de oi), în timp ce în cele trei ediții sârbe poate fi găsit о девѣ(ть) десетѣ(ть) овецъ приг҃ча (Pilda despre nouăzeci și nouă de oi).

<sup>111</sup> Vezi: Ostapczuk 2020, 207–219.

<sup>112</sup> Vezi: Ostapczuk 2021b, 147.

<sup>113</sup> Vezi: Ostapczuk 2021c, 115.

Tabelul nr. 8

Numerele capitolelor	Variantele textuale ale titlurilor de capitol confirmate în:	
	cinci Tetraevangheliare româno-bulgare mai recente și toate edițiile Evangheliei slavone răsăritene	două Tetraevangheliare româno-bulgare (și sârbe) mai vechi și Evanghelia apărută în 1583
Evanghelia după Marcu		
8	о избраннии <u>ѣ</u> апостолъ	о избраннии апостолъ
26	о <u>сладѣиоцемъ</u> са	о <u>бѣсноуѣциимъ</u> са
37	о <u>въпросиихъ</u> <u>лъстивнѣ</u> о кинсонѣ	о <u>въпросиихъ</u> о кинсонѣ
41	о <u>женѣ</u> <u>двѣ</u> <u>цатѣ</u> <u>въвергшии</u>	о <u>въвергшии</u> <u>двѣ</u> <u>цатѣ</u>
Evanghelia după Luca <sup>114</sup>		
7	о <u>искѣшении</u> <u>спасителевѣ</u>	о <u>искѣшении</u> <u>сѣсовѣ</u>
30	о <u>преображении</u> <u>іс</u> (sau <u>іѵ</u> ) <u>христовѣ</u>	о <u>преображении</u> <u>сѣсовѣ</u>
39	о <u>имѣциимъ</u> <u>бѣса</u> <u>гладѣ</u>	о <u>имѣциимъ</u> <u>бѣса</u> <u>нѣма</u>
51	о <u>рекшыихъ</u> <u>ісѣви</u> <u>ирода</u> <u>ради</u>	о <u>рекшыихъ</u> <u>ісѣви</u> <u>за</u> <u>ирода</u>
57	о <u>ощѣшимъ</u> <u>на</u> <u>странѣ</u> <u>далече</u>	о <u>ощѣшимъ</u> <u>въ</u> <u>странѣ</u> <u>далнѣѣ</u>
71	о <u>въпрошаюциихъ</u> <u>кинса</u> <u>ради</u>	о <u>въпросиихъ</u> <u>о</u> <u>кинсонѣ</u>

Tabelul nr. 9

Numerele capitolelor	Variantele textuale ale titlurilor de capitol confirmate în:	
	trei Tetraevangheliare româno-bulgare mai vechi decât ediția din 1583, Evangheliarele sârbe și toate edițiile Evangheliei slavone răsăritene	cinci Tetraevangheliare româno-bulgare mai recente
Evanghelia după Matei <sup>115</sup>		
2	о <u>избвиенныхъ</u> <u>отроцищехъ</u>	о <u>избвиении</u> <u>отрокъ</u>
34	о <u>преображении</u> <u>ісовѣ</u>	о <u>преображении</u> <u>сѣсовѣ</u>
Evanghelia după Marcu		
6	о <u>левии</u> <u>мытари</u>	о <u>левии</u> <u>и</u> <u>мытари</u>
Evanghelia după Luca <sup>116</sup>		
66	о <u>(отъ)</u> <u>ощѣшимъ</u> <u>приати</u> <u>севѣ</u> <u>црѣтвиѣ</u>	о <u>ощѣшимъ</u> <u>приати</u> <u>севѣ</u> <u>црѣтво</u>

<sup>114</sup> Vezi Ostapczuk 2021b, 147–148.<sup>115</sup> Ostapczuk 2020, 211.<sup>116</sup> Vezi Ostapczuk 2021b, 149.

Tabelul nr. 10

Numărul capitolului	Varianta textuală a titlurilor de capitol confirmată în:	
	toate Tetraevangheliarele, cu excepția Evangheliiei apărute în 1583	Evanghelia apărută în 1583
Evanghelia după Marcu		
25	о преображении <u>ГСВѢ</u>	о преображении <u>СГІСВѢ</u>

Tabelul nr. 11

	Tetraevangheliarele apărute în:					
	1512, 1546, 1562, două în 1579 <sup>117</sup> , 1582, după 1582, 1583 și redacția sârbă	Moscova în 1553/1554, 1558/1559, 1563/1564 și Vilnius în 1575, 1600, c. 1620	Moscova în 1606, 1617, 1627, 1628 și 1633	Moscova în 1637, 1640, 1644, 1648 și 1651	Liov în 1636, 1670, 1690, 1704, 1722, 1743 și Vilnius (sau Vevis) în 1644	Liov în 1644 și 1665
Zile din septembrie						
1-6, 8-11, 13-16, 20, 22-24, 26, 28, 30	+					
1-11, 13-16, 20, 22-24, 26, 28-30		+				
1-11, 13-16, 20, 22-26, 28-30			+			
1-11, 13-16, 19-20, 22-30				+		
1-11, 13-16, 18, 20, 22-24, 26, 28-30					+	
1-11, 13-18, 20, 22-24, 26, 28-30						+

<sup>117</sup> În 1579, edițiile Evangheliiei au fost publicate la Brașov de Diaconul Coresi cu Manuil și la Alba Iulia de diacul Lorinț.

Tabelul nr. 12

Zile din octombrie	Tetraevangheliarele apărute în:					
	1512, 1546, 1562, două în 1579, 1582, după 1582, 1583 și redacția sârbă	Moscova în 1553/1554, 1558/1559, 1563/1564 și Vilnius în 1575, 1600, c. 1620	Moscova în 1606, 1617, 1627, 1628 și 1633	Moscova în 1637, 1640, 1644, 1648 și 1651	Liov în 1636, 1670, 1690, 1704, 1722, 1743 și Vilnius (sau Vevis) în 1644	Liov în 1644 și 1665
1-3, 6-7, 11, 16, 18, 20-24, 26	+					
1-3, 6-7, 9, 11-12, 16, 18, 20-26		+				
1-3, 5-7, 9, 11-12, 16, 18, 20-26			+			
1-7, 9, 11-12, 14, 16, 18, 20-26, 28-29				+		
1-3, 6-7, 11, 14, 16, 18, 21-26, 28					+	
1-3, 6-7, 11, 14, 16, 18, 20-26, 28						+

Tabelul nr. 13

Zile din noiembrie	Tetraevangheliarele apărute în:					
	1512, 1546, 1562, două în 1579, 1582, după 1582, 1583 și redacția sârbă	Moscova în 1553/1554, 1558/1559, 1563/1564, 1606, 1617, 1618, 1628, 1633 și Vilnius în 1575, 1600, c. 1620	Moscova în 1637, 1640	Moscova în 1644, 1648 și 1651	Liov în 1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722, 1743 și în Vilnius (sau Vevis) în 1644	
1, 4, 6, 8, 12-17, 21, 23, 27-28, 30	+					
1-4, 6-8, 11-17, 21, 23-25, 27-28, 30		+				
1-4, 6-8, 10-17, 20-25, 27-28, 30			+			
1-4, 6-8, 11-17, 20-25, 27-28, 30				+		
1, 3-4, 6-8, 11-14, 16-17, 21-25, 27-28, 30						+



Tabelul nr. 14

Zile din decembrie	Tetraevangheliarele apărute în:					
	1512, 1546, 1562, două în 1579, 1582, după 1582, 1583 și redacția sârbă	Moscova în 1553/1554, 1558/1559, 1563/1564 și Vilnius în 1575, 1600, c. 1620	Moscova în 1606, 1617, 1627, 1628 și 1633	Moscova în 1637 și 1640	Moscova în 1644 and 1651	Liov în 1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722, 1743 și în Vilnius (sau Vevis) în 1644
4-6, 9, 13, 17, 20, 25-30	+					
4-6, 9-10, 12-13, 17, 20, 22, 25-30		+				
4-6, 9-10, 12-13, 17, 20-22, 25-30			+			
3-6, 9-10, 12-13, 15, 17, 20-22, 25-30				+		
3-6, 9-10, 12-13, 15, 17, 20-22, 25-29					+	
1, 4-6, 9-10, 12-13, 17, 20-22, 24-30						+

Tabelul nr. 15

Zile din ianuarie	Tetraevangheliarele apărute în:					
	1512, 1546, 1562, două în 1579, 1582, după 1582, 1583 și redacția sârbă	Moscova în 1553/1554, 1558/1559, 1563/1564, 1606, 1617, 1617, 1628, 1633, 1637, 1640 și Vilnius în 1575, 1600, c. 1620	Moscova în 1644, 1648 și 1651	Liov în 1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722, 1743 și în Vilnius (sau Vevis) în 1644		
1-7, 9, 11-18, 20-23, 25, 27, 29-31	+					
1-4, 6-7, 9-23, 25, 27-31		+				
1-4, 6-7, 10-12, 14-23, 25, 27-31			+			
1-2, 4-7, 10-23, 25, 27-31						+

Tabelul nr. 16

Zile din februarie	Tetraevangheliarele apărute în:					
	1512, 1546, 1562, două în 1579, 1582, după 1582, 1583 și redacția sârbă	Moscova în 1553/1554, 1558/1559, 1563/1564 și Vilnius în 1575, 1600, c. 1620	Moscova în 1606, 1617, 1627, 1628 și 1633	Moscova în 1637 și 1640	Moscova în 1644, 1648 și 1651	Liov în 1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722, 1743 și în Vilnius (sau Vevis) în 1644
1-3, 8, 13, 24	+					
1-4, 8, 11-12, 17, 24					+	
1-3, 8-9, 12, 24			+			
1-4, 8-9, 11-12, 17, 24				+		
1-3, 8-9, 24,		+				
1-3, 8-9, 12, 14, 24						+

Tabelul nr. 17

Zile din iunie	Tetraevangheliarele apărute în:					
	1512, 1546, 1562, două în 1579, 1582, după 1582, 1583 și redacția sârbă	Moscova în 1553/1554, 1558/1559, 1563/1564 și Vilnius în 1575, 1600, c. 1620	Moscova în 1606, 1617, 1627, 1628 și 1633	Moscova în 1637, 1640, 1644, 1648 și 1651	Liov în 1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722, 1743 și în Vilnius (sau Vevis) în 1644	
8, 11-12, 14, 19, 24, 27-30	+				+	
8, 11-12, 14, 19, 24-25, 27-30		+				
8-9, 11-12, 14, 19, 24-25, 27-30			+			
1-2, 8-9, 11-12, 14, 19, 23-25, 27-30				+		

Tabelul nr. 18

	Tetraevangheliarele apărute în:				
	1512, 1546, 1562, două în 1579, 1582, după 1582, 1583 și redacția sârbă	Moscova în 1553/1554, 1558/1559, 1563/1564, 1606, 1617, 1627, 1628, 1633 și Vilnius în 1575, 1600, c. 1620	Moscova în 1637, 1640 și 1644	1648, 1651, 1786	Liov în 1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722, 1743 și în Vilnius (sau Vevis) în 1644
Zile din iulie					
1-2, 4-5, 8, 11, 15-17, 20, 22, 25, 27, 31	+				
1-2, 4-5, 8, 10-11, 13, 15-16, 20, 22, 24-25, 27, 31					+
1-2, 4-5, 8, 11, 13, 15-17, 20, 22, 24-25, 27, 31		+			
1-2, 4-5, 8, 11, 13, 15-17, 20, 22, 24-25, 27-28, 31			+		
1-2, 4-5, 8, 10-11, 13, 15-17, 20, 22, 24-25, 27-28, 31				+	

Tabelul nr. 19

Zile din august	Tetraevangheliarele apărute în:					
	1512, 1546, 1562, două în 1579, 1582, după 1582, 1583 și redacția sârbă	Moscova în 1553/1554, 1558/1559, 1563/1564 și Vilnius în 1575, 1600, c. 1620	Moscova în 1606, 1617, 1627, 1628 și 1633	Moscova în 1637, 1640, 1644, 1548 și 1651	Liov în 1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722 și în Vilnius (sau Vevis) în 1644	Liov în 1743
1–2, 6, 15–16, 19 <sup>118</sup> , 25, 29, 31	+					
1–2, 6-7, 9, 15–16, 18, 25, 28–29, 31		+				
1–2, 6-7, 9, 15–16, 18, 24–25, 28–29, 31			+			
1–3, 6–7, 9, 13, 15–16, 18, 24–26, 28–31				+		
1–2, 6–7, 9, 14–16, 18, 25, 28–29, 31					+	
1–2, 6–7, 9, 14–16, 18, 25–26, 28–31						+

<sup>118</sup> Pomenirea Sfinților Frați Flor și Lavru în Tetraevangheliarele slavone răsăritene (de exemplu, cele apărute la Moscova, Vilnius, Kiev, Liov și Poceaev) este întotdeauna săvârșită la 18 august, în timp ce în edițiile Evangheliei bulgare medii și în cele sârbe această pomenire se face pe 19 august. Acest detaliu, ca și alte particularități relevate în studiile textuale, confirmă faptul că toate Tetraevangheliarele bulgare medii (împreună cu cele sârbe) aparțin unui grup textual și că edițiile Evangheliei slavone răsăritene aparțin altui grup.

Tabelul nr. 20

Zile în lunile respective din Minologioane în Tetraevangheliarele româno-bulgare		
Luna	Zile	Numărul zilelor
septembrie	1–6, 8–11, 13–16, 20, 22–24, 26, 28, 30	21
octombrie	1–3, 6–7, 11, 16, 18, 20–24, 26	14
noiembrie	1, 4, 6, 8, 12–17, 21, 23, 27–28, 30	15
decembrie	4–6, 9, 13, 17, 20, 25–30	13
ianuarie	1–7, 9, 11–18, 20–23, 25, 27, 29–31	25
februarie	1–3, 8, 13, 24	6
martie	9, 25–26	3
aprilie	1, 22–23, 25, 27, 30	6
iunie	8, 11–12, 14, 19, 24, 27–30	10
iulie	1–2, 4–5, 8, 11, 15–17, 20, 22, 25, 27, 31	14
august	1–2, 6, 15–16, 19, 25, 29, 31	10

Tabelul nr. 21

Zile din luna mai în toate Tetraevangheliarele româno-bulgare:		
Tetraevangheliarele apărute în:	Zile din mai	Numărul de zile
1512 <sup>119</sup> , 1546, 1582 și după 1582	2, 7–8, 11, 21, 24–26	8
1562, două în 1579, 1583	2, 7–8, 21, 24–26	7

---

<sup>119</sup> Trei Tetraevangheliare sârbe aparțin, de asemenea, acestui grup.

Tabelul nr. 22

Luna și ziua	Pomenirile omise în toate Tetraevangheliarele româno-bulgare (și sârbe) și prezente în toate edițiile slavone răsăritene ale Evangheliei
09.03	Cuviosul Părintele nostru Teoctist, cel împreună-nevoitor cu Sfântul Eftimie <sup>120</sup>
09.04	Sfântul și de Dumnezeu văzătorul Proroc Moise
09.07	Sfântul Mucenic Sozon
09.29	Cuviosul nostru Părinte Chiriac Sihastrul
10.01	Acoperământul Preasfintei Stăpânei Noastre, Născătoarea de Dumnezeu
10.09	Sfântul Apostol Iacov, fiul lui Alfeu
10.25	Sfinții Mucenici și Notari Marchian și Martirie
11.03	Sfințirea bisericii Marelui Mucenic Gheorghe din Lydda, unde este pus cinstitul trup al Sfântului Mare Mucenic Gheorghe
11.07	Cuviosul Părintele nostru Lazăr, făcătorul de minuni, postitor, dinMuntele Galisiului
11.11	Sfinții Mucenici Mina, Victor și Vichentie Diaconul
11.11	Cuviosul Părintele nostru Teodor Mărturisorul din Studion
11.24	Sfânta Mare Muceniță Ecaterinadin Alexandria
11.24	Sfântul Mare Mucenic Mercurie din Cezareea Capadociei
11.25	Cei dintru sfinți Părinții noștri și sfințiți mucenici Clement Papă al Romei și Petru Episcop al Alexandriei
12.10	Sfinții Mucenici Mina, Ermoghen și Evgraf din Alexandria
12.12	Preacuviosul Părintele nostru Spiridon, Făcărtorul de minuni, Episcopul Trimitundeii
12.22	Sfânta Mare Muceniță Anastasia Izvăvitoarea de otravă
01.10	Cel întru sfinți Părintele nostru Grigorie de Nyssa
01.28	Preacuviosul Părintele nostru Efrem Sirul
05.01	Sfântul Proroc Ieremia
05.10	Sfântul Apostol Simon Zilotul
05.15	Preacuviosul Părintele nostru Pahomie cel Mare
07.13	Soborul Arhanghelului Gavriil
08.07	PreacuviosulPărintele nostru Dometie
08.09	Sfântul Apostol Matei
08.28	Preacuviosul Părintele nostru Moise Arapul

<sup>120</sup> Traducerea în română urmărește să redea cât mai fidel formularea din slavonă.

Tabelul nr. 23

Luna și ziua	Variante textuale prezente în Minologhioanele Tetraevangheliarelor româno-bulgare apărute în:		
	1512 și 1546	1562, două în 1579 și în 1583	1582 și după 1582
09.03	Sfințitul Mucenic Antim	<u>Sfântul</u> Sfințit Mucenic Antim	
09.04	Sfințitul Mucenic Vavila	<u>Sfântul</u> Sfințit Mucenic Vavila	
c. 09.16	Sâmbăta de după Înălțare	Sâmbăta de după Înălțarea <u>Crucii</u>	
c. 09.16	Duminica de după Înălțarea Crucii	Omis	
09.23	Zămislirea Cinstitului Înaintemergător <u>Ioan</u>	Zămislirea Cinstitului Înaintemergător	
09.28	Preacuviosul Părintele nostru și mărturisitorul Hariton	Preacuviosul Părintele nostrumărturisitorul Hariton	
10.11	Sfântul Apostol Filip, unul dintre cei 7 diaconi	Sfântul Apostol Filip, unul dintre cei <u>șapte</u> diaconi	
10.22	Cel între sfinți Părintele nostru Averchie	Cel între sfinți Părintele nostruAverchie, <u>Episcopul Ierapolei</u>	
10.23	Sfântul Apostol Iacob, ruda lui <u>Dumnezeu</u>	Sfântul Apostol Iacob, ruda <u>Domnului</u>	
10.24	Sfântul <u>Mare</u> Mucenic Areta și cei împreună cu el	Sfântul Mucenic Areta și cei împreună cu el	
11.08	Soborul tuturor celor netrupești	Soborul <u>Arhanghelului Mihail și al tuturor</u> celor netrupești	
11.13	Cel între sfinți Părintele nostru Ioan Gură de Aur	Cel între sfinți Părintele nostruIoan Gură de Aur, <u>Arhiepiscopul Constantinopolului</u>	
11.30	Sfântul <u>întru tot lăudatul</u> Apostol Andrei, Întâiul Chemat	Sfântul Apostol Andrei, Întâiul Chemat	Sfântul <u>întru tot lăudatul</u> Apostol Andrei, Întâiul Chemat
c. 12.17	Duminica <u>Sfinților</u> Strămoși	Duminica Strămoșilor	Duminica <u>Sfinților</u> Strămoși
12.20	Duminica dinaintea Nașterii Domnului	Omis	Duminica dinaintea Nașterii Domnului
12.26	Soborul <u>Preasfintei</u> Născătoare de Dumnezeu	Soborul <u>Preacuratei</u> Născătoare de Dumnezeu	
c. 12.26	Sâmbăta de după Nașterea Domnului	Omis	Sâmbăta de după Nașterea Domnului

Luna și ziua	Variante textuale prezente în Minologhioanele Tetraevangheliarelor româno-bulgare apărute în:		
	1512 și 1546	1562, două în 1579 și în 1583	1582 și după 1582
c. 12.26	Duminica de după Nașterea Domnului (= după 1582)	Duminica de după Nașterea <u>lui Hristos</u>	
12.29	Sfinții <u>Prunci</u> uciși de Irod	Sfinții <u>Mucenici</u> uciși de Irod	
c. 01.03	Duminica dinaintea <u>Botezului Domnului</u>	Omisi	Duminica dinaintea <u>Botezului Domnului</u>
01.07	Soborul cinstirii și slăvitului proroc Înaintemergător și Botezător Ioan	Soborul cinstirii și slăvitului proroc și Înaintemergător și Botezător Ioan	
c. 01.07	Sâmbăta de după <u>Teofanie</u>	Sâmbăta de după <u>Epifanie</u>	
01.14	omisi	Cuvioșii Părinții noștri uciși în Sinai și Rait	
01.23	Sfântul <u>Sfințit</u> Mucenic Clement și Agatanghel	Sfântul Mucenic Clement și Agatanghel	
01.29	Aducerea moaștelor Sfântului <u>Sfințit</u> Mucenic Ignatie Teoforul	Aducerea moaștelor Sfântului Mucenic Ignatie Teoforul	
01.30	Cei dintru sfinți Părinții noștri Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur	Cei dintru sfinți Părinții noștri și <u>dascăli ai lumii</u> Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur	
02.13	Cuviosul Părintele nostru Simeon al Serbiei	<u>Pomenirea</u> cuviosului Părintelui nostru Simeon al Serbiei, Noul <sup>121</sup> Izvorător de mir	
02.24	Aflarea Cinstirii Cap al Înaintemergătorului	Aflarea Cinstirii Cap al lui <u>Ioan</u> Înaintemergătorul	
03.09	Sfinții Mari 40 de Mucenici	Sfinții Mari 40 de Mucenici <u>martirizați în Sevastia</u>	
05.07	Pomenirea arătării Sfintei Cruci pe cer	Pomenirea arătării Sfintei Cruci pe cer <u>în timpul domniei Marelui Împărat Constantin</u>	
05.11	Sfântul Mochie și întemeierea Constantinopolului	Lipsește	Sfântul Mochie și întemeierea Constantinopolului
06.28	Aflarea Moaștelor <u>Sfinților Mucenici</u> Chir și Ioan	Aflarea Moaștelor <u>Sfinților</u> Chir și Ioan	

<sup>121</sup> În ediția apărută în 1579 la Brașov, „Noul” lipsește.



Luna și ziua	Variante textuale prezente în Minologhioanele Tetraevangheliarelor româno-bulgare apărute în:		
	1512 și 1546	1562, două în 1579 și în 1583	1582 și după 1582
07.15	Sfinții Martiri Chiric și Iulita	Sfinții Martiri Chiric și <u>mama sa</u> Iulita	
07.25	Adormirea Sfintei Ana, Maica <u>Preasfintei</u> Născătoare de Dumnezeu	Adormirea Sfintei Ana, Maica <u>Sfintei</u> <sup>122</sup> Născătoare de Dumnezeu	
07.31	omis	Sărbătoarea Cinstitei Cruci	
08.16	Pomenirea aducerii icoanei celei nefăcute de mână a Domnului nostru Iisus Hristos	Pomenirea aducerii icoanei celei nefăcute de mână a Domnului nostru Iisus Hristos <u>de la Edesa la Constantinopol</u>	

Tabelul nr. 24

Luna și ziua	Sărbători, sfinți și evenimente sacre comemorate în Tetraevangheliarele româno-bulgare
09.01	Începutul Anului Nou bisericesc
09.01	Pomenirea Sfântului Părintelui nostru Simeon Stâlpnicul
09.02	Sfântul Mucenic Mamant
09.02	Preacuviosul Ioan Postitorul
09.03	(Sfântul) <sup>123</sup> Mucenic Antim
09.04	(Sfântul) Sfințit Mucenic Vavila
09.05	Sfântul Proroc Zaharia, Tatăl Înaintemergătorului
09.06	Pomenirea Minunii Arhanghelului Mihail în Colose
09.08	Nașterea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu
09.09	Sfinții Strămoși ai lui Dumnezeu Ioachim și Ana
c. 09.09	Sâmbăta dinaintea Înălțării (Sfintei Cruci)
c. 09.09	Duminica dinaintea Înălțării (Sfintei Cruci)
09.10	Sfintele Mucenițe femei Minodora, Mitrodora și Nimfodora
09.11	Sfânta Teodora
09.13	Sfințirea Sfintei Învieri a lui Hristos Dumnezeuul nostru
09.13	Sfântul Sfințit Mucenic Corneliu Sutașul

<sup>122</sup> Adjectivul „Sfânt” (сѣвяа) lipsește în edițiile apărute la Brașov în 1579 și 1583 și la Alba Iulia (Bălgrad) în 1579.

<sup>123</sup> Cuvintele din paranteză nu sunt prezente în toate edițiile româno-bulgare tipărite pe care le-am cercetat.

Luna și ziua	Sărbători, sfinți și evenimente sacre comemorate în Tetraevangheliarele româno-bulgare
09.14	Înălțarea Sfintei și de Viață Dătătoare Cruci
09.15	Sfântul Mare Mucenic Nichita
c. 09.16	Duminica după Înălțarea Sfintei Cruci
c. 09.16	(Duminica după Înălțarea Sfintei Cruci) <sup>124</sup>
09.20	Sfântul Mucenic Eustatie și cei împreună cu dânsul
09.22	Sfântul Sfințit Mucenic Foca
09.23	Zămislirea Sfântului Înaintemergător (Ioan)
09.24	Sfânta Muceniță Tecla
09.26	Moartea Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan Teologul
09.28	Preacuviosul Părintele nostru (și) Mărturisitor Hariton
09.30	Sfântul Sfințit Mucenic Grigorie al Armeniei Mari
10.01	Sfântul Apostol Anania
10.01	Sfântul <sup>125</sup> Romanul Melodul
10.02	Sfinții Mucenici Ciprian și Iustina
10.03	Sfântul Mucenic Dionisie Areopagitul
10.06	Sfântul Apostol Toma
10.07	Sfinții Mari Mucenici Serghie și Vah
10.11	Sfântul Apostol Filip, unul din cei șapte <sup>126</sup> diaconi
10.11	Cuviosul Părintele nostru Teofan Mărturisitorul
c. 10.12	În duminica următoare, pomenirea Sfinților Părinți de la Sinodul VII Ecumenic
10.16	Sfântul Mucenic Longhin Sutașul
10.18	Sfântul Apostol și Evanghelist Luca
10.20	Sfântul Mare Mucenic Artemie
10.21	Preacuviosul Părintele nostru Ilarion cel Mare
10.22	Cel între sfinți Părintele nostru Averchie (Episcop al Ierapolei)
10.23	Sfântul Apostol Iacob, ruda lui Dumnezeu (sau a Domnului) <sup>127</sup>
10.24	Sfântul (Mare) Mucenic Areta și cei împreună cu dânsul
10.26	Sfântul Mare Mucenic Dimitrie

<sup>124</sup> Această sărbătoare este prezentă numai în edițiile apărute în 1512 și 1546.

<sup>125</sup> Tetraevangheliarul apărut în 1579 la Brașov a adăugat *părintele nostru* (ВѢЦА НАШЕГО) după *cuviosul*.

<sup>126</sup> Două ediții ale Evangheliei româno-bulgare mai vechi (1512 și 1546) au numărul 7 (Ѣ).

<sup>127</sup> În două Tetraevangheliare româno-bulgare mai vechi (1512 și 1546) este *БОЖИНА* și în alte cinci (1562, două apărute în 1579, 1582, după 1582, 1583) *ГОСПОДНЯ*.

Luna și ziua	Sărbători, sfinți și evenimente sacre comemorate în Tetraevangheliarele româno-bulgare
10.26	Pomenirea Cutremurului
11.01	Sfinții doctori fără de arginți Cosma și Damian
11.04	Părintele nostru Cuvios Ioanichie cel Mare
11.06	Sfântul Pavel Mărturisitorul
11.08	Soborul (Arhanghelului Mihail și al tuturor) celor fără-de-trup
11.12	Părintele nostru între sfinți Ioan cel Milostiv
11.12	Cuviosul Nil
11.13	Cel între sfinți Părintele nostru Ioan Gură de Aur (Arhiepiscopul Constantinopolului)
11.15	Sfinții Mărturisitori Gurie, Samona și Aviv
11.16	Sfântul Apostol și Evanghelist Matei
11.17	Sfântul Grigorie Făcătorul de minuni
11.21	Intrarea în Biserică a Presfintei noastre Născătoare de Dumnezeu
11.23	Cei între sfinți Părinții noștri Amfilohie al Iconiei (și Grigorie al Acragantiei) <sup>128</sup>
11.27	Sfântul Mare Mucenic Iacob Persul
11.28	Cuviosul Părintele nostru Ștefan cel Nou
11.30	Sfântul (și întru tot lăudatul) Apostol Andrei, Cel Întâi Chemat
12.04	Sfânta Mare Muceniță Varvara
12.04	Cuviosul Părintele nostru Ioan din Damasc
12.05	Cuviosul Părintele nostru și Purtător de Dumnezeu Sava
12.09	Zămislirea Sfintei Fecioare Maria de către Sfânta Ana
12.13	Sfântul Mare Mucenic Eustratie și cei împreună cu dânsul
12.17	Sfinții Trei Tineri și Sfântul Proroc Daniel
c. 12.17	Duminica (Sfinților) Strămoși
12.20	Sfântul Sfințit Mucenic Ignatie al Antiohiei Teoforul
c. 12.20	Sâmbăta dinaintea Nașterii lui Hristos
c. 12.20	Duminica dinaintea Nașterii lui Hristos <sup>129</sup>
12.25	Nașterea după trup a Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos
12.26	Soborul Preasfintei (Preacuratei) <sup>130</sup> Născătoare de Dumnezeu

<sup>128</sup> Grigorie al Acragantiei lipsește în Tetraevangheliarul apărut în 1583.

<sup>129</sup> Sărbătoarea este prezentă doar în patru Tetraevangheliare apărute în 1512, 1546, 1582 și după 1582.

Luna și ziua	Sărbători, sfinți și evenimente sacre comemorate în Tetraevangheliarele româno-bulgare
c. 12.26	Sâmbăta după Naștere <sup>131</sup>
c. 12.26	Duminica după Nașterea (lui Hristos)
12.27	Sfântul Întâi Mucenic și Arhidiacon Ștefan
12.28	Sfinții 20.000 de Mucenici arși în Nicomidia
12.29	Sfinții Prunci (sau Mucenici) <sup>132</sup> uciși de Irod
12.30	Sfânta Muceniță Anisia
12.30	Cuviosul Zotic
01.01	Tăierea împrejur după trup a Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos
01.01	Pomenirea celui între sfinți Părintelui nostru Vasile cel Mare
01.02	Sfântul Silvestru, Episcopul Romei
01.03	Sfântul Proroc Maleahi
01.03	Mucenicul Gordie
c. 01.03	Sâmbăta dinaintea Botezului Domnului
c. 01.03	Duminica dinaintea Botezului Domnului <sup>133</sup>
01.04	Soborul Sfinților 70 de Apostoli
01.05	Ajunul Bobotezei
01.06	Sfântul Botez al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos
01.07	Soborul Cinstului și Preaslăvitului Proroc și Înaintemergător și Botezător Ioan
c. 01.07	Sâmbăta după Botezul Domnului (sau Boboteaza)
c. 01.07	Duminica după Bobotează
01.09	Sfântul Mucenic Poleuct
01.12	Sfânta Muceniță Tatiana
01.13	Sfinții Mucenici Ermil și Stratonice

<sup>130</sup> În două cele mai vechi ediții româno-bulgare ale Evangheliei (1512 și 1546) este „Preasfântă” (прѣсвѣтаѣ), în timp ce în alte șase (1562, două în 1579, 1582, după 1582, 1583) „Precurată” (прѣкурѣна).

<sup>131</sup> Această pomenire este prezentă doar în edițiile evanghelice apărute în 1512, 1546, 1582 și după 1582.

<sup>132</sup> În două cele mai vechi Evanghelii româno-bulgare (1512, 1546) există cuvântul „Prunci” (младенѣцѣ), în timp ce în alte șase (1562, două în 1579, 1582, după 1582, 1583) „Martiri” (мѣрникѣ).

<sup>133</sup> Această pomenire lipsește în edițiile apărute la Brașov în 1562, 1579 și 1583 și la Alba Iulia (Bălgrad) în 1579.

Luna și ziua	Sărbători, sfinți și evenimente sacre comemorate în Tetraevangheliarele româno-bulgare
01.14	(Cei între sfinți Părinții noștri uciși în Sinai și Rait) <sup>134</sup>
01.14	Cel între sfinți Părintele nostru Sava, primul Arhiepiscop al Serbiei
01.15	Cuvioșii părinții noștri Pavel Tebeul și Ioan Colibașul
01.16	Închinarea cinstului lanț al Sfântului Apostol Petru
01.17	Cuviosul și de Dumnezeu Purtătorul Părintele nostru Antonie cel Mare
01.18	Cei între sfinți Părinții noștri Atanasie și Chiril ai Alexandriei
01.21	Cuviosul Părintele nostru Maxim Mărturisitorul
01.22	Sfântul Apostol Timotei
01.22	Sfântul Cuvios Mucenic Anastasie Persul
01.23	Sfântul Sfințit Mucenic Clement și Agatanghel
01.25	Cel între sfinți Părintele nostru Grigorie Teologul
01.27	Aducerea Moaștelor Sfântului Ioan Gură de Aur
01.29	Aducerea moaștelor Sfântului Sfințit Mucenic Ignatie Teoforul
01.30	Sfântul Mucenic Ipolit, Papă al Romei
01.30	Cei între sfinți Părinții noștri dascăli a toată lumea Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur
01.31	Sfinții doctori fără de arginți și făcători de minuni Chir și Ioan
02.01	Sfântul Mare Mucenic Trifon
02.02	Întâmpinarea Domnului, Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos
02.03	Sfântul și dreptul Simeon, de Dumnezeu primitorul
02.08	Sfântul Mare Mucenic Teodor Stratilat
02.13	Sfântul Cuvios Martinian
02.13	(Pomenirea)_Cuviosul nostru Părinte Simeon al Serbiei (Noul Izvorător de mir)
02.24	Aflarea Capului Sfântului (Ioan) Botezătorul
03.09	Sfinții Mari 40 de Mucenici (de la Sevastia Armeniei)
03.25	Buna Vestire a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu
03.26	Soborul Sfântului Arhanghel Gavriil
04.01	Sfânta noastră Cuvioasă Maria Egipteanca
04.22	Sfântul nostru Cuvios Părinte Teodor Sicheotul
04.23	Sfântul Mare Mucenic Gheorghe
04.25	Sfântul Apostol și Evanghelist Marcu
04.27	Sfântul Mucenic Simeon, ruda Domnului

<sup>134</sup> Această pomenire este omisă în Tetraevangheliarele apărute în 1512 și 1546.

Luna și ziua	Sărbători, sfinți și evenimente sacre comemorate în Tetraevangheliarele româno-bulgare
04.30	Sfântul Apostol Iacov, fiul lui Zevedeu
05.02	Cel între sfinți Părintele nostru Atanasie cel Mare
05.07	Arătarea semnului Sfintei Cruci pe cer (în timpul domniei Împăratului Constantin cel Mare)
05.08	Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan Teologul
05.11	(Sfântul Mochie și întemeierea Constantinopolului) <sup>135</sup>
05.21	Sfinții și întocmai cu Apostolii Împăratul Constantin și Împărăteasa Elena
05.24	Cuviosul Părintele nostru Simeon din Muntele Minunat
05.25	A treia aflare a Capului Sfântului Înaintemergător
05.26	Sfântul Apostol Carp, unul din cei 70
06.08	Sfântul Mare Mucenic Teodor Stratilat
06.11	Sfinții Apostoli Vartolomeu și Varnava
06.12	Cuviosul Părintele nostru Onufrie și Petru Athonitul
06.14	Sfântul Proroc Elisei
06.19	Sfântul Apostol Iuda, ruda Domnului
06.24	Nașterea Sfântului Înaintemergător Ioan Botezătorul
06.27	Cuviosul Părintele nostru Samson, primitorul de străini
06.28	Aflarea moaștelor sfinților (mucenici) Chir și Ioan
06.29	Sfinții și întru tot lăudații Apostoli Petru și Pavel
06.30	Soborul Sfinților și întru tot lăudaților doisprezece Apostoli
07.01	Sfinții fără de arginți și făcători de minuni Cosma și Damian
07.02	Așezarea veșmântului și a vălului Preasfintei Născătoare de Dumnezeu
07.04	Cel între sfinți Părintele nostru Andrei Criteanul
07.05	Cuviosul Părintele nostru Atanasie Athonitul
07.08	Sfântul Mare Mucenic Procopie
07.11	Sfânta Mare Muceniță Eufimia
07.15	Sfântul Mucenic Chiric și (mama sa) Iulita
07.16	Sfântul Sfințit Mucenic Atinoghen
07.16	Sfinții Părinții ai Sinodului al VI-lea
07.17	Sfânta Mare Muceniță Marina
07.20	Sfântul și Marele Proroc Ilie

<sup>135</sup> Aceste două pomeniri lipsesc din edițiile apărute la Brașov în 1562, 1579 și 1583 și la Alba Iulia (Bălgrad) în 1579.

Luna și ziua	Sărbători, sfinți și evenimente sacre comemorate în Tetraevangheliarele româno-bulgare
07.22	Sfânta Maria Magdalena
07.25	Adormirea Sfintei Ana, mama (Preasfintei sau Sfintei) Născătoare de Dumnezeu
07.27	Sfântul și Marele Mucenic Pantelimon
07.31	Sfântul și Dreptul Evdochim
07.31	Scoaterea Sfintei Cruci <sup>136</sup>
08.01	Șapte Sfinți (frați) Mucenici Macabei
08.02	Aducerea moaștelor Sfântului Arhidiacon Ștefan
08.06	Schimbarea la Față a Domnului, Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos
08.15	Adormirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu
08.16	Sfântul Mucenic Diomedea
08.16	Aducerea Icoanei nefăcute de mână a Domnului Nostru Iisus Hristos (din Edesa în Constantinopol)
08.19	Sfinții Mucenici Flor și Lavru
08.25	Aducerea moaștelor Sfântului Apostol Vartolomeu și Sfântului Apostol Tit
08.29	Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul
08.31	Punerea în raclă a cinstitului brâu al Maicii Domnului

## Bibliografie

- Adashinskaya, Anna, *The Joint Cult of St. Simeon and St. Sava under Milutin. The monastic aspect. MA Thesis in Medieval Studies*, Budapest, Central European University, 2009.
- [Alekseev 1999]: Алексеев, Анатолий Алексеевич, 1999, *Текстология славянской Библии* (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Neue Folge, Reihe A: Slavistische Forschungen, Bd. 24), С.-Петербург: Росси́йска Академия Наук/ Институт Ркско́й Литературы (Пушкинский Дом)/ Славянский Библиейский Фонд.
- Agrigoroaei, Vladimir, *Le faux problème bussite dans la littérature vieil-roumaine*, în *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană” VII*, Iași, 18-20 mai 2017, Eugen Munteanu et al. (ed.), Iași, Editura Universității „Aleandru Ioan Cuza”, 2018, 77–79.
- Borsa, Gedeon/ Hervay, Ferenc/ Holl, Bélla/ Käfer, István/ Kelecsényi, Ákos, *Régi Magyarországi Nyomtatványok 1473-1600 (Res Litteraria Hungariae Vetus Operum Impressorum 1473-1600)*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1971.

<sup>136</sup> Această pomenire este omisă în două ediții mai vechi ale Evangheliei apărute în 1512 și 1546.

- Camară, Iosif/ Mădălina Ungureanu, *The Sources of Oldest Romanian Versions of Psalters*, în *Vernacular Psalters and the Early Rise of Linguistic Identities: The Romanian Case: Proceedings of the Conference, 2018, Museikon, Alba Iulia*, Vladimir Agrigoroaici, Ileana Sasu (ed.), București, Dark Publishing, 2019, 79–87.
- Camară, Iosif, *New Information on the Slavonic Sources of the Oldest Romanian Psalters*, „Palaeobulgarica”, 46(1), 2022, 81–94.
- Croitoru, Marian, *Deacon Coresi (c. 1510 – c. 1583) and his Activity as a Printer in the Context of the 16<sup>th</sup> Century Protestant Propaganda*, „Icoana Credinței”, 7 (14), 2021, 37–75.
- Deletant, Dennis, *A Survey of Rumanian Press and Printing in the Sixteenth Century*, „The Slavonic and East European Review”, 53 (131), 1975, 161–174.
- Demény, Lajos, *Evangheliarul slavo-român de la Sibiu – Prima tipăritură în limba română conșcută până azi*, în *Evangheliarul Slavo-Român de la Sibiu 1551–1553*, Emil Petrovici (ed.), Lajos Demény, București, Editura Academiei Române, 1971, 22–98.
- Demény, Lajos/ Demény, Lidia A., *Carte, tipar și societate la Români în secolul al XVI-lea, Studii, articole, comunicări*, București, Editura Kriterion, 1986.
- Demény, Ludovic, *Typographische Kennzeichen der kyrillischen Drukkerpresse in Hermannstadt im 16. Jahrhundert*, „Forschungen zur Volks- und Landeskunde”, 12 (1), 1969, 25–36.
- [Dogramadzieva 1993a]: Дограмаджиева, Екатерина, 1993a, “Състав на славянските ръкописи четвероангелия”, în *Palaeobulgarica* 17 (2), 3–21.
- [Dogramadzieva 1993b]: Дограмаджиева, Екатерина, 1993b, “Структура на славянските ръкописни четвероангелия”, în *Славянская филология* 21, 22–30.
- [Domentijan 2001]: Доментијан, 2001, *Житије Светог Саве*, предговор, превод дела и коментари Лиљана Јухас-Георгиевска, Београд: Инститијал.
- Erich, Agnes, *Arta ornamentală a tipăriturilor românești din secolul al XVI-lea*, „Studii de Biblioteconomie și Știința Informării”, 7, 2003, 82–102.
- Eșanu, Andrei/ Eșanu, Valentina, *Primele tipărituri românești (1508-1512) în colecții europene*, în *Clio în oglindiri de sine. Academicianul Alexandru Zub. Omagiu*. Gheorghe Cliveti (ed.), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, 377–402.
- Eșanu, Andrei/ Eșanu, Valentina, *Circulația tipăriturilor lui Macarie (1508-1512) în Europa*, în *Anuarul Institutului de Istorie, Materialele sesiunii științifice anuale 23 decembrie 2014*, Chișinău, Tehnică-Info, 2015, 21–64.
- Eșanu, Andrei/ Eșanu, Valentina, *Filip Moldoveanul (?-1553) și începuturile scrisului în limba română*, „Revista de istorie a Moldovei”, 1-2 (117–118), 2019, 5–25.
- Eșanu, Andrei, Eșanu, Valentina, *Filip Moldoveanul (?-1553) și începuturile scrisului în limba română*, „Magazin bibliologic”, 3/4, 2021, 107–115.
- [*Evanghelie ot Ioanna* 1998]: *Евангелие от Иоанна в славянской традиции* (Novum Testamentum Palaeoslovenice I), 1998, изд. подготов.: Анатолий Алексеевич Алексеев и др., Санкт-Петербург: Российское Библиейское общество.
- ES 1971 = *Evangheliarul Slavo-Român de la Sibiu 1551–1553*, Emil Petrovici (ed.), Lajos Demény, București, Editura Academiei Române, 1971.
- Florescu, Ioan-Florin, *Le Tétraévangile de Sibiu (1551-1553). Nouvelles informations sur les sources de la première traduction en roumain des Évangiles*, „Biblicum Jassyense. Journal for Romanian Biblical Philology and Hermeneutics”, nr. 1, 2010, 35–88.



- Florescu, Ioan-Florin, *În multe chipuri de Scripturi. Studii de traductologie biblică românească*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2015.
- Garzaniti, Marcello, *Die altslavische Version der Evangelien: Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung* (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Neue Folge, Reihe A: *Slavistische Forschungen*, Bd. 33), Köln – Weimar – Wien, Böhlau Verlag, 2001.
- Gheție, Ion/ Mareș, Alexandru, *Originile scrisului în limba română*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.
- [Guseva 2003]: Гусева, Александра Алексеевна, 2003, *Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века. Сводный каталог*. Москва: Индрик.
- [Ivanova 2013]: Иванова, Диана, 2013, “Южнославянската печатна книга от XVI век и пътят към окончателната руско църков-нославянска кодификация на библейския (евангелски) текст”, in *Славянска филология 25. Сборник посветен на XV славистичен конгрес в Минск*. Софня: АИ „Проф. М. Дринов”, 24–46.
- Escedy, Judit, *A régi Magyarországi Nyomdák Betűi és díszei 1473-1600* (Hungaria Typographica I), Budapest, Balassi Kiadó/Országos Széchényi Könyvtár, 2004.
- [Korneeva-Petfulan 1927]: Корнеева-Петфулан, М. 1926-1927. “Заметка к истории славянских старопечатных книг”, *Slavia* 5, 190–194.
- [Loseva 2001]: Лосева, Ольга Викторовна, 2001, “Периодизация древнерусских месяцесловов XI-XIV в.”, in *Древняя Русь* 4, 14–36.
- [Mano-Zisi 1988]: Мано-Зиси, Катарина, 1988, “Штампано „Четворојванђеље“ монах Лаврентја“ (Друго издање, после 1582 године)”, in *Археографски прилози* 25, 239–251.
- Mareș, Alexandru, *Câteva observații asupra Tetraevangelului slavo-român de la Sibiu*, „Limba română”, 39 (3), 1990, 235–242.
- Mârza, Eva, *Un fragment din Evangheliarul românesc de la Sibiu (1551-1553)*, „Limba română”, 27 (2), 1978, 147–154.
- Mârza, Eva, *Preliminarii la un repertoriu al tipografilor români 1508-1830*, „Annales Universitatis Apulensis, Series historica”, 8, 2004, 53–60.
- Miklas, Hans, *Das Tetraevangelium des Makarije aus dem Jahre 1512. Der erste kirchenslavische Evangeliendruck. 394 Faksimile-Ausgabe* (Biblia Slavica, Serie IV: Südslavische Bibeln, Band 1), Paderborn–München–Wien–Zürich, Ferdinand Schöningh, 1999.
- Munteanu, Eugen, *A Brief History of the Romanian Biblical Tradition*, „Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics”, 3, 2012, 15–54.
- Mureșan, Dan Ioan, *The Romanian Tradition*, in *The Orthodox Christian World*, Augustine Casiday (ed.), London/ New York, Routledge, 2021, 141–153.
- Museikon 2022 = *Museikon: Time – Faith – Heritage. Catalog of the Exhibition*, April 2017 – April 2022, Ana Dumitran, Henrik von Achen (ed.), Alba Iulia, 2022.
- Nagy, Lavente, 2019-2020. *Câteva considerații despre geneza Tetraevangelului bilingv slavo-român de la Sibiu (1551-1553)*, „Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics”, 7, 63–81.
- [Nemirovskij 2007]: Немировский, Евгений Львович, 2007, *Иван Федоров и его эпоха: энциклопедия*, Москва: Издательство «Энциклопедия».
- [Nemirovskij 2008]: Немировский, Евгений Львович, 2008, *Начало книгопечатания в Валахии* (История славянского кирилловского книгопечатания XV-начала XVII века, Т. III), Москва: Наука.
- Oltean, Vasile, *Diaconul Coresi*, București, Basilica, 2019.

- Ostapczuk, Jerzy, *Stan zachowania cerkiewnosłowiańskich rękopiśmiennych Ewangelii*, „Rocznik Teologiczny”, 52 (1-2), 2010, 89–114.
- Ostapczuk, Jerzy, *Starodruki cyrylickich ewangeliarzy w świetle cerkiewnosłowiańskiej tradycji*, „Rocznik Teologiczny”, 53 (1-2), 2011, 87–106.
- Ostapczuk, Jerzy, *Sobotnie i niedzielne perykopy liturgiczne z Ewangelii Mateusza w cerkiewnosłowiańskich lekcjonarzach krótkich*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, 2013.
- Ostapczuk, Jerzy, *Typological classification of the Cyrillic Manuscripts and early printed books with the Gospel texts*, „Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe”, 6, 2016, 131–143.
- Ostapczuk, Jerzy, “Текстология кириллических старопечатных богослужебных Четвероевангелий среднеболгарского и сербского изводов и их отношение к рукописной традиции (Евангелие от Марка, зачала 1-9)”, in *Slovēne International Journal of Slavic Studies* 7 (2), 2018, 62–73.
- Ostapczuk Jerzy, 2019a. “Предисловие Феофилакта Болгарского к Евангелию от Матфея в кириллических старопечатных Четвероевангелиях из Брашова (1561/62 г.) и Бухареста (1582 и после 1582 г.) и их отношение к рукописной традиции”, in *Тринадцетые Загребинские Чтения. Сборник статей по итогам международной научной конференции (3–4 октября 2018 г.)*, Санкт-Петербург: Российская Национальная Библиотека, 315–329.
- Ostapczuk, Jerzy, *Cyrillic early printed tetragospels of Middle Bulgarian and Serbian redaction. Textology of the first nine zachalas of Mark’s Gospel*, „Slavia”, 88 (4), 2019b, 371–382.
- Ostapczuk, Jerzy, “Список глав Евангелия от Матфея в старопечатных кириллических богослужебных Евангелиях тетр и их отношение к рукописной традиции”, in *Slavia* 89 (2), 2020, 200–216.
- Ostapczuk, Jerzy, “Текстологическая характеристика славянского перевода Евангелия в старопечатном славяно-румынском Евангелии тетр 1551–1553 гг. из Сибиу”, in Николова Светлана (отг. ред.), Ралф Клеминсън, Веселка Желязкова, Маргарет Дмитрова, *Славянски текстове и традиции. Сборник в чест на Катрин Мери Макробрърт* (Кирило-Методиевски студии. Книга 31), София: Българска Академия на Науките Кирило-Методиевски Научен Център, 2021a, 383–396.
- Ostapczuk, Jerzy, “Оглавления Евангелия от Луки в старопечатных кириллических богослужебных Евангелиях тетр. Текстологическая характеристика”, in *Rocznik Teologiczny* 63 (1), 2021b., 143–159.
- Ostapczuk, Jerzy, “Оглавление Евангелия от Иоанна в старопечатных кириллических богослужебных четвероевангелиях”, in *Konstantinove listy* 14 (2), 2021c, 109–125.
- Ostapczuk, Jerzy, “Предисловия блж. Феофилакта Болгарского к Евангелиям в Острожской Библии и кириллических изданиях XVI в.”, in *Острожская Библия и развитие библейской традиции у славян. Коллективная монография*. Ред. Е. А. Кузьмина, Москва: МАКСС Пресс, 2022a, 88–95.
- Ostapczuk, Jerzy, “One more folio from the Early printed Cyrillic Tetraevangelion issued in 1579 in Alba Iulia”, in *European Journal of Science and Theology* [in print], 2022b.
- Ostapczuk, Jerzy, *The Number of Days in Menologia of the Cyrillic Tetraevangelia issued in the 16<sup>th</sup> Century in the Middle-Bulgarian Redaction of the Church Slavonic Language as Basis for their*

- Division into Groups*, „Teologia. Revista Facultății de Teologie Din Arad”, 24 (1), 2022c, 30–41.
- Ostapczuk, Jerzy, “Klasyfikacja typologiczna menologionów w cyrylickich starych drukach liturgicznych Ewangelii tetr” [in print], 2022d.
- Panaiteacu, Petre P., *Catalogul Manuscriselor Slavo-Române și slave din Biblioteca Academiei Române*, Vol. II, București, Editura Academiei Române, 2003.
- Petrov, Ivan, *Od inkunabulów do pierwszych gramatyk. Konteksty rozwoju bułgarskiego języka literackiego (koniec XV – początek XVII wieku)*, Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2015.
- Petrov, Ivan, *The Development of the Bulgarian Literary Language. From Incunabula to First Grammars, Late Fifteenth–Early Seventeenth Century* (Studies in Slavonic, Baltic and Eastern European Languages and Cultures), New York/ London, Lexington Books, 2021.
- [Polimirova 2011]: Полнирова, Мария, 2011, “Два новооткрити екземпляра на четириевангелнето на йеромонах Лаврентий”, in *Годишник на Софийския университет св. Климент Охридски Център за Славяно-Византийски проучвания Иван Дуйчев* 97 (16), 217–223 and 493–501.
- [Porović 2006]: Поповић, Даница, 2006, *Под окриљем светости. Култ светих владафа и реликвија у средњовековној Србији*, Београд: САНУ.
- Stabile, Giuseppe, *Rumanian Slavia as the Frontier of Orthodoxy. The Case of the Slavo-Rumanian Tetraevangelion of Sibiu*, „Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe”, 9, 2019, 59–87.
- Stabile, Giuseppe, *The translation of «High Priest» in the Slavo-Romanian Tetraevangelion of Sibiu. Does it Reveal a Western Influence?*, „Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics”, 7, 2019-2020, 83–102.
- [Stefan prvovenčani 1999]: Стефан Првовенчани. *Сабрана дела*. 1999. Предговор, превод дела и коментари Лиљана Јухас-Георгиевска. Београд: Српска књижевна задруга.
- [Stefanović 1989]: Стефановић, Димитрије, 1989, “Прилог проучвању месецослова XIII и XIV века”, in *Јужнословенски филолог* 45, 137–140.
- [Subotin-Golubović 2013]: СубОТИН-ГОЛУБОВИЧ, Татьяна, 2013, “Национальные святые в календаре Сербской Церкви (по средневековым источникам)”, in *Kalendarz w życiu Cerkwi i wspólnoty* (Latoписy Akademii Supraskiej 4), Red. Marzanna Kuczyńska, Urszula Pawluczuk, Białystok: Akademia Supraska, 37–48.
- [Sveti Sava 1998]: Свети Сава. *Сабрана дела*. 1998. Приредио и превео Јовановић Томислав. Београд: Српска књижевна задруга.
- [Svodnyj katalog XI-XIII 1984]: *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI-XIII вв.*, 1984, Ред. колл. Лидия Паволовна Жуковская, Николай Борисович Тихомиров, Н. Б. Шеламанова, Москва: Наука.
- Szepliński, Blazej, 2016, *Trzy oblicza Sawy Nemanjicia. Postać historyczna – auto-kreacja – postać literacka* (Byzantina Lodziensia 25), Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- [Teodosije 1988]: Теодосије. 1988. *Службе, канони и Похвала*, приредила Биљана Јовановић-Стинчевић, Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
- [Vojvodić 2004]: Војводић, Драган, 2004, “Хиландарски гроб светог Симеона Српског и његов сликани програм”, in *Хиландарски Сборник* 11, 45–57.

- [Voznesenskij 2016]: Вознесенский, Андрей Владимирович, 2016, “Кириллические издания Евангелия XVI века”, in *Национальная Библиотека* 1 (7), 39–46.
- [Vukašinović 2012]: Вурашиновић, Владимир, 2012, *Српско богослуженье. Студије из литургијске теологије и праксе код Срба*. Врњци-Требиње: Братство св. Симеона Мироточивога.
- [Žukovskaja 1976]: Жуковская, Лидия Павловна, 1976, *Текстология и язык древнейших славянских памятников*, Москва: Наука.
- [Žukovskaja 1993]: Жуковская, Лидия Павловна, 1993, “Еще о текстологии месяцеслова Евангелия (по датированным древнерусским апракосам XI–XII вв.)”, *Труды Отдела древнерусской литературы* 48, 81–87.

Versiune în limba română: dr. Anca-Diana Bibiri

## CITATUL BIBLIC ÎN PREDICA ROMÂNEASCĂ DIN BASARABIA (SECOLUL XIX)

ZAMFIRA MIHAIL

Institutul de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române

*z@mihail2006@yahoo.com*

Un scurt preambul istoric despre predica religioasă din Basarabia sub stăpânirea țaristă din perioada 1812–1918 este necesar. Românii băștinași și-au apărât identitatea prin vorbirea în limba română, prin respectarea tradițiilor spirituale străbune și prin legăturile permanente cu țara de peste Prut. În bisericile sătești slujitorii au oficiat de-a lungul acestui secol toate serviciile divine în limba română, de pe cărțile tipărite în diferite centre culturale: Râmnic, București, Buda, Mănăstirea Neamț, Iași existente în biserici încă din secolele trecute sau de pe manuscrise, și au avut și tipăriturile (retipăriri) din Tipografia bisericească de la Chișinău înființată în 1813 de către Mitropolitul Gavriil Bănulescu-Bodoni.

Legăturile neîntrerupte cu limba vorbită în celelalte provincii românești au constituit mijlocul de realizare a echilibrului între structura latină a limbii și tendințele dominante ale ocupantului, care folosea în instituții și apoi a impus și în procesul de învățământ doar limba oficială a Imperiului care se infiltra în limbajul oral și scris, cu consecințe pentru topica frazei și împrumutul lexical. Mult mai perfid s-a manipulat prin intermediul bisericii ortodoxe, aservite din punct de vedere ecleziastic ierarhiei superioare din capitala Imperiului, care și-a trimis în această zonă de frontieră doar etnici alogeni<sup>1</sup>. **Dar care nu au reușit să impună folosirea limbii slavone în biserica din Moldova.**

*Predica* (omilia sau didahia) este cuvântarea **rostită** de către preot participanților la slujba respectivă (de obicei după Liturghie) în biserică (sau în alt loc de desfășurare a ceremoniei), ca o completare a tipicului. În locul predicii se practică și lectura la strună a Învățăturii din *Cazanie* sau din *Sinaxar*.

Predica este un mijloc de pastorație care a contribuit la continuitatea și unitatea limbii române. În predica scrisă din Basarabia a fost folosită limba română adecvată la normele limbii standard generale (v. analiza lingvistică în Mihail 2019). Cercetarea a stăruit asupra cărților de predici identificate în bibliotecile bisericilor din mediul rural și ale mănăstirilor, dar, cu deosebire, asupra manuscriselor transcrise sau

---

<sup>1</sup> După moartea mitropolitului Gavriil Bănulescu Bodoni (1812 – 1821), toți ceilalți 11 ierahi numiți în Basarabia până în 1918 au fost de origine rusă și nici unul nu a învățat limba băștinașilor.

alcătuite în Basarabia în secolul al XIX-lea, necunoscute încă în literatura de specialitate. Am avut în vedere texte de predici **alcătuite în limba română** și nu traducerea unor lucrări de autori alolingvi, impuse de către oficialitate. Am făcut și delimitarea *predicii de la amvon de învățatura* transmisă prin scris. Predica ortodoxă s-a difuzat ca text scris încă din timpurile apostolice, dar **de la amvon ea a fost totdeauna rostită.**

Predicile transmise prin manuscrise, aduse sau copiate acolo și folosite de-a lungul anilor, se transformau însă în *cazanii*, citite la strană, pentru că aveau adăugat, înaintea predicii, completarea: „Binecuvintează părinte ca să citească”. Manuscrisul predicilor lui Antim Ivireanul, adus probabil de Mitropolitul Gavriil, fost Exarh al Țării Românești (1808-1812), copiat în 1824 la mănăstirea Dobrușa de pe un prototip foarte apropiat de ms. BAR 3460, text de bază pentru ediția critică a operei Sf. Antim (v. Antim Ivireanul 1962 și Antim Ivireanul 1972), a primit și el această apostilă.

Folosirea în Biserica din Basarabia a manuscrisului copie din 1824 (Antim Ivireanul 2018) a avut un rol de seamă în răspândirea predicilor lui Antim Ivireanul, iar tâlcuirile sale au ajutat generații după generații de credincioși, participanți în număr foarte mare la slujbele de la mănăstirea Dobrușa, să asculte și să pătrundă înțelesul Cuvântului Evanghelic. Autorul însuși mărturisește: „Tâlcuirile îndrăznesc a zice că sînt mai bune decît citania Sfintei Evanghelii fără înțelegere”. În expunerile sale, care conțin pasaje de fină exegeză teologică, sunt numeroase citate din *Vechiul și Noul Testament*, folosite ca *explicații* sau *exemplificări*; exegeții predicilor sale le-au analizat<sup>2</sup> și nu mă voi opri asupra lor în economia acestei prezentări. Dar voi repeta că este impresionantă, de fiecare dată, narațiunea prin care este introdusă citarea biblică, de exemplu: „Luați sama, rogu-vă, cu minte întreagă și înțelegiți aceste cuvinte ce zice Dumnezeu prin Isaiia, că aceia ce zice: ‘Spălați-vă și vă curățiți’ nu să zici doară să ne spălăm cu apa ceastă proastă” (f.123<sup>v</sup>) sau „după cum zice fruntașul apostolilor, Petru, în doao capete, la a doao carte” (f.128). Acolo unde este un citat biblic, fără să fie menționată sursa, copistul de la mănăstirea Dobrușa a adăugat, lateral, indicația respectivă, cu cerneală roșie! Astfel, ascultătorii din Basarabia ai învățăturilor mitropolitului Antim au fost dăruiți să cunoască explicațiile sale prin citate biblice la un secol după ce el le pronunțase și ecoul lor se stinsese, iar ele, copiate în manuscrise, se păstrau în biblioteci.

Și un manuscris al *Cazaniei* lui Varlaam, din Basarabia, este un alt exemplu, în același sens (v. Mihailovici 1930, 202–205). Circulația textelor românești și copierea lor a fost intensă, deși vicisitudinile istoriei au distrus, mai mult decît în alte provincii românești, urmele lor.

<sup>2</sup> Analiza pe larg a omiliilor Mitropolitului Antim, la Comșa 1921, Duțu 1991, 146 și Gordon 2001, 116, 134, 222 ș.a.

Dintre predicile **alcătuite în Basarabia în secolul al XIX-lea** cităm în primul rând pe cele ale Mitropolitului Gavriil: *Învățătură către miri* din *Molitfenicul*, Chișinău, 1820, introdusă de diortositor prin preluarea unei tradiții în uz în Transilvania de nord încă de la începutul secolului al XVIII-lea. În manuscrisul a două molitfelnice copiate de călugărul Selevestru la mănăstirea Runcu la 1717 și 1719 (Mihail 1984, 663–677), *Taina cununiei* conține și cuvântul pe care preotul îl adresează la sfârșitul slujbei: *Învățătura bisericii pentru viața de familie*. Alte șase manuscrise păstrate la Biblioteca Academiei, nr. 1668, 2383, 4316, 4289, 5963, 3290 sunt similare ca conținut. Toate aceste molitfelnice au avut ca model *Trebnicul* lui Petru Movilă, tipărit la Kiev în 1646, sau ediția prescurtată apărută la Lwow, în 1695. Dar pareza Mitropolitului Gavriil este o tratare a învățaturii bisericii mai apropiată de mentalitatea populară, reluând exemplul legăturii dintre Hristos și Biserică din rugăciunile slujbei și **cu citate biblice**. Cuvântarea este mai convingătoare pentru că se sprijină pe textele bisericii și capătă mai multă autoritate decât dacă ar fi fost numai sfaturi (individuale) ale preotului. Mitropolitul a difuzat și o [*Pastorală contra beției*] în care invocă atât „cuvântul Sfintei Scripturi”, cu citatul lung scripturistic între ghilimele, dar fără o trimitere la sursă, cât și pe prorocul Isaia: „vinul îi va avea pe ei în focul cel de veci”, dar fără să menționeze capitolul și versetul. În timp ce la Antim Ivireanul citatul biblic avea, de cele mai multe ori, menționată sursa, ceilalți doi ierarhi se pare că presupuneau suficientă, pentru credibilitate și autoritate, doar menționarea personalizată a insertului.

După moartea episcopului Dimitrie Sulima (1821–1844), ucenic în activitatea culturală lui Gavriil, dintre cei 11 ierarhi, toți alogeni, care au condus destinele bisericii din Basarabia până în 1918 și niciunul nu a învățat românește, unii au instituit obligativitatea pentru preoți să prezinte, înainte de a predica, textul predicii spre verificare protopopului sau unui inspector. Era o formă eclezială de cenzură, cu deosebire pentru mediul rural, unde slujirea s-a făcut permanent în limba română și, în predică, s-ar fi putut introduce mesaje de nesupunere populației nemulțumite de mulțimea dărilor și de multele restricții. Această obligație de scriere a propriilor compoziții, care, după lectură, erau înapoiate slujitorilor, a avut ca rezultat păstrarea, după mai bine de 140 de ani, a câteva texte aflate acum în biblioteci publice. Predicile din astfel de manuscrise, scrise pentru cenzură, totuși au fost pronunțate oral în biserică, pentru că autorul însuși s-ar fi descurcat greu în multele corecturi și observații marginale ale cenzorului. Ele sunt doar martorul efortului de creație al autorului-preot, al elementelor specifice ale limbii române standard folosite în scris, și fac dovada cunoștințelor adânci teologice ale unui preot de la țară.

Un astfel de manuscris cu predici scrise pentru cenzură a ajuns să fie păstrat la Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu” din Iași, cota III-160, ms. 445 și, transcriindu-l integral, l-am analizat din punct de vedere lingvistic (vezi Mihail 2019, 91–259). Ulterior am aflat despre un manuscris cu același conținut dus de A. Jacimirskij la Biblioteca Academiei de Științe din Sankt Petersburg și căpătasem

indicii clare despre un altul, din arhiva lui Alexandru Sturza de la Odesa. Sper că cercetarea lor va putea fi continuată, deși la cererile adresate acestor biblioteci încă de acum patru ani nu am primit răspuns.

Manuscrisul de la Iași cuprinde predicile alcătuite de preotul Dumitru din satul Ciuciulea-Orhei, ținutul Cârliștii (azi în raionul Florești/ Glodeni). El este constituit din caiete compuse din mai multe foi de hârtie (4 sau 6), îndoite la mijloc (18x22,5 cm), care au fost ulterior cusute prin mijlocul îndoiturii și asamblate, într-o succesiune aleatorie, între coperti. Nu există vreo însemnare referitoare la data alcătuirii, dar împrejurările în care predicile au fost rostite se deduc din titlu sau din text, care oferă și unele indicii referitoare la data aproximativă a susținerii. Faptul că există mai multe predicile la aceeași sărbătoare este dovada că componentele miscelaneului pot proveni din ani diferiți. Informațiile converg în perioada 1860-1870. Manuscrisul conține 69 de predicile la duminici și la unele din cele 12 sărbători împăratești. Există mai multe variante ale unor predicile, mai ales cele legate de sfințirea bisericii din sat după reparații. Scrisul în alfabet rusesc civil este destul de dezordonat, se vede că este al redactării directe, cu corecturi și adaosuri de formulări noi, scris cu cerneală de culoare neagră decolorată. După ductul cursiv al scrisului se deduce că autorul urmărea cursurile unui Seminar, în limba rusă, căci aceasta a fost limba de predare. Impresionează stilul direct al adresării către enoriași a preotului Dumitru, care are o exprimare românească frumoasă, neinfluențată de pregătirea sa școlară și de mediul alogot al epocii.

Preotul Dumitru a predicat într-un sat. El s-a referit de obicei la pericopa evangheliei zilei pentru a trage învățăminte de credință și a da sfaturi pentru viața credincioșilor. Prin urmare, majoritatea predicilor sunt *omilii tematice*. Cele mai multe au un titlu și un „Moto” al textului, de obicei versetul sau citatul care reprezintă tema expunerii (vezi ANEXA 2). Autorul a citat din evangheliștii: Luca (1:34, 16:24, 18:25), Matei (5:44, 15:22, 19:22) și Ioan (1:51, 4:21, 23-24), din Epistola către Galateni (6:8) și din Psalmi (5:7, de două ori, f. 72 și 109, și din psalmul 26:4). Sunt, după cum se poate constata, și citate fără indicarea sursei. Motivele pot fi considerentele autorului că textul este suficient de cunoscut tuturor; ele se pot datora unor omisiuni involuntare sau au rămas necomplete, dacă autorul va fi copiat de undeva sursa citărilor. Dar unele greșeli de indicare a capitolelor sau a versetelor se pot datora unor mici derapaje ale memoriei. În general am constatat preferința pentru anumite surse biblice, deși există și formulări similare.

În cele 69 de predicile din manuscris, el a folosit 117 citate biblice. În doar câteva predicile, așa-numite *ocașionale*, nu a citat. Pentru analiza de față folosesc termenul **citat biblic** și nu **insert** pentru că mă refer la invocarea de către autor a unei citări marcate, cu trimitere la cartea din Biblie, cu notarea capitolei și a versetului pentru identificare. Altfel, fiecare predică este înșesată de parafrază și exprimări cu formulări foarte asemănătoare prototipului datorită deprinderii pe care o aveau preoții predicatori de a folosi și în vorbirea vernaculară un stil bisericesc de



exprimare. Consider că preotul Dumitru cita din memorie textele biblice, așa după cum le va fi învățat la Seminar, unde s-a cerut totdeauna învățarea pe de rost a unor texte ilustrative, corespunzătoare unor anume momente din istoria sfântă. În seminariile din România încă se mai practica acum două-trei decenii această metodă<sup>3</sup>.

Mi-am pus de la început întrebarea dacă preotul Dumitru va fi tradus textele învățate în slavonă în Seminar, pentru că *Biblia* slavă încă nu căpătase aprobarea Bisericii Ruse să fie tradusă din slavonă în limba rusă vernaculară. După confruntarea cu textele corespunzătoare în limba română din *Biblia sau dumnezeiasca Scriptură a Legii vechi și a ceii noao*, apărută la Sankt Peterburg, în tipografia lui Nicolae Grecia (1819), care fusese cumpărată în câteva mii de exemplare de credincioșii din Basarabia (vezi Mihail 2002, 419–429), consider că preotul Dumitru a folosit redarea citatului biblic din formularea românească datorată lui Samuil Micu, din *Biblia* tradusă de el din 1795, ce a fost folosită pentru ediția Societății Biblice Ruse.

Alegerea evangheliilor pentru a fi explicate este foarte sugestivă pentru pastorația preotului Dumitru. El a întocmit predici (sau s-au păstrat din predicile întocmite de el) pentru **19** duminici și pentru slujba din Vinerea Mare. Le enumerăm: o frumoasă cuvântare de **Învierea Domnului** (f. 176); [în Duminică] **a 9-a** după Rusalii (f. 290) (Umblarea pe mare; potolirea furtunii); **a 10-a** (f. 294) (Vindecarea unui lunatic); **a 11-a** (în trei variante, f. 162, 198 și 300), (Pilda datornicului nemilostiv!); **a 12-a** (în două variante, f. 154 și 158) (Pilda tânărului bogat); **a 18-a** (f. 146) (Pescuirea minunată); **a 21-a** (f. 136) (A Sf. Părinți de la Sinodul VII); **a 22-a** (în trei variante, f. 7, 132, 142) (Bogatul nemilostiv); **a 26-a** (f. 150) (Pilda bogatului căruia i-a rodit țarina), **a 35-a** (f. 202) (Samarineanul milostiv); **a 17-a** (f. 38) (a Canaaneencei); [duminicile din triod]: **a 33-a** (f. 42) (A vameșului); **a 34-a** (f. 267) (A fiului risipitor); **Duminica lăsatului sec de carne** (f. 113) (a Înfricoșatei Judecății); apoi **Duminica I-a din Post** (în două variante, f. 210 și 232) (A Ortodoxiei); **Duminica a 3-a din Post** (f. 172) (a Sfintei Cruci); **Duminica a 5-a din Post** (f. 19) (A cuvioasei Maria Egipteanca); **Duminica a 6-a din Post** (în trei variante f. 194, 281, 308) (a Floriilor) și în ziua premergătoare, de pomenire a morților, **Sâmbăta lui Lazăr** (f. 17) și sunt două cuvântări pentru **Vinerea Mare** (f. 180 și 236).

Pentru alte mari sărbători sunt predici la: **Nașterea Maicii Domnului** (f. 188) (începutul anului bisericesc); **Sfinții Arhangheli** (f. 206); **Intrarea în Biserică a Maicii Domnului** (f. 23); **Anul Nou** (f. 271); **Întâmpinarea Domnului** (f. 168);

---

<sup>3</sup> Mulțumesc părintelui duhovnic Nicolae Vladu de la biserica Popa Soare din București pentru că mi-a spus despre deprinderile de memorizare din Seminar (mai ales la disciplinele Liturgică și Dogmatică), pe care el le folosește de o viață, căci în predică citează cu rigurozitate sursele biblice.

**Buna Vestire** (f. 31); **Schimbarea la Față** (f. 105); **Adormirea Maicii Domnului** (f. 245); **Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul** (două cuvântări, f. 27 și 275).

Fiecare predică este coagulată în jurul unei idei călăuzitoare, pentru ca ascultătorului să-i rămână în amintire, cu exemplificarea corespunzătoare. De exemplu, în Duminica 1-a din Post autorul se referă la Taina Sf. Împărtășanii, asupra căreia a revenit și în alte predici. Preotul îndeamnă pe cei prezenți în biserică să spună și vecinilor lor să se împărtășească, citând cuvintele Sfântului Apostol Iacob: *Să știe că cel ce au întors pre păcătosul de la rătăcirea casii lui va mântui suflet de moarte și-și va acoperi mulțime de păcate* (Iacob 5 :20).

Preotul Dumitru a folosit cu predilecție **citatul din Evangheliile sau din Epistole**, ca și **Psalmi**. Astfel, **la Adormirea Maicii Domnului**, în narațiunea sa folosește lungi reproduceri ale exprimării Sfinților evangheliști: „Fiii veacului acelaia nici să vor însura, nici să vor mărita, că mai mult nu pot muri, că sînt asămenea cu îngerii și sînt fiii lui Dumnezeu, fiind fiii Învierii” (Luca, 25, 26, 27), la care adaugă și prezicerile prorocilor, aici din Ieremia: „Dreptii în veac vor fi vii și vor trăi” (Ieremia 5 :15). Pentru câștigarea speranței de a ajunge în Împărăția cerurilor predicatorul face un excurs cu prilejul omiliei **la Duminica 35-a**, explicând pericopa „Mai lesne este cămiliu a intra prin urechea acului, decât bogatului în Împărăția lui Dumnezeu (Luca 18 :25). Sunt citate și cuvinte din Părinți ai Bisericii pentru autoritatea explicațiilor lor, astfel în această predică este invocat Sfântul Gherman, care a spus Sfintei Evdochia că „cine agonisește avere cu dreptate și o întrebuițează la fapte bune, acela este drept înaintea lui Dumnezeu”.

Legătura între cuvintele Sfintei Evanghelii și realitățile înconjurătoare din viața noastră sunt făcute foarte sugestiv. Astfel, **la Schimbarea la Față**, referindu-se la cuvintele Apostolului: „Bine este noao aicea”, se întreabă dacă omul pe pământ are un asemenea loc și răspunde cu încredere că acest loc pentru noi, unde putem să spunem „Doamne, bine este noao aicea”, este Sfânta Biserică. Într-o altă Cuvântare, **la Duminica a 9-a**, referindu-se la ajutorul dat de Iisus Hristos Apostolului Petru „Puțin credinciosule, pentru ce te-ai îndoit? Și intrând El în corabie au stătut vântul și s-au liniștit marea” (Matei 14 :31-32) [f. 290], părintele Dumitru constată cu regret îndoiala din sufletele contemporanilor săi.

Predicatorul de acum mai bine de o sută de ani era direct în referirile sale, cu putere de convingere în argumentări și perseverent în a ajuta pe enoriașii săi. Consider că predicile *tematice* din acest manuscris sunt scrise, și prin invocarea autorității citatului biblic, cu har de păstor și cu credință că cuvintele adresate poporului dreptcredincios vor fi ascultate și vor da roadă.

Manuscrisul cuprinde și un grupaj de **omilii catihetice**, prin suita de predici în care preotul a explicat toate expresiile rugăciunii *Tatăl Nostru* (f. 214-231<sup>v</sup>). Presupun că autorul a fost un păstor sfântos, care a vrut să-i și lumineze pe enoriașii săi asupra adevărilor tuturor Cuvintelor Bisericii, să-i și învețe, deci, nu numai să-i sfătuiască asupra principiilor bune de viață și, de aceea, a lărgit sfera predicilor.

Expunerea analitică a rugăciunii este o adevărată dantelărie de expresii proprii, susținute de citate cu citarea sursei (vezi în special p. 225-226). Suita de cuvântări cu explicațiile la rugăciunea *Tatăl Nostru* are cel mai mare număr de citate biblice. Am întocmit o listă a lor (ANEXA 3) pentru a nu complica expunerea. Citatele sunt din evanghelistul Ioan (4:13; 4:25; 6:51; 6:55; 8:51; 20:17), Matei (5:23-24; 5:45; 7:11; 18:35), cele mai multe din Epistolele Sf. Pavel (1 Corinteni 1:10; Coloseni 3:12; Evrei 4:16; Galateni 3:19; 3:27; Rimleni 2:24; Tit 2:12), apoi din Psalmi (5:7 de două ori; 61:10; 118:103) și din Vechiul Testament. Contextul de introducere a citatului și pasajele în care el este comentat reprezintă texte exegetice bine argumentate. Atestarea formulei *Pâinea noastră cea de-a pururea* a fost studiată de Iosif Camară în lucrarea sa (Camară 2020) și această atestare vine să confirme circulația variantei în Basarabia.

**Panegiricele.** Cinstirea Maicii Domnului s-a făcut totdeauna în Biserica Ortodoxă cu evlavie deosebită și cele patru Mari Sărbători care Îi sunt special închinete sunt semnificative pentru locul Său în ierarhia cerească. Și în manuscrisul de față au fost incluse patru predici închinete sărbătorilor Sale (în ordinea paginilor - f. 23 Intrarea în Biserică a Maicii Domnului; f. 31 Buna Vestire; f. 188 Nașterea Maicii Domnului; f. 245 Adormirea Maicii Domnului). Fiecare dintre ele reprezintă o gingașă cinstire care le transformă în adevărate pagini lirice. Astfel, **la 8 septembrie**, moto-ul predicii este citatul din evanghelia de la Luca, de Buna Vestire: „Mărește suflete al meu pe Domnul și s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu”, în antiteză cu cântarea pe care tot Maica Domnului o spune, jelindu-se, la picioarele Crucii: „Vai mie, Fiul meu, vai mie inima mea, Fiul meu cel iubit”, fără trimitere, căci este o parafrază a autorului. În predica **de la 15 August** adaugă considerațiile sale despre ridicarea la cer a Maicii Domnului și aduce aminte credincioșilor că: „Dumnezeu în grija lui pentru om și moartea o preface pentru noi în bucurie”, pentru că pomenirea dreptilor o proslăvește cu bucurie duhovnicească. Propriile emoții nu mai au nevoie să fie sprijinite de citate biblice. În aceste cuvântări se întâlnesc doar câteva, mai ales din evanghelia lui Luca.

Cuvântările la Sărbătorile Maicii Domnului sunt encomiastice, ca un fel de *Laudatio* a darurilor Sale pentru oameni, și nici nu ar putea fi altfel decât un nesfârșit *Acatist* de preamărire.

Ar putea să pară surprinzător că în acest miscelaneu nu este nicio predică consacrată sărbătorii anume a unui Sfânt și, deocamdată, nu știm să explicăm acest fapt. Poate nu este o lacună, ci pur și simplu predicile respective nu au fost legate în acest volum (de altfel, legătura este mult mai târzie și, după starea precară de conservare a foilor, probabil mult timp ele au stat în condiții improprii). Sau este posibil ca în tradiția locului, despre Sfinți să circule texte mai ales în medii mănăstirești (unde se citeau permanent Mineele și întreaga literatură hagiografică). Consider că mai verosimilă ar fi explicația că nu se mai rostea predică despre ei atunci când la strană se citea Sinaxarul sau Cazania zilei.

**Parenezele** (cuvântări cu conținut moralizator cu preponderență) constituie un capitol bogat în această culegere de predici. Sunt apeluri repetate la necesitatea ca enoriașii să contribuie la terminarea bisericii, pentru că, în acei ani, în satul Ciuciulea a fost ridicat un nou locaș. Astfel, sunt redactate trei variante apropiate ca tematică „La sfințirea Bisăricii” (f. 46, 50 și 60) și tot trei predici „La înnoirea hramului” (f. 68, 72 și 88). Tematica se referă la „facerea binelui obștesc” pentru Casa Domnului și citatele sunt din psalmi (26 :3 și 5 :7). O altă variantă (f. 46) are drept moto cuvintele lui David, din psalmul 26 :4: „Una am cerut de la Domnul, aceasta voi căuta” și aceasta este „locuirea în Casa Domnului”. Cea de a treia formă a cuvântării (f. 72) pornește de la cuvintele din Isaia 5 :7 „Intra-voi în Casa Ta, închina-mă-voi în Biserica Ta cea Sfântă întru frica ta” și îi dă prilejul preotului să enumere elementele definitorii ale Bisericii drept „Casă a lui Dumnezeu”. Remarcăm și în această predică, ca de altfel pe parcursul manuscrisului, că **citatele alese sunt foarte sugestive, scurte** – bune pentru o rapidă memorizare de către ascultători – **și pregnante prin imaginea pe care o conțin**. Pentru a încredința pe enoriași că Iisus chiar este în mijlocul lor în Biserică, părintele Dumitru citează Matei 18 :20: „Unde sunt doi sau trei adunați întru numele Meu, acolo voi fi în mijlocul lor”.

Pareneza funebră este o formă de cuvântare mai puțin folosită în Moldova decât în Transilvania, unde obligativitatea formulării așa-ziselor *iertăciuni ale rudelor* cu decedatul sunt scrise de aceștia și citite de către preot. Asemenea cuvântări a rostit preotul Dumitru cu prilejul unor morți violente din localitate (f. 121, 127) și la înmormântarea unor preoți-confrați (f. 80 și 92) și a dascălului (cantorului). Pe lângă lauda activității acestora, este citată zisa înțeleptului Solomon că „este vremea tăcerii”. Pareneza la parastas readuce în conștiința tuturor necesitatea pomenirii celor răposați, a fost rostită cu prilejul Paștilor Blajinilor, o tradiție din Moldova, care aduce la morminte pe toți locuitorii în prima luni după Săptămâna Luminată și Duminica Tomii, deci în prima zi când Biserica îngăduie din nou parastase, după Paști. Reproșul pentru uitarea strămoșilor se bazează pe citatul „cu ce măsură vom măsura, cu aceea ni se va măsura”.

Predica se dovedește a fi prezentă în toate momentele importante ale vieții liturgice și la evenimentele legate de viața omului; de exemplu, două cuvântări (f. 69 și 255) au fost pronunțate după slujba făcută pentru tot satul în câmp, *Pentru vreme de neploare* și alta la începerea secerișului. Întocmirea predicii se baza pe cunoașterea adâncă a Evangheliei și a Epistolelor, a zicerilor prorocilor din Vechiul Testament, a expresiilor lapidare și sugestive din psalmi, a textelor insuflate de Duhul Sfânt Sfinților Părinți. Consider **citatul biblic** armătura solidă a cuvântărilor preoților din Basarabia, în genere și, în mod special, în cazul acestui miscelaneu. Circulația (cunoașterea) citatelor și de către ascultători era indubitabilă<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Cercetările sociologice ale echipelor Gusti în sate din Basarabia în perioada 1931–1938 au identificat cărți religioase de lectură în casele unor țărani și memorizarea unor texte dogmatice.

Obligația preoților din Basarabia, într-o anumită perioadă, de *a serie* predicile pentru a fi verificate reprezintă, în perspectivă istorică, un bun câștigat pentru Istoria Bisericii Române în general și pentru istoria predicii la români. Și, mai ales, textele respective sunt documente de limbă română și de rezistență prin cultură din Basarabia sub stăpânirea țaristă din (1812 – 1918).

## **Bibliografie**

- Antim Ivireanul, *Opere*, București, Editura Minerva, 1972.
- Antim Ivireanul, *Predici*, ediție de G. Ștrempel, București, Editura Academiei, 1962.
- Antim Ivireanul, *Predici*, ediție de Zamfira și Paul Mihail, București – Brăila, Editura Academiei Române, Editura Istros, 2018.
- Camară, Iosif, *Rugăciunea Tatăl nostru în limba română. Studiu istorico-filologic*, Iași, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, 2020.
- Comșa, Gh., *Istoria predicii la români*, București, 1921.
- Duțu, Constantin I., *Panegiricul ca formă a predicii în trecut și astăzi. Actualitatea lui pastorală*, București, 1991.
- Gordon, Vasile, *Predica ocazională*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.
- Mihail(ovici), Paul, *Varlaam. O copie din 1731 a Cazaniei sale*, „Revista Critică”, Iași, 1930, nr. 3-4, 202–205.
- Mihail, Paul, *Molitvelnicele de la mănăstirea Runcu din Ardeal comparate cu alte manuscrise din epocă*, „Mitropolia Ardealului”, XXIX, 1984, nr. 9-10, 663–677.
- Mihail, Zamfira, *Biblia în limba română, Sankt Peterburg, 1819*, în *Omagiu lui Virgil Cândea la 75 de ani*, vol. I, București, Editura Academiei Române și Editura Roza Vânturilor, 2002, 419–429.
- Mihail, Zamfira, *Rezistența prin cultură în Basarabia (secolul XIX). Scrieri parentetice*, București – Brăila, Editura Academiei Române, Editura Istros, 2019.

## ANEXA 1

## SUMARUL PREDICILOR [trimiterea se face la fila manuscrisului].

f. 1 Învățătură pentru împărtășire; f. 7 22 *nedelja* (săptămâna a 22-a); f. 13 Poucenie Evanghelia la fântâna Patriarhului Iacov (Învățătura în Duminica samarinenței); f. 17 *Poucenie v subbotu Lazarev* (Învățătură în Sâmbăta lui Lazăr); f. 19 Nr. 8 În a 5-a săptămână a Postului; f. 23 La ziua Intrării în Biserică; f. 27 29 Av(gust); f. 31 În ziua Bunei Vestiri; f. 38 În Duminica a 17 după 50-me; f. 42 (Duminica Vameșului); f. 46 Cuvânt la sfințirea bisăricii; f. 52 (Cuvânt la sfințirea bisăricii, altă variantă); f. 60 (Cuvânt la sfințirea bisăricii, altă variantă); f. 68 Cuvânt la înnoirea hramului; f. 72 (Cuvânt la înnoirea hramului, altă variantă); f. 80 Deșertăciunea deșertăciunilor (Cuvânt la înmormântare); f. 88 *Poucenie na obnovenie* (Cuvânt la înnoirea hramului, altă variantă); f. 92 *Nadgrobnoe o Alexandre* (Cuvânt deasupra gropii lui Alexandru); f. 100 Fără de veste a venit moartea; f. 105 la Schimbarea la față; f. 109 Intra-voi în casa ta; f. 113 *O strașnom sud* (În Duminica Strașnicului Județ); f. 117 Învățături pentru dascăl; f. 121 (Cuvânt la înmormântare); f. 127 (Cuvânt la înmormântare); f. 132 Învățătură la 22 (A 22-a Duminică după Rusalii); f. 136 21 *ned.* (A 21 Duminică după Rusalii); f. 142 În Duminica 22. Despre bogatul și Lazăr; f. 146 În Duminica a 18-a; f. 150 *V nedelja 26* (În Duminica a 26-a); f. 154 *V 12 nedelju* (În a 12-a Duminică); f. 158 *Poucenie v Nedelja 12 po piatdesjatnica* (Învățătură în a 12-a Duminică după Cincizecime); f. 162 11 *Nedelja* (a 11-a Duminică); f. 168 În ziua Întâmpinării Domnului; f. 172 În Duminica a 3-a a Sv. Post; f. 176 Hristos a Înviat; f. 180 Muire, iată fiul tău; f. 188 la Ziua Nașterii de Dumnezeu Născătoare; f. 194 *V 6 nedelja* (În Duminica a șasea); f. 198 la a 11 Duminică după 50-me; f. 202 În Duminica a 35; f. 206 În zioa Săborului Arhistratig Mihail; f. 210 *Poucenie v 1 nedelju velikogo posta* (Învățătură în prima duminică a Postului mare); f. 214 (Explicarea rugăciunii Domnești). Tatăl Nostru; f. 217 Sfințească-se numele Tău; f. 219 Vie Împărăția Ta; f. 221 Fie Voia ta; f. 223 4 cereri, Pâinea noastră cea de-a pururea dă-ne o noao astăzi; f. 226<sup>v</sup> 5 cereri: Și ne iartă noau greșalele noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri; f. 229 6 și 7 *proșenie* (cerere) Și nu ne duce pre noi în ispită, ci ne izbăvește de cel viclean; f. 232<sup>v</sup> Învățătură în Duminica *pravoslaviei* (Ortodoxiei) pentru cei ce să depărteazi de ispovedanie și sf. împărtășire; f. 236 Învățătură în Vinerea Mare; f. 237 Pierzare de beție (din) *Urmare creștinească* de preotul A. Lunin (traducere); f. 241 Învățătură la zioa Adormirii a Maicii Domnului; f. 245 *V deni uspenii Pr. Bogorodiți* (În ziua Adormirii Maicii Domnului); f. 249 Doamne, noi am greșit înaintea ta și Tu te-ai mâniat. Rugăciunea la neploare; f. 255 *Poucenie pri nastuplenii žatvy* (Învățătură la începerea secerișului); f. 259 (Îndemn pentru a veni la biserică); f. 263 *Poucenie o pominoenii* (Învățătură despre pomenire); f. 267 Învățătură în Duminica Fiului celui curvari [= risipitor]; f. 271 *Poucenii na Novyi god* (Învățătură de Anul Nou); f. 275 Învățătură în zioa tăierii Cinstului cap a Botezătorului Domnului Ioan; (foi lipsă) f. 281 *Na Blagoveštenie i Verbnoe Voskresenie* (La Duminica Floriilor); f. 285 Pentru împărtășire; f. 290 *V 9 nedelju po 50* (În Duminica a 9 după Cincizecime); f. 294 În Duminica a 10 după 50-me; f. 298 *V vel(ikii) Cetverg* (În Joia Mare); f. 300 În a 11 Duminică; f. 304 Pentru auzările de holeră, În duminica a 10; f. 308 *Na Verbnoe Voskresenie* (În Duminica Floriilor); în total 69 de cuvântări.

Am reprodus titlurile originale ale predicilor. Câteva titluri au fost formulate în limba rusă (le-am redat în italice și, în paranteză, traducerea), presupun pentru a putea fi citite de cei la care ajungea textul pentru verificare, dar predicile sunt toate în limba română. Unele predici nu au titlu. Intervențiile z.m. sunt între paranteze drepte.

## ANEXA 2

### Lista cu „moto” la predici

**F. 17** (ÎNVĂȚĂTURĂ ÎN SĂMBĂTA LUI LAZAR) *Învieerea cea de obște mai înaintea patemei Tale încredințându-o, pre Lazăr ai sculat din morți, Hristoase Dumnezeu!* [n. n. din Tropar]

**F. 31** ÎN ZIUA BUNEI VESTIRI *Cum va fi aceasta, deacă nu știu de bărbat?* (Luca 1, 34)

**F. 38** ÎN DUMINECA A 17 DUPĂ 50-MEA *Fiica mea rău se îndrăcește* (Mat[ei] 15, 22).

**F. 46** CUVÂNT LA SFINȚIREA BISĂRICII *Una am cerut de la Domnul, aceasta voi cânta* ([Psalm] 26, 4).

**F. 72** [PREDICĂ] *Întra-voi în Casa Ta, închina-mă-voi în bisărica Ta cea svântă, întru frica Ta* (Ps[alm] 5, 7).

**F. 80** [PREDICĂ] *Dișărtăciunea dișărtăciunilor și toate sânt dișărtăciuni*

**F. 109** [PREDICĂ] *Întra-voi în Casa Ta, închina-mă-voi în bisărica Ta cea svântă, întru frica Ta* (Ps[alm] 5, 7).

**F. 132** ÎNVĂȚĂTURĂ ÎN 22 IULIE *Părinte Avraame, miluiește-mă și trimite pre Lazăr să-ș întingă vârful degetului în apă și să-mi răcorească limba mea că mă chinuiesc în văpaia aceasta* (Luc[a] 16, 24);

**F. 136** (ÎN DUMINICA 21)

În Evangheliia de astăzi s-au cetit pilda pentru sămănături, pentru care îmi va fi și mie nevoi în voroava de astăzi.... zice sf. apostol Pavel: *cela ce samănă în trupul său, din trup va săcera stricăciune, iară cel ce samănă întru dubul, din dub va săcera viața vecinică* (Gal[ateni] 6, 8).

**F. 154** (ÎN DUMINICA 12) *Auzind tănărul cuvântul acesta, s-au dus scârbit* (Mat[ei] 19, 22).

**F. 162** (ÎN DUMINICA 11 LA CINCIZECIME) *Iubiți pre vrăjmașii voștri, grăiți de bine pre cei ci vă grăiesc pre voi de rău, faceți bine celor ci vă urăsc pre voi și vă rugați pentru cei ce vă asupresc și vă gonesc pr voi* (Mat[ei] 5, 44).

**F. 180** [PREDICĂ] *Muiere, credi-mă că va veni vremea când nici în muntele acesta, nici în Ierusalim vă veți închina Tatălui... Ci vine vremea și acum este când închinătorii cei adivărați să vor închina Tatălui cu dubul și cu adivărul. Dub este Dumnezeu și cine să închină Lui să cade să se închine cu dubul și cu adivărul* (Ioan, cap. 4, st. 21, 23, 24).

**F. 188** LA ZIOA NAȘTERII DE DUMNEZEU NĂSCĂTOARE *Mărește, suflet al meu, pre Domnul și s-au bucurat dubul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu.*

**F. 202** ÎN DUMINICA A 35 *Mai lesne este cămilii prin urechiia acului a trece decât bogatului a intra întru împărăția lui Dumnezeu* (Luc[a] 18, 25)

**F. 210** (ÎNVĂȚĂTURĂ ÎN PRIMA SĂPTĂMÂNĂ A POSTULUI MARE) *Adivăr, adivăr grăiesc voau că de acum veți vedea ceriul dișchis și îngerii Domnului suindu-să și pogorându-să spre Fiul ominesc* (Ioan, 1, 51).

**F. 223** 4 CERERE *Pâinea noastră cea de-a pururea dă-ne-o noau astăzi.*

**F. 249** [PREDICĂ] *Doamne! Noi am greșit înaintea Ta și Tu te-ai mâniat. (Rugăciunea la neploare)*

## ANEXA 3

Explicarea *Rugăciunii Domnești*, prin citate biblice [p. 214 – 234],

**F. 215** Du-te, au zis El Mariei Magdalena după Învierea sa din morți, *du-te la frații Mei și le spune lor: Sui-mă-voi la Tatăl meu și la Tatăl vostru* (Ioan 20, 17). Dar făcându-ne pre noi frați, ne-au făcut și fii a lui Dumnezeu. Cum dar, priimim noi această punere de fii? [...] cu nașterea din nou în sf. Taină a botezului. *Câți în Hristos v-ați botezat*, zice sf. Ap[ostol] Pavel, *în Hristos v-ați și îmbrăcat* (Gal[ateni] 3, 27).

**F. 215** Deacă noi, păcătoș fiind, iubim pre fiii noștri și toate cele bune și de folos le facem pentru dânșii, apoi cu cât mai vârtos trebuiește să așteptăm noi toate cele bune și de folos de la Dumnezeu – Tatăl nostru cel ceresc [:] *Deacă voi, răi fiind, știți a da dări bune fiilor voștri, cu cât mai vârtos Tatăl vostru Cel din ceruri va da cele bune celorla ce cu credință cer de la dânsul* (Mat[ei] 7, 11).

Cu ce îndrăznire putem să cerem de la Dânsul și să așteptăm toate cele de folos? *Să ne apropiem dar cu nedejuire la scaunul darului Lui, ca să luăm milă și să aflăm dar spre ajutori la vreme de treabă* (Ev[rei] 4, 16).

**F. 216** Și sf. apostol ne îndeamnă pre noi cătră obșteasca rugăciune. *Vă rog pre voi, fraților, pentru numele Domnului nostru Iisus Hristos, ca una să grăiți* (I Cor[intenii] 1, 10)

**F. 217/ 218** Pentru iudeii cii fărădelege, Dumnezeu au zis: *Au spurcat numele Meu cel sfânt, că zic ei: norodul Domnului sântem* (Is[ai] 3, 36, 30). Și sf. ap[ostol] Pavel au zis iudeilor celora ce defăima legea lui Dumnezeu și în vederea tuturor făce nedreptăți și/ (f. 218) păcătuia: *Numele lui Dumnezeu prin voi să hulește întru neamuri* (Rim[lenii] 2, 24).

**F. 218** Cum dar să svințește numele lui Dumnezeu? *Numele lui Dumnezeu să sfințește întru noi atuncea când noi trăim ca aleșii lui Dumnezeu, cii sfinți și iubiți, întru milostivirea îndurărilor în bunătate, întru smirenie, întru blândeță, întru îndelunga răbdare* (Col[osenii] 3, 12).

**F. 218** *Urăciune este Domnului gândul necurat* (Prit[ca] 15, 26).

**F. 218** Numele lui Dumnezeu poate să să sfințească întru voi... *Așa să luminezi lumina/* (f. 219) *voastră înaintea oamenilor, ca văzând faptele voastre cele bune să mărească pre Tatăl vostru cel din ceruri* (Mat[ei] 5, 16). *Atuncea și cel ce nu crede în Dumnezeu va crede și să va închina Lui, zicând că adivărat Dumnezeu întru voi este* (I Cor[intenii] 14, 25).

**F. 220** *întru asămenea creștini împărățește nu Hristos, ci păcatul* (Rim[lenii] 6, 12). Unde, dar, împărățește Hristos? El, fraților, împărățește întru cei drepti.

**F. 221** *Adivărat că Dumnezeu ca un stăpân preste toate face după voia Sa întru tăriia cerului și în lăcașurile pământului* (Dan[iel] 4, 32).

**F. 222** *Părintele mieu, de nu poate acest pabar trece de la mine, să nu-l beau pre el, fie voia Ta* (Mat[ei] 26, 42). Așa, fraților, și noi toți creștinii datori sântem întru toate să ne plecăm voii lui Dumnezeu.

**F. 223** 4 CERERE *Pâinea noastră cea de-a pururea dă-ne-o noau astăzi.*

**F. 223** *Însuș Dumnezeu au zis: Întru sudoarea ta vei mânca pâinea ta* (Gal[ateni] 3, 19).

**F. 224** *Dumnezeu nu leapădă pre niminea din noi de la sâne, că soarele său Îl răsare preste cii buni și preste cii răi și ploaia preste cii drepti și preste cei nedrepti* (Mat[ei] 5, 45).

**F. 225** *ne învață prorocul David, zicând: Bogăția de ar curge, nu vă lipiți inima* ([Psalm] 61, 10).



**F. 225** au zis ucenicilor săi: *Mâncați nu mâncare pieritoare ci mâncare ci rămâne în viața vecilor* (Ioan, 4, 25).

Și în alt loc zice: *Tot cel ce va bea din apa aceasta, va însătoșa iarăș. Iară cel ce va bea din apa care Eu o voi da lui, nu va însătoșa niciodată; ci apa care Eu voi da lui va fi întru el izvor de apă curgătoare în viața de veci* (Ioan, 4, 13).

**F. 225** Această pâine și această hrană este cuvântul lui Dumnezeu. *Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu* (Mat[ei] 4, 4), au zis Hristos.

Iată, fraților, hrana pentru suflet... David zice: *Cât sânt de dulci gâttelejului mieu cuvintele Tale! Mai mult decât mierea gurii mele* ([Psalm] 118, 103)... Mâncând această hrană omul va trăi în veac. *Cela ce va păzi cuvântul mieu, moarte nu va vedea în veac* (I[oa]n] 8, 51), au zis Hristos.

**F. 226** dumnezeiască hrană aceasta este... *trupul Mieu cu adevărat este hrană și sângele Mieu cu adevărat este băntură* (I[oa]n] 6, 55), au zis Domnul. *Eu sânt pâinea cea vie care s-au pogorât din ceriu cel ce va mânca din pâinea aceasta va trăi în veac* (I[oa]n] 6, 51).

**F. 227** domnul, chiemând pre nemilostivul datornic, i-au zis: *Slugă vicleană, eu Ț-am iertat toată datoriia pentru că m-ai rugat. Au nu ți să cuvîne și ție să miluiești pre datornicul tău, dupre cum eu te-am miluit pre tine.* [fără citarea sursei, dar în fraza următoare intervine din nou rigoarea]: *Această pildă au închiiat-o Mântuitoriu cu aceste cuvinte: Așa și Tatăl meu cel ceresc va face voau, de nu veți ierta fiecarele fratelui său din inimă toate greșalele lor* (M[atei] 18, 35).

**F. 227** faptele noastre să le potrivim cu sf. poronci. *Noi datori sântem nu în deșărt să primum darul lui Dumnezeu, dar, primumdu-l, să trăim cu trezvie, cu dreptate și cu bună credință* (Tit 2, 12).

**F. 228** Domnul Hristos, zice: *Deacă nu iertați voi oamenilor greșalele lor, apoi și Tatăl vostru nu va ierta greșalele voastre* (Mat[ei] 6, 15).

**F. 228/ 229** să iubim pre vecinul nostru, și totodată să grăbim să cerem iertare de la vecinul nostru. *De vei aduce darul tău la oltari/* (f. 229) *și acolo-ți vei aduce aminte că fratele tău are ceva asupra ta, lasă acolo darul tău înaintea oltariului și mergi de te împacă întâi cu fratele tău și atuncea vind adă darul tău* (Mat[ei] 5, 23-24).

**F. 230** mucenicii pentru credința lui Hristos: *Dumnezeu i-au ispitit pre dâșii și i-au aflat luiș vrednici ca aurul în topitoare i-au lămurit pre dâșii.* (Înțāl.[?], 3-6).

**F. 230/ 231** Vom cere de la Dumnezeu ajutori și putere, *ca să nu ne lasă a ne ispiti mai mult decât putem, dar împreună cu ispita/* (f. 231) *să facă și sfârșitul, ca să o putem noi suferi* (I Cor[inteni] 10, 13).

Cu totul amintea sânt, fraților, ispitele cele răle. Ele nu sânt de la Dumnezeu, pentru că *Dumnezeu pre niminea nu ispitește* (Iac[ob] 1, 13).

## ANEXA 4

## Lista celorlalte citate [unele sunt fără indicarea sursei sau cu indicații greșite etc.]

F. 3 ziceți către sine însuși: *(Pentru trupul acesta nu mai sânt eu pământ și cenușă, nu mai sânt eu rob, ci slobod).*

F. 11 bogatul carele cu totul au uitat pre Dumnezeu și poroncile lui au fost aruncat în iad: *judecată fărăde milă, celui ce nu face milă (Iac. 2, 32 [?]).*

F. 12 sf. ap[ostol] Pavel, în cartea către Timotei, ne învață: *Celor bogați în veacul de acum poroncește să [...] cu mintea, nici să nădej[...] avuția cea nestătăt[...]. Dumnezeul cel viu, nici să dă noau toate de presosit spre desfătare; învață-i să facă bine, să să îmbogățască în fapte bune,*

F. 20 cuvântul lui Dumnezeu zice: *de vom zice că păcat/ nu avem, pre sâne ne amăgim, și adevăr nu este întru noi (I. Ioan 1,8). ...Hristos Mântuitorul însuș zice: De nu veți mânca trupul Fiului ominesc și de nu veți bea sângele Lui, viață nu veți avea întru voi. Cela ce mănâncă trupul Mieu și bea sângele Mieu are viață vecinică și Eu îl voi învia pre el în ziua cea de apoi (Ioan 6, 53-54).*

F. 21 cuvântul lui Dumnezeu poroncește: *Să nu zici mila lui Dumnezeu este mare, va curăți mulțamea păcatelor mele; căci mila și mânia de la Dumnezeu este și preste cei păcătoși va odihni mânia lui (Sir[ah] 5, 6). ... Dar sângele lui Iisus Hristos, zice sv. Ap[ostol] Pavel, ne curățe pre noi de tot păcatul (I. Ioan 1, 7).*

cuvântul lui Dumnezeu zice: *Nu întârziia a te întoarce către Domnul și nu lăsa din zi în zi, că fără de veste va ieși mânia Domnului și în vremea izbândirei te va pierde (Sir[ah] 5, 7).*

F. 24 Adivărat zice ap. Pavel: *„Primejdii în ape, primejdii de către tâlhari, primejdii de către neamuri, primejdii de către păgâni, primejdii în cetăți, primejdii în pustie, primejdii în mare, primejdii între frați”*

F. 32 sv. Ap[ostol] Petr, certându-l, i-au zis: *pentru ci Satana au împlut inima ta, ca să mințâști Domnului sfânt? Nu omului ai mințat, dar lui Dumnezeu (Fapt[e] 5, 3-4).*

F. 33 Domnul zice: *De te vei lega cu fâgăduință Domnului Dumnezeului, să nu întârzi a împlini, că cerând va cere de la tine Domnul Dumnezeul tău și va fi ție păcat (A doa Lege, 23-22).*

F. 34 Mântuitorul, văzind că va împlini Zahai fâgăduința, au zis: *Astăzi s-au făcut mântuire casii aceștie (Luca, 19, 9).*

F. 49 Prorocul David zice: *inima mea și trupul meu s-au bucurat de Domnul cel viu. Fericiți carii lăcuiesc în casa Ta, Doamne.*

F. 70 Hristos au zis: *Unde sânt doi sau trii adunați în numele meu acolo voi fi în mijlocul lor (Mat[ei], 18, 20)*

F. 74 Hristos au zis: *Unde sânt doi sau trii adunați întru numele mieu acolo voi fi în mijlocul lor (Mat[ei] 18, 20).*

F. 71/72 cuvintele sf. pr[oroc] David: *una am cerut de la Domnul, aceasta voi căuta ca să lăcuiesc în casa Domnului întru toate zilele vieții mele./ (f. 72) Ca să vezi frumsătea Domnului și să cercetezi biserica Lui cea sfântă (Ps[alm] 5, 7)/*

F. 107 sv. Ap[ostol] Pavel ne poroncește noau să avem un duh și o faptă cu Domnul: *fiți milostivi, dupre cum Tatăl cerec este milostiv; fiți desăvârșiți, dupre cum Tatăl cerec este desăvârșit.*

**F. 111** *Cătu-s de iubite lăcașurile Tale Doamne al puterilor. Dorește și să săvârșaste sufletul meu spre curțile Domnului, inima mea și trupul meu s-au bucurat de Dumnezeul cel viu (Is[ăia], 83).*

F. 111 Sf. proroc David să bucura cu duhul când era chemat la Casa Domnului: *Veselitum-am de cei ci mi-au zis mie, în Casa Domnului vom mergi (Ps[alm] 121, 1)*

F. 112 Sf. proroc David... ne învață cum trebuie să stăm în bisărică: *întra-voi în Casa Ta, zice el, mă voi închina în bisărica Ta cea sfântă, întru frica Ta. Că precum sânt ochii slujnicii în mâinele stăpânii sale, așa ochii noștri cătră Domnul Dumnezeuul nostru, pân ci să va milostivi spre noi (Ps[alm] 122, 2).*

F. 112 *Dumnezeu, carele urăște pre toți cii ci lucrează fără de lege (Ps[alm] 5, 6).*

F. 109 *Dumnezeu, cela ce lăcuiește întru sfinții Lui (Ps[alm] 21, 4)... să cercetezi bisărica Lui întru toate zilele vieții mele (Ps[alm] 26, 4)./*

F. 113 cuvintele sv. Scripturi: *Luați aminte ca să nu să îngreioezi inimile voastre cu sațul mănăcii și cu bețuia și cu grijile lumii, și fără de veste să vie asupra voastră zăoa aceia (Luc[a] 21, 34).*

F. 114 glasul cel plin de mângâiere a dreptului judecător: *veniți, blagosloviții Părintelui mieu, moșteniți împărăția care este gătită voau de la întimierea lumii (Mat[ei], 25, 34). Și atuncea dreptii vor lumina ca soarele în împărăția Tatălui ceresc (Mat[ei] 13, 43).*

F. 114 să ie ficarele cele ce au făcut în trup, ori bune ori rele (2 Cor[inteni] 2, 10[?]). Parafraza cu trimitere!

F. 114 Fericii în împărăția cerului să vor învrednici de așa bine, *pre care ochiul nu au văzut și urechele nu au auzit și la inima omului nu s-au suit (1 Cor[inteni] 2, 9).*

F. 115 . *Iată, vin de grabă, zice Domnul Atotțitorul și plata mea cu Mine este, ca să răsplătesc fiecăruie după faptele lui (Ap[ocalipsa] 22, 12).*

F. 115 la judecata dreptului judecătorii. *Va veni Domnul și va lumina ascunsele întunericului și va arăta sfaturile inimilor (1 Cor[inteni] 4, 5).*

F. 120 sv. Ap[ostol] Pavel... înaintea morții au scris: *Cu nevință bună m-am nevoit, / curgerea am săvârșit, credința am păzit, și acum mi s-au gătit mie cununa dreptății, pre care îm va da mie Domnul, judecătorul cel drept în zăoa aceia (2 Tim[otei] 4, 7).*

F. 132 *Poroncește soarelui său să răsăie și preste cei drepti și preste cei nedrepti, trimite ploii preste cei buni și preste cei răi (Mat. 5, 45).*

F. 134 după cuvântul Scripturii.. *pre cei nemilostivi îi așteaptă pe cea lume judecată fără de milă (Iac[ob] 2, 13).*

F. 135 după cuvântul lui Dumnezeu: *pân când aveam vreme, să facem lucruri bune cătră toți (Gal[ateni] 6, 10).*

F. 138/139 să cuvine a zăce pentru dânșii cuvintele lui David: *cii ci vor sămăna / cu lacrimi, cu bucurie vor săcera.*

F. 142 un om bogat, carele avea un ispravnic și acesta au fost pârât că răsăpește averea lui. Și chiemându-l pre el, i-au zis: *dă-ți sama pentru deregătoriia ta (Luca, 16, 1).*

F. 149 Sf. ap[ostol] Pavel zice: *dragostea îndelung rabdă, să milostivește, dragostea nu pițmuiește, dragostea nu să îndărătnește, nu să trufește (I. Cor[inteni] 13, 4).* Așa dragoste să cuvine a ave noau cătră Hristos și cătră cel de aproape a nostru

F. 153 Să ne ferească Dumnezeu de glasul / cel grozav a Lui: *Nebunule, astăzi să va lua sufletul tău, dar cui vor fi adunările tale?* Era o reluare a evangheliei zilei, la care făcuse referiri, și, în încheiere, preotul chiar repetă exact textul citit !

F. 155 *Bogăția de ar curge, nu vă lipiți inima (Is[ai] 61, 11).*

F. 168 În zăoa Întimpinării Domnului [...] după sorți i-au venit acestui blagocestiv înțălept Simeon să talmăcească cartea Prorocului Isaia și îndeletnicindu-să el cu aceasta au ajuns la locul unde zice: *Iată ficioara în pântice va lua și va naște fiu [fără trimitere !]*

F. 169 Maica Domnului, la 40 de zile după nașterea Domnului Iisus, au luat doi porumbi și au mers la bisărică cu pruncul Iisus. / Tot în vremea aceia vine la bisărică și dreptul

Simeon. Și văzând pre dumnezeiescul prunc și cunoscând într-însul după însuflarea Duhului Sfânt mântuirea lui Israil, priimește pre mâinele sale pre Isus, strigând: *Acum slobozește pre robul Tău, Stăpâne, că văzură ochii mei mântuirea Ta, care o ai gătit înaintea tuturor noroadelor..* Și așa cuvintele sv. Proroc Isaia s-au izbândit și așteptarea dreptului Simeon s-au împlinit.

**F. 181** Ap[ostolul] Pavel zice: *Dumnezeu, cel ce au făcut lumea aceasta și toate cele ce sânt în ea, fiind Domnul ceriului și al pământului, nu în bisărici de mâni făcute lăcuiește, nici de mâni ominești i să slujăște, ca cum ar ave lipsi de ceva, de vreme ce El dă tuturor viața și suflare și toate (Fapt[ele] Ap[ostolilor] 17, st. 24-25).*

**F. 182** adivărul numai în obșteasca adunare rămâne neclătit și neschimbat în bisărică, *pre care porțile iadului nu sânt în putere să o biruască (Mat[ei] 16, 18).*

**F. 183** Mântuitorul zice: *De va greși ție fratele tău, ceartă-l pre el între tine și între el sânzur, deci de te va asculta, ai dobândit pre fratele tău; iară de nu te va asculta, ia împreună cu tine încă pre unul sau pre doi, ca în gura a doao sau a trii mărturii să stea tot cuvântul; iară de nu va asculta de ei, spune bisăricii, iară de nu va asculta nici de bisărică, să-ți fie ție ca un păgân și vameș.*

**F. 183** pre credincios îi povățuiește însuși Mântuitorul, carele nevăzut petrece aicea, după cuvântul/ Lui: *unde veți fi doi sau trii adunați întru numele meu, acolo sânt în mijlocul vostru (Mat[ei] 24, 18, st. 20)*

**F. 184** sv. apostoli, împlinind porunca lui Dumnezeu, sfătuiesc pre credincios să facă adunări și să înalță dimpreună rugăciuni, cereri și mulțămiri cătră Domnul Dumnezeu. *(Deian[ie][n.n. Faptele Apostolilor] 2, 42, 46; 20, 7).* [Parafrazare cu indicații exacte].

Ap[ostolul] Pavel poruncește credincioșilor să nu lasă adunările sale supt înfricoșare de lepădare de bisărică și vecinica pierzare *(Evr[ei] 10, 24-25).* Iată una din deosăbiri a rugăciunilor obștești – bisăricești, înaintea rugăciunilor singurateice – casnice.

**F. 197** Hristos au zis: *Fiițele Ierusalimului, nu mă plângeți pre mine, ci vă plângeți pre voi și pre fiii voștri. (Luc[a] 23, 27, 28).*

**F. 234** Cu adivărat zice înțeleptul Solomon: *Când vine necredinciosul întru adâncul răutăților, nu bagă samă (Pr[overbele] 18, 3)* pentru sufletul său, pentru mântuirea sa.

**F. 235** Sv. Ap[ostol] Iacob zice: *Să știe că cel ce au întors pre păcătosul de la rătăcirea căii lui va mântui suflet din moarte și va acoperi mulțame de păcate (Iac[ob] 5, 20).*

**F. 236** *Aceasta să faceți spre pomenirea Mea (Luc[a] 22, 19).*

**F. 243** Sv. proroc David zice: *Moartea păcătosului cumplită este (Ps[alm] 33, 21).*

**F. 243.** *sufletele dreptilor în mâna lui Dumnezeu sânt și nu să va atinje de dânșii munca (Pret.[ca] 3, 1-3). Fericți cei ce mor întru Domnul (Apoc[alipsa] 14, 13).*

**F. 246** Însuș Hristos zice: *Fiii veacului aeluaia nici să vor însura, nici să vor mărita, că mai mult nu pot muri că sânt asămenea cu îngerii și sânt fiii lui Dumnezeu, fiind fiii Învierii (Luc[a] 20, 35-36)...*

*Și vor ieși,* zice Mântuitorul, *că ci au făcut bine întru învierea vieții, iar că ci au făcut răle, întru învierea judecării (Ioan, 5, 29).*

*Și iarăș zice: Și vor merge păcătoșii în munca de veci, iară dreptii în viață de veci.*

**F. 246/ 247** Sf. ap[ostol] Pavel mărturisăște pentru sine că el au fost răpit în rai și au auzit cuvinte ascunsă care nu este omului a le grăi *(II Cor[inten]i 12, 4).*/ Și în alt loc el zice: *Cele ce ochiul nu au văzut și urechiia nu au auzit și la inima omului nu s-au suit, care au gătit Dumnezeu celor ci îl iubesc pre Dânsul (I Cor[inten]i 2, 9).*

O, ci fericire pentru cii drepti! Ei în veac vor fi vii, în veac vor viețui în raiul ceresc, în împărăția cerească, cu îngerii, cu Hristos! Dreptii în veac vor fi vii, [vor] trăi *(Irim[ia] 5, 15).*

**F. 261** Hristos au zis: *unde sânt doi sau trii adunați în numele Meu, acolo voi fi în mijlocul lor* (Mat[ei] 18, 20).

**F. 272** Domnul au zis: *Cu vrere nu vroiesc moartea păcătosului, ci ca să se întoarcă și să fie viu* (Iez[echiel] 33, 11).

**F. 274** Sv. proroc David zice: *Eu în toată viața mea nu am văzut pre dreptul lipsit, nici sămînțănăia lui cerând pâine* ([Psalm] 36, 25).

**F. 281/ 282** arhanghelul Gavriil ... i-au zis: „*Acesta va fi mare și Fiul celui prea înalt să va chema; și-i va da lui Domnul Dumnezeu prestolul lui David, Tatălui lui, / (f. 282) și va împărați în casa lui Iacob în veac și împărăția lui nu va avea svârșit*”.

**F. 285** PENTRU ÎMPĂRTĂȘIRE *Oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea pabarul Domnului cu nevrednicie, vinovat va fi trupului și sângelui Domnului* (I Cor[intenți], 11, 27).

**F. 286** *Cine va mânca pâinea aceasta sau va bea pabarul Domnului cu nevrednicie, vinovat va fi trupului și sângelui lui Hristos. Ci să se ispitească omul pre sine și așa din pâine să mănânce și din pabar să bea. Că cela ce mănâncă și bea cu nevrednicie, judecată luiș mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului* (I Cor[intenți] 11, 27, 28, 29).

**F. 290** Hristos au întins mâna sa sv. Ap[ostol] Petru, ci să acufunda în mare, zicându-i: *Puțin credinciosule, pentru ce te-ai îndoit? Și intrând El în corabie au stătut vântul și s-au liniștit marea* (Mat[ei] 14, 31-32).

**F. 292** El au zis: *Chiamă-mă pre mine în ziua necazului tău și te voi scoate, și mă vei proslăvi* (Ps[alm] 49, 15) ... să strigăm către Dânsul: *Sprîjînitoriul meu, pentru ce m-ai uitat și pentru ce m-âbnindu-mă umbli când mă necăjaște vrăjmașul* (Ps[alm] 41, 23 [n.n. 41, 9]).

**F. 298** Așăzarea cei pre svinte Taine a împărtășirei pre care au lăsat-o El tuturor creștinilor să o săvârșască spre pomenirea Lui (Luc[a] 22, 19).

**F. 299** strigă cu credință: *Cinii tale cei de taină astăzi Fiul lui Dumnezeu părtaș mă primește fără trimitere... De nu veți mânca trupul lui Hristos și de nu veți bea sângele Lui, viață nu aveți întru voi* (Ioan 6, 53), zice Mântuitoriul.

**F. 306** [La vreme de holeră] *cine iubește primejdăia, acela va cădea într-însa* (Sir[ab] 3, 26).

**F. 308** *Dumnezeu, carele din iubirea Sa către neamul omînesc au dat pre unul născut/ Fiul său spre ocară, batjocori, bătăi și răstîgnire* (Mat., XXI, 18).



# COMUNICĂRI





# INDIVIDUALITATEA AFECTIV-ESTETICĂ A TEXTELOR DE PRESĂ SCRISĂ RELIGIOASĂ CREȘTIN-ORTODOXĂ\*

ADRIANA BARBU PANFIL  
Universitatea din București  
*panfil888@yahoo.com*

**Abstract:** The current Christian-orthodox religious publishing expresses, in all of its forms, the realization of the Church's missionary vocation. Having a large capacity of adapting itself to the mundane reality, the Orthodox publicist act in Romania has found efficient ways of answering the demands associated with the missionary calling. The church printed press continues, even to this day, to attract the interest of the masses, from every age category, via the means of general characteristics, specific particularities and language used, which attribute substance and a distinction, as far as the media context of the modern society. Through the current paper we are setting out to prove the results of a detailed analysis, following the Romanian Orthodox religious journalistic speech, of the affective-aesthetic dimension. The main characteristic of the written press text highlights its wide range, the mix between literary originality and didacticism, aiming to help the reader in assimilating the representations from the dialogue between the speaker and the listener. The limit between the religious journalistic speech and the laic journalistic speech is represented by persuasion. The first form is filled with a symbolic charge and can explicitly lead to understanding the reality of the current day and age, using its potential of establishing interconnections at speech level. The journalistic expression through the power of the religious language is strongly tied to the persuasive-argumentative strategies implied by the speaker, in order to convince the reading public that his writings are just. Analyzed from the perspective of general text linguistics, the current Orthodox religious journalistic speech proves to be an effective one, oriented towards a practical finality. The diversity of shapes and rhetorical means used in this form of speech show that it is of actuality, authentic and, by far, has a chance of being accepted by the modern day society.

**Keywords:** publication speech, religious language, lecturing genres, written press.

## 1. Introducere

Publicistica religioasă creștin-ortodoxă actuală exprimă, în toate formele ei, concretizarea vocației misionare a Bisericii. Cu o mare capacitate de adaptare la realitatea cotidiană, actul publicistic de natură religioasă ortodoxă din România a

---

\* *The affective-aesthetic trademark of written press texts in the Christian-Orthodox Religion*

găsit modalități eficiente de a răspunde cerințelor chemării misionare, în spiritul Cincizecimii.

Reperete creștine ale glăsurii și scrierii sunt concentrate în cuvântul „Dumnezeu a zis...”, cuvânt care Îl reprezintă pe Logosul întrupat. Informațiile din presa scrisă creștin ortodoxă sunt reflecția Teologiei creștine ortodoxe, iar esența informațiilor sunt conforme cu adevărul de credință, propovăduit de Biserică.

Dacă în trecutul recent mesajul Evangheliei era transmis exclusiv în Biserică și de către Biserică, astăzi, cu ajutorul tehnologiilor informatice, Biserica transmite Cuvântul lui Dumnezeu pe calea undelor sau a internetului.

Prin lucrarea de față ne propunem să demonstrăm rezultatele unei analize privind prezența în discursul jurnalistic religios ortodox românesc a dimensiunii afectiv-estetice. Individualitatea pe care o prezintă această dimensiune evidențiază plurivalența discursului jurnalistic religios creștin ortodox, melanjul de originalitate literară și didacticism, în scopul de a-l ajuta pe cititor să asimileze reprezentările plâsmuite în dialogul locutor-receptor. Comunicarea prezentă are ca *temă* componenta retorică și argumentativă a publicisticii religioase ortodoxe. Până astăzi, s-au publicat cercetări lingvistice ale textelor biblice, liturgice, ale predicii, însă mai puțin a fost studiat *discursul jurnalistic religios din presa scrisă*. Apreciem că, prin contribuția enunțată, putem aduce o completare studiilor și cercetărilor existente despre discursul jurnalistic contemporan. Fiind în mare parte o analiză de corpus, lucrarea de față nu este una teoretică, ci este una analitic-descriptivă. *Scopul* acestui studiu îl constituie reliefaarea legăturii dintre actele de vorbire și dimensiunile retorice din presa scrisă religioasă actuală și demonstrarea faptului că structurile de tip argumentativ își dovedesc utilitatea într-o interpretare de tip pragmatic a discursului religios din ziarul „Lumina”, în măsura în care reliefează funcții ce se remarcă prin identități textuale. În acest sens, pentru a putea surprinde diversitatea strategiilor retorico-argumentative, am utilizat un corpus format din texte culese, în intervalul 2021-mai 2022, din coloanele ziarelor „Lumina” și „Lumina de Duminică”. Publicațiile „Lumina” acoperă, în mare parte, toate genurile jurnalistice.

Conceptele de formă și de fond din ziarul menționat sunt specifice Cateheticii, Omileticii și Predicii ortodoxe, chiar și în cazul în care subiectul nu se referă în mod explicit la o învățătură de credință. Jurnalistul creștin își fundamentează discursul religios pe tehnicile specifice domeniului și pe principiile catehezei creștine ortodoxe, ca o necesitate a apartenenței sale la Biserica Ortodoxă și a implicării în propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu.

Spre deosebire de presa scrisă laică, unde articolele de ziar sunt, de cele mai multe ori, narații axate pe spectacular, cu imagini vizuale sau auditive cât mai șocante, cu conținut lapidar, tratarea subiectului de către jurnalistul creștin ortodox necesită o punere în contextul biblic și o direcționarea a mesajului evanghelic cu finalitate moralizatoare explicit sau implicit formulată. Atenuarea spectaculozității, a notelor de violență prin trimitere la învățătura biblică sau patristică este o modalitate

jurnalistică cu trimitere în sfera afectivității. Discursul din presa scrisă religioasă are întotdeauna ca punct de plecare iubirea de Dumnezeu și de semenii, astfel relatările cu note de insensibilitate și de distanțare vor fi înlocuite cu blândețea, iar insolența cu smerenia.

Funcția de informare a jurnalismului creștin ortodox este dublată de funcția educativă. Povățuind pe cititorii săi, jurnalistul creștin ortodox mărturisește Cuvântul lui Dumnezeu, ca o soluție pentru cugetarea omului, vizând zona afectivă, cu influență în zona volitivă. Dacă jurnalismul laic se fundamentează pe paradigma cognitivă, jurnalismul religios se circumscrie obiectivității cu influențarea zonelor afective. De aceea, presa scrisă religioasă, adresându-se simțurilor, influențează comportamentul consumatorului de produs mediatic.

## **2. Discursul jurnalistic religios, discurs argumentativ. Mărci ale argumentării în discursul jurnalistic religios**

Limbajul religios este unic. Se deosebește de celelalte limbaje printr-o serie de caracteristici de natură lingvistică și de natură pragmatică-enunțiativă, diversificându-se în variante și sublimbaje. Este marcat de o puternică intertextualitate, rezervând un loc aparte discursului religios, care presupune anumite acte de limbaj specifice.

Discursul jurnalistic religios ortodox actual este un „discurs convingător, în egală măsură, acel discurs care nu trezește suspiciunile interlocutorului, neîncrederea acestuia, discursul capabil nu doar să inițieze dialogul cu receptorul, ci în egală măsură să mențină interesul constant al acestuia pentru interacțiune” (Teleoacă 2017, 536).

Dacă în alte genuri de discurs strategiile și tehnicile argumentative au ca scop consimțirea cu sprijinul raționamentului, majoritatea ideilor prezentate într-un discurs jurnalistic religios ortodox face apel la adeziunea prin credință, la acceptarea și însușirea lor într-un cadru al libertății de credință asumată. Articolul religios este scris cu mare atenție și prudență, pentru că jurnalistul religios este responsabil de educația spirituală a cititorilor săi.

Discursul religios jurnalistic este un discurs argumentativ care nu își propune schimbarea opiniilor cititorilor, ci, mai ales, „consolidarea lor” (Guia 2018, 194). Publicul cititor joacă un rol fundamental, acțiunea celui care scrie implicând o interacțiune între partenerii comunicării; cititorul este considerat partener egal în cadrul acestei interacțiuni. În funcție de acest aspect, jurnalistul religios își organizează și structurează articolul de ziar. Indiferent de forța persuasivă a discursurilor jurnalistice religioase, scheletul acestora se sprijină, neconținut, pe argumente care au în vedere autoritatea divinității, a textelor biblice și patristice, a simbolului de credință și a scrierilor liturgice. Aceste aspecte îi permit jurnalistului religios creștin ortodox să ajungă la un fond informațional cu receptorul care să îl ajute în selectarea temelor și a tehnicilor persuasive „care determină cele trei tipuri

de reacții pe care ființa umană le poate avea în raport cu o informație: cunoaștere și înțelegere cognitivă, simțire afectivă sau emoțională, manifestare comportamentală” (Larson 2003, 105).

Discursul jurnalistic religios este un discurs dialogic fără să fie neapărat un discurs dialogat. Analiza discursului jurnalistic religios ortodox contemporan impune o definiție a termenului „discurs jurnalistic religios”, bazată pe surprinderea aspectelor lingvistice, retorice și pragmatice, pentru a reda complexitatea acestui tip de text.

Din perspectivă *pragmatică*, discursul jurnalistic religios este un act de comunicare, un dialog, cu particularități formale și funcționale, determinate de contextul funcțional al producerii sale.

Din perspectivă *retorică*, discursul jurnalistic religios ortodox este un discurs argumentativ, al cărui rol este de a informa și persuadea receptorul asupra adevărului dumnezeiesc, revelat prin Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

Reunind aceste informații, putem ajunge la o încercare de definiție a discursului jurnalistic religios drept un discurs argumentativ care are la bază acte de limbaj care își au sorgintea în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, determinate de o realitate situațională, având scop informativ și persuasiv.

### 3. Dimensiunea afectiv-estetică a discursului jurnalistic religios

Individualitatea afectivă a discursului jurnalistic religios este o sursă imanentă a argumentării care presupune îndemnul la mijloace retorice de expresie, care atrag receptorul, îl seduc și îl sensibilizează. Particularitatea afectivă reliefează profilul literar al fragmentului de „elocutio”, conturată în presa scrisă religioasă prin alegerea procedeelelor artistice care îmbină varietățile de stil din retorica antică: stilul nobil-pentru emoții și stilul simplu – pentru educație.

În discursul jurnalistic religios, figurile de stil au menirea de a evidenția plurivalența discursului, melanjul original de schematism și creație literară menit să înlesnească înțelegerea de către publicul cititor a ideilor expuse de jurnalist.

În paginile de față ne-am oprit asupra *anaforei*, *metaforei*, *comparației* și *enumerăției*.

#### 3.1. Anafora

Anafora este procedeul stilistic și retoric întâlnit frecvent în discursurile religioase care are menirea de a întări una sau mai multe percepții. În toate clasificările asupra anaforei, aceasta este definită drept repetiția care deschide un enunț. Distinctă față de repetiție, anafora are o deosebită însemnătate în argumentare, știut fiind faptul că toate elementele de început ale unui enunț au cea mai mare importanță. În unele cazuri, anafora presupune reluarea unor cuvinte în interiorul aceluiași enunț sau în

enunțuri alăturate. Ea ajunge să se intersecteze cu deixisul, deixisul discursiv sau textual, putând fi considerată „o formă de anafora” (GALR II 2006, 656).

Cercetătoarea Rodica Zafiu a identificat două abordări distincte ale acestui fenomen lingvistic. Prima are la bază teoria generativă inițiată de N. Chomsky, în care „anafora e o categorie gramaticală fundamentală, alături de pronominale și de expresii pronominale referențiale” (Zafiu 2004, 239) ; cea de-a doua își are rădăcinile în „lingvistica textului, în care, chiar mai devreme, cercetările asupra coeziunii și coerenței au acordat un rol important mecanismelor anaforice” (Zafiu 2004, 239).

Dominique Maingueneau consideră că anafora retorică este numită greșit anafora, deoarece nu există nicio relație gramaticală între anaforic și antecedent. Nu se poate stabili o concordanță gramaticală de niciun fel (de gen sau de număr) între antecedent și anaforic, așa cum se întâmplă în cazul celorlalte tipuri de anafora. Antecedentul și anaforicul nu împărtășesc decât forma comună, (învelișul sonor), între ele neexistând nicio altă legătură (Maingueneau 2007, 162).

Cu cât anafora a fost subiectul a numeroase cercetări de lingvistică, pragmatică sau stilistică în ultimul veac, cu atât mai reduse numeric sunt contribuțiile cercetătorilor la identificarea importanței anaforei ca figură retorică esențială în publicistica religioasă. În consecință, scopul lucrării de față este umplerea acestui gol, dublată de sublinierea faptului că anafora reprezintă o figură și un procedeu de o importanță majoră în orice tip de discurs argumentativ.

Anafora retorică se particularizează față de celelalte tipuri de anafora prin aceea că presupune repetarea aceluiași cuvânt doar la începutul frazei sau al propoziției, „unde fiecare unitate repetată este interpretată într-un fel autonom, făcând abstracție și de celelalte ocurențe” (Oroian 2006, 48).

Au ales să rămână în proximitatea cutremurătorului supliciu, dovedind nu doar curaj, ci loialitatea de a rămâne până la capăt alături de Cel pe care L-au ales să-L slujească. Au ales să rămână în frământările responsabilității și credincioșiei în slujire (Ziarul „Lumina”, 8.05.2022, articolul *Dumnezeu răsplătește credincioșia în slujire*).

Anafora retorică are ca scop expunerea exactă a unor aspecte în scopul persuadării și emoționării auditoriului. Sensibilizarea auditoriului se face prin apelul la cuvinte care stârnesc emoții, termeni cunoscuți tuturor ascultătorilor, majoritatea provenind din vocabularul fundamental al limbii. În discursul jurnalistic religios remarcăm forța cu care anafora retorică contribuie la argumentare:

*Dorința* de a atinge mai repede această stare a devenit dintr-odată irezistibilă. *Dorința* neîndestulării de care Dumnezeu le spusese fusese încălcată. Femeia calcă prima porunca, urmând ca în momentul imediat următor să-l corupă și pe Adam. (Ziarul „Lumina”, 06.03.2022, articolul *Poruncă și neascultare, pocăință și post*).

Substantivul *dorința* are în primul enunț sensul de ‘aspirație, năzuință’. În al doilea enunț, același substantiv, cu valoare de metaforă, sugerează gustul sau pofta trupului/ pântecelui pe care primii oameni și-au „îndestulat-o”, gustând din pomul oprit. Acest tip de anaforă retorică are o putere de persuadare ridicată, deoarece ea atrage atenția cititorilor prin faptul că necesită timp pentru a fi tâlcuită.

Știm că singurul sens al existenței este iubirea și că fără ea, omul va fi permanent nemişcat și nu-și poate trăi viața deplin. Dar nimeni nu știe că dragostea care vindecă este posibilă doar în legătură cu Însuși Dragostea, care este Dumnezeu. (Ziarul „Lumina”, 20.02.2022, articolul *Dragostea care vindecă și împlinește*).

În prima situație se lămurește un moment anterior cunoscut, un prezentcontinuu al iubirii. Asemenea cazuri de anaforă aduc un plus de claritate argumentării, în această etapă a discursului jurnalistic rolul anaforei fiind de a introduce elementele cheie. Verbul *a ști* la forma negativă întărește sentimentul de necunoaștere a cititorilor, care conduce spre neliniște, dar și spre dorința percepției corecte.

Anafora are rol pragmatic-persuasiv, prin valoarea emfatică dobândită, fiind poziționată în debutul enunțului, și rol argumentativ, prin concentrarea elementelor care conțin ideea expusă. Când este însoțită de emfază, figură de stil a insistenței, anafora captează și focalizează atenția, având valoare persuasivă:

Acei oameni aveau o lege, erau mulțumiți și împăcați cu ei înșiși, religios și social. Dar oamenii aceia nu puteau fi fericiți! Mântuitorul Hristos nu pregetă să prezinte o formulă a fericirii autentice pe acest pământ. Oamenii aceia au învățat cum să îi ferești pe alții, să dobândești și tu fericirea. (Ziarul „Lumina”, 12.12.2021, articolul *O pildă pentru fericire. Gazda celor nevoiași devine Oaspete fericit al Împărăției veșnice*).

Anaforele din finalul discursului jurnalistic religios au rolul de a întări importanța termenului repetat. Ele constituie elementul-cheie al întregului discurs, care va rămâne fixat în mintea cititorilor. De aceea jurnalistul construiește cu înțelepciune aceste anafore. Cuvântul-cheie este termenul care captează atenția cititorilor și se fixează adesea în mintea acestora. Un mijloc de a-l scoate în evidență este folosirea lui repetată, anaforică, elementul anaforic devenind astfel „cheia” care trezește interesul ascultătorilor, aducând un plus argumentării. De cele mai multe ori nu este nevoie decât de simpla repetare a unor cuvinte, pentru ca acestea să rămână întipărite în mintea cititorilor.

*O persoană euharistică* va spune mereu: „Hristos este cu mine, Hristos în fața mea, Hristos în spatele meu, Hristos Care mă ocrotește de sus”. *O persoană euharistică* va spune „Hristos în ființa mea, Hristos totul pentru mine!” (Ziarul „Lumina”, 16.01.2022, articolul *Recunoștință și mulțumire lui Dumnezeu pentru iubirea Sa milostivă*).

Anafora este un ajutor eficient pentru jurnaliștii care doresc să-și convingă publicul cititor de puterea încrederii în învățătura Bisericii, iar reiterarea cuvintelor care ilustrează normele ortodoxe sporește șansele de persuadare a credincioșilor.

Pentru a dobândi încrederea cititorilor, jurnalistul se asigură că aceștia înțeleg informația transmisă. Cum reușesc cititorii să înțeleagă mesajul textului? Una dintre condițiile obligatorii este obținerea coerenței textului. Articolul de ziar, creație individuală, oferă șansa persuadării cititorilor de adevărul informațiilor lansate. De aceea, un discurs jurnalistice religios trebuie să aibă o structură coerentă. Anafora are un rol însemnat la nivel macrotextual, asigurând coerența la nivelul întregului text.

Daniela Rovența-Frumușani a definit coerența drept „proprietatea de corelare a enunțurilor de ordonare logică și de identificare a sensurilor locale într-un sens global” (Rovența-Frumușani 2005, 99), prezența unor relații logice, manifestate la nivel gramatical și semantic, între enunțurile care alcătuiesc un text. Constantin Sălăvăstru a identificat la nivelul discursului „trei funcții esențiale: de schematizare, de justificare și funcția de organizare, care asigură coerența” (Sălăvăstru 1996, 112). „Un discurs în care funcția de organizare nu se ridică la nivelul cerut va fi un discurs ratat, un discurs care nu poate convinge, deoarece nu este receptat așa cum trebuie de către ascultători” (Sălăvăstru 1996, 113).

Anafora contribuie la crearea unei impresii mai mult de continuitate și nu de repetiție, așa cum ar părea la prima vedere. Ea asigură o simetrie, fiind un factor de care textul beneficiază din punct de vedere estetic.

Prin acest demers am încercat să arătăm importanța anaforei ca figură retorică, în discursul jurnalistice religios, ținând cont de limitele sale în argumentare.

### **3.2. Metafora**

„Topos central în cunoaștere”, așa cum o identifică Daniela Rovența-Frumușani (2000, 118), metafora este metasememul care presupune „nu o substituție de sens, ci o modificare a conținutului semantic al unui termen, ca rezultat a două operații succesive: adjuncție și substituție de seme” (Retorică Generală 1974, 155). Paul Ricoeur a cuprins metafora în grupul „figurilor de discurs, alcătuite dintr-un singur cuvânt și definită ca trop prin asemănare” (Ricoeur 1984, 12) și a demonstrat rolul ei în argumentare.

O particularitate distinctă a metaforei este aceea că ea participă la crearea unui „text de atmosferă, care mimează o lume fictivă, pe care emițătorul și receptorul și-o imaginează sau o rememorează în egală măsură. De aceea, lumea textului de atmosferă se află întotdeauna în prelungirea celei actuale, de care o desparte o frontieră laxă” (Neț 1989, 23). Discursul jurnalistice religios este un text de atmosferă, caracterizat prin „zone de intensitate maximă și zone de intensitate minimă” (Neț 1989, 25), potențate de limbajul figurat. Beneficiul apelării la metafora cu rol argumentativ constă în valorificarea a două trăsături distinctive ale

acesteia: „schimbarea domeniului de referință, iar, pe de altă parte, posibilitatea introducerii unei ierarhii de tip gradual” (Munteanu 1972, 179):

Înțelegem că prin apa învolburată lumina nu răzbate, iar când vedem această apă ne indispunem sufletește și chiar ne tulburăm; apa aceasta nu purifică, nu curăță, ci totdeauna își pune amprenta și pătează, iar dacă este consumată, nu tămăduiește, ci infectează și îmbolnăvește. În aceeași manieră se întâmplă și cu ființa umană, cu viața și cu credința lui: un om cu o viață compromisă, păcătoasă, lipsită de harul lui Dumnezeu, se întristează și îi nelinișteșteși pe cei din jurul lui. (Ziarul „Lumina”, 22.05.2022, articolul *Hristos este fântâna cea nesecată cu apă vie*).

Metafora cu rol argumentativ își aduce contribuția în procesul de argumentare, având rolul de a produce emoții. Rolul unei astfel de metafore stârnește o impresie puternică asupra cititorilor. Din acest punct de vedere se distinge valorificarea metaforei argumentative în defavoarea metaforei poetice. Metafora argumentativă „dezvăluie forța persuasivă a unor lexeme ale căror seme evaluative exercită asupra destinatarului o presiune mai mare decât ar face o expresie denotativă” (Țuțescu 1998, 285). Odată asigurată participarea afectivă a cititorilor, jurnalistul religios și-a facilitat activitatea de persuadare.

În discursul jurnalistic religios, metafora are o funcționalitate aparte, care ține cont de caracterul explicativ al discursului religios. Această particularitate impune valorificarea *metaforei implicite*, de cele mai multe ori. Presupunând prezența contextuală a metaforizantului, metafora explicită urmează tiparul unei definiții:

[...] adeseori Vitezda, cu cele cinci pridvoare ale sale, este spațiu al posibilității, guvernat însă de duhul promisiunii și nu al certitudinii. (Ziarul „Lumina”, 15.05.2022, articolul *Întâlnirea cu domnul vindecărilor la apa speranței*).

În discursul jurnalistic religios, metafora are un rol particular „datorită îmbogățirii valorii estetice cu valori argumentativ-explicative și pragmatice, deoarece metafora nu are numai valoare expresivă, ci mai întâi una formativă” (Rovența-Frumușani 1994, 72).

### 3.3. Comparația

„Figură semantică care apropie doi termeni, unul comparat și celălalt comparant, prin intermediul unui adverb ce semnifică asemănarea lor totală sau parțială” (DSL 2005, 119), comparația nu presupune „o modificare semică a comparatului și a comparantului pe care îi apropie pe baza analogiei” (DSL 2005, 119).

În discursul jurnalistic religios, raportul dintre comparat și comparant este obținut explicit întotdeauna, pentru ca transferul de semnificație de la unul la celălalt să fie precis.



Comparația este identificată prin:

**3.3.a.** *verbe* care cuprind ideea de asemănare în propriul lor sens, ca: *a (se) asemăna, a semăna, a părea*. Acești indicatori sunt întrebuițați în comparațiile explicate, analizate, pentru a fi înțeles transferul de sens de la comparant la comparat:

Orbul, *asemenea* altor vindecați, le dă fariseilor o *lecție de logică* în care se găsea crezul său axat pe niște principii absolut elementare. (Ziarul „Lumina”, 29.05.2022, articolul *Paradoxul vederii: diferența dintre a privi și a vedea*).

**3.3.b.** prin structuri corelative: *cum...așa, precum...așa*, folosite mai ales în cazul comparațiilor verbale, cu scopul de a sublinia corespondența dintre cei doi termeni:

Așadar, *cum* postirea este o jertfă conștientă, *așa* și timpul rugăciunii este un timp câștigat, iar postul devine o stare de libertate. (Ziarul „Lumina”, 03.04.2022, articolul *Prin credință, postul și rugăciunea aduc vindecarea noastră*).

**3.3.c.** prin adverbe: *precum, precum și, ca, astfel*, în comparațiile nominale realizate lexemantic și propozițional:

*Precum* apa susține viața biologică, *așa* harul divin susține viața duhovnicească. (Ziarul „Lumina”, 22.05.2022, articolul *Hristos este fântâna cea neseacă cu apă vie*).

Circumstanțele particulare ale contextului situațional al discursului jurnalistic religios determină sfera semantică în care se situează cei doi termeni ai comparației. Jurnalistul religios își raportează discursul la specificul publicului cititor, ceea ce justifică preponderența comparațiilor concretizatoare cu caracter descriptiv-explicativ, care „pornesc frecvent de la viața curentă” (Gheție 1978, 101).

Din analiza corpusului cercetat, am observat că cele mai numeroase comparații sunt cele explicite, explicitarea fiind realizată printr-un verb sau printr-un adjectiv.

Comparația, în discursul jurnalistic religios, are mai multe dimensiuni, determinate de natura genului discursiv: dimensiunea estetică, explicativă, argumentativă și pragmatică.

Dimensiunea *estetică* este prezentă în construcțiile în care comparația dobândește rol descriptiv prin stabilirea raportului comparativ pe baza unei calități. În aceste construcții, comparația are rol plasticizator, catalizator:

Tânjirea sufletului după Dumnezeu este *precum* efortul cerbului care se adapă cu apa limpede pe care o dobândește greu, în urma unui urcuș ostenitor și nelipsit de primejdii spre vârfurile munților, spre izvoare. (Ziarul „Lumina”, 22.05.2022, articolul *Hristos este fântâna cea neseacă cu apă vie*).

Dimensiunea *explicativă* se actualizează prin explicarea unui profil abstract prin unul concret sau invers:

„*Precum* nu putem sluji acestei lumi, căutând pozițiile privilegiate ale stăpânirii lumești, așa nici lui Dumnezeu cătând Duhul slavei personale, al egoismului”. (Ziarul „Lumina”, 10.04.2022, articolul *Drumul spre Înviere trece prin pătimire și moarte pe Cruce*).

Dimensiunea *argumentativă* este realizată prin comparații ample, epice, în care comparatul este o manifestare sau comportament creștin propus cititorilor de către jurnalist și comparantul – un comportament exemplificat printr-un exemplu biblic:

„Generații după generații, urmașii lui Adam au așteptat împlinirea făgăduinței, *așa cum* și slăbănogul a așteptat 38 de ani întâlnirea cu miraculosul, iar așteptarea-i plină de speranță nu i-a fost înșelată”. (Ziarul „Lumina”, 15.05.2022, articolul *Întâlnirea cu Domnul vindecărilor la apa speranței*).

Dimensiunea *pragmatică* orientează discursul către cititor. Jurnalistul alege acele comparații care evidențiază aspecte concrete ale discursului său, din necesitatea transmiterii mesajului într-o formă cât mai clară:

„În afara acestora nu există Biserica adevărată, decât în omul îndumnezeit, *ca* preotul creației, în tot Universul”. (Ziarul „Lumina”, 12.06.2022, articolul *Pogorârea Dubului Sfânt – Împărăția lui Dumnezeu pe pământ*).

### 3.4. Enumerația

Enumerația presupune „extinderea unei sintagme prin multiplicarea aspectelor sau atributelor unuia dintre lexemele ei” (Retorica Generală 1974, 110), participând la dezvoltarea argumentării și a expunerii.

În discursul jurnalistice religios, enumerația este una dintre figurile retorice cel mai des valorificate, dată fiind nevoia de concizie. Discursul jurnalistice religios actualizează patru tipuri de enumerație: *enumerația explicativă (amplă sau acumulativă)*, *enumerația descriptivă*, *enumerația antonimică* și *enumerația sinonimică*.

**3.4.a. Enumerația explicativă.** Această formă de enumerație cu valoare acumulativă este impusă de nevoia de concizie a discursului jurnalistice religios. „Enumerații foarte ample, bogate, care se extind pe rânduri întregi” (Dimitrescu 1995, 75) păstrează interesul cititorilor, la nivelul discursului jurnalistice religios, polarizând atenția publicului cititor asupra unui argument sau aspect expus:

Drept-măritori creștini, să ne învățăm de la slăbănogul zilei: răbdarea, blândețea, statornicia, nădejdea în Dumnezeu, acceptarea planului Său și nejudicarea Lui în greutățile vieții cotidiene, ca să îi urmăm în tăria de a rămâne suflete pure și

frumoase, nemutilate în suferința îndelungată. (Ziarul „Lumina”, 15.05.2022, articolul *Întâlnirea cu Domnul vindecărilor la apa speranței*).

**3.4.b.** *Enumerarea descriptivă* actualizează „un concept colectiv” (DSL 2005, 195), având particularitatea unui rol explicativ:

*Suferința grea, boala îndelungată, moartea*, pe care adesea le asociem cu pedeapsa lui Dumnezeu, iată că au și un alt sens: *preamărirea lui Dumnezeu*. (Ziarul „Lumina”, 29.05.2022, articolul *Paradoxul vederii: diferența între a privi și a vedea*).

**3.4.c.** *Enumerarea antonimică* cunoaște un rol „moralizator-pedagogic determinat de valoarea antitezei” (Dimitrescu 1995, 75):

Pentru aceasta Hristos îi îndeamnă în toate chipurile pe toți, *bărbați și femei, copii și adulți*, să aibă nădejdea mântuirii lor și a izbânzii lor întâi în harul lui Dumnezeu, apoi în faptele lor bune. (Ziarul „Lumina”, 10.05.2022, articolul *Drumul spre Înviere trece prin pătimire și moarte pe Cruce*).

**3.4.d.** *Enumerarea sinonimică* se prezintă atât ca enumerație simetrică, cât și ca enumerație amplă:

Trăim vremuri în care ajungem *să ne tulburăm, să ne îngrijorăm* pentru semeni, *pentru cunoscuți, pentru familiile noastre*. (Ziarul „Lumina”, 03.04.2022, articolul *Prin credință, postul și rugăciunea aduc vindecarea noastră*).

#### **4. Concluzii**

Reactualizarea individualității expresive a discursului jurnalistic religios oferă percepția faptului că acest discurs este „mereu operă de artă” (Gordon 2001, 270). Dimensiunea emotivă a discursului jurnalistic religios este asigurată de figurile de stil, al căror rol evident este de a plasticiza exprimarea, de a produce emoții și de a persuadea publicul cititor.

În discursul jurnalistic religios ortodox, funcția persuasivă este dependentă de textul biblic sau patristic, autorii urmărind să transforme textul sacru într-un model comportamental. Modalitatea în care aceste argumente sunt utilizate, inserate în discurs și îmbinarea lor specifică presupun abordarea unor strategii argumentative, care au rol de persuadare în sensul de sistematizare și consolidare a noțiunilor și a tezelor enunțate de către jurnalistul religios ortodox.

În temeiul preceptelor teoriilor argumentării și în baza analizei corpusului de texte din ziarul „Lumina”, observăm că mesajul religios implică o abordare analitică, dar și o specificitate emoțională care conferă acestuia un caracter distinct. Drept urmare, etosul, patosul, emoțiile fac parte din construcția argumentației.

Calitățile locutorului sunt esențiale în analiza unui discurs argumentativ,

deoarece acestea contribuie la transmiterea mesajului către receptor, dar și la înțelegerea acestuia. Un argument pertinent reprezintă un argument eficient care determină apropierea receptorului de discursul emițătorului. Jurnalistul creștin ortodox călăuzește cititorii, prin cuvântul scris, către descoperirea lumii interioare și iubirea semenilor.

Analizat din punctul de vedere al lingvisticii generale a textului, discursul jurnalistic religios ortodox actual se dovedește a fi un discurs eficient, orientat către finalitatea practică. Diversitatea figurilor și a procedeelelor retorice utilizate relevă faptul că este un discurs actual, autentic, cu șanse mari să fie, de departe, unul acceptat de societatea în care trăim.

În urma analizei dimensiunilor retorice din corpusul analizat, am observat o structurare distinctă a acestuia, cu ajutorul unor tehnici și strategii argumentative complexe. Discursul jurnalistic din ziarul „Lumina” este caracterizat printr-o accentuată actualitate, atât sub aspectul conținutului, cât și al formei de prezentare. Jurnaliștii structurează discursul pentru împlinirea scopului religios-moral, dar nu pierd din vedere realitățile vieții cotidiene actuale și își adecvează discursul ținând cont de capacitatea de receptare a cititorilor în vederea obținerii adeziunii. Utilizând în argumentarea lor triada ethos-pathos-logos, discursul jurnalistic religios depășește cu mult nivelul unui simplu material informativ.

## Bibliografie

### A. Izvoare

Ziarul *Lumina*, iunie 2021-aprilie 2022.

### B. Literatură secundară

- Dimitrescu, Florica, *Varlaam, un pionier al scrisului*, în *Dinamica lexicului românesc ieri și azi*, Cluj, Editura Clusium-Logos, 1995.
- Gramatica limbii române (GALR) II, *Enunțul*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”, București, Editura Academiei Române, 2006.
- Grupul μ, *Retorică generală*, București, Editura Univers, 1974.
- Guia, Sorin, *Argumente bazate pe autoritate în discursul religios românesc*, „Text și discurs religios”, IX, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2018.
- Larson, Charles, *Persuasiunea. Receptare și responsabilitate*, București, Editura Polirom, 2003.
- Gheție, Ion, *Istoria limbii române literare, privire sintetică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.
- Gordon, Vasile, *Introducere în omiletică*, București, Editura Universității din București, 2001.
- Maingueneau, Dominique, *Analiza textelor de comunicare*, traducere de Mariana Șovea, Iași, Editura Institutul European, 2007.
- Neț, Mariana, *O poetică a atmosferei: Rochia de moar*, București, Editura Univers, 1989.
- Oroian, Elvira, *Anafora și catafora ca fenomene discursive*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2006.

- Munteanu, Ștefan, *Stil și expresivitate poetică*, București, Editura Științifică, 1972.
- Ricoer, Paul, *Metafora vie*, traducere și cuvânt înainte de Irina Mavrodin, București, Editura Univers, 1984.
- Rovența-Frumușani, Daniela, *Introducere în teoria argumentării*, București, Editura Universității din București, 1994.
- Rovența-Frumușani, Daniela, *Argumentarea. Modele și strategii*, București, Editura ALL, 2000.
- Sălăvăștru, Constantin, *Modele argumentative în discursul educațional*, București, Editura Academiei Române, 1996.
- Teleoacă, Daniela, *Particularități ale limbajului bisericesc (actual)*, „Limba Română”, LXVI-4, 2017.
- Țușescu, Mariana, *L. Argumentation*, București, Editura Universității din București, 1998.
- Zafiu, Rodica, *Observații asupra anaferei în limba română actuală*, în Gabriela Pană Dindelegan (coord.), *Tradiție și inovație în studiul limbii române*, București, Editura Universității din București, 2004.



# ELEMENTE DE ERMINIE, DIORTOSIRE ȘI PALINGENEZĂ PREZENTE ÎN DISCURSUL RELIGIOS AL MITROPOLITULUI BARTOLOMEU VALERIU ANANIA\*

NICOLETA DĂNILĂ AMARGHEOALEI  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
*nicoleta\_danila90@yahoo.com*

**Abstract:** We observe in the religious discourse of Metropolitan Bartolomeu Valeriu Anania a series of metalinguistic facts represented by explanations (erminia), corrections and interpretations (diorthosis) that converge towards what we can call palingenesis of the language. More precisely, we are not interested in the action of the language, as a natural organism, of recovery and regeneration of some characters of linguistic order. Not so much to convince and attract, as to educate and fulfill the needs of knowledge and to transmit the biblical message, the communications of Metropolitan Bartholomeu draw attention to some elements of the evolution of the linguistic code that need to be presented by reporting the context of their appearance.

**Keywords:** evolution, language, palingenesis.

## 1. Preliminarii

Limba, asemenea unui organism natural, este o entitate cu comportament dinamic, evolutiv. Este activitate creatoare – ἐνέργεια și, totodată, produs al acestei activități – ἔργον. Caracterile de ordin fenotipal, care se manifestă vizibil sub influența mediului de dezvoltare, conlucrează cu cele de ordin genotipal, moștenite, ereditare. O entitate biologică se dezvoltă prin procese concomitente de devenire istorică și de funcționare sincronică, aflându-se în echilibru între starea de tip dinamic – *homeorezică* și starea de tip static – *homeostazică*. Ceea ce ne interesează să observăm în continuarea lucrării de față este fenomenul prin care limba poate dobândi și îndeplini, sub acțiunea unui factor conștient – culturalizant, o funcție de tip organic, și anume aceea de *regenerare*<sup>1</sup>.

---

\* *Elements of erminia, diorthosis and palingenesis present in the religious discourse of Metropolitan Bartolomeu Valeriu Anania.*

<sup>1</sup> În continuare, în încercarea noastră de a înțelege dacă acțiunea de la nivel individual de îndreptare a limbii ar putea avea efecte asupra schimbării lingvistice de la nivelul normei și apoi, dacă am putea considera că acest lucru determină apariția unui efect de regenerare în procesul evolutiv al organismului limbii, vom alege să folosim termenul *palingeneză*/ *-zie* cf. it. *palingenesi*, germ. *Palingenese* < gr. *palin* ‘din nou’; *genesis* ‘naștere’.

Mai exact, ne vom îndrepta atenția asupra acelor fapte de limbă prezente în discursul religios al Mitropolitului Bartolomeu Valeriu Anania care, decurgând din fundamentele teleologice ale cunoașterii, înțelegerii și transmiterii cu un grad cât mai mare de acuratețe a mesajului scripturistic, reliefează unele variații sau schimbări la nivelul formei și al conținutului cuvintelor limbajului religios, sugerând, totodată, adoptarea de către norma literară a unor versiuni considerate a fi mai adecvate, mai apropiate contextului lingvistic și comunicațional al utilizării lor.

Prin această acțiune a unui agent cultural, prin procesele de erminie și de diortosire, adică de explicare, corectare, îndreptare și interpretare, se recapătă unele caractere lingvistice, se redobândesc unele înțelegeri, se remediază unele neînțelegeri, se îndreaptă convingeri, se normează algoritmi de gândire, toate convergând spre năzuința atingerii unui nivel alethic al receptării comunicării divine. Drept aceea, asemenea unui organism biologic, limba ne pare a se supune operației procesului de regenerare sau de *palingeneză*, prin reversarea celui de *cenogeneză*, adică a procesului prin care caracterele moștenite se modifică în cursul dezvoltării lor, în urma adaptării la mediu. În acest caz, aceste modificări, devieri de sensuri, opțiuni de traducere sunt datorate nivelului și capacității de înțelegere, competenței lingvistice, nivelului de dezvoltare al limbii de la momentul traducerii ș.a. În fapt, odată activată palingeneza, evoluția care îi urmează se bazează pe direcțiile nou determinate, nou îndreptate, fenomen numit în cercetarea organismelor vii *orthogeneză*.

Se cuvine să menționăm că problematica asupra căreia ne încumetăm a ne îndrepta se află la confluența a două niveluri și depinde de întrepătrunderea acestora. Este vorba despre nivelul normei lingvistice individuale, al discursului ca idiolect, și cel al normei lingvistice și literare istorice, a limbii române literare. Știm bine că norma, în cadrul triadei coșeriene sistem, normă, vorbire, reprezintă un prim grad de abstractizare și că, dintre actele de vorbire/ discurs, doar acelea care sunt adoptate, generalizate și devenite tradiționale între membrii unei comunități se califică pentru îndeplinirea funcției normative. În plus, fenomenul schimbării lingvistice, determinant al dinamicii și evoluției, are consecințe ultime în planul al doilea de abstractizare – sistemul.

Prin urmare, pentru ca un fenomen precum acela de palingeneză sau regenerare să poată fi analizat cu privire la limbă, ar fi necesar să observăm aceste treceri de la nivelul individual la cel istoric al limbii, analizând uzul lingvistic. De aceea, vom spune doar că îndreptările de limbă aici, fie ele la nivelul formei sau la cel al conținutului, pot doar propune spre normare anumite variante, de vreme ce individul, singur, nu poate opera astfel de schimbări de ordin superior. Astfel, în acest punct, *regenerarea limbii/ palingeneza* are statut de proiect personal, proiect de autor, care așteaptă eventualitatea validării și adoptării generale. În acest caz, propunerile de erminie și diortosire ale Mitropolitului Valeriu Anania sunt încă la stadiul de variație lingvistică, de vreme ce însăși versiunea sa de traducere a *Bibliei*



este considerată ca fiind doar una de autor, cu o valoare culturală inestimabilă, dar încă nu folosită unanim și tradițional în uzul lingvistic al comunității generale și/ sau religioase.

Considerăm necesar să fundamentăm examinările noastre următoare pe analiza asupra diortosirii limbajului biblic realizată de către profesorul Alexandru Gafton (2005, 467):

[...] Bartolomeu Valeriu Anania ajunge să fie unul dintre cei mai profunzi și mari cunoscători români ai *Bibliei*. Faptul acesta îl ajută să ajungă la soluții de traducere îndelung cântărite și bine întemeiate, îl îndreptățește și îl recomandă ca pe cel chemat și ales pentru a face o operațiune de mare delicatețe și răspundere: repararea unora dintre multele greșeli de traducere, a neînțelegerilor ce grevează vechile traduceri românești, moderne și chiar clasice, corijarea unor nuanțe și orientări care par a corespunde textului biblic, deși realitatea filologică și teologică arată că lucrurile stau altfel. Prin toate acestea, traducerea lui Bartolomeu Valeriu Anania îndrituiește cultura română, teologia și lingvistica românească să susțină că, în spațiul spiritual românesc, există o versiune a *Bibliei* care stă pe picior de egalitate cu marile traduceri ale lumii (pe care, pe alocuri, le copleșește).

**2. Materialul factual** pe care îl vom excerpta spre analiză este parte integrantă a lucrării: Valeriu Anania, *Cartea deschisă a Împărăției: o însoțire liturgică pentru preoți și mireni. De la Betleemul Nașterii la Ierusalimul Învierii: scrisori pastorale*, Studii introductive de Jan Nicolae și Vasile Gordon, Cronologie de Ștefan Iloaie, Editura Polirom, Iași, 2011.

Încă de la început, Mitropolitul Bartolomeu Anania aduce argumentul caracterului evolutiv al limbii pentru întreprinderea acțiunii sale de diortosire, menționând că aceasta este acceptată de către instituția normatoare a comunității religioase, Sfântul Sinod:

Întrucât o bună tâlcuire presupune acuratețea cuvântului de bază, m-am străduit să aduc textele celor trei Liturghii ortodoxe la vârsta de acum a limbii române, atât prin diortosirea structurilor sintactice, cât și prin unele îndreptări de traducere, pentru acestea din urmă folosind cea mai nouă ediție oficială a Liturghierului grecesc. Toate acestea au obținut aprobarea Sfântului nostru Sinod în iunie 2004 și octombrie 2005 (Anania 2011, 44).

De asemenea, autorul face precizarea că el însuși a urmat drept model o normă deja instituită, pe cea a Mitropolitului Dosoftei. Totodată, aduce în atenția noastră, sugestiv și semnificativ pentru tipul de raționament al gândirii sale, exprimarea cu valoare stilistică „mi-a fost îndreptar de toată ziua și tot ceasul”, pentru a evidenția faptul că, în afara unui sens propriu-zis al lucrurilor, acestea au, sau pot dobândi, un altul, de factură duhovnicească. „Tot ceasul” ne determină să înțelegem aici legătura poate cu *Ceaslovul*, carte de rugăciune, direcționându-ne implicit să înțelegem că, în

dublă calitate, de om al Bisericii și om de cultură, Mitropolitul Bartolomeu Anania nu putea decât să întrepătrundă lucrul său cu rugăciunea:

Nu pot încheia însă fără să-mi mărturisesc admirația, recunoștința și evlavia față de Sfântul nostru Părinte Dosoftei, Mitropolitul Moldovei, primul traducător al Liturghiei în limba română, a cărui tâlmăcire, veche de peste trei secole, mi-a fost îndreptar de toată ziua și tot ceasul – și cel mai credibil – de-a lungul muncii mele de aproape doi ani (*Idem*).

Fundamentele cultural-lingvistice, de factură enciclopedică, ale erminiei și diortosirii autorului fac ca explicațiile unor cuvinte sau concepte să depășescă sfera definițiilor de dicționare generale sau de specialitate. Alături de etimologie, găsim corespondentele cuvântului în alte limbi, utilizarea lui în expresii populare, sinonime, antonime, semnificația utilizării lui în contextul istoric și cultural, precum și alte diferite accepțiuni și, îndeosebi, ca o semă nou adăugată unui semem, de multe ori regăsim evidențiate și argumentate sensuri specializate – vom vedea, de exemplu, perechea *greșale-greșeli*.

Exegezele de tip lingvistico-filologic întretesute cu cele teologice ale autorului nostru variază în dimensiuni, unele dintre ele acoperind chiar mai multe pagini, cum este cazul cuvântului *pomană*, care este examinat în cuprinsul paginilor 155-160, sau al cuvântului *Amin*, paginile 82-83. Începem prin a reda un exemplu reprezentativ de analiză complexă, de dimensiuni mari, deși parțial citat aici. Pentru cuvântul *binecuvântare* vom găsi explicarea etimologică, redarea echivalentului etimologic grecesc, echivalentul moștenit al termenului intrat în alte limbi, echivalentul împrumutat folosit în limba noastră, expresii și sensuri secundare, plus ramificația spre alt cuvânt, *conventum*, prezentat la rândul lui cu etimologie și expresii lingvistice. De la acestea din urmă, vom vedea, Mitropolitul Bartolomeu extrage un sens nou, am zice specializat sau l-am încadra mai bine la categoria *diortosire* – *la nivelul conținutului*: „a *binecuvânta* este nu numai a vorbi pe cineva de bine sau a-i spune ceva de bine, ci și a face cu el o înțelegere nobilă, menită să onoreze ambele părți” (Anania 2011).

Acest tip de raționament reprezintă diferența specifică a discursului Mitropolitului Bartolomeu Anania, care ne determină să-l considerăm a fi îndreptățit să aibă un rol important în procesul de regenerare lingvistică, fie ea doar la nivelul semanticii limbajului religios, pe care am dori noi a-l numi *palîngeneza limbii*. Considerăm că avem aici un exemplu de activitate creatoare permisă de către sistem, precum și de către dubla dimensiune a perspectivei de analiză, filo- și teologică.

Alăturăm termenul *erminie* celui de *diortosire* pentru a semnala faptul că ne referim nu numai la îndreptările de formă, ci și la cele de sens, mai ales la cele care dirijează înțelegerea și dobândirea unor sensuri specializate. În fapt, credem că putem folosi într-o accepțiune generală conceptul de diortosire, atât pentru corectările formelor,

cât și ale semnificațiilor. Acesta este folosit frecvent în tradiția scrierilor religioase ca sinonim pentru revizuire, (re)editare, îndreptare ș.a. O definiție științifică a acestuia o găsim la profesorul Eugen Munteanu, redăm aici doar:

Un exemplu interesant pentru urmărirea dinamicii calchierii și a împrumutului lexical îl oferă transpunerea subst. gr. διορθωτής διορθωτής, lexem care, cu sensul „corector; emendator”, a pătruns ca atare în limba română, fiind, în forma *diortositor*, frecvent folosit ca termen tehnic în textele din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea (Munteanu 2008, 347).

Astfel, găsim la paginile 75-80, sub titlul: *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, un exemplu reprezentativ de diortosire:

«Binecuvântată este Împărăția Tatălui și Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor».

Primul cuvânt din această deschidere are un conținut foarte bogat și o foarte frecvență întrebuințare în limbajul bisericesc, fapt pentru care doresc să vă dau câteva explicații.

Termenul *binecuvântare* este traducerea românească a latinescului *benedictio*, care, la rândul său, îl echivalează pe grecescul *evloghía*, toate avându-și rădăcina într-un verb care înseamnă ‘a vorbi de bine, a lăuda, a cinsti, a sărbători, a acorda unei ființe sau unei instituții o poziție cu totul specială, privilegiată’. Aduag însă particularitatea că, în timp ce limbile europene moderne au preluat latinescul *bene-dictum* (care înseamnă „zicere de bine”) în literalitatea lui, limba română, după ce a circumscris slavonescul *blagoslovenie* în rezervația limbajului monastic, a introdus termenul *bine-cuvântare*, alcătuit, pe de o parte, din același adverb latinesc *bene* (în românește *bine*), de care însă a legat substantivul, tot latinesc, *conventum* (devenit în românește *cuvânt*), care în original înseamnă ‘convenție, înțelegere, pact, acord, tratat, alianță’, ceea ce îi dă termenului o încărcătură mult mai bogată (așa cum avem expresiile „om de cuvânt”, „pe cuvântul meu”, „a-și da cuvântul”, „a se ține de cuvânt”, a-și ține cuvântul” etc.). Aceasta înseamnă că *a binecuvânta* este nu numai a vorbi pe cineva de bine sau a-i spune ceva de bine, ci și a face cu el o înțelegere nobilă, menită să onoreze ambele părți.

Dar românescul „cuvânt” are o încărcătură mult mai bogată, în sensul că el, *cuvântul*, este nu numai un mijloc de comunicare, ci și o putere în sine. El este mult mai apropiat semantic de grecescul *evloghía*, care înseamnă binecuvântare, cu derivatul *évloghos*, adică cel ce binecuvintează. Év-logos însă îl încorporează pe *lógos*, al cărui înțeles este acela de „cuvânt” ca mijloc de comunicare, dar și de rațiune divină și, mai ales, puterea lui Dumnezeu. [...] Binecuvântarea este o rostire solemnă, însoțită de un gest, prin care o persoană invocă darurile lui Dumnezeu asupra altei persoane sau unui grup. [...] binecuvântarea înseamnă învoirea, acordul, permisiunea dată cuiva de

a face ceva: sensul acesta e folosit mai ales în limbajul bisericesc. [...] Pe lângă toate acestea, binecuvântarea exprimă o stare de fapt, cum ar fi sănătatea, prosperitatea, belșugul. [...] Binecuvântarea are și chipul salutării, mai ales între monahi. [...] O foarte frumoasă nuanță o are binecuvântarea în înțelesul ei de milostenie, ofrandă, donație generoasă, făcută din toată inima. [...] Nu puțini sunt cei care nu pricep cum poate omul să-și binecuvinteze Creatorul. Eu însumi am primit întrebări sau nedumeriri de acest fel. [...] Nedumerirea e pricinuită de insuficiența cunoaștere a termenului „binecuvântare”. Când aceasta vine de la Creator la creatură, ea este revărsare de binefaceri; când însă vine de la creatură la Creator, ea înseamnă laudă, preamărire, mulțumire, jubilația omului de a se recunoaște drept beneficiarul darurilor pe care numai Dumnezeu le poate da. [...].

Mai departe, ni se par foarte importante și interesant de semnalat diferențierile semantice pentru perechi de cuvinte ca *dar* și *har* (p. 92) sau *a mântui* și *a izbăvi*. Deși apar ca sinonime în dicționare, în limbajul bisericesc ele dobândesc, pe baza analizei etimologice, sensuri specializate. Exemplificăm doar:

E bine însă să vă atrag atenția că, atât în limbajul biblic cât și în cel liturgic, pe lângă verbul *a mântui* există și *a izbăvi* (cu substantivele *mântuire* și, respectiv, *izbăvire*), ale căror înțelesuri sunt foarte apropiate, dar nu identice (deși uneori sunt folosite unul în locul celuilalt). *A izbăvi* înseamnă a scăpa pe cineva dintr-o primejdie (o boală sau un pericol de moarte), a elibera, a apăra, a ocroti, a salva (de la înec, dintr-un incendiu, din mâna răpitorilor). *Izbăvirea* este o mântuire circumstanțială, care se petrece într-o anumită împrejurare, limitată de timp, ci cu posibilitatea repetării, pe când mântuirea este izbăvirea finală, definitivă, irepetabilă (de unde și expresia românească despre cineva care *și-a mântuit treaba*, adică a isprăvit-o, a dus-o până la capăt). Puterea de a mântui Îi aparține numai lui Dumnezeu (care ni l-a trimis pe Mântuitorul), pe când izbăvirea – ca și miluirea – poate veni nu numai de la El, ci și de la Maica Domnului sau de la oricare dintre sfinți (p. 86).

Un exemplu emblematic de diortosire, de data aceasta și la nivelul formei, nu doar al conținutului, este cel al propunerii de a preschimba cuvântul *închipuim* din formularea „[Noi] carii pre heruvimi cu taină închipuim” în „Noi, cei ce, tainic, chipul heruvimilor fiind [...]”. Explicația o putem examina mai jos:

[...] ne aflăm în fața unei probleme de traducere. Toți ne-am obișnuit cu formula arhaică: „[Noi] carii pre heruvimi cu taină închipuim”, rămasă așa, neschimbată, din secolul al XVII-lea. Dacă sub pana lui Dosoftei era o traducere corectă, potrivit cu vârsta de atunci a limbii române, ea se cere îndreptățită astăzi, când verbul *a închipui* este echivalent cu *a imagina*, a-ți face o reprezentare mentală a ceva chiar inexistent, cum ar fi, în mitologie, Meduza, Centaurul, Zmeul sau Muma Pădurii. Pentru cazul de față nu m-aș învinui de pedanterie dacă vă voi spune că verbul original, grecesc, al acestei sintagme este *eikonizo*, care înseamnă „a reprezenta”; este situația în care tu reprezinți undeva pe cineva care nu e de față și care te-a delegat pe tine – ori ți-a

permis – s-o faci, sau, dacă vrei, situația în care o persoană de undeva te-a delegat pe tine – ori ți-a permis – să o reprezinți. Iată de ce, în limitele puținței de a traduce exact și complet un cuvânt dintr-o limbă atât de bogată și nuanțată precum greaca veche, am introdus o formulă ceva mai accesibilă nouă, celor de azi, până la o altă vârstă a limbii române. [...] „Noi, cei ce, tainic, chipul heruvimilor fiind [...]” [...] Noi, la rândul nostru, suntem cei care tainic le suntem chip. Cum, adică, *le suntem chip?* Ni-i imaginăm? Ne facem o închipuire despre felul cum arată? Nicidecum! Înțelesul exact al textului original grecesc este acela că noi, în mod tainic, îi reprezentăm pe nevăzuții heruvimi. Și cum anume îi reprezentăm? În niciun caz nu ne putem gândi că noi am fi chipurile văzute ale nevăzuților heruvimi. Noi nu avem nici sfințenia și nici necorporalitatea lor, dar, cel puțin în aceste momente, avem ceva în comun, și anume cântarea doxologică: noi facem acum pe pământ ceea ce ei fac veșnic în ceruri: Îl laudăm pe Dumnezeu (p. 152).

Alte exemple de unde reiese că diferențierile de la nivel lingvistic stau drept fundament pentru dobândirea unor sensuri specializate, de ordin duhovnicesc, în secvența:

*Cealaltă vreme a vieții noastre în pace și întru pocăință a o săvârși, de la Domnul să cerem. Cealaltă este traducerea exactă și elegantă a cuvântului original care înseamnă rest, rămășiță; altfel spus, ceea ce ne-a rămas fiecăruia din viața trăită până acum, a cărei durată numai Dumnezeu o știe. (p. 166-167).*

sau

*Iubi-Te-voi, Doamne, vârtutea mea, Domnul este întărirea mea și scăparea mea și izbăvitorul meu. Cuvântul vârtute pare un arhaism pe care unii îl consideră depășit și care s-ar cere deci înlocuit cu virtute. Aș observa însă că, în accepția curentă a vorbirii, termenul virtute denotă o însușire morală, în timp ce vârtute înseamnă forță fizică, vigoare, cu derivatele vârtos, vârtoșenie, vârtoșie. Acesta este sensul cuvântului original. (p. 170).*

În nota de subsol este adăugat: „În *Vulgata*, Ieronim nu traduce prin *virtus*, ci prin *fortitudo*”.

Am amintit mai sus cazul diferențierii semantice la plural pentru cuvântul *greșeală* și putem urmări în continuare interpretarea propusă de către Mitropolitul Bartolomeu:

În ediția jubiliară a Bibliei s-a propus o exceptare a cuvântului *greșală* (cu pluralul *greșeli*), de la normele ortografice oficiale ale limbii române, printr-o diferențiere grafică și semnatică ce ține de tradiția și specificul limbajului bisericesc, și anume: *greșală, greșale*. În treacăt fie spus, în limba română mai există cuvinte cu diferențieri semantice ale pluralului, cum sunt de pildă *vis, vise* (cele din somn) și *vis, visuri* (cele din imaginație), *țimp, timpuri* (interval) și *țimp, timpuri* (faze ale mișcării). Greșelile sunt simple erori sau abateri de la normă (cum ar fi greșelile de tipar), în timp de *greșalele*

se înscriu în domeniul moral, însemnând încălcarea datoriilor pe care oamenii le contractează nu numai față de Dumnezeu, ci și față de semenii lor, fie prin răul pe care îl fac, fie prin binele pe care nu-l fac. (Cu această grafie ni s-a păstrat cuvântul în rugăciunea *Tatăl nostru*, pe care noi o cântăm atât de des în versiunea muzicală a lui Anton Pann: „Și ne iartă nouă greșalele noastre”)...

Foarte interesant și reprezentativ ni se pare a fi cazul cuvântului *rob*, p. 136-137. Avem aici o recuperare de sens pierdut. Aceasta se face prin apelul la cunoșterea contextului istoric-cultural sau lingvistic. De altfel, aceasta este un criteriu fundamental pe care Mitropolitul Bartomeu îl urmează în travaliul său de diortositor. Aflăm asta clar și din *Cuvânt lămuritor asupra Sfintei Scripturi*: „Adevărata lectură și dreapta tâlcuire a Bibliei se fac numai prin relația text-context [...]. Niciodată partea nu poate fi despărțită de întreg” (*Biblia Anania*, 12). Aflăm astfel că acest cuvânt

profund pozitiv în spiritualitatea creștină, devine din ce în ce mai incomod în modul de gândire al omului modern, deprins cu termeni mai la îndemână, precum *liber*, *libertate*, *liber-arbitru*, *liber-cugetător*. [...]. Este adevărat că, strict etimologic, cuvântul *rob* este echivalent cu *sclav*, ceea ce înseamnă om lipsit de libertate, captiv prizonier sau dependent de un stăpân pentru care muncește silit. Există și situații în care cineva este numit rob sau sclav al unui viciu cum ar fi în zilele noastre, totala dependență de droguri. Dar nu este mai puțin adevărat că rob sau sclav poate fi și un om al datoriei, un ins care își subordonează integral voința și acțiunile unei pasiuni nobile, onorabile, cum ar fi cercetarea științifică, muzica, literatura, artele, alpinismul sau speologia.

În vechile culturi și civilizații însă rob era un titlu de noblețe pe care-l purtau câțiva demnitari ai curții imperiale, devotați voluntar și fără rezerve suveranului lor. Acesta este sensul cu care îl întâlnim în cărțile Vechiului Testament.

### 3. Concluzii

La pagina 136 găsim afirmația următoare „De aceea aș vrea să mă opresc puțin asupra lui, cu gândul de a-l limpezi în conștiința dumneavoastră, a tuturor [...]”. „Cu gândul de a-l limpezi în conștiința dumneavoastră, a tuturor” este aici confesiunea scopului, a rațiunii pentru care Mitropolitul Bartolomeu purcede în demersul său, ca rob al Domnului și rob al cercetării științifice, de a intermedia între cuvântul scripturistic moștenit și transmis nouă din veacuri și capacitatea noastră, competența noastră lingvistică de a-l pricepe, de a-l recepta. Prin cunoaștere și cercetare vom putea limpezi drumul spre adevăr, aceasta ne pare a fi învățătura, modelul paideic care se desprinde de aici și care ne determină să deducem că retorica discursului său nu este animată doar de vechi concepte ca *a convinge și/ sau a plăcea*. Așadar, nu validitatea diortosirii sau a erminiei efectuate de către Mitropolitul Bartolomeu Anania am încercat a pune spre analiză aici, de aceasta s-au ocupat și

încă au a se ocupa alți specialiști în domeniu, ci efectele regeneratoare pe care maiestuoasa operație diortositoare asupra limbajului biblic le poate antrena în mecanismul evolutiv al dezvoltării limbii române, „de la vârsta ei de astăzi”.

Așa cum am înțeles, un proces de palingeneză, regenerare sau reînnoire a limbii, îndeosebi a limbajului religios, nu poate fi hotărât la nivel de individ, însă ar putea avea originea într-o astfel de situație dacă se decide la nivel de comunitate. Ca argument în acest sens, amintim doar contribuția lui Dante și a dialectului său toscan pentru dezvoltarea limbii și literaturii italiene.

## **Bibliografie**

- \*\*\**Biblia* sau *Sfânta Scriptură*, Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Mitropolitul Bartolomeu Valeriu Anania, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2018 (= *Biblia Anania*).
- Anania, Valeriu, *Cartea deschisă a Împărăției: o însoțire liturgică pentru preoți și mireni. De la Betleemul Nașterii la Ierusalimul Învierii: scrisori pastorale*, Studii introductive de Jan Nicolae și Vasile Gordon, Cronologie de Ștefan Iloaie, Iași, Editura Polirom, 2011.
- Coșeriu, Eugeniu, *Lingvistica textului. O introducere în hermeneutica sensului*. Versiune românească și indici de Eugen Munteanu și Ana Maria Prisacaru, cu o postfață de Eugen Munteanu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2013.
- Gafton, Alexandru, *Recenzie «Biblia sau Sfânta Scriptură (...), versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, sprijinit pe numeroase alte osteneți, București, 2001»*, în *Studia linguistica et philologica in Honorem Constantin Frâncu*, Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași (Serie Nouă), Secțiunea III, Lingvistica, tom LI, 2005.
- Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, București, Editura Humanitas, 2008.





## O ANALIZĂ PRELIMINARĂ ASUPRA SITUAȚIEI INSERATELOR BIBLICE ÎN *FILOCALIA* DE LA NEAMȚ (MS. 1455 BAR)\*<sup>1</sup>

CLAUDIU-GEORGE DULGHERU  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
*claudiu.george.dulgheru@gmail.com*

**Abstract:** The *Philokalia* is one of a series of books that contributed to the success of the movement to return Orthodoxy to the patristic sources, a fact proven by its wide distribution in the Orthodox world. Thus, in the 18th century, the first versions of the “Philokalia” were printed in Greek and Slavonic and the first translation of the Philokalic text into Romanian was also initiated. This is the “*Philokalia* of Neamț (Monastery)” (Romanian ms. 1455 BAR), a Romanian version dating from the 18th century, unstudied and unknown to the general public. Little is known in the literature about the contribution of Romanian scholars to the project of a “Romanian Philokalia” and even less about the patristic and biblical sources used in the translation.

This paper aims to analyse the biblical quotations appearing in Romanian ms. no. 1455 BAR on the basis of the following criteria: the language from which they were translated, the form of the proper names of the biblical characters invoked, the degree of stylization (paraphrase, quotation, allusion) and the possible sources of the Romanian version of the biblical quotations. Related to this, we aim to clarify, as far as possible, issues related to the circulation of the Romanian biblical versions at the Neamț Monastery and their use within this school of translators.

**Keywords:** Romanian Philokalia, Neamț Monastery, biblical philology, biblical quotes, text analysis.

### 1. Introducere

Articolul de față are drept scop prezentarea unei analize preliminare asupra inseratelor biblice din manuscrisul 1455 BAR. Acest manuscris, cunoscut în literatura de specialitate ca *Filocalia* de la Neamț, însumează un număr de 502 de file *in folio* (1004 pagini pe format 30 x 22 cm) scrise cu alfabet chirilic. Potrivit descrierii

---

\* *A preliminary analysis on the situation of biblical quotes in the Neamț Philokalia (Ms. 1455 BAR).*

<sup>1</sup> Acest articol reprezintă un subcapitol din studiul filologic din teza de doctorat, aflată în curs de pregătire, sub coordonarea prof. univ. dr. Eugen Munteanu, în cadrul Școlii Doctorale de Studii Filologice din cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. Titlul tezei este : „Versiuni inedite ale *Filocaliei*, traduse la mănăstirea Neamț la începutul sec. al XIX-lea (Ms. rom. 1455 BAR). Ediție de text și studiu filologico-lingvistic”.

făcute de Gabriel Ștrempele (1978, 336-337), manuscrisul prezintă o legătură veche din piele, cu chenare și cotor imprimate cu inscripția: „Filocalia” (Ștrempele 1978, 336-337). Pe coperta II este notat textul: „Filocalia. De la mănăstirea Neamț. Dăruit Academiei Române de Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, la 2. sept. 1900”. Copierea lui este aproximată de Ștrempele în jurul anului 1800, nefiind însă consemnați autorii culegerii sau traducătorii, cunoscându-se doar o însemnare de pe filele 1<sup>r</sup>-7<sup>r</sup>:

Această sfântă carte este a obștiei starețului Paisie, și cine o va înstreina ori prin ce chip din sfânta monastire Neamțul, acela să rămie supt neiertat canon și neblagoslovenia Maicii Domnului și a preafericitului părintelui nostru.

Manuscrisul conține un număr de 66 de texte patristice propriu-zise<sup>2</sup>, scrise de un număr de 23 de scriitori creștini. Dintre acești autori, un număr de 18 se regăsesc și în ediția tipărită a *Filocaliei* grecești (1782, Veneția). Manuscrisul începe cu Antonie cel Mare, Isaia Pustnicul, Evagrie Ponticul, Ioan Casian, Atanasie cel Mare, Marcu Ascetul, Diadoh al Foticeei, Ioan Carpatul, Teodor al Edesei, Maxim Mărturisitorul, Nil Sinaitul, Isihie preotul, Talasie Libianul, Ioan Damaschin, Teognost, Filothei Sinaitul, Ilie Ecdicul și se termină cu „Scara dumnezeieștilor daruri” a lui Theofan Monahul.<sup>3</sup>

Cu toate că există unele asemănări cu ediția grecească a *Filocaliei*, de exemplu, în ceea ce privește textele filocalice abordate și scurtele introduceri de natură istorică și filologică la fiecare autor, susținem că proiectul filocalic nemțean este unul deosebit. Deși majoritatea manuscriselor grecești care au stat la baza proiectului filocalic nemțean nu ne sunt cunoscute, din compararea celor două ediții, grecească și românească, rezultă că traducătorii nemțeni s-au folosit de surse grecești diferite în cele mai multe cazuri și au avut metode de lucru diferite. În acest sens, textele au fost traduse mai întâi din grecește, trecând mai apoi prin mai multe etape de revizuire, până când au ajuns în forma „finală” din manuscrisul nostru.<sup>4</sup> Ipoteza independenței proiectului românesc al editării *Filocaliei*, unul dintre pilonii

<sup>2</sup> La care putem adăuga: *Cuvântul înainte*, *Scara cărții* și două text biblice: *Cuvânt al lui Iisus Sirah* și *Cuvânt de la Iisus Sirah*.

<sup>3</sup> Pe lângă autorii menționați, majoritatea regăsiți în *Filocalia* grecească, textul cuprinde o listă de autori și de texte diferite, în unele cazuri inedite, specifice demersului nemțean de a edita și tipări o *Filocalie* românească. Dintre acestea menționăm: *Povestire minunată a Părintelui Pior*, *A lui Avva Ishirion, din Pateric*, *Ale Preacuviosului Părintelui nostru Ștefan, porunci 12*, *Învățătură a Sfântului Vasile cel Mare*, *Cuvânt al Sfântului Ioan Gură de Aur pentru pocăință*, *Cuvânt pustnicesc prin întrebare și răspuns, al celui întru Sfinți Părintelui nostru Maxim Mărturisitorul*, *Cuvânt al lui Avva Filimon foarte folositor*.

<sup>4</sup> Acest lucru este dovedit de mulțimea de glose marginale din manuscris, realizate de diferiți lectori ai textului.

fundamentali ai analizei noastre asupra inseratelor biblice, ne relevă faptul că avem în față două tradiții manuscrise diferite ca abordare, însă unite de un scop comun, și anume, de a face cunoscut publicului cultivat din cetate, dar mai ales din mănăstiri, textele fundamentale ale asceticii și misticii răsăritene.

Pentru a avea o imagine cât mai clară asupra conținutului acestui manuscris, este necesar să menționăm că în cadrul lui se cuprind traduceri realizate între anii 1769 (cu texte traduse de cărturarii nemțeni încă din Athos) și 1800 (perioada reviziilor și a corecturilor și în care se aproximează copierea manuscrisului 1455 BAR). Textele la care vom face referire conțin numeroase note marginale care întregesc înțelesul textului și care arată că, după procesul traducerii, au trecut prin mai multe revizii. Varianta actuală a textelor reprezintă de fapt stadiul ultim de selecție a textelor înainte de a fi date spre tipărire.<sup>5</sup>

Numărul mare de manuscrise, atât slavone, cât și românești, apreciate de Valentina Pelin la aproximativ 500 (2017, 106), reprezintă rezultatul concret al activității literare desfășurate de școala paisiană în Țările Române. Încă de la editarea *Filocaliei* de la Dragomirna (Ms. rom. 2597 BAR), Cuviosul Paisie Velicikovski a fost înconjurat de o serie de cărturari români, care au continuat opera de traducere a textelor patristice în limba română, începută încă din Muntele Athos. Dintre traducătorii români îi amintim pe Macarie Dascălul, Ilarion Dascălul, Isaac Dascălul, Ștefan Dascălul, Gherontie Dascălul, Gheorghie Ieroschimonahul, Grigorie Dascălul, Chesarie, Climent Duhovnicul (Pelin 2017, 135-161). Această mențiune este importantă, deoarece o altă premisă de la care plecăm în cercetarea noastră este aceea că textele din *Filocalia* de la Neamț au traducători diferiți și reflectă soluții diferite de traducere și moduri de lucru diferite cu textele patristice și, implicit, cu inseratele biblice. Acest lucru este important, deoarece limba română este prima limbă modernă în care se traduc textele *Filocaliei* (Pelin 2017, 39), dacă admitem faptul că încheierea traducerilor și revizuirilor pentru acest manuscris s-a făcut în jurul anului 1800.

Pe baza informațiilor existente în literatura de specialitate, am reușit să identificăm o parte dintre cărturarii implicați în proiectul *Filocaliei* de la Neamț, și anume: Macarie Dascălul (traduceri din Antonie cel Mare), Ilarion Dascălul (traduceri din Talasie Libianul, Maxim Mărturisitorul și Diadoh al Foticeei), Ștefan Dascălul (traduceri din Ioan Casian, Marcu Ascetul, Cuviosul Teognost).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Cuviosul Paisie Velicikovski (1722-1794) a căutat să traducă cărți atât în limba slavonă, cât și în limba română, fiind cunoscut faptul că el însuși s-a folosit pentru traducerea în slavonă de traducerile efectuate de ucenicii săi din limba greacă în limba română, ceea ce legitimează caracterul de școală dobândit de obștea nemțeană prin activitatea ei de traducere.

<sup>6</sup> Întreaga problematică a traducătorilor *Filocaliei* de la Neamț va fi tratată în viitor în studiul filologic al tezei de doctorat amintite mai sus.

## 2. Scurt excurs teoretic

Înainte de orice abordare a situației inseratelor biblice din manuscrisul nostru, este necesar să stabilim premisele teoretice în plan lingvistic de la care pornim în această analiză. În acest sens, așa cum a arătat deja Mariana Nastasia, conceptul de „discurs repetat”, inițiat de Eugeniu Coșeriu ca parte a lingvisticii sale integrale, definește teoretic miezul lingvistic și produce clasificările necesare ale diferitelor pasaje de discurs „gata făcut”, cum sunt în cazul nostru inseratele biblice (Nastasia 2020a, 133).

În viziunea coșeriană asupra discursului repetat intră și chestiunea citatului biblic, denumit în cercetarea noastră prin sintagma „inserat biblic”. Pe de o parte, pentru cercetarea de față reținem că fenomenul inseratelor biblice din manuscrisul nostru îl putem încadra în ceea ce Coșeriu numește „tradiții literare inserate în tradiția lingvistică” (*apud* Nastasia 2020a, 133) și că discursul repetat este „de mai multe tipuri (expresii, locuțiuni fixe, proverbe, citate, construcții sentențioase, aluzii, parafraze, wellerisme, refrene etc)” (Nastasia 2020a, 133). Pe de altă parte, considerăm că inseratele biblice intră în sfera tradițiilor discursive, deoarece acestea relevă existența unor fapte concrete produse în sincronia limbii, care se alătură în cazul de față tradiției inseratelor biblice în textele românești.

Pentru analiza de față, este important să realizăm o distincție între trei categorii de beneficiari ai textelor. Prima categorie este cea a autorilor, care au prelucrat într-un mod propriu materialul biblic și l-au folosit pentru argumentarea propriilor teze. Cea de-a doua categorie este a traducătorilor, care au căutat să interpreteze textul original și, într-o măsură mai mică sau mai mare, să-l facă inteligibil posibililor cititori. Ultima, deși ar putea fi unită în unele cazuri cu a doua, este a copiștilor, care au prelucrat aceste texte din punct de vedere formal, însă în cele multe dintre manuscrisele avute la îndemână au avut o influență asupra conținutului. Așa cum am afirmat anterior, cu toate că unele inserate biblice, cele ce fac parte din textul filocalic propriu-zis, aparțin autorilor de texte, maniera în care sunt traduse și forma în care sunt prezentate în manuscrise ne ajută să reconstituim diacronic modul în care au fost prelucrate sursele atât de traducători, cât și de copiști.

Înainte de a trece la preliminariile inseratelor biblice în manuscrisul *Filocaliei* de la Neamț, trebuie să stabilim specia sau categoria literară în care se încadrează textele din *Filocalia de la Neamț*. Dacă avem în vedere distincția după conținut a textelor literare (Gheție/ Mareș 1985 și Munteanu 2013), manuscrisul nostru face parte din categoria textelor cu conținut religios, iar dacă ne folosim de criteriul stilistic le putem încadra în categoria textelor literar-artistice. Din perspectiva teologică, textele filocalice se încadrează în categoria literaturii ascetico-mistice sau al teologiei practice (Coman 2000, 91).

### 3. Câteva date cantitative despre inseratele biblice din ms. 1455 BAR

Într-un studiu intitulat *Psalmii în literatura română*, Alexandru Andriescu, tratând despre proza lui Cantemir, atrăgea atenția asupra necesității de a clarifica, a demonstra sau infirma măsura în care au fost folosite sursele biblice românești ca texte de bază pentru prelucrarea filonului scripturistic în scrierile literare din secolul al XVIII-lea și până în prima jumătate a secolului al XIX-lea (Andriescu 2003, 45-60). Afirmarea reputatului filolog român definește, *de facto*, miza centrală a analizei noastre în privința inseratelor biblice din ms. 1455 BAR.

O analiză amănunțită a inseratelor biblice, din punct de vedere cantitativ, nu poate fi realizată decât recurgând la originalele grecești care au stat la baza traducerii, însă, așa cum am afirmat anterior, în privința accesului la manuscrisele filocalice grecești pe care le-au folosit cărturarii nemțeni pentru efectuarea traducerilor, situația este extrem de precară. Din punct de vedere metodologic, această clarificare ne va ajuta în cazul de față, deoarece, când ne vom referi la datele cantitative despre inseratele biblice din acest manuscris, vom prezenta doar câteva constatări preliminare, fără a avea pretenția exhaustivității.

Din analiza preliminară a întregului corpus al *Filocaliei* nemțene reies următoarele date despre inseratele biblice: a) Inseratele biblice sunt utilizate cu predilecție, în mod repetat, din nevoia de referire la o autoritate în materie teologică (puterea culturală) și pentru formarea unor deprinderi morale (puterea didactică); b) În corpusul *Filocaliei* întâlnim peste 1000 de inserate biblice (citate, aluzii, parafraze), cele mai frecvente referințe scripturistice fiind din cărțile Noului Testament (aproximativ 600-700 de inserate), iar mai apoi din Vechiul Testament (aproximativ 300-400 de inserate), după cum urmează<sup>7</sup>: i) din Noul Testament predomină inseratele din Evanghelii, epistolele pauline<sup>8</sup>, epistolele sobornicești, precum și câteva referințe din *Apocalipsa* lui Ioan Teologul; ii) Din Vechiul Testament predomină inseratele din cărțile canonice<sup>9</sup> și din cărțile necanonice.<sup>10</sup> În general, predomină citările din Psalmi, Prorocii mari și din cărțile Pentateuhului.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Vom prezenta în continuare inseratele biblice în funcție de criteriul cantitativ.

<sup>8</sup> În ordinea numărului de citări întâlnim inserate din următoarele cărți ale Noului Testament: *Epistolele I către Corinteni, Epistola II către Corinteni, Epistola către Evrei, Epistola către Romani, Epistola către Efeseni, Epistola către Galateni, Epistola către Coloseni, Epistola I către Tesalonicieni, Epistola II către Tesaloniceni, Epistola I- către Tomotei și Epistola II Timotei.*

<sup>9</sup> În ordinea numărului de citări întâlnim inserate din următoarele cărți ale Vechiului Testament: *Psalmii, Isaia, Ieremia, Iezechiel, Daniel, Facerea, Ieșirea, Deuteronomul, Iov, Cântarea Cântărilor și Pildele lui Solomon.*

<sup>10</sup> În ordinea numărului de citări întâlnim inserate din cărțile considerate „bune de citit”: *Înțelepciunea lui Iisus Sirab, Înțelepciunea lui Solomon, Cântarea celor trei tineri.*

<sup>11</sup> Putem observa două chestiuni din analiza acestor date: a) predilecția autorilor filocalici pentru citarea evangheliilor și a epistolelor pauline; b) predilecția pentru citarea „Psalmilor

#### 4. Gradul de stilizare sau criteriul stilistic (citate, parafraze, aluzii) în cazul inseratelor biblice din Ms. 1455 BAR

Fără a umări crearea unei noi definiții a inseratului biblic, vom preciza că termenul „inserat biblic” poate fi definit, într-o accepțiune foarte generală, ca modalitatea de a utiliza, evidenția și stiliza un fragment de text, o parafrază sau citat, considerat de referință (sau o autoritate) pentru autor, în scopul susținerii unui tip anume de argumentare. Dacă restrângem definiția la domeniul biblic, putem spune că inseratul biblic se referă la o structură de text (lingvistică sau textuală) de origine biblică, „pe care o putem distinge, în grade diferite de prelucrare, pe baza unor criterii literare și culturale” (Nastasia 2020b, 207).

Pentru clasificarea decupajelor biblice reținem împărțirea făcută de Pierre Bourdieu între citare *a minima* și citare *a maxima* (Bourdieu 1986, 99) și pe cea a Marianeii Nastasia între *inseratul direct* (în cazul căruia precizarea sursei este exactă) și *inseratul indirect* (în cazul căruia precizarea sursei este aproximativă și se poate ajunge până la absența precizării sursei biblice) (Nastasia 2020b, 207). Un alt concept cheie pentru operarea categoriilor și a subcategoriilor din cadrul inseratelor biblice din manuscris este cel al „indicelui de recunoaștere a sursei biblice” pe baza căruia sunt descrise diferitele tipuri de inserate biblice (Nastasia 2020b, 207).

Pentru manuscrisul cercetat, vom folosi următoarea împărțire: inserat de tip citat și inserat de tipul parafrazei și aluziei. Pe baza împărțirii de mai sus, am identificat următoarele tipuri de inserate biblice:

A. Inserat direct, de tip citat, introdus, de obicei, prin *verba dicendi*, redat exact, însă fără a cuprinde referința biblică explicită. Din această categorie fac parte următoarele exemple:

a) „Încă și Mîntuitorii nostru ne-au poruncit noao să ne facem următori blîndei aceluia: «Învățați-vă de la Mine, zicînd, că sunt blînd și smerit cu inima și veți afla odihnă sufletelor voastre»” (Ms. 1455, 35<sup>v</sup>).

B. Mult mai numeroase sunt inseratele de tipul parafrazei și aluziei sau din categoria inseratelor indirecte. Acestea pot fi împărțite în mai multe sub-categorii:

a) Parafraza sau inseratul indirect cu referință implicită: a) „Aceasta numai dobîndindu-o că ne fac pre noi mai mult a crêde Scripturii ceii ce grăiește înțelepciunea lumii aceștia, nebunie a fi la Dumnezeu<sup>12</sup>, iară ceea ce să pogoară de la Dumnezeu, de sus iaste de la Tatăl luminilor<sup>13</sup>...” (Ms. 1455, 107<sup>v</sup>).

---

(scrierile de înțelepciune sau didactice), Prorocilor și a Legii”, distincție adoptată din mediul iudaic (*Tora* sau *Legea*, *Nebim* sau *Profețiile* și *Ketubim* sau *Scrierile*), recunoscută de Iisus Hristos (Luc. 24: 44) și păstrată în istoria creștinătății ori de câte ori s-a făcut referire la cărțile Vechiului Testament (vezi Botiza 2005, 20, 233).

<sup>12</sup> 1Cor. 3:19.

<sup>13</sup> Iac. 1:17.

b) Aluzii sau inserate indirecte, cu referință biblică explicită de tip aluziv, introduse prin *verba dicendi*: „Că de ar fi fost marele Iósif gol, nu ar fi aflat de ce să se apuce egipteana, dupre cum zice dumnezeiescul cuvânt că „s-au apucat de hainele lui zicînd: «ia dormi cu mine»” (Ms. 1455, 216<sup>v</sup>).

c) Aluzii sau inserate indirecte cu referință implicită de tip aluziv, înțeleasă din context: „Neamurile jivinelor, pentru trebuința cea una preste alta, le-au adus Dumnezeu întru ființă cu Cuvântul său” (Ms. 1455, 12<sup>r</sup>); „Pentru că materie a mării deșarte și a dulceții ceii trupești iaste iubirea de argint, rădăcina tuturor răutăților după Scriptură” (Ms. 1455, 80<sup>v</sup>).

În aceeași subcategorie am considerat că se încadrează și evocarea unor figuri biblice:

Iród, al lucrării patimilor, loc și înțelegere ține, iar Pilát, al deprinderii ceii amăgite întru dânsese, iar Chésariul, al întunecatului ținătoriu de lume, iar iudeii, al sufletului. Deci când sufletul plecîndu-să și supuindu-să patimilor și pre fapta bună o va vinde roabă deprinderii răutății, de împărăția, ádecă a lui Dumnezeu, arátat să leapădă și cătră făcătoarea de stricăciune tîrăniia diavolului să mută. (Ms. 1455, 331<sup>v</sup>)

Pe lângă aceste tipuri de inserate biblice care, așa cum am precizat mai sus, abundă în întregul corpus al ms. 1455, regăsim mențiuni explicite ale citatelor biblice din text, notate marginal, de aceeași mână sau de o mână deosebită de scris, cu sau fără un semn special. Aceste referințe biblice apar pe un fragment întins din manuscris (filele 69<sup>r</sup>-160<sup>v</sup>), în texte ce aparțin unui autor filocalic cunoscut în literatura de specialitate ca Marcu Ascetul sau Pustnicul. În cazul acestui fragment de text, notele biblice sunt mai numeroase la început și din în ce mai puține spre finalul textelor semnate Marcu Ascetul.<sup>14</sup>

Aceste note marginale reprezintă o dovadă că traduceri realizate de obștea paisiană și manuscrisele copiate ale acestora au caracterul unei ediții filologice, nu doar teologice, marcată prin existența unui aparat critic. Deși acest aparat critic este notat într-o formă simplificată față de edițiile apusene ale operelor patristice, acesta scoate în evidență o metodă și un plan de lucru bine definit. În cazul obștii paisiene întrezărim în spatele actului de traducere multe din rigourile cercetării moderne, sistematice, ordonate și întreprinse pe baze raționale.

---

<sup>14</sup> Atât mâna de scris, cât și hârtia utilizată sunt diferite față de restul manuscrisului, ceea ce ne duce la concluzia că aceste texte au avut altă destinație, însă mai târziu au ajuns să fie legate cu restul miscelaneului, considerându-se probabil de către editori că traducerea și copia în sine sunt valoroase și că îndeplinesc criteriile pentru proiectul editării Filocaliei.

## 5. Relația dintre vechile traduceri românești ale *Bibliei* și *Filocalia* de la Neamț

Înainte de a exemplifica relația dintre vechile traduceri românești ale *Bibliei* și traducerea *Filocaliei* în limba română, trebuie să ne oprim asupra a două întrebări: I) Cât de mult respectă traducerea cărturarilor nemțeni textul sursă? II) Sunt inseratele biblice traduse din nou sau sunt preluate din versiuni biblice românești existente la Mănăstirea Neamț?

Fără a încerca să oferim un răspuns definitiv la ambele întrebări, vom avea în vedere să prezentăm posibilele puncte de plecare într-un asemenea demers. Atunci când avem în față un manuscris care abundă în referințe scripturistice, cum este cel al *Filocaliei* de la Neamț, este necesar să facem câteva referiri la textul sau textele sursă și la comentariile apărute în procesul de editare a lor în alte limbi. Așa cum am precizat anterior, manuscrisele grecești care au stat la baza *Filocaliei* au dispărut aproape complet din inventarele bibliotecilor păstrătoare ale tezaurului paisian. În lipsa accesului la originalele grecești și la sursele biblice din epoca lui Paisie Velicikovski ce se vor fi aflat în Biblioteca Mănăstirii Neamț, unele pierdute în negura vremurilor, iar altele care nu ne-au fost accesibile pentru acest studiu, trebuie să privim inseratele biblice în contextul tradiției biblice românești, de care credem că nu puteau face abstracție nici monahii cărturari de la Mănăstirea Neamț.

În cadrul analizării relației dintre tradiția biblică românească și traducerea *Filocaliei* în limba română, este necesar să aducem în discuție distincția operată mai sus între inseratele biblice care aparțin textelor originale și care au fost traduse ca atare din limba sursă și inseratele biblice, glosele sau explicațiile marginale de dată târzie ce aparțin traducătorilor, copiștilor sau chiar unor revizori mai târzii.

Comparând câteva dintre inseratele biblice din manuscrisul nostru cu textele biblice corespondente din vechile traduceri românești care circulau în epocă, vom căuta să observăm particularitățile textului sursă din *Filocalia* de la Neamț. O altă chestiune care decurge din afirmația anterioară și care merită lămurită este problema raportării cărturarilor nemțeni la traducerile biblice existente în epocă.<sup>15</sup>

În continuare, vom recurge la o analiză comparativă succintă asupra câtorva fragmente biblice în manuscris cu textele biblice despre care credem că s-au impus ca autoritate în epocă. Vom încerca să stabilim dacă în cazul textelor biblice s-au

---

<sup>15</sup> Pentru a putea răspunde, într-un mod corespunzător, întrebărilor de mai sus, trebuie reafirmat faptul că nu cunoaștem cu exactitate textele grecești din care au tradus cărturarii nemțeni. În opinia noastră, acestea nu au fost identificate corect în literatura de specialitate, fiind atribuite, fără o analiză comparativă amănunțită, ediției princeps a *Filocaliei* grecești (Veneția, 1782).



folosit alte traduceri existente în epocă și dacă paisienii au tradus „liber”sau literal fragmentele scripturistice.<sup>16</sup>

Întrucât materialul supus analizei noastre este unul vast (peste 500 de inserate de tip citat), vom prezenta două exemple semnificative pentru problema surselor folosite, plecând de la următoarele ipoteze: A. Ipoteza traducerii libere sau din memorie a inseratelor biblice. B. Ipoteza fidelității față de original. C. Ipoteza raportării la sursele biblice complete sau la cele liturgice.

#### I. Exemplul nr. 1:

a) Textul românesc din Ms. 1455 BAR (fragment din Marcu Ascetul, 88<sup>v</sup>): „Pentru că deșchizându-să inima cea credincioasă prin nădêjdea cea mai înainte zisă, cerescul arhieru primêște pre cugetele cêle întâiu născute ale minții și le mistuiește cu dumnezeiescul foc. Pentru carele au zis: „Foc am venit să arunc în lume și am voit deacă iată s-au aprins” (Luc. 12: 49).

---

<sup>16</sup> Chiar dacă manuscrisul, așa cum am afirmat de la început, este datat la începutul secolului al XIX-lea, trebuie să ținem cont că, în cazul unora dintre textele filocalice vizate, procesul traducerii a început în jurul anului 1770, pe când Paisie se afla la mănăstirea Dragomirna. Textele au cunoscut o evoluție ca atare și în planul referințelor scripturistice, întrucât paisienii însși s-au dedicat activității de traducere și interpretare a Scripturii (vezi comunicarea monahului Filotheu Bălan, susținută în cadrul Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, ediția a XI-a, Iași, 16-18 iunie 2022: *Traducerea Noului Testament realizată de monahul Isaac Dascălu*), fapt care presupune o bună cunoaștere a izvoarelor biblice grecești și a traducerilor existente în epocă. Cunoaștem faptul că la mănăstirea Neamț au fost traduse texte cu precădere din greacă în română și din greacă în slavonă. Au tradus cărturarii români de fiecare dată citatele scripturistice? Au folosit edițiile liturgice (*Evangelia, Apostolul, Psaltirea*) sau le-au preluat din edițiile biblice românești care circulau în epocă? Absența unor studii elaborate în această privință nu ne poate face decât să emitem câteva ipoteze, pe care vom încerca să le probăm prin analiza textuală. Din puținele date pe care le avem la dispoziție, observăm că metoda de lucru a cărturarilor paisieni s-a diversificat odată cu trecerea timpului. După primele traduceri din perioada Athos-Dragomirna, aceștia simt nevoia revizuirii unor traduceri prin sursele grecești pe care le aveau la dispoziție (unele mai vechi decât cele pe care le folosiseră în primele traduceri) și în conformitate cu evoluția limbii române. În sprijinul acestei ipoteze este relevant faptul că în ms. rom. 1455 sunt numeroase note adăugate marginal, care dovedesc, de fapt, existența unor variante textuale. Acestea corespund variantelor grecești identificate de traducători și notate ca atare în copiile elinești paisiene. Părintele Filotheu Bălan a descoperit astfel 22 de mss. ale traducerii Avvei Isaia (prezent în *Filocalia* vol. XII a părintelui Dumitru Stăniloae), care conțin două traduceri diferite, ambele din greacă. După acest lucru, a descoperit și manuscrisul care conține trecerea de la prima la a doua traducere, cu observații, diferențe etc. În aparatul critic, specific oricărui tip de text paisian, regăsim și numeroase referințe biblice așezate marginal de către scriptor.

În dreptul acestui inserat biblic apare o notă marginală pe aceeași filă, cuprinsă într-un chenar și scrisă de aceeași mână: „în Evanghelie: «pre pământ și ce voiu deacă iată s-au aprins»”.

b) Traducerile românești:

1. NTB 1648: „Foc am venit să arunc pre pământ și ce voiu că s-au aprinsu?”
2. B 1688 (seria MLD): „Foc am venit să puiu pre pământ, și ce voiu de s-au aprinsu!”
3. EV. ANTIM 1697 (71<sup>r</sup>/2): „Foc am venit ca să arunc pre pământ. Și ce voiu, deaca s-au aprins acuma!”
4. B 1795: „Foc am venit să arunc pre pământ, și ce voiesc deacă s-au aprins!”

Din această comparație, observăm următoarele chestiuni:

α) Referința biblică este notată marginal de către copist, probabil în urma unei analize mentale și a unei comparații între textul scris și cel folosit în cult. Copistul a observat diferența evidentă față de varianta liturgică și a simțit nevoia unei note suplimentare cu trimitere la Evanghelie.

β) Nota marginală prezintă o variantă de traducere asemănătoare cu cea din *Evanghelia* lui Antim, ceea ce ne poate face să admitem ipoteza că obștea nemțeană cunoștea această traducere și, cel mai probabil, o folosea în cult.

γ) Varianta *lume* nu are corespondent în traduceri românești, neavând un corespondent direct în textul original al Noului Testament. Grecesul τῆν γῆν, tradus de unul dintre cărturarii nemțeni prin *lume*, poate însemna fie o redare fidelă a realității din manuscrisul original necunoscut nouă, fie o interpretare teologică proprie. Acest verset poate fi corelat cu cele la Matei 28:18-20, unde apostolii sunt trimiși să „aprindă focul credinței” la toate neamurile sau, într-un sens mai exact, la toată lumea locuită sau cunoscută (gr. οἰκουμένη). Pe lângă cele prezentate, fraza denotă un înțeles causal, ce reiese mai ales din *Evanghelia* lui Antim.

δ) În comparație cu celelalte variante textuale, asemănări parțiale sunt cu B 1688, B 1795, dar și cu EV. Antim 1697.

II. Exemplul nr. 2:

a) Textul românesc din Ms. 1455 BAR (fragment din Filotei Sinaitul, 483<sup>v</sup>): „Iar apostolul Pétru zice: «Trezviți-vă, priveghiați, că împotivnicul nostru diavolul, ca un leu răcnind umblă, căutând pre cine să înghiță. Căruia stați împotivă, întăriți fiind cu credința...»” (1Petr. 5:8-9).

b) Traducerile românești:

1. NTB 1648: „Fiți treazvi, prevegheați-vă, că pizmașul vostru, diavolul, ca un leu răcnind încungiură, căutînd pre cine are înghiți. Căruia îi stați împotivă vârtoși în credință”.

2. B 1688: „Trezviți-vă, privegheați! Căci pârașul vostru, diavolul, ca un leu răcnind umblă, cercând pre cine va înghiți. Căruia stați împotriva, întemeiați cu credința”.

3. B 1795: „Fiți treaji! Privegheați! Pentru că protivnicul vostru, diavolul, ca un leu răcnind umblă, căutând pre cine să înghiță; Căruia stați împotriva, întăriți cu credința”.

Observații:

α) În textul de la Neamț pronumele personal grecesc ὁμῶν nu este tradus ca în celalalte variante românești prin *vostru*, ci prin pronumele personal cu valoare de genitiv *nostru*. Acest lucru este un indiciu că, în acest caz, traducerea s-a realizat liber sau din memorie.

β) Începutul textului din Ms. 1455 BAR se aseamănă cu structura de la începutul B 1688, însă sfârșitul versetului 9 se aseamănă cu structura de la B 1795.

## Concluzii

Credem că fenomenul inseratelor biblice, pe care l-am analizat preliminar în această lucrare, este bine reprezentat în întreg manuscrisul *Filocaliei* de la Neamț. Acesta ne oferă informații prețioase despre tipologia discursului repetat și, în opinia noastră cel mai important, despre receptarea tradiției biblice românești în mediile culte din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Cu toate că există multe lacune pricinuite astăzi de lipsa accesului la sursele grecești care au stat la baza proiectului filocalic nemțean, putem, prin cercetarea noastră asupra inseratelor biblice, să reconstituim metoda de lucru a cărturarilor nemțeni. Precum am arătat în scurta noastră analiză, considerăm că traducătorii aveau la dispoziție sursele biblice, dar în majoritatea cazurilor preferau traducerea liberă sau din memorie. În multe dintre cazuri, este posibil ca notele marginale cu conținut biblic să aparțină unui revizor necunoscut al sursei grecești de traducere, dar cunoscut al textelor scripturistice din cult.

Deși analiza noastră preliminară conduce către varianta traducerii literale, întrucât traducătorii aveau în vedere contextul în care se regăsea referința biblică, nu excludem cu totul posibilitatea folosirii în stadiul reviziei a textelor biblice existente în epocă. Cercetările pe acest subiect rămân deschise și întrebările formulate în această lucrare sperăm că își vor afla răspunsul cuvenit în reflecțiile noastre viitoare.

## Bibliografie

### A. Izvoare

BIBLIA= *Biblia* sau *Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2019.

BIBL. 1688 – MLD. = *Biblia de la București (1688)*, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Pars XXIII, *Novum Testamentum I: Evangelia* (autorii volumului: Anca Bibiri, Iosif

- Camară, Cristina Cărăbuș, Ana Catană-Spenchiu, Ana-Maria Gînsac, Gabriela Haja, Dragoș Mîrșanu, Cătălin Nicolau, Dionisie Pîrvuloiu, Ovidiu Sferlea, Elena Tamba, Wilhelm Tauwinkl, Mădălina Ungureanu, Alin Vara), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2015; Pars XXIV, *Novum Testamentum II: Actus Apostolorum, Pauli Epistolae, Catholicae Epistolae, Iudae* (autorii volumului: Anca Bibiri, Iosif Camară, Claudiu Coman, Emanuel Coțac, Ana-Maria Gînsac, Octavian Gordon, Gabriela Haja, Dragoș Mîrșanu, Maria Moruz, Mihail Neamțu, Mihaela Paraschiv, Alina Pricop, Ovidiu Sferlea, Elena Tamba, Wilhelm Tauwinkl, Mădălina Ungureanu, Alin Vara, Mihai Vladimirescu), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2015.
- B1795 = *Biblia, adevă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a cei Noao, toate care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înțeleșul limbii românești, acum întău s-au tipărit româniște supt stăpînirea preainălțatului împărat a Romanilor Francisc al doilea, cu blagoslovenia mării sale prealuminatului și preasfințitului domnului domn Ioan Bob, vlădica Făgărașului [...]*, Blaj, 1795 [Ediție modernă: Roma, 2000].
- EV. ANTIM 1697 = Antim Ivireanul, *Evangelie*, Ediție critică și studiu filologico-lingvistic de Roxana Vieru și Adina Chirilă, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2021.
- Ms. 1455 = Ms. 1455 BAR, Biblioteca Academiei Române, intitulat: „*Filocalia* de la Neamț”; conține cea mai amplă culegere cu texte filocalice traduse în secolul al XVIII-lea în spațiul românesc, realizată de către ucenicii lui Paisie Velicikovski în cadrul școlii de traducători de la Mănăstirea Neamț.
- NT = *Novum Testamentum Graece et Latine*. Textum Graecum post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, Textum latinum (...) elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland (...), Stuttgart, 1984.
- NTB 1648 = *Noul Testament sau Împăcarea cu Leagea noao a lui Iisus Hristos Domnului nostru. Izvodit cu mare socotință, den izvod grecescu și slovenescu pre limbă rumânească (...)*, Bălgrad, 1688 [ed. modernă: Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, 1988].

## B. Literatură secundară

- Andriescu, Alexandru, *Psalmii în literatura română*, în *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*. Pars XI. *Liber Psalmorum* (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Eugenia Dima, Mihai Alin Gherman, Gustavo-Adolfo Loria-Rivel, Elsa Lüder, Paul Miron, N.A. Ursu), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2003, 41-60.
- Botiza, Ioan Vasile, *Introducere în studiul Sfîntei Scripturi*, Târgu Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2005.
- Bourdieu, Pierre, *Economia bunurilor simbolice*, București, Editura Meridiane, 1986.
- Coman, Ioan G., *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000.
- Gheție, Ion/ Mareș, Alexandru, *Originile scrisului în limba română*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.
- Munteanu, Eugen, *Rolul Bisericii și al textelor cu conținut bisericesc în procesul de formare a vechii române literare. Un punct de vedere filologic*, în Nicolae Cristian Cădă (ed.), *Șerban Cantacuzino, Antim Ivireanul și Neofit Cretanul – Promotori ai limbii române în cult*, București, Editura Cuvântul Vieții, 2013, 7-79.

- Nastasia, Mariana, *Preliminarii la o cercetare istorică a inseratelor biblice în literatura română veche*, în „*Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie*”, IX, Eugen Munteanu (coordonator), Iași, Editura „Alexandru Ioan Cuza”, 2020, 127–136 (= 2020a).
- Nastasia, Mariana, *Funcții ale decupajelor biblice în scrierile cronicarilor moldoveni*, în „The Proceedings of the International Conference Communication, Context, Interdisciplinarity. Section: Literature”, Târgu Mureș, Editura Arhipelag XXI Press, 2020, 206–212 (= 2020b).
- Pelin, Valentina, *Paisianismul în contextul cultural și spiritual sud-est și est european*, Iași, Editura Doxologia, 2017.



## LES TRADUCTIONS DE L'ÉCRITURE EN LANGUE FRANÇAISE ET LA LECTURE BIBLIQUE COMME FORME DE PRIÈRE\*

FELICIA DUMAS

Université « Alexandru Ioan Cuza » de Iași, Roumanie

*felidumas@yahoo.fr*

**Abstract:** The article proposes a reflection on the way the French Orthodox practice the reading of the biblical text as a form of prayer. In traditional Orthodox cultures, such reading is done using Christian-Orthodox confessional translations, authorised and validated by the Church in this regard. Since in France there is no such translation of the sacred text, the French Orthodox practice this kind of reading using versions that are recommended by the spiritual fathers. The article proposes a definition of the notion of *confessional biblical translation* and presents a brief summary of the main Scripture translations of this type that exist in the area of French language and culture.

**Keywords:** Bible reading, confessional translation, Orthodoxy, French language, reading model.

### La France « occidentale » et l'accueil traductif de l'Orthodoxie « orientale »

L'un des principaux aspects concernant l'enracinement de l'Orthodoxie, généralement associée à l'Europe orientale et à l'Orient en général, en France occidentale a été représenté par la traduction en langue française de tous les textes des offices et des livres liturgiques qui les contiennent, des livres de prières, autrement dit de tous les livres appelés ecclésiastiques, nécessaires au culte, à la pratique liturgique des fidèles. En plus des Liturgikons et des Euchologes, des Livres des Heures et des Ménées, du Triode de Carême et des Synaxaires, on a traduit également le Psautier liturgique et les Évangiles, les Actes des Apôtres et les Épîtres, des livres bibliques utilisés liturgiquement, dans le culte public de l'Église, pour la prière. Dans ce dernier cas, il s'agit plutôt de retraductions, puisque ces livres avaient déjà été traduits (et retraduits) en français au niveau global de la Bible, bien avant, dans l'espace de la culture française, profondément chrétienne jusqu'au moment de la Révolution<sup>1</sup>. Commencé il y a plusieurs décennies et accompli

---

\* *The french translations of the Scripture and the Bible reading as a form of prayer.*

<sup>1</sup> Sur la base des écrits du père archimandrite Placide Deseille, le plus grand théologien orthodoxe français contemporain, nous fixons les débuts de l'enracinement de l'Orthodoxie en France vers l'aube du XXème siècle, implantation déjà préparée

essentiellement par deux grands traducteurs, le père Denis Guillaume et le père archimandrite Placide Deseille (mentionnés ici par ordre chronologique de la parution de leurs traductions), ce processus traductif extrêmement complexe et laborieux continue de nos jours encore, à travers la republication de certaines versions, revues, corrigées, révisées et améliorées de livres et d'offices liturgiques. L'une des plus récentes initiatives de ce type est représentée par la réédition du premier des douze tomes des *Ménées* publiés initialement par les éditions de Chevetogne<sup>2</sup>, initiative hébergée par les éditions Apostolia de la Métropole Orthodoxe Roumaine d'Europe Occidentale et Méridionale, devenues « en France le premier éditeur de livres orthodoxes »<sup>3</sup>.

En reprenant la distinction faite par le linguiste bucarestois Gheorghe Chivu entre les livres de lecture religieuse et les livres liturgiques proprement dits (Chivu 2019, 38), nous devons préciser le fait que dans la culture française, le processus traductif qui a accompagné l'enracinement de l'Orthodoxie dans l'Hexagone (processus devenu absolument obligatoire après la création de plus en plus nombreuse de communautés majoritairement ou exclusivement francophones) a commencé avec la transposition en français des derniers, pour la lecture étant utilisées aux débuts des versions françaises déjà existantes des livres bibliques concernés. Néanmoins, certains livres bibliques ont dû être retraduits, soit parce qu'ils devaient être intégrés de façon fragmentaire dans certains offices, soit à cause de leur particularité « fonctionnelle », étant utilisés notamment en tant que livres liturgiques. C'est le cas par excellence du *Psautier*, qui n'est pas, dans l'Orthodoxie, la somme, l'ensemble des Psaumes de l'Ancien Testament. Par conséquent, ce livre liturgique « extrait » de la Bible a subi le même parcours traductif, précoce (dans la diachronie), que les autres livres destinés au culte, à la pratique rituelle. Nous avons inventorié ailleurs les différentes versions qui existent en langue française du Psautier des Septante, tout en mentionnant le fait que la meilleure d'entre elles appartient au père archimandrite Placide Deseille (Dumas 2020). La qualité linguistique et l'autorité « confessionnelle », de facture théologique et spirituelle, de son traducteur ont contribué à son imposition en tant que norme et repère traductif dans tous les milieux orthodoxes français et francophones. Dans le premier volume des *Ménées* qui vient d'être publié par les éditions Apostolia et que nous avons mentionné plus haut, cette version française a remplacé l'ancienne traduction des

---

sporadiquement par une certaine présence orthodoxe dès la fin du XX<sup>e</sup> siècle (Deseille 2017a ; Dumas 2009).

<sup>2</sup> [https://www.monasteredechevetogne.com/shop/magasin\\_livres/EditionsChevetogne?page=3](https://www.monasteredechevetogne.com/shop/magasin_livres/EditionsChevetogne?page=3), consulté le 4 septembre 2022.

<sup>3</sup> Cf. la recension de Jean-Claude Larchet au *Ménéé du mois de Septembre*, postée sur « orthodoxie.com » : <https://orthodoxie.com/recension-une-nouvelle-edition-des-menees-premier-volume-septembre/>, consulté le 5 septembre 2022.



Psaumes, d'origine, faite par le père Denis Guillaume<sup>4</sup>. Elle peut être considérée comme le premier cas de figure de ce que nous appellerons ici une traduction biblique confessionnelle, partielle certes. Dans son cas précis, le déterminant « confessionnelle » fait référence à toutes les particularités de l'acte traductif qui mettent en évidence son ancrage dans l'Orthodoxie : les traits caractéristiques du texte source (la version grecque, des Septante, de la Bible), son usage liturgique (dans le culte public et pour la lecture-prière individuelle des fidèles) dans les communautés orthodoxes, le profil théologique et spirituel du traducteur (unaniment considéré comme le plus grand père spirituel et théologien orthodoxe français contemporain).

Il s'agit d'une traduction partielle, puisque il n'y a pas en langue française une traduction « orthodoxe » intégrale de l'Écriture, c'est-à-dire une traduction qui soit associée de façon explicite à l'Orthodoxie, confession chrétienne autre que les deux grandes confessions qui caractérisent historiquement l'espace de l'Hexagone : le catholicisme romain et le protestantisme. Nous précisons le fait que par traduction confessionnelle de la Bible nous comprenons une traduction religieuse, accomplie par des traducteurs ecclésiastiques confirmés et légitimes, à destination et à usage liturgiques et pastoraux, c'est-à-dire acceptée pour être utilisée dans le culte de l'Église chrétienne qui l'autorise et la valide institutionnellement dans ce sens. Si dans la culture roumaine, les traductions confessionnelles de l'Écriture se définissent par rapport à la Bible synodale, utilisée dans l'Église Orthodoxe roumaine et proposée pour la lecture (y compris la lecture-prière) à ses fidèles, et en étroite relation avec l'Orthodoxie, dans la culture française, les grands projets traductifs de la Bible ne portent pas vraiment de marque explicite de cette facture, même si les traductions confessionnelles existent, comme nous le montrerons par la suite.

### **Les orthodoxes de France et la lecture de la Bible : les traductions confessionnelles**

La lecture de la Bible comme exercice et forme de prière se fait surtout par des chrétiens « engagés » ecclésiastiquement, pratiquants, appartenant à des communautés à identité confessionnelle précise. De manière générale, tous les chrétiens lisent la Bible, le livre sacré qui contient la parole de Dieu révélée aux hommes. Les fidèles orthodoxes n'en font pas exception, même si l'on dit qu'ils la lisent moins souvent que les protestants, par exemple<sup>5</sup>. Selon un sondage Ipsos

---

<sup>4</sup> « Pour les psaumes, l'excellente traduction de l'Archimandrite Placide Deseille a été adoptée », affirme Jean-Claude Larchet dans la recension citée ci-dessus.

<sup>5</sup> Voilà ce que l'on peut lire, de manière programmatique, sur le site de l'Église protestante unie de France : « La Bible est au cœur de la foi chrétienne et de la vie de l'Église. Sa lecture nourrit la foi et invite à une rencontre personnelle avec Dieu en Jésus-Christ. Dans

réalisé en 2010 pour l'Alliance biblique française, 37% des Français possèdent une Bible et parmi eux, 3 % la lisent tous les jours ou presque, 2% au moins une fois par semaine<sup>6</sup>. Les nombreux liens d'amitiés et échanges entretenus depuis de longues années avec des orthodoxes français, des laïcs, des moines, des moniales et des évêques, nous font affirmer que de nos jours, dans une société française profondément sécularisée, la Bible est lue constamment et avec ferveur, en entier ou en partie. Dans cette même France de plus en plus déchristianisée, certains ordres monastiques catholiques (dont les cisterciens, par exemple) consacrent encore à la lecture de l'Écriture une place importante dans leur vie de prière, au niveau de ce qu'ils appellent la *lectio divina*, qui suppose une lecture réfléchie, doublée d'une méditation aux passages lus dans le but d'acquérir une connaissance « par le cœur » de la Bible, de s'imprégner de la parole de Dieu (Deseille 2010, 36). Les moines et les moniales orthodoxes de l'Hexagone accordent également une place importante à la lecture de la Bible, notamment au niveau de leur règle personnelle de prière, accomplie dans l'intimité de leurs cellules. Justement en raison du fait qu'ils comprennent et pratiquent la lecture biblique comme une forme de prière. Et c'est aussi pour cela qu'ils lisent des traductions en général confessionnelles de l'Écriture, légitimées par leur utilisation dans le culte de leur Église.

Le quotidien catholique *La Croix* publiait en 2018 une série d'articles consacrés à la lecture de la Bible dans les grandes traditions chrétiennes de France, ainsi que dans le judaïsme, intitulés « Lire la Bible dans l'orthodoxie »<sup>7</sup>, « dans le catholicisme »<sup>8</sup>, « dans le protestantisme »<sup>9</sup>, et respectivement, « dans le judaïsme »<sup>10</sup>. Si pour le catholicisme, le texte fait référence, un peu rapidement, certes, à l'exercice proprement dit de la lecture biblique (« Depuis le Concile Vatican II, les catholiques ont redécouvert la grande richesse de la Parole de Dieu. Des groupes de lecture de

---

l'histoire du protestantisme, cette lecture a toujours été à la fois individuelle et communautaire. L'Église protestante unie de France lance une dynamique de réflexion et d'expérimentation de lecture de la Bible en 2018-2021: La Bible au cœur de la spiritualité protestante » : <https://acteurs.epudf.org/ie-spirituelle-92/lire-la-bible-7788/>, consulté le 1 septembre 2022.

<sup>6</sup> <https://www.eglise-protestante-unie.fr/fiche/lire-la-bible-7788>, consulté le 2 septembre 2022.

<sup>7</sup> <https://croire.la-croix.com/Abonnes/Formation-biblique/Lire-Bible-lorthodoxie-2018-10-31-1700979962>, consulté le 2 septembre 2022.

<sup>8</sup> <https://croire.la-croix.com/Abonnes/Formation-biblique/Lire-Bible-catholicisme-2018-10-26-1700978757>, consulté le 2 septembre 2022.

<sup>9</sup> <https://croire.la-croix.com/Abonnes/Theologie/Lire-Bible-protestantisme-2018-10-19-1700977117>, consulté le 2 septembre 2022.

<sup>10</sup> <https://croire.la-croix.com/Abonnes/Theologie/Quelle-place-occupe-letude-Bible-judaisme-2018-10-12-1700975470>, consulté le 2 septembre 2022.

la Bible se sont formés dans de nombreuses paroisses. Mais si la Bible est beaucoup étudiée, elle reste d'accès difficile pour un grand nombre de catholiques », pour toutes les autres traditions, cette lecture est comprise surtout dans le sens d'une interprétation exégétique du texte sacré. Autrement dit, le seul but de la lecture biblique est celui de son étude, de son interprétation. « Lire la Bible ne suffit pas : il faut l'interpréter », précise Gilbert Werndorfer, auteur d'un ouvrage de popularisation portant sur le judaïsme (Werndorfer 2018). L'Orthodoxie ne fait pas exception à cette approche, et c'est la raison pour laquelle le texte de l'article, qui devrait porter sur la lecture de la Bible, est consacré exclusivement à l'exégèse, notamment patristique : « Traditionnellement, chez les orthodoxes, l'étude de la Bible se fait à l'aide des méthodes et des commentaires des Pères de l'Église avec la traduction grecque de la Septante comme texte de référence »<sup>11</sup>.

À notre connaissance, les orthodoxes français n'organisent pas de réunions de lecture interprétative de la Bible. À l'instar de leurs frères et sœurs des pays traditionnellement orthodoxes, ils lisent le texte de l'Écriture comme exercice et forme de prière, ainsi que par désir d'approfondir les moments les plus importants de l'histoire du peuple d'Israël, de la vie du Christ et de ses apôtres. Les deux types de lecture, qu'on pourrait appeler la lecture-prière et la lecture-instruction, finissent par avoir la même fonction, affirment les Pères dans leurs écrits (nourris de leur expérience spirituelle). Par la force de la parole de Dieu renfermée dans la Bible et l'œuvre de l'Esprit, les deux types de lecture deviennent de la prière, des moyens de communion de l'homme avec Dieu et « d'obtention de Sa grâce » (Deseille 2017b, 15). Dans l'espace culturel même de l'Orthodoxie d'expression française, le père archimandrite Placide Deseille s'exprime explicitement sur la force de cette parole de Dieu :

Lorsque le Christ nous parle, dans l'évangile, lorsqu'Il prononce les Béatitudes, le Sermon sur la Montagne, à travers toutes ses paroles, c'est vraiment la parole de Dieu qui atteint nos cœurs, lesquels doivent l'accueillir comme une bonne terre afin de porter du fruit. Oui, il y a dans nos cœurs un désir de Dieu, un désir du bien, parce que nous sommes créés à l'image de Dieu, parce que Dieu a façonné nos cœurs de telle sorte qu'ils ne puissent trouver la paix et le bonheur qu'en Lui. Et la parole de Dieu, quand elle atteint nos cœurs, doit justement, si elle est bien accueillie, aider les bons instincts que l'Esprit-Saint y a inscrits à prendre corps, à inspirer, petit à petit, toute notre vie, toutes nos pensées, toutes nos actions. (Deseille 2017b, 90)

C'est justement cette finalité de la lecture qui exige qu'elle soit faite selon des traductions validées ecclésiastiquement pour l'exercice de la prière, que nous appelons ici confessionnelles. En même temps, ces traductions respectent, au

---

<sup>11</sup> <https://croire.la-croix.com/Abonnes/Formation-biblique/Lire-Bible-lorthodoxie-2018-10-31-1700979962>, consulté le 2 septembre 2022.

niveau de la structure et de l'ordre des livres, des canons spécifiques. De telles traductions existent en France pour les catholiques, tout comme pour les protestants français et francophones. On va essayer de les inventorier rapidement, de façon systématique, par la suite.

La « référence du protestantisme francophone »<sup>12</sup> est représentée par la *Bible Segond*, appelée ainsi d'après le nom de son traducteur, le pasteur suisse Louis Segond. Sa première version, publiée en 1880, a subi de nombreuses révisions, dont la première en 1888 (parue juste après la mort de Segond), et la plus récente en 2007. Dénommée la *Nouvelle Segond 21*, cette dernière représente en fait une retraduction, étant destinée à être comprise par les jeunes du XXI<sup>ème</sup> siècle (d'où son nom). D'autres traductions françaises de la Bible associées au protestantisme sont la Bible J.N. Darby (1859, 1885, 1991, 2006) et la Bible Synodale (parue entre 1910 et 1956).

Pour ce qui est des Bibles catholiques, mentionnons *La Sainte Bible Catholique*, version Augustin Crampon (avec trois éditions : 1904, 1923, 1939, et plusieurs révisions, dont une intégrale publiée en 1960), *La Bible. Traduction officielle liturgique, Édition pastorale* (publiée en 2013 et destinée à être proclamée en public, pour la lecture publique), *La Bible Amiot & Tamissier* (dont une dernière édition révisée est parue en 1989). En même temps, il y a aussi une Bible catholique d'un type particulier, *La Bible de Jérusalem*, élaborée sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, un établissement français d'enseignement supérieur et de recherche dirigé par les frères dominicains, catholiques<sup>13</sup>. Il s'agit d'un type particulier de traduction confessionnelle catholique de la Bible, puisque, même si elle respecte le canon catholique, et contient donc les livres deutérocanoniques, elle n'est pas à destination et à usage liturgique, pastoral, mais représente une traduction érudite, pourvue de nombreuses notes, « à orientation théologique catholiques »<sup>14</sup> déclarée toutefois, très appréciée par les chrétiens francophones. C'est cette traduction catholique à traits confessionnels plus neutres que les autres, et d'une grande qualité linguistique, qui est utilisée pour la lecture en tant que forme de prière par de nombreux fidèles orthodoxes français, en milieu laïc, mais aussi monastique. Le père archimandrite Placide Deseille la recommandait à ses moines du monastère Saint-Antoine-Le-Grand, aux moniales du monastère de Solan et à ses enfants spirituels laïcs, en l'utilisant à son tour pour la lecture. Néanmoins, pour le livre des Psaumes, la plupart des orthodoxes français et francophones de France, de Suisse et de Belgique utilisent la version française du *Psautier des Septante* réalisée par ce grand père spirituel français contemporain, de bienheureuse mémoire.

---

<sup>12</sup> <https://regardsprotestants.com/la-bible-protestante/>, consulté le 1 septembre 2022.

<sup>13</sup> [https://fr.wikipedia.org/wiki/Bible\\_de\\_J%C3%A9rusalem](https://fr.wikipedia.org/wiki/Bible_de_J%C3%A9rusalem), consulté le 1 septembre 2022.

<sup>14</sup> <https://www.bibliorama.org/bible/la-bible-de-jerusalem/>, consulté le 1 septembre 2022.

En même temps, il y a des orthodoxes français qui préfèrent lire la *Traduction œcuménique de la Bible* (plus connue sous le nom de la *TOB*), notamment son édition de 2010. Accomplie au départ par des catholiques et protestants, cette traduction interconfessionnelle s'est ouverte pour la version de 2010 à la participation de quelques traducteurs orthodoxes. Par rapport aux éditions précédentes, elle comprend cinq nouveaux livres (3 et 4 Esdras, 3 et 4 Maccabées, la Prière de Manassé) et le Psaume 151, dont certains n'avaient jamais été traduits auparavant en langue française.

Il y a aussi des Français orthodoxes qui lisent la Bible dans la version qui lui a été proposée par Louis Segond (notamment le texte de la Segond 1975), pour des raisons de popularité (c'est une traduction très répandue en France), et linguistiques (son français est clair et compréhensif). Toutefois, la lecture de la Bible Segond est moins associée à une forme de prière que les lectures faites d'après les deux autres traductions françaises de l'Écriture.

### **Le père archimandrite Placide Deseille et son modèle de lecture biblique**

Très connu et aimé dans les milieux orthodoxes français et francophones, unanimement reconnu comme repère en matière de doctrine et de théologie chrétienne-orthodoxe, le père archimandrite Placide Deseille insiste souvent dans ses livres (et le faisait aussi dans ses homélies et ses synaxes) sur le rôle spirituel fondamental de la lecture biblique en tant que forme de prière.

C'est surtout dans ses homélies qu'il exhorte tous ses enfants spirituels (moines, moniales et laïcs) à la pratique d'un type particulier de lecture biblique, la lecture-rumination ou méditation, en leur précisant aussi le modèle canonique de déroulement :

Il faut que nous prenions l'habitude de nous arrêter sur certains textes qui éveillent davantage d'écho dans notre cœur. Savoir s'y arrêter, les goûter, se les redire, les ruminer. C'est cela que les Anciens appelaient la méditation. Méditer l'Écriture, ce n'est pas y ajouter nos propres réflexions, ce n'est pas broder des idées qui seraient les nôtres sur le texte de l'Écriture, mais c'est simplement laisser ces paroles résonner dans notre cœur. C'est leur permettre de réveiller, de ressusciter en nous cette présence de l'Esprit-Saint. (Deseille 2017b, 91).

Il s'agit d'un modèle concret, « incarné » (le père archimandrite utilisait le syntagme « prendre corps » dans un autre fragment cité ci-dessus : « Et la parole de Dieu, quand elle atteint nos cœurs, doit justement, si elle est bien accueillie, aider les bons instincts que l'Esprit-Saint y a inscrits à prendre corps [...] »). (Deseille 2017b, 90), de lecture biblique, qui fait participer les sens corporels à la méditation, dans le but d'une imprégnation de l'être entier du lecteur-priant de la force divine des paroles de Dieu contenues dans le texte. Mais la lecture-rumination-et-méditation de

l'Écriture doit se faire surtout avec le cœur, comme toute forme de prière profonde, authentique, incessante, en général. Les Pères le disent : l'idéal spirituel de la prière est de prier avec le cœur, d'y sentir la présence de l'Esprit-Saint, d'en goûter la saveur, de s'y laisser visiter par la grâce de Dieu ; c'est transformer son cœur en demeure humaine de la grâce divine. La pratique d'une telle prière mène à un progrès et une maturation spirituels, à la communion avec Dieu, à l'union avec Lui :

Oui, faisons une large place dans notre vie de prière à la lecture de l'Écriture sainte, à cette lecture priée, ruminée, savourée ; c'est elle qui favorisera notre maturation spirituelle, qui nous permettra de progresser, pour que de plus en plus ce soit le Christ qui vive en nous. (Deseille 2017b, 92)

Le père archimandrite Placide Deseille l'affirme ouvertement dans ses livres: « l'Écriture est l'éducatrice du cœur » (Deseille 2012, 156). La lecture-rumination-et-méditation des textes bibliques, pratiquée de manière régulière et en tant que forme de prière, contribue à façonner le cœur dans la vigilance et la docilité à recevoir la parole divine qu'ils contiennent et à s'y laisser imprégner, dans le but d'une pénétration de l'agir humain par l'agir divin qui le transfigure.

Y aurait-il des livres bibliques plus privilégiés que d'autres qui se prêteraient davantage à ce type de lecture ? Le père Placide ne se prononce pas de façon explicite à ce sujet. Ils incitent les fidèles, ses disciples et ses enfants spirituels, à lire tant le Nouveau que l'Ancien Testament, et de n'en négliger aucun. Dans de nombreuses homélies il met en évidence le lien qui existe entre les deux, leur importance fondamentale pour la compréhension du dessein de Dieu à l'égard du salut de l'humanité déchue :

Il n'y a pas de rupture, de brisure entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Dieu a voulu préparer ce peuple nouveau, ce peuple qui est le sien, qui est l'Église, qui est le Corps de son Fils, en ce sens que tous les membres de l'Église vivent de l'Esprit-Saint, dans la grâce de l'Esprit-Saint, de l'énergie divine qui jaillit pour nous du Corps ressuscité du Christ. Dieu a voulu que ce peuple soit préparé par une longue histoire, une longue histoire qui commence avec Abraham. [...] Oui, une longue histoire dont l'Ancien Testament est partie intégrante. Certes, tout cet Ancien Testament, toute cette histoire du peuple duquel le Christ est né selon la chair, toute cette histoire nous concerne. Nous n'avons plus, certes, sous le Nouveau Testament, à appliquer à la lettre tous les préceptes qui ont été donnés par Dieu à Moïse, car tous ces préceptes, comme toute cette histoire, n'avaient pas d'autre sens, d'autre valeur, que de préparer le Christ. Et précisément, parce que tout l'Ancien Testament annonce, prépare, promet tout ce qui nous a été donné dans le Christ, cet Ancien Testament garde pour nous une valeur irremplaçable ; c'est vraiment le fondement de notre foi, à condition de le comprendre comme les saints Pères de l'Église l'ont compris, c'est-à-dire de savoir sous ses figures, sous ses promesses, discerner le dessein de Dieu. (Deseille 2017b, 246)

La lecture-méditation, comme forme de prière, de l'Ancien Testament aide donc les fidèles à prendre conscience de cette union indéfectible qui existe entre les deux Testaments. D'un autre côté, dans toutes les cultures orthodoxes, la plupart des pères spirituels conseillent à leurs fidèles de pratiquer une telle lecture notamment sur le Nouveau Testament et les Évangiles, ainsi que sur les Psaumes, tels qu'ils sont groupés dans le Psautier. Certainement en raison de leur présence beaucoup plus importante dans les textes des offices liturgiques aussi. La lecture du Psautier a été depuis toujours mise en relation avec la règle de prière des moines et des moniales, et le milieu monastique en général. Par contamination, elle caractérise également la vie de prière de nombreux fidèles laïcs très fervents au niveau de leur vie spirituelle.

La moniale roumaine du grand habit Silouana Vlad, une véritable mère spirituelle pour de nombreux laïcs et moniales (Dumas 2022), insistait à son tour dans ses livres sur l'importance de la lecture des Psaumes comme forme de prière, en précisant le même type, canonique, de lecture-impregnation de ce livre biblique (et liturgique), prôné par le père archimandrite Placide Deseille :

Lorsque tu n'as pas de temps, lis au moins un verset ou deux des Psaumes. Lis-les les uns après les autres et marque l'endroit où tu t'es arrêté dans ta lecture afin de pouvoir l'y reprendre. Laisse-toi imprégner par leur esprit sans les interpréter. Contente-toi de les lire seulement, comme s'ils t'étaient adressés à toi. N'aies pas peur de ne pas tout comprendre, ton cœur comprendra et se nourrira de leur lecture<sup>15</sup>. (Vlad 2007, 141-142).

### **En guise de conclusion**

Comme on a pu le voir assez brièvement, les orthodoxes français s'inscrivent à leur tour dans le sillage de la Tradition de l'Église concernant l'importance spirituelle accordée à la lecture biblique comme forme de prière. Même s'ils n'ont pas à leur disposition une traduction confessionnelle de l'Écriture, comme dans les cultures traditionnellement et historiquement orthodoxes, ils pratiquent la lecture biblique en tant que forme de prière en choisissant des versions qui leur sont recommandées par leurs pères spirituels, qui les choisissent à leur tour en tenant compte en général de la qualité linguistique et du marquage confessionnel chrétien « large » de ces traductions. Pour les livres bibliques lus le plus assidûment, comme le Psautier, les Évangiles, les Actes des Apôtres et les Épîtres, des traductions ont été proposées en langue française de l'intérieur de l'Orthodoxie, par les deux grands traducteurs déjà mentionnés dans cet article, le père archimandrite Placide Deseille et le père Denis Guillaume, ancien moine gréco-catholique devenu archimandrite orthodoxe vers la fin de sa vie. Le but de ce type précis de lecture est le même que pour tout type de

---

<sup>15</sup> Notre traduction.

prière en général : la communion avec Dieu, l'union avec Lui. L'imprégnation du fidèle-lecteur de la Bible des paroles du texte sacré le nourrit spirituellement et le conduit vers ce but. Ou bien, avec les mots du même grand théologien orthodoxe français contemporain déjà cité jusqu'ici, le père archimandrite Placide Deseille :

La fréquentation assidue des textes sacrés l'imprègne peu à peu des idées, des images et des termes mêmes de la Bible. Dès lors, un simple mot, une allusion fugitive à un texte biblique dans un chant de la liturgie, éveilleront dans son âme de multiples échos, le charmeront, le nourriront divinement. (Deseille 2012, 156-157)

### Références bibliographiques

- Chivu, Gh., *Limbă și cultură. Studii de istorie a limbii literare*, București, Editura Academiei Române, 2019.
- Deseille, Placide, *Propos d'un moine orthodoxe. Entretiens avec Jean-Claude Noyé*, Paris, Lethielleux, 2010.
- Deseille, Placide, archimandrite, *Les Chemins du cœur. L'Enseignement spirituel des Pères de l'Église*, Monastère Saint-Antoine-Le-Grand, Monastère de Solan, 2012.
- Deseille, Placide, archimandrite, *De l'Orient à l'Occident. Orthodoxie et catholicisme*, Genève, Éditions des Syrtis, 2017a.
- Deseille, Placide, archimandrite, *La Couronne bénie de l'année chrétienne. Homélie pour l'année liturgique*, volume I, Monastère Saint-Antoine-Le-Grand et Monastère de Solan, 2017b.
- Dumas, Felicia, *L'Orthodoxie en langue française – perspectives linguistiques et spirituelles*, avec une Introduction de Mgr Marc, évêque vicaire de la Métropole Orthodoxe Roumaine d'Europe Occidentale et Méridionale, Iași, Casa editorială Demiurg, 2009.
- Dumas, Felicia, «Autorité et notoriété d'une traduction. Quelques réflexions sur la traduction française du *Psautier* par le père archimandrite Placide Deseille», in *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermenetică și traductologie. Lucrările Simpozionului internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, ediția a IX-a, Iași, 9-11 mai 2019*, Eugen Munteanu (coord.), Ana Catană-Spenchiu, Ana Maria Gînsac, Maria Moruz, Mădălina Ungureanu (editori), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2020, 67-79.
- Dumas, Felicia, *Maica Siluana, cuvânt și slujire*, Iași, Editura Doxologia, 2022.
- Vlad, Siluana, Maica, *Împreună duminiri pe cale*, volumul II, Craiova, Editura Mitropolia Olteniei, 2007.
- Werndorfer, Gilbert, *Le petit guide du judaïsme*, Paris, Cerf, 2018.



# NOUL TESTAMENT DIN BIBLIA „ANANIA” ÎN CONTEXTUL TRADIȚIEI BIBLICE ROMÂNEȘTI: PROBLEME DE TRADUCERE\*

TOMA TRAIAN GANIA

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

*gania.toma@yahoo.com*

**Abstract:** This paper aims to reflect on Metropolitan Valeriu Anania’s 1993 translation of the New Testament in comparison with the other older Romanian biblical text versions, from the New Testament Version from Bălgrad (1648) up to the current synodical edition of the Bible (2008), focusing on translation issues. We suspect that the “Anania” version is not just a “diorthosis” or a “revised form”, as mentioned above. Therefore, we prefer to look more deeply at the “Anania” Bible version. Afterwards, his version is contextualized in the Romanian biblical tradition view in order to emphasize the need for a new biblical text form for our actual times. This paper aims to show the recognition of this edition, its translation principles, and methods. Furthermore, by exemplification, translation issues are exposed, in comparison with the ancient Greek original and other Romanian Bible variants, leaving the reader to analyze the “Anania” version objectively.

**Keywords:** Bartolomeu Anania, translation, diorthosis, sources, Bible.

## Introducere

Primii traducători ai Sfintei Scripturi s-au preocupat îndeosebi de transpunerea mesajului în limba nouă, păstrând principiile stilistice și structurile gramaticale cât mai aproape de textul sursă. Ulterior, atenția se mută de la forma mesajului la grija pentru receptarea textului, așadar, se concentrează pe înțelegerea receptorului (Nida/ Taber 1982, 1). Cel care realizează munca de traducere nu se limitează doar la rezolvarea traductologică a unor cuvinte, ci are în vedere redarea înțelesului, stilului, expresivității și a etosului exprimat de autor prin text. În spațiul românesc, Sfânta Scriptură a constituit punctul de formare a limbii române și a culturii românești (Munteanu 2012, 1). De la o epocă la alta, românii s-au îngrijit să aducă textul Sfintei Scripturi cât mai aproape de înțelegerea poporului. Pionierii limbii române au fost cărturari vestiți, episcopi și teologi de înaltă pregătire, care s-au ostenit pentru a reda cuvântul dumnezeiesc revelat al Scripturii în limba poporului român: Mitropolitul Simeon Ștefan, frații Șerban și Radu Greceanu, Episcopul

---

\* *The New Testament of the „Anania” Bible version in the context of the Romanian biblical tradition: translation problems.*

Filotei al Buzăului, Sfântul Andrei Șaguna, Nicodim Munteanu viitorul patriarh, scriitorul Gala Galaction, profesorul Vasile Radu și mai aproape de noi, Mitropolitul Bartolomeu Valeriu Anania.

Biblia se traduce în limba unui popor o singură dată, afirma Sfântul Andrei Șaguna în prefața Sfintei Scripturi a *Bibliei de la Sibiu*: „dacă s-a învins piedica cea mare a traducerii credincioase și înțelese și dacă poporul a primit limba, așa zicând în însăși ființa sa, atunci următorii n-au de a face alta, ci numai a o reînnoi și îndrepta, așa cum o ar fi reînnoit și îndreptat traducătorul cel dintâi al Bibliei, de ar fi trăit până în vremile lor”. Acțiunea ce se cere de la un timp la altul este de reînnoire și de îndreptare a textului, deoarece limba română se dezvoltă continuu, existând o curgere firească a evoluției limbii și totodată o dezvoltare lingvistică. Șaguna afirmă că „limba Bibliei nu este făcută, ci luată chiar din gura poporului; și așa traducătorul nu este decât un răsunset nu numai al limbii, ci și al simțirii și peste tot al chipului, al cugetării poporului” (B 2018, 5). Deci, traducătorul, prin lucrarea sa, întrupează epoca, limba poporului, pretențiile lingvistice moderne și, pe lângă aceasta, revizuieste problemele de înțelegere sau confuzie asupra textului. Prin toate acestea Sfântul Andrei Șaguna voiește să ne spună că doar un om bine înzestrat de Dumnezeu poate realiza această muncă de revizuire și înnoire a Sfintei Scripturi: este nevoie de un om de litere și de un bun teolog. Pentru timpul nostru (pentru poporul român), cel care îi împacă pe cei doi într-unul singur este Mitropolitul Bartolomeu Anania. Când a început munca monumentală de revizuire și înnoire a Sfintei Scripturi, a avut conștiința că doi oameni lucrează la un proiect imens: „Cei doi au înțeles încă de la început că o asemenea treabă nu se poate decât în smerenie și în continuă rugăciune spre ajutorul Duhului Sfânt” (Bartolomeu 2001, 97).

În anul 1982 Mitropolitul Bartolomeu se retrage la Mănăstirea Văratec, iar în anul 1990 începe propriu-zis munca de traducere a Sfintei Scripturi în atelierul său biblic. Prima consemnare în *Caietele de lucru*<sup>1</sup> ale Înaltpreasfinției Sale începe cu data de 23 decembrie 1990. Deci, aproape de Nașterea Domnului, se naște și prima traducere a primului verset din „Genealogia și nașterea lui Iisus Hristos” din Evanghelia după Matei.

## 1. De ce avem nevoie de o nouă variantă a Sfintei Scripturi?

Mitropolitul Bartolomeu în multe rânduri a arătat de ce și-a asumat acest proiect. În *Cuvântul lămuritor asupra Sfintei Scripturi* se afirmă că prima rațiune a unei noi variante a Bibliei este cerută de evoluția limbii naționale, mai apoi de posibilitățile actuale ale

---

<sup>1</sup> Editarea caietelor de lucru s-a realizat de către pr. Călin Florea. Acesta a cerut de la Înaltul Bartolomeu manuscrisul pentru a-l dăruii celor dornici de a se aventura „pe întinsurile adânci ale cuvintelor Scripturii” (Bartolomeu Valeriu Anania, *Atelier biblic: caiete de lucru*, ediție inițiată și îngrijită de preotul Călin Florea, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2003).

filologilor bibliști de a alcătui „ediții critice cât mai bune și mai utile [...] spre folosul și desfătarea cititorilor” (B 2001, 12). Un alt argument, un fapt deplâns de mitropolit, a fost marea ruptură ce s-a produs în tradiția biblică românească în secolul al XX-lea, prin proiectul traductologic al Bibliei după textul masoretic realizat de scriitorul Gala Galaction, profesorul Vasile Radu și Nicodim Munteanu, viitorul Patriarh. Motivația a fost una de natură polemică, pentru a combate sectele neoprotestante mai ușor, deoarece se argumenta că ortodocșii trebuie să aibă textul folosit de secte. Retorsiunea era principiul pe care Gala Galaction voia să-l exprime și acesta a fost foarte ușor de acceptat sau trecut cu vederea, afirmă Bartolomeu Anania. Acesta este motivul pentru care versiunile actuale ale Vechiului Testament sunt după varianta din 1936 cu mici modificări sau revizuiți. După opt decenii, Bartolomeu redă românilor o nouă variantă a Bibliei după Septuaginta. Un alt argument ce l-a condus să traducă Biblia, mărturisit într-o predică la *Duminica a XXII-a după Rusalii*, a constat în rugămintea și cererea mai multor prieteni care fac parte din poporul și clerul Bisericii, unul dintre aceștia fiind arhiepiscopul Teofil Hereneanu al Clujului, bun cunoscător și talmaci al Bibliei.

*Noul Testament* pe care dorim să-l analizăm în studiul nostru a fost publicat în anul 1993 la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române cu binecuvântarea Preafericitului Teoctist. În *Prefață*, se laudă munca Înalțului Bartolomeu pentru realizarea ediției, cu promisiunea și nădejdea ca varianta finală a Bibliei să devină cu adevărat o ediție a Sântului Sinod (NT 1993, 6). În 2001 Înalțul Bartolomeu finalizează marele proiect și îl prezintă în Ședința Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, iar sinodalii decid ca această Sfântă Scriptură să fie „Ediția jubiliară a Sfântului Sinod”, marcând trecerea la mileniul al III-lea al erei creștine. Deci, pe linia edițiilor sinodale, se merge după varianta Bibliei de la 1936, cu adăugiri și schimbări. Acesta putea să fie momentul în care Biserica revenea la tradiția biblică românească după Septuaginta. În Biblia Anania, apărută la împlinirea a 100 de ani de la Marea Unire (1918-2018), apar introducerile la cărțile Sfintei Scripturi prin care cititorul este pus în fața unei imagini cu date clare (autor, destinat, cuprinsul cărții, ideea centrală etc.) despre cartea citită, oferindu-i-se fie explicații cu privire la unele probleme de traducere și sensuri de cuvinte, fie anumite lămuriri teologice, dogmatice, filologice, istorice și geografice. Tindem să credem că Înalțul Bartolomeu a gândit elaborarea unei ediții critice a Sfintei Scripturi în limba română.

## **2. Receptarea Bibliei Anania**

După apariția ediției *Biblia Anania* (B 2001), reacțiile au fost împărțite: avem opțiuni de apreciere și unele opinii rezervate sau negative. În anul 2001, teologii bibliști s-au pronunțat față de lucrarea Înalțului Bartolomeu. Părintele profesor Ioan Chirilă a omagiat Biblia Anania, a scris în anul 2001 un articol despre „Arhiepiscopul

Bartolomeu, un om cuprins prin tâlcuire în dulceața și lumina Revelației”, în care se apleacă în special asupra Vechiului Testament. Apreciază că Înaltul Bartolomeu folosește „narațiunea și liricul, ambele fiind specifice gândirii și exprimării de multe ori criptice, iudaice” și, totodată reliefează atenția deosebită asupra textului, folosirea majusculilor la pronume și constată cu satisfacție că „stadiul traducerilor anterioare este depășit” (Chirilă 2001, 112). Asemenea și părintele profesor Nicolae Neaga realizează un cuvânt despre *Cartea Profetului Ieremia* (Neaga 2001, 103). Părintele profesor Vasile Mihoc alcătuiește un studiu ce vizează Vechiul Testament, afirmând că „Nimeni nu se îndoiește că Versiunea Bartolomeu Valeriu Anania a Sfintei Scripturi este nu numai încununarea operei neasemuite a poetului, scriitorului, teologului [...] ci și un eveniment major în viața Bisericii noastre. O nouă traducere a Bibliei [...] un eveniment făcut să întrecă cele mai bune așteptări” (Mihoc 2001, 103).

Cu privire la *Noul Testament*, părintele profesor Stelian Tofană realizează un studiu intitulat *Ierarhul Bartolomeu Valeriu Anania – biblist* (Tofană 2001, 121-129) desfășurat în trei cadrane: isagogic, exegetic și exegetic-dogmatic. Un alt studiu este realizat de către Aurelia Bălan-Mihailovici, ce își propune o analiză a traducerii lui Bartolomeu în comparație cu *Noul Testament de la Bălgrad*, *Biblia de la București* și *Biblia sinodală 1991* (Bălan-Mihailovici 1995). Un alt profesor, Lucian Vasile Bîgiu, într-un studiu intitulat *Diortosirea Sfintei Scripturi de către Î.P.S. Bartolomeu Anania* (Bîgiu, 2010), se apleacă asupra Vechiului Testament și pune într-o lumină defavorabilă Noul Testament în comparație cu cel din urmă. Argumentele lui sunt formulate astfel: „Noul Testament, în comparație cu Vechiul Testament, este de o amplitudine poetică sensibil inferioară”, apoi „traducerea Noului Testament nu este nici pe departe la fel de spectaculoasă, sub raport estetic și al limbii literare, ca cea a Vechiului Testament”, și „privind comparativ tâlmăcirea Noului Testament de către Bartolomeu Valeriu Anania cu versiunile edițiilor anterioare, se constată că literalitatea expresă și explicită impune o cenzură drastică oricăror reformulări consistente ale paragrafelor biblice, astfel încât diferențele „vizibile” sunt minime”. Autorul nu indică ce exemple a găsit prin care cititorul să decidă dacă avem de a face cu diferențe vizibile sau minime, în schimb, ne prezintă introducerile realizate de Bartolomeu la cărțile Noului Testament. Din partea filologilor români, profesorul Eugen Munteanu (2012, 28) afirmă că „un loc special în cadrul filierei tradiționale a receptării în limba română a Sfintei Scripturi îl ocupă Biblia Anania”, fiind o „nouă versiune, și din punct de vedere stilistic”, cu un text apropiat de limba vorbită.

### 3. Principii și metode de traductologie

Înaltul Bartolomeu vede munca de traducere precum un „urcuș foarte anevoios, pe un teren foarte variat și accidentat, de la poala verde a muntelui până la prăpăstiile

stâncoase de sub streșina norului” (Bartolomeu 2001, 91). Traducerea presupune șovăieli, poticniri, ocolșuri, căderi și ridicări, clipe de deznădejde, stavile ce par de netrecut, lunecușuri înapoi, căderi și ridicări. Prin prisma Înaltpreasfinției Sale, se pot distinge două tipuri de traduceri ale Sfintei Scripturi: una științifică și una neștiințifică. Prima (științifică) are în vedere traducerea corectă a textului sacru, doar atât, fără anumite concepte prestabilite, indicând faptul că textul sacru naște doctrina, așadar, se pornește de la textul tradus și pe baza acestuia se formulează doctrina, pentru că textul este adevărul revelat. Cea de-a doua (neștiințifică) pornește de la doctrina ce ghidează traducerea textului; acesta se corupe după învățătura celui care traduce (Bartolomeu 2001, 94).

Un alt aspect pentru o traducere bună a textului în limba nouă este stăpânirea în profunzime a limbii în care se traduce și, totodată, se impune o bună cunoaștere a culturii, a obiceiurilor și tradițiilor poporului. Bartolomeu Anania mărturisește că a exersat 60 de ani limba română în câteva genuri. Limba română nu este simplă, ci are un vocabular complex și fascinant, cu un univers semantic impresionant. Bartolomeu ne dă un cuplu sinonimic cu care s-a confruntat de multe ori: „vreme” - „timp”, din slavonescul „vreme” derivă „vremi” (temporal) și „vremuri” (modal), ca și verbul „a vremui”, cu „vremuială”, la care se adaugă „vremelnic” și „vremelnicie”, flexiuni și nuanțe pe care latinescul „timp” nu le oferă (Bartolomeu 2001, 94).

Se impune delimitarea între actul de traducere și actul literar. Mitropolitul Bartolomeu afirmă că literatul e interesat de „adevărurile și frumusețile artistice ale limbii”, pe când traducătorul sau revizuitorul biblic trebuie să se îngrijească și să judece bine cuvântul folosit pentru că devine act normativ de credință. Vede o mare răspundere în fața lui Dumnezeu și a oamenilor. Unii teologi afirmă că *Biblia Anania* este o traducere literară, fapt pe care îl vom reprobă prin concluziile de după analiza comparată a textului biblic tradus. De altfel, Bartolomeu afirmă: „Nu știu cât de «principală» este această înfăptuire, dar un lucru îl știu sigur și îl mărturisesc: de când am început să lucrez asupra Sfintelor Scripturi, «opera» mea literară a încetat să mă mai intereseze. Tot ce am scris și tot ceea ce mai plănuisem să scriu mi se pare lipsit de importanță. Mă uit îndărăt, la truda literară a celor 60 de ani, la toate iluziile și vanitățile care i-au fost, în același timp, și tot atâtea stimulente, și-mi spun că poate tocmai de aceea mi-a hărăzit Dumnezeu aceste decenii, ca să mă exersez în limba literară a tuturor genurilor biblice, de la eseu până la poezie.”

Mai departe, Anania afirmă că o traducere a Sfintei Scripturi nu trebuie să fie nici ortodoxă, nici catolică, nici protestantă și nici de vreo altă nuanță confesională. Traducerea e traducere (firește că a unui *textus receptus*), bună sau rea, reușită sau nereușită, primară sau intermediară, cu mai multe sau mai puține virtuți. În opinia Sa, traducerea Bibliei nu se întâmplă o dată și nu este definitivă, ci întotdeauna e deschisă îmbunătățirilor pe măsură ce limba se dezvoltă și apar noi ediții ale textelor originale (Bartolomeu 2001, 96). Traducerea nu trebuie să caute o viziune personală, cum s-a întâmplat cu versiunea lui Cornilescu, care a început să traducă Biblia ca

ortodox, dar a reluat-o, continuând-o și sfârșind-o, ca neoprotestant. Toate principiile și rigurile de traducere sunt sintetizate de Înalțul Bartolomeu astfel: „Cel care traduce Biblia trebuie să-și asume libertatea lui Dumnezeu care a insuflat-o” (Bartolomeu 2001, 96).

Versiunea lui Bartolomeu Anania a Sfintei Scripturi este realizată prin *diortosire*. Termenul provine din limba greacă veche διορθώω și se traduce prin „îndreptarea textului”, „revizuire” sau „corectare”. Filologii definesc acest proces ca „operație legitimă, necesară și binevenită de adaptare lentă și prudentă, la dinamica evolutivă a limbii naționale, a textelor de cult propriu-zise, operație supravegheată cu atenție de Biserică” (Munteanu 2018).

Metoda folosită nu este nicicum de nouitate. Fericitul Ieronim, în *Prefața Bibliiei Sacra Vulgata*, referindu-se la *Noul Testament*, explică limpede că această metodă îl obligă pe traducător să se așeze „ca un judecător peste toate variantele Scripturilor răspândite pe tot pământul, să le deosebească și să stabilească care sunt cele care concordă cu originalul grecesc” (Biblia Sacra Vulgata 2015, 21). Traducătorul trebuie să schimbe limba veche, să adauge, să corecteze textele vechi, de aceea este judecat de mulți. Fericitul Ieronim menționează că la munca sa asupra celor patru evanghelii se impune „revizuire prin confruntare cu codicele grecești, dar cu cele vechi” (Biblia Sacra Vulgata 2015, 23). Mai mult, afirmă că nu trebuie să se deosebească cu mult, ci să se corecteze locurile unde se schimbă sensul și să îngăduim ca toate „celelalte să rămână așa cum fuseseră” (Biblia Sacra Vulgata 2015, 23). Prin aceste cuvinte, putem să-l asemănăm pe Bartolomeu Anania cu marele Ieronim. Cunoaștem că *Biblia Sacra Vulgata* nu este o simplă îndreptare a textului, ci avem o traducere în latină a textului sacru. După studierea *Caietelor de lucru* ale Înalțului Bartolomeu, afirmăm că nu s-a realizat doar o simplă îndreptare a textului biblic, ci s-a înfăptuit o muncă de traducere cu dicționarul în față și analiză comparativă a variantelor de text scripturistic. În *Caietele de lucru*, Înalțul Bartolomeu analizează fiecare verset, explică cuvintele grecești, calculează înțelesul rezultat în conformitate cu textul grecesc și în legătură cu variantele românești vechi în mare parte, dar și variantele englezești și franțuzești. Are o mare grijă față de cuvintele și expresiile uzuale din limba română; uneori, dorește să le folosească pentru că exprimă deplin înțelesul textual și alteori refuză să folosească unele cuvinte înrădăcinate în epoca sa ce au un înțeles sau o istorie nefericită.

#### 4. Analiză și probleme de traducere

Înalțul Bartolomeu, la începutul Noului Testament, numește variantele Sfintei Scripturi pe care le folosește în atelierul său biblic: 1) variante românești: Biblia de la 1688 (B 1688), Biblia de la 1914 (B 1914), Biblia de la 1936, traducere de Nicodim Munteanu, Gala Galaction și Vasile Radu (B 1936), Noul Testament din 1937, revizuit de prof. Teodor M. Popescu (NT 1937), Biblia de la 1938, tradusă de

Gala Galaction și Vasile Radu (B 1938), Biblia de la 1940, revizuită de Nicodim Munteanu (B 1940), Noul Testament de la 1979, revizuit de Constantin Cornițescu, Ioan Mircea, Nicodim Petrescu, Dumitru Radu (NT 1979 C), Noul Testament de la 1979, ediție revizuită de pr. prof. C. Cornițescu, pr. Ioan Mircea, pr. prof. Nicolae Petrescu și pr. prof. Dumitru Radu, revizuit de pr. Dumitru Fecioru (NT 1979 F), Noul Testament de la 1983, revizuit de Cornițescu, Mircea, Petrescu, Radu (NT 1983); 2) variante în alte limbi: : The Greek New Testament, 1975, critical edition by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger and Allen Wikgren, UBS, 1975 (GNT 1975), The Holy Bible 1977 - King James Authorised Version, Oxford University Press (BKJ), Oxford Annotated Bible 1977, revised Standard Version Oxford University Press (RSV), Good News Bible -Today's English Version, New York, 1978 (TEV), La Bible de Jerusalem, Cerf, Paris, 1973 (BJ), Traduction oecuménique de la Bible, TOB, Cerf, Paris, 1979 (BE), La Bible traduction par Emile Osty avec la collaboration de Joseph Trinquet, Paris, 1973 (BO); 3) concordanțe, sinopse, antologii: „Concordance de la Bible. Nouveau Testament”, Bardsy ș. a., Cerf, 1970, „A Textual Commentary of the Greek New Testament”, by Bruce M. Metzger, UBS, London, NY, 1975, „Synopsis Quattuor Evangeliorum”, Kurt Aland, Stuttgart, 1978, „The New Compact Topical Bible”, by Gary Wharton, Grand Rapids, Mich., 1972, Bible Index, Bratcher & Thompson, UBS, 1970, „Old Testament Quotations in the New Testament” by Robert G. Bratcher, UBS, 1961. În studiul nostru, vom urmări contextul tradiției biblice românești, de aceea, am ales să folosim mai multe variante ale Sfintei Scripturi pentru a întregi câmpul de cercetare până la traducerea realizată de Bartolomeu Anania, dar și ulterioarele forme de text biblic, pentru a observa schimbările de la o epocă la alta: Noul Testament de la Bălgrad 1648 (NTB 1964), Biblia Vulgata Blaj 1761 (BVB 1761), Biblia de la Blaj 1795 (BB 1795), Noul Testament 1951 (NT 1951), Biblia de la 1968 (B 1968), Biblia sau Sfânta 1982 (B 1982), Biblia sau Sfânta Scriptură 1988 (B1988), Biblia sau Sfânta Scriptură 2008 (B 2008).

Pentru a arăta concret cititorului fidelitatea față de textul grecesc, racordarea la tradiția veche românească de traducere a textului biblic, armonizarea înțelesului în conformitate cu textul sursă, claritatea și coerența, exprimarea profund teologică a înțelesului, calcularea spectrului polisemantic de cuvinte, construcția cursivă și fluidă a textului, dorim să reproducem câteva exemple, pe care le vom comenta.

**Mat. 1:19 Ἰωσήφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι, ἐβουλήθη λάθρα ἀπολῦσαι αὐτήν.<sup>2</sup>**

---

<sup>2</sup> Am folosit mai multe surse grecești ale *Noului Testament* pentru a putea observa diferențe textuale: *Novum Testamentum Graece*, ed. XXVII Nestle-Aland, Deutsche Bibelgesellschaft; *Greek New Testament*, edited by Eberhard Nestle, British and Foreign Bible Society, 1904; *The Greek New Testament 1975 critical edition* by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo

**B 1938:** Iosif, *bărbatul* ei, fiind om drept și nevrând s'o vădească, și-a pus în minte s'o lase în ascuns.

**B 1688:** Iară Iosif, *bărbatul* ei, fiind drept și nevrând să o vădească pre ea, vru să o lase pre ascuns.

**BVB 1761:** Iară Iosif, *bărbatul* ei, drept fiind și nevrând a o vădi, au vrut într-ascuns a o lăsa.

**BB 1795:** Iară Iosif, *bărbatul* ei, fiind drept și nevrând să o vădească prea ea, au vrut pe ascuns.

**B 1914:** Iar Iosif, *bărbatul* ei, drept fiind și nevrând s'o vădească pre ea, a vrut pre ascuns s'o lase.

**B 1938:** Iosif, *bărbatul* ei, fiind om drept și nevrând s'o vădească, și-a pus în minte s'o lase în ascuns.

**B 1944:** Dar *bărbatul* ei, Iosif, fiind drept și envoind să o vădească, a vrut să o lase pe ascuns.

**NT 1951:** Iosif, *bărbatul* ei, fiind om drept și nevrând s'o vădească, și-a pus în minte s'o lase în ascuns.

**B 1968:** Iosif, *logodnicul* ei, fiind om drept și nevrând s'o vădească, și-a pus în minte s'o lase în ascuns.

**B 1975:** Iosif, *logodnicul* ei, drept fiind și nevrând s-o vădească, a voit s-o lase în ascuns.

**B 1982:** Iosif, *logodnicul* ei, drept fiind și nevrând s-o vădească, a voit s-o lase în ascuns.

**B 1988:** Iosif, *logodnicul* ei, drept fiind și nevrând s-o vădească, a voit s-o lase în ascuns.

**B 2008:** Iosif, *logodnicul* ei, drept fiind și nevrând s-o vădească, a voit s-o lase în ascuns.

**NT 1993:** Iar Iosif, *bărbatul* ei, drept fiind și nevrând s'o dea el în vileag, a vrut s'o lase pe ascuns.

Substantivul ὁ ἀνὴρ în tradiția traductologică veche românească se traduce prin *bărbat*, iar nu prin *logodnic*. Observăm o schimbare a traducerii în B 1968 ce se transmite în toate edițiile de până la noi. În *Cuvântul către cititori* din B 1968, se afirmă că această variantă a fost actualizată din punctul de vedere al limbii și corectată gramatical. Biblia Anania ne oferă o traducere fidelă a textului grecesc și, totodată, respectă tradiția traductologică românească a *Evangheliei după Matei*, cap. 1: 16, 19. Aceste versete au provocat o lungă dezbateră teologică ce privește căsătoria dintre Bătrânul Iosif și Fecioara Maria. Iosif este soț legal al Mariei, deoarece logodna în tradiția iudaică reprezenta un legământ ce dăruia bărbatului obligația de reprezentare a soției în fața societății și a autorităților; de aceea, era numită „femeia bărbatului” după logodnă. Mai mult, prin cuvântul rostit de înger se arată din nou legătura dintre Maria și Iosif (Μαρίαν τῆν γυναικὰ σου), iar un argument de

---

Am folosit: M. Martini, Bruce M. Metzger and Allen Wirgren, UBS, 1975; și platforma electronică biblică: <https://biblehub.com/>.



legitimare a căsătoriei în tradiția iudaică afirmă că tatăl legal pune numele copilului: „ea va naște Fiul și tu Îi vei pune nume” (Mat. 1:21)<sup>3</sup>. Același caz explică formele *muierea/femeia* din toate variantele vechi ale textului biblic și schimbarea formei cu B 1968 prin *logodnica*.

**Mat. 1:25** καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν· καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν

**B 1688:** și nu o cunoscut pre ea *până unde* au născut pre fiul ei cel născut dentîiu și chemă nume lui Iisus.

**BVB 1761:** și nu o cunoștea *până când* au născut pre fiul său cel întâiu născut și au chemat numele lui Iisus.

**BB 1795/ B 1914/ B1938:** și nu o au cunoscut prea ea până ce au născut pre Fiul său, Cel Întâiu-Născut, și au chemat numele Lui Iisus.

**NT 1951/ B 1968/ B 1979/ B1982/ B1988/ B 2008:** Și fără să fi cunoscut-o pe ea a născut pe Fiul său cel întâi născut a chemat numele lui Iisus.

**NT 1993:** Și nu a cunoscut-o *până ce* ea L-a născut pe Fiul ei h. Și I-au pus Acestuia numele Iisus.

Traducerea versetului de-a lungul timpului a suferit modificări din pricina doctrinei. Neoprotestanții folosesc acest verset pentru a nega fecioria Maicii Domnului, voind să arate că după căsătorie Iisus a mai avut frați trupești, deci se periclitează învățătura despre feciorie folosind o traducere nuanțată. Bartolomeu Anania rămâne fidel textului grecesc (asemenea și variantele NTB 1648, B1688, BVB 1761, BB 1795, B 1914, B 1938) și nu face abstracție de adverbul prepozițional ἕως precum variantele NT 1951, B 1868, NT 1979, B 1982, B 1988, B 2008. În legătură cu acest verset, Bartolomeu arată foarte clar printr-o notă de subsol că în acest loc nu se explică în mod clar pururea-fecioria și nici nu este infirmată, pe când în alte locuri din Evanghelia avem locuri foarte clare și explicite. În mod cert, ἕως se traduce prin „până”, „până ce”, „până când”, și implică ideea de continuitate. Verbul οὐκ ἐγίνωσκεν se traduce prin „nu a cunoscut-o”, redat în limbile moderne prin perfect compus, iar în original printr-un imperfect durabil, exprimând o acțiune care nu se termină, fără capăt. În acest sens, în *Sfânta Scriptură* găsim ocurențe ale lui ἕως ce întăresc afirmațiile noastre<sup>4</sup>.

În tot cazul, Înaltul Bartolomeu are o mare grijă față de locurile din Biblie ce exprimă doctrina teologică despre fecioria Maicii Domnului. Doar în varianta Sa

---

<sup>3</sup> În traducerea românești vechi se folosește: „vei chema numele Lui?”. Bartolomeu, în *Caietele de lucru*, notează două sensuri: unul de invocare a unui nume și altul de numire. Sensul propriu al textului grecesc este ‘a pune un nume’.

<sup>4</sup> „Și Micol, fiica lui Saul, n-a avut copii până în ziua morții ei” 2 Reg. 6:23; „Zis-a Domnul Domnului Meu: Șezi de-a dreapta Mea, până ce voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale!” Ps 109:1; „Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin.” Mat. 28:20.

găsim o exprimare clară despre nașterea Domnului și despre fecioria Mariei: „Dar nașterea lui Iisus Hristos, astfel a fost: Fiind Maria, mama Sa, logodită cu Iosif, mai înainte de a fi ei laolaltă ea s'a aflat pe sine având în pântece de la Duhul Sfânt”. Nu folosește opțiunea de traducere a înaintașilor săi: „fără să fi fost ei înainte împreună”, ci optează să traducă verbul συνελθεῖν prin „laolaltă”, evitând termenul „împreună” ce trimite la „a se împreuna”. În alte locuri din Noul Testament, termenul grecesc este tradus în mod literal pentru a arăta locul de împreună locuire (Mat. 2:11; Luc. 2:5). În versetele de la Luc. 2:7 și Mat. 1:25 se utilizează formula de „Întâi Născut”, precum în variantele NTB 1648, B1688, B 1914, B 1938, B 1940, B 1943, iar variantele B 1975, B 1979, B 1983, NT 1987 folosesc „Unul-Născut”. Bartolomeu în caietele sale de lucru notează că această formă din urmă este un „fals”, iar în paranteză motivează teama față de sectanți. Termenul grecesc τὸν πρωτότοκος este tradus de către varianta Anania prin „Întâi Născut”, pentru a sublinia dogma despre pururea fecioriaa Maicii Domului, adică faptul că Maria nu a avut alți fii după nașterea lui Iisus.

**Matei 5:27** Ἡκούσατε ὅτι ἐρρέθη Οὐ μοιχεύσεις

**NTB 1648/ BVB 1761/ BB 1795:** Auzit-ați că fu zis celor dentii: Nu *curvi*.

**B 1688/ B 1914/ B 1938/ NT 1951:** Auzit-ați că s-au zis celor dentiiu: „Să nu *precurviți*”.

**B 1968/ B 1975/ B 1983/ B1988/ B 2008:** Ați auzit că s-a zis celor de demult să nu săvârșești *adulter*.

**NT 1993:** Ați auzit că s'a spus celor de demult: Să nu te desfrânezi.

În cazul de față, avem mai multe forme, dar toate trebuie să se raporteze la formula din Ieșirea 20:14, care spune: „Să nu fii desfrânat”. Adulterul presupune o relație în afara căsătoriei, iar desfrânarea nu este legată de un act conjugal. Termenul grecesc μοιχεύσεις stă la baza versetului din Mat. 5:27, care a fost tradus în diferite forme. Nu găsim în edițiile grecești termenul πορνείος ce se traduce prin „desfrânare” sau „curvie”. Întâi Bartolomeu, în textul Ieșirii, rezolvă această neînțelegere și adaugă o notă de subsol explicativă ce afirmă noțiunea de adulter.

**Mat. 6:4** ὅπως ἡ σου ἢ ἐλεημοσύνη ἐν τῷ κρυπτῷ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ αὐτὸς ἀποδώσει σοι ἐν τῷ φανερωῷ.

**BVB 1761/ B 1938/ NT 1951/ B 1968, B1982/ B 1988/ B 1991/ B 2008:** Ca milostenia ta să fie într'ascuns și Tatăl tău, Care vede în ascuns, *îți va răsplăti fie*.

**NTB 1648/ B 1688/ BB 1795/ B 1914/ B 1975, NT1993:** Pentru ca milostenia ta să fie într'ascuns; și Tatăl tău, Care vede întru ascuns, *îți va răsplăti la arătare*.

Avem două planuri de traducere și două premise pe care dorim să le discutăm. Se poate să avem o variantă de traducere interpretativă teologic ce ar arăta modul în care Dumnezeu îi răsplătește pe cei milostivi: fie răsplata față de cel milostiv nu se întâmplă oricum, ci la vedere (φανερὸς – adjectiv ce arată o manifestare vizibilă și

clară); fie Dumnezeu va restabili răsplata în viața credinciosului într-un moment oarecare (ἀποδώσει σοι— verb ce înseamnă ‘a da înapoi’, ‘a întoarce’ sau ‘a restabili’). O altă interpretare ce poate explica diferențele de text ne trimite cu gândul la diferențele de text ale edițiilor critice grecești. Variantele de text novotestamentare ce explică limpede răsplata la vedere (τῷ φανερωῖ) înfăptuită de Tatăl se găsește în: *The New Testament In The Original Greek Byzantine Textform*, Maurice A. Robinson & William G. Pierpont, 2005; *Greek New Testament: Textus Receptus* (F. H. A. Scrivener), 1894, *The Greek New Testament: Textus Receptus (Stephanus) 1550*. Variantele ce exprimă întoarcerea actului de milostenie se găsesc în edițiile *Greek New Testament* edited by Eberhard Nestle published in 1904, *The New Testament in the Original Greek*, Westcott and Hort, 1881, *Novum Testamentum Graece*, editing C. Tischendorf 8th Edition, 1872. Bartolomeu merge după varianta de text: *The Greek New Testament* (1975) critical edition by Kurt Aland, Mattheew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger and Allen Wirgren, UBS, 1975 (GNT 1975).

**Luc. 10:21** Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ καὶ εἶπεν Ἐξομολογοῦμαι σοι, Πάτερ, Κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· ναί, ὁ Πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.

**NTB 1648/ NT 1951:** Întru aceia vremea raspunse Iisus, zise: *Laudă Ție* dau Părinte, Domnul cerului și al pământului, că ai ascuns acestea de mândri și de înțelepți și le-ai arătat porobocilor

**B 1688/ BVB 1761/ BB 1795/ B 1914/ B 1936/ B 1938:** *Mărturisesc-mă ție* Părinte Doamne al cerului și al pământului, că ai ascuns cesteia de cei înțelepți și pricepuți, și le-ai descoperit pre ele pruncilor.

**B 1968/ B 1979/ B1982/ B 1988/ B 2008:** *Te slăvesc pe Tine*, Părinte, Doamne al cerului și al pământului, căci ai ascuns acestea de cei înțelepți și pricepuți și le-ai descoperit pruncilor.

**NT 1993:** *Mulțumesc-Ți Ție*, Doamne al cerului și al pământului, că ai ascuns acestea de cei înțelepți și pricepuți și le-ai descoperit pruncilor.

Avem patru forme în limba română ce redau verbul ἐξομολογοῦμαι (format din *ek* și *homologeō*): verb la modul indicativ prezent, la persoana I, număr singular. Se traduce prin „a recunoaște”, „a fi de acord întru totul” sau prin „mărturisire”. În variantele românești avem sensuri diferite, precum, „laudă”, „mărturisire”, „slăvire”, „mulțumire”. Prin forma folosită de varianta Anania se reușește să se pună sensul cuvântului în concordanță cu contextul capitolului. Avem același explicație și pentru ourențele din Mat. 11:25.

**Fap. 18:18** Ὁ δὲ Παῦλος ἔτι προσμείνας ἡμέρας ἰκανὰς τοῖς ἀσελοῖς ἀποταξάμενος ἐξέπλει εἰς τὴν Συρίαν, καὶ σὺν αὐτῷ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας, κειράμενος ἐν Κεγχρεαῖς τὴν κεφαλὴν, εἶχεν γὰρ εὐχήν.

**B 1688:** Iară Pavel, încă mai îngăduind zile câteva, despărțindu-să de frați, mergea pe apă la Siria, și împreună cu el Prischila și Acvila, tunzându-și capul în Chehrees, pentru că avea rugă.

**BB 1795/ B 1914/ B 1936/ B 1938/ 1940/ NT 1951/ B 1979/ B 1979F/ 1983/ B1988/ B 2008:** Iar Pavel, după ce a stat încă multe zile în Corint, și-a luat rămas bun de la frați și a plecat cu corabia în Siria, împreună cu Priscila și cu Acvila, care și-a tuns capul la Chenhrea, căci făcuse o făgăduință.

**NT 1993:** Iar Pavel, după ce a stat încă multe zile, și-a luat rămas-bun de la frați și a plecat cu corabia în Siria, împreună cu Priscila și cu Acvila, după ce și-a tuns capul la Chenhreea, căci făcuse o făgăduință.

Coerența textuală este în conformitate cu textul grecesc. Exemplele din edițiile mai vechi răspund diferit la câteva întrebări: cine și-a tuns capul? Răspunsul este: Acvila. Când și-a tuns capul? Nu ne este clar. Varianta B 1688 folosind gerunziul ne permite să înțelegem că Pavel și-a tuns capul, dar apoi reiese că Chenhreea e anterioară Siriei. Variantele de mijloc arată că Acvila și-a tuns capul mai înainte la Chenhreea. Varianta „Anania” ne tâlcuiește textul grecesc: Sfântul Pavel și-a tuns capul la Chenhreea. Făgăduința reprezintă votul de naziere a Sf. Pavel, înfăptuit prin tăierea părului, argumentat și prin locul de la Fap. 21:24.

**Marc. 9:16** Καὶ ἐπηρώτησεν τοὺς γραμματεῖς, Τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς;

**B 1688:** Și întreabă pre cărturari: Ce vă priciți întru voi?

**BVB/ BB 1795/ B1914 – toate edițiile până în 2008:** Și Iisus a întrebat pe cărturari: Ce vă sfădiți între voi?

**NT 1993:** Și El i-a întrebat pe cărturari: Despre ce vă luați la întrebări cu ei?”

Biblia Anania spulberă multe neînțelesuri pe marginea textului. Nu îl lasă pe cititor cu anumite goluri asupra relatărilor biblice. În Marc. 9:16 găsim lipsă de claritate textuală ce poate conduce spre anumite întrebări: aposolii erau certăreți? Din versetul „Și Iisus a întrebat pe cărturari: Ce vă sfădiți între voi?”, pe de o parte se poate înțelege că Iisus îi întreabă pe cărturari de ce se sfădesc între ei și, pe de altă parte, se poate înțelege că Iisus se adresează către cărturari întrebându-i de ce se ceartă cu apostolii. Verbul συζητέω se traduce prin „împreună exprimare”, o „căutare prin discuție”. Termenul arată mai mult o discuție ce lămurește anumite principii, pe când sfada reprezintă o ceartă. Anania propune exprimarea unei dezbateri, nu a unui scandal; asemenea acționează și în Mar. 9:14, 15.

La nivelul lexicului avem foarte multe exemple ce vădesc abilitatea traducătorului de stăpânire a cuvintelor. Înalțul Bartolomeu operează disocierile semantice, spre exemplu, „să plinească” duce la „a (se) plini”, „a (se) împlini” (Mat. 5:17); „răsplată” – „plată”, „răsplată”, „recompensă” (Mat. 6:2); „le plinește” – „le împlinește”, „le practică”; „a scandaliza” cu „cangrenă”, „contrazicere” cu „discuție”, pentru „bolduri” „șepușă” (Fapte 9:5). Folosește neologisme, pentru „știința cea dinainte”

alege „preștiință” (Fapte 3:5), „generații”, (Efes. 3:5), „asasin” (1Tim 1:9), „trădător” (2Tim 3:4).

Totodată, cuvintele folosite de către Înalțul Bartolomeu sunt atent studiate pentru înțelegerea contemporanilor săi. Spre exemplificare, în NTB, BVB 1761 1648, B 1914, în Luc. 5:7 se folosește termenul „soților”, în B 1936, B 1938 și NT 1951 se găsește termenul „tovarăș” pentru adjectivul grecesc μετόχοις. În caietele de lucru se menționează că acești termeni sunt compromiși din cauza sistemului comunist din România, de aceea schimbă traducerea: „Și le-au făcut semn *fărtaților*<sup>5</sup> lor din cealaltă luntre să vină să le ajute”. Deci, traducătorul nu face abstracție de epoca istorică în care trăiește, ci o înțelege foarte bine.

Găsim o atenție deosebită pentru erorile de gramatică: „să treacă cămila” este revizuit cu „să treacă o cămilă”, iar lovirea consoanelor este atent îndreptată; „i-a luat noaptea” cu „în vremea nopții”. Coerența textului este afirmată de către mulți cititori ce preferă această variantă; de exemplu, în loc de „a început să propovăduiască multe și să răspândească cuvântul” găsim „a început să spună multe-n gura mare și să răspândească vorba” (Marc. 1:45).

Traducătorul are marea abilitatea de a transpune cititorul în acțiune, îi permite să vizualizeze momentul biblic. De exemplu, întâlnirea lui Iisus cu tânărul bogat este relatată în edițiile biblice prin descrierea cadrului, prin „a privit” spre el cu „drag”/ „dragoste”. Varianta Anania formulează cu ajutorul B 1688: „câtând spre el, îl îndrăgi”, care traduce termenul grecesc ἐμβλέπω, prin „a fixa ochii”, „a privi cu luare aminte”; rezultă: „Iar Iisus, câtând la el cu luare-aminte, l-a îndrăgit și i-a zis: «Un lucru îți mai lipsește: Du-te, vinde tot ce ai și dă-le săracilor și vei avea comoară în cer; și apoi, luând crucea, vino și-Mi urmează Mie»”. Cititorul parcă este și el prezent în această întâlnire și gustă savoarea momentului detaliu cu detaliu; acesta cred că era scopul traducerii. Găsim multe exemple de acest fel: Mat. 28:1, 27, 57.

Limba română este foarte bogată. De aceea, Bartolomeu profită pentru a schimba textul biblic. Sintagma „dacă sarea se va strica” folosită de toate edițiile este schimbată prin „dacă sarea-și va pierde gustul, cu ce se va săra?” (Mat. 5:14). O altă variantă propusă de el, dar pe care nu o folosește în acest caz, este prin utilizarea cuvântului explicit „fadă”.

La nivelul sintaxei, în Noul Testament din Biblia Anania găsim numeroase exemple ce restructurează frazele în comparație cu edițiile românești care urmau topica grecească. Astfel, multe variante vechi de text biblic nu sunt de înțeles pentru unii cititori. Înalțul Bartolomeu admite că a întâlnit multe „cadențe greoaie, sensuri obscure, distanțe mari între predicat și complement, propoziții subordonate și intrasubordonate” (Bartolomeu A, 2001, 99).

---

<sup>5</sup> Înțelesul de frătat (frate + sufixul -at) exprimă un prieten nedespărțit sau frate de cruce. Ce e asta, citat din Anania? Sau e fraza lui? Că e incoerentă.

Spre exemplificare: Luc. 1:20 „Și iată vei fi mut și nu vei putea să vorbești până în ziua când vor fi acestea, pentru că n-ai crezut în cuvintele mele, care se vor împlini la timpul lor” se reconstruiește prin așezarea mai întâi a motivării și apoi a sancțiunii: „Și pentru că n-ai crezut în cuvintele mele, care se vor plini la vremea lor, iată vei fi mut și nu vei putea vorbi până'n ziua când vor fi acestea”. Un alt exemplu vicios îl găsim în Gal. 1:6 „Mă mir că așa degrabă treceți de la cel ce v-a chemat pe voi, prin harul lui Hristos, la altă Evanghelie” ce ar exprima faptul că harul lui Hristos i-a trecut pe galateni la o altă evanghelie, pe când sensul textului grecesc este tradus de Anania prin „Sunt uimit că de la Cel ce v'a chemat prin harul lui Hristos, voi treceți atât de repede la altă evanghelie”. Alte exemple: Marc. 16:18, Mat. 28, 1; Ioan 7:38; 12, 40; 14, 29; Fapte 3:16; 18, 5, 18,18, 18, 27; 22:4, Rom. 3, 25-26; 8:10; 1 Cor. 2:1; 21:3; 4:14, 38; 2 Cor. 2:9; 2 Tes. 4:1; Evr. 5:12; 1 Petr. 3:7; etc.

Avem multe elemente de noutate în varianta Anania, căci traducătorul își asumă noi variante de traducere după ce analizează edițiile vechi românești și construiește variante unice. Un traducător de multe ori este criticat pentru că schimbă textul sau structura frazei. Credem că, dacă textul nu este îndreptat, peste veacuri, urmașii pot avea schimbări majore de înțelegere a doctrinei.

**Ioan 1:1** Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος.

**NTB 1648:** De început era Cuvântul, și Cuvântul, și Cuvântul acela era la Dumnezeu, și Dumnezeu era Cuvântul acela.

**B 1688:** De-nceput era Cuvântul și Cuvântul era cătră Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul.

**BVB 1761/ BB 1795:** „Întru început era Cuvântul, și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul.”

**B 1914/ B 1936/ B 1938/ NT 1951/ B 1968/ B 1979/ B1982/ B 1988/ B 2008:** „La început eră Cuvântul și Cuvântul eră la Dumnezeu și Dumnezeu eră Cuvântul.”

**NT 1993:** Întru'nceput era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Cuvântul Dumnezeu era.

În *Caietele de lucru*, Înalțul Bartolomeu Anania notează că forma sa „întru'nceput” se folosește pentru prima oară în tradiția românească. Din exemplul de mai sus, reiese că BVB 1761 și BB 1795 au avut această formulare, de aici, putem observa că varianta Anania că nu a consultat acest două ediții de Biblie. În primul verset din pologul iohanic, prepoziția ἐν traduce relația Logosului cu eternitatea și arată că Fiul este Dumnezeu, a doua persoană a Treimii. Se surprinde învățătura de perihoreză treimică și identitate personală a Treimii. Nu există loc de interpretări: Cuvântul Dumnezeu era. Nu este primul loc în care prepoziția ἐν este tradusă prin „întru”: „întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei” (Mat. 13:35; „Întru aceasta a fost slăvit Tatăl Meu, ca să aduceți roadă multă și să vă faceți ucenici ai Mei” (Mat.

15:8). Pe lângă aceasta, conform *Caietelor de lucru*, Bartolomeu Anania ține seamă de explicațiile de ordin filologic și teologic ale lui Constantin Noica despre „întru”. Tot în cazul prologului ioanic, în versetul 9, edițiile NT 1944/ B 1968/ B 1979/ B1982/ B 1988/ B 2008 formulează „Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul, care vine în lume”, pe când în textul grecesc și în restul de variante biblice consultate, nu găsim cuvântul „Logos”. Bartolomeu îndreaptă textul prin întoarcerea la sursă „Lumina era cea adevărată, Care, venind în lume, luminează pe tot omul” (Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον).

În cazul Rugăciunii „Tatăl nostru” (cap. 6), Bartolomeu optează pentru versetul 11 (Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον) pentru forma de „Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi”, pe când variantele BVB 1761/ B 1914/ B 1938/ NT 1951/ B 1968/ B 1975/ B1982/ B 1988/ B 1988/ B 2008 utilizează forma „cea spre ființă”. Argumentează printr-o notă de subsol explicativă că: „hrana noastră zilnică I-o datorăm în primul rând lui Dumnezeu, și de la El se cade s’o cerem. «Cea spre ființă», expresie folosită în unele versiuni, nu traduce exact cuvântul original, dar nici nu constituie o erezie; Sfinții Părinți i-au imprimat și o dimensiune duhovnicească, euharistică.”

Un alt exemplu de noutate adus de către Bartolomeu este utilizarea în Mat. 6:11 (ἀλλὰ ρῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ) a formei „ci ne izbăvește de *Cel Rău*”. Este singurul loc din Sfintele Scripturi în care găsim inițiala cu majusculă în privința numirii „Cel Rău”. Înalțul Bartolomeu, procedează în acest fel din pricina faptului că sunt creștini care sunt tentați să nu creadă în diavol ca persoană, ci numai în rău ca principiu, de aceea, *Cel Rău* trebuie grafiat ca persoană iar nu ca principiu (Bartolomeu 2001, 100). În Rugăciunea *Tatăl nostru* ne rugăm la Dumnezeu să ne mântuiască de *Cel Rău* (adică de Diavol), și nu de omul rău. În cazul omului rău nu se folosește majusculă: „Eu însă vă spun vouă: Nu vă împotriviți celui rău; iar cui te lovește peste obrazul drept, întoarce-i și pe celălalt” (Mat. 5:39). Asemenea și în cazul vrăjmașului om: „Iar Eu zic vouă: Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc” (Mat. 5:44). Așa cum se scriu Belzebut și Mamona, cu majusculă, aceasta se utilizează și pentru „Cel Rău” (Mat. 13:19; Mat. 13:38), „Ispititorul” („Și apropiindu-se Ispititorul, I-a zis: «Dacă ești tu Fiul lui Dumnezeu, zi ca pietrele acestea să se facă pâini»”. Mat. 4:3) și „Diavol” („Atunci Iisus i-a zis: Piei, Satano, căci scris este: «Domnului Dumnezeului tău să te închini și Lui singur să-I slujești” Mat. 4:10). În tot cazul, „scrierea numelor proprii cu majusculă este de dată recentă, istoria limbii arătând că această proprietate nu era întru totul specifică numelui propriu în secolele trecute” (Gînsac 2013, 108).

În multe rânduri, în *Caietele de lucru* ale Înalțului Bartolomeu găsim numeroase exemple ce laudă traducerea Biblii din anul 1688. Acesta afirmă pe marginea versetului 2Cor. 12:11: „o victorie a bătrânilor lui Șerban Cantacuzino!”, deoarece

au tradus excepțional textul grecesc. Bartolomeu analizează cuvintele grecești și laudă munca traducătorilor. Pe pagina analizei din Mat. 12:18, notează că „bătrânii din 1688 traducând gândind teologic”, iar în Mat. 17:9 se notează că traducerea B 1688 este una teologică cu „literalitate”.

## Concluzii

Biblia Anania este o traducere românească veritabilă pentru creștinii din mileniul al III-lea al erei noastre. Versiunea Bibliei a stârnit discuții, dar fără o cercetare temeinică, de aceea este necesar un studiu amplu pentru a arăta calitatea ei, poate și unele scăpări, desigur, punctuale. Câteva concluzii se desprind din discuția de mai sus:

a. Sursele folosite de către Bartolomeu, menționate în începutul prefeței *Noului Testament*, nu sunt aceleași cu cele folosite în realitate. El își lărgeste câmpul de raportare. Se adaugă ca surse biblice Noul Testament de la Bălgrad 1648, Biblia de la 1943, Biblia de la 1975 și ca materiale pentru facilitarea traducerii: *Westcott and Hort Greek New Testament* (1881), *With Morphology, The Gospel of Mark* by Robert G. Bratcher and Eugene A. Nida, United Bible Societies, 1993. Ediția de text grecesc folosită este *The Greek New Testament*, 1975, critical edition by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger and Allen Wirgren, UBS, 1975, iar traducerea se realizează cu ajutorul dicționarului *Dictionnaire Grec-Français-Bailly*.

b. Potrivit consemnărilor realizate în *Caietele de lucru* ale Mitropolitului Bartolomeu, principalele surse biblice românești folosite sunt: Biblia de la 1688, Noul Testament 1979 de la București revizuit de pr. Dumitru Fecioru și apoi Biblia de la 1914. Sursele secundare sunt B 1936, B 1938, B 1968, B 1979, iar edițiile trecute cu vederea sunt BVB 1761 și BB 1795.

c. Bartolomeu Anania reconectează textul Sfintei Scripturi la tradiția veche românească biblică, reparând punctul de cotitură ce s-a produs odată cu B 1936, care a impus un amestec de surse. Tradiția veche românească de traducere a Sfintei Scripturi este continuată de Bartolomeu Anania cu succes în epoca modernă.

d. Reușita de excepție a variantei Anania se datorează, în primul rând, traducerii fidele față de textul grecesc, respectând topica limbii române, pe când variantele anterioare urmează topica originalului grecesc.

e. Se impune prin coerență și expresivitatea textuală, aducând textul scripturistic la maturitatea limbii române actuale.

f. Bartolomeu Anania nu doar îndreaptă textul vechi, ci repară traducerile forțate literal și dogmatic și revizuieste erorile trecute de la o ediție la alta a Noului Testament.



## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- B 1688 = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură ale cei vechi și ale cei noao leage toate care s-au talmăciit dupre limba elinească spre înțelegerea limbii rumânești cu porunca preabunului creștin și luminatului domn Ioan Șarban Cantacuzino Basarabă Voierodă.* [...], București, 1688.
- BB 1795 = *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a ceii Noao*, traducere realizată de Samuil Micu, 1795.
- B 1914 = *Biblia, adică Dumnezeasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă*, tipărită în zilele majestății sale Carol I (...). Ediția Sfintului Sinod, București, 1914.
- B 1936 = *Sfânta Scriptură*, tradusă după textul grecesc al Septuagintei, confruntat cu cel ebraic. În vremea domniei Majestății sale Carol II, regele românilor, din îndemnul și cu purtarea de grijă a înalt prea sfințitului dr. Miron Cristea, patriarhul României, cu aprobarea Sfintului Sinod, București, Tipografia cărților bisericești, 1936.
- B 1938 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originalelor ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a Majestății sale regelui Carol II, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1938.
- B 1944 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, (traducere realizată în mare parte de Nicodim Munteanu) cu aprobarea Sfintului Sinod, București, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1944.
- B 1968 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, ediție revizuită de pr. Ioan Gagi, prof. Teodor M. Popescu, și prof. Dumitru Radu, cu aprobarea Sfintului Sinod, București, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1968.
- B 1975 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, revizuirii de traduceri realizate de pr. Ioan Gagi, cu aprobarea Sfintului Sinod, București, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1975.
- B 1982 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Iustin Moiescu, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, din care s-a copiat Noul Testament din 1979 cu text revizuit de pr. prof. Constantin Cornițescu, pr. Ioan Mircea, pr. prof. Nicolae Petrescu, și pr. prof. Dumitru Radu, cu aprobarea Sfintului Sinod, București, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982.
- B 1988 = *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 Sfintului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
- B 1990 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită (...) cu aprobarea Sfintului Sinod, București, 1990.
- B 2001 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

- B 2008 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008.
- B 2018 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2018.
- B 2019 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție omagială 100 de ani de la Marea Unire, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2019.
- BVB 1671 = *Biblia Vulgata, Blaj*, 1760-1761 [versiune manuscrisă elaborată de un colectiv de cărturari greco-catolici, sub conducerea episcopului Petru Pavel Aaron], Cuvînt înainte de acad. Eugen Simion, Editura Academiei Române, vol. I-V, București, 2005.
- NT 1951 = *Noul Testament al Domnului nostru Iisus Hristos*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și binecuvântarea I.P.S. Justinian Patriarhul României, București, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1951.
- NTB 1648 = *Noul Testament sau Împăcarea cu Leagea noao a lui Iisus Hristos Domnului nostru. Izvodit cu mare socotință, den izvod grecescu și slovenescu pre limbă rumânească*, Bălgrad, 1648.
- NT 1993 = *Noul Testament*, versiune revizuită, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania sprijinit de numeroase alte osteneli, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993.

## B. Literatură secundară

- Bartolomeu, Arhiepiscopul, „Sfânta Scriptură în limba română”, Interviu cu Arhiepiscopul Bartolomeu consemnat de Costion Nicolescu, în „Alfa și Omega”, supliment la „Cotidianul”, 21 ianuarie 1994; în *Logos* (Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani), ediție îngrijită de arhid. Ștefan Iloaic, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2001.
- Bălan-Mihailovici, Aurelia, *Noul Testament în Versiunea Bartolomeu Valeriu Anania*, „Studii Teologice”, an XXXVII, nr. 4-6, 1995.
- Biblia Sacra Vulgata*, vol. VII, ediție bilingvă îngrijită de Adrian Muraru și Wilhelm Tauwinkl, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, București și Editura Humanitas, 2015.
- Biblia, adică Dumnezeuiasca Scriptură* (...), tipărită (...) cu binecuvîntarea excelenței sale, prea sfințitului Dōmn Andreiu, Baron de Șaguna, Sibiiu, 1856-1858.
- Bîgiu, Lucian Vasile, *Diortosirea Sfintei Scripturi de către Î.P.S. Bartolomeu Anania*, „Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie”, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2010, 22-36.
- Chirilă, Ioan, *Arhiepiscopul Bartolomeu, un om cuprind prin tâlcuire în dulceața și lumina Revelației*, „Logos”, 111-122.
- Gînsac, Ana-Maria, *Teonimie românească: concept, metodă, probleme*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2013.
- Mihoc, Vasile, *Labor amoris. Sfânta Scriptură în Versiunea Bartolomeu Valeriu Anania*, „Logos”, 102-107.

- Munteanu, Eugen, *Între diortosire, prelucrare și editare critică. Principiile filologice ale valorificării vechilor texte bisericesti* (rezumat), Simpozionul Internațional „Local și Universal în Ortodoxia românească. Credință - Unitate – Identitate”, Iași, 9-11 mai, 2018, <https://simpozionstaniloae.ro/lucrare/intre-diortosire-prelucrare-si-editare-critica-principiile-filologice-ale-valorificarii>
- Munteanu, Eugen, *Tradiția biblică românească. O prezentare sintetică*, „Anuarul de lingvistică și istorie literară”, tomul . LII/ 2012, București, Editura Academiei Române, 2013..
- Neaga, Nicolae, *Cartea Profetului Ieremia*, „Logos...”,123-124.
- Nida, Eugene/ Taber, Charles R., *The theory and practice of translation*, Leiden, Brill, 1982.
- Tofană, Stelian, *Ierahul Bartolomeu Valeriu Anania – biblist*, „Logos...”, 123-129.



## STUDIUL INSERATELOR BIBLICE ÎN ROMANUL POPULAR *ALEXANDRIA*\*

MARIANA NASTASIA

Academia Română – Filiala Iași/ Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
*mariananastasia@yahoo.com*

**Abstract:** In order to analyze the biblical quotations from Romanian medieval popular books, it is necessary to adapt the theoretical tools to the particularities of the texts. In the popular novel *Alexandria*, more important than identifying the origin of the biblical quotations is the attestation of these biblical elements in various forms and underlining their contribution to the construction of the portrait of Alexander the Great.

**Keywords:** popular novel, biblical quotation, cultural influences.

### 1. Câteva date filologice

Cea mai veche copie a romanului popular *Alexandria*, păstrată în manuscris, datează de la 1620 și este cuprinsă în Codicele Neagoeanus. Copia, realizată de popa Ion Românul din Sâmpetru, are la bază o traducere după o versiune de redacție sârbească, conform rezultatelor cercetării lui Nicolae Cartoian (1980, 134), pe care Florentina Zgraon, urmărind itinerariul traducerilor *Alexandriei* în spațiul bizantin și în Europa occidentală, le expune succint în studiul introductiv la ediția critică din 2006 (Zgraon 2006, 14 și următ.). Nu vom relua demonstrația autoarei privind sursele traducerii în limba română și caracterul de copie al celei mai vechi versiuni românești păstrate. Vom reține doar observațiile referitoare la elementele creștine prezente în textul sârbesc pe care autorul traducerii în limba română le-a păstrat și care se regăsesc și în copia lui Ion Românul. Cam în aceeași manieră în care abordează Nicolae Cartoian și, apoi, Florentina Zgraon textul, cercetătoarea Bojana Pavlović (2014, 100 și următ.) analizează problematica influențelor și a modelelor care au stat la baza traducerii romanului lui Alexandru cel Mare în cultura sârbă, reținând ca o particularitate a textului sârbesc, cu variantele sale, imaginea protagonistului ca protector al creștinismului. Autoarea studiului citat subliniază întrepătrunderea celor două culturi, bizantină și latină, și importanța lor pentru crearea semnificațiilor poveștii lui Alexandru Macedon în spațiul cultural sârb. De aici, rezultă o serie de motive și simboluri biblice pe care Bojana Pavlović le aduce în atenția cititorilor (vezi Pavlović 2014, 115). Nicolae Cartoian arată în studiile sale

---

\* *The study of biblical quotations in the popular novel Alexandria.*

că simbolurile care ilustrează gândirea creștină există deja în grupa C a prototipului bizantin, pe care se bazează traducerea latinească. Din latină, romanul popular al vieții lui Alexandru a pătruns în cultura sârbă și apoi în spațiul românesc, pe filieră slavă.

## 2. Romanul popular *Alexandria*, la confluența a două modele culturale

Circulația textului ilustrează ideea formulată de Michel Pastoureau pentru a descrie simbolistica medievală, conform căreia „în lumea simbolurilor, totul este cultural și trebuie cercetat în raport cu societatea care face uz de acestea, la un moment dat al istoriei sale, într-un context precis” (Pastoureau 2022, 27). Autorul respinge, astfel, concepția existenței unei simbolistici transculturale, care ascunde adevăruri universale (*ibid.*). Pentru studierea romanelor populare, observația lui Pastoureau este importantă întrucât reclamă reconstituirea contextului socio-cultural în care se înscriu și considerarea conținutului acestora în funcție de cadrul recreat. Nicolae Cartoian (1974) atrage atenția asupra unei coordonate cvasi identitare a romanelor populare, indiferent de spațiul geografic de care aparțin, și anume amestecul acestora sub aspect cultural.

Modificările cele mai interesante le suferă romanul popular la trecerea dintr-o limbă într-alta. Plăsmuit într-o anumită epocă, el poartă culoarea locală a țării și a vremii: religie politeistă sau monoteistă, mahomedană sau creștină, poligamie sau monogamie etc. Trecând peste hotarele veacurilor și ale neamurilor, traducătorii succesivi, dându-și seama că formele de viață socială ale prototipului nu vor fi înțelese în cercul cititorilor cărora se adresează traducerea lor, prelucrează acele forme specifice, adaptându-le la condițiile etnografice și sociale ale mediului lor (Cartoian 1974, 266).

Datorită caracterului său de scriere populară, și în versiunea românească a *Alexandriei* pot fi delimitate mai multe straturi care s-au format și au coexistat apoi pe parcursul a mai multe secole. Alexandru Piru (1962, 220) observă împletirea elementului occidental, reprezentat de gândirea curtenescă și faptele de vitejie cavalierești, cu elementul bizantin, care are în centru o lume bazată pe sentenții și simboluri. De pildă, scena în care Alexandru Macedon se luptă cu Por capătă valențe de turnir curtenesc (vezi Piru 1962, 224).

Și-și luo platoșe și coifu/ și încălecă pre Ducipa/ și-și luo sulița și ieși din oaste lui. Și ieși și Por din oaste lui. Și să lovără cu su<l>ițele și frâmseră sulițele. Și scoaseră bu<z>doganele și să lovără de câte 10 ori. Și scoaseră săbiile (ALEXANDRIA, 175).

Cultura curtenescă a fost răspândită și în literatura bizantină, sub influența cruciadelor. Spre deosebire de literatura apuseană, în spațiul bizantin nu se valorifică atât modelele cavalierești, cât mai ales motive care au devenit în timp scheme

generale ale basmelor, precum pierderea iubitei și aventura regăsirii ei, ori călătoria către cunoașterea de sine. În scrierile bizantine predomină descrierile de basm ale peisajelor și supunerea eroilor unui destin potrivit. Motivul cavaleresc găsește aici un ecou în figura conducătorului războinic ideal, protector al creștinilor și al legii divine (vezi Pavlović 2014, 103). Alexandru Macedon deține calitățile menționate, edificator în acest sens fiind, în *Alexandria* în limba română, pasajul în care zidește limbile păgâne între doi munți. Arma sa este, în contextul dat, rugăciunea. Eroul aduce cuvinte de laudă și de preamărire la adresa divinității și îi adresează o cerere directă, ce amintește de imnurile davidice, astfel încât, prin eliminarea forțelor care o tulbură, ordinea creației să fie restabilită.

Domnu/ și Dumnezăul tuturor dumnezăilor, cea ce să răpaușă spre herovim și spre serafimi, cea ce-au făcut ceru/ și pământul/ și toate văzutele și nevăzutele, Savaot-Dumnezău, rogu-te eu, robu/ tău,/ și ascultă-mă astăzi pre mine, păcătosu/, că cu zisa ta luoiu lume toată și bătuui pre toți împărații (ALEXANDRIA, 182).

Tuturor acestor trăsături li se adaugă o serie de motive din folclorul autohton, unele păstrând ecouri biblice. Coloritul autohton se datorează, în cazul de față, vestimentației lui Alexandru Macedon. De asemenea, imaginea oamenilor care îl înconjoară seamănă cu tabloul boierilor de la curțile domnești.

Și sosi și Alexandru cu machidoneni, calare pre Ducipa/ și cu cafta de aur și cu gugima în cap, și pre gugimă stema de aur și cu pene albe de stratocami/ (ALEXANDRIA, 213).

Argumente similare, care susțin existența unui strat autohton, se găsesc și în studiul citat al Bojanei Pavlović (2014, 106 și următ.), semn că evoluția scrierilor populare urmează aceeași formulă a adaptării conținutului la specificul local în toate culturile în care un anumit text pătrunde. Traducătorul este conștient de responsabilitatea pe care și-o asumă odată cu actul traducerii, de a le ușura receptorilor lectura și înțelegerea conținutului vizat.

Versiunea românească prezintă o parte din aventurile lui Alexandru Macedon și „începe” cu episodul în care găsește o inscripție a lui Sanhos-Împărat. În periplul său în pustietate, eroul romanului popular află o serie de creaturi fabuloase: oameni cu șase mâini și șase picioare, oameni cu un cap de câine și unul de om, ispolini, un bărbat uriaș și o femeie uriașă întruchipându-i pe Adam și Eva, nagomudri (înțelepți goi), oameni cu un picior, o mână, un ochi și o coadă de oaie. De asemenea, el găsește izvorul apei vii și ajunge la poarta raiului, de unde este izgonit de doi îngeri, care îl ghidează spre „lumea mirului”. Poposind la hotarul Indiei, poartă lupte cu împăratul Por, în urma cărora iese biruitor și devine împărat al lumii cucerite. În continuare, împăratul macedonean supune țara amazoanelor, ajunge în iad printr-o peșteră, și, întors în Babilon, se reîntâlnește cu soția Ruxanda și cu mama sa,

Olimpiada. Alexandru moare otrăvit, Ducipal îl răzbună omorându-i ucigașul, iar Ruxanda se sinucide de durere. Tânguielile eroului referitoare la nimicnicia vieții de la finalul romanului, cu un efect puternic asupra cititorului, completează imaginea nobleței sufletești a acestuia, surprinsă și prin expunerea unor faceri de bine pe care le săvârșește, conștient fiind de sfârșitul iminent.

### 3. Situația inseratelor biblice în romanul popular *Alexandria*

În roman predomină gândirea creștină. Fără a se putea stabili clar care este aportul fiecărei culturi în redarea elementului biblic, prezența acestuia în *Alexandria* românească nu poate fi contestată. Nicio izbândă nu se dobândește fără Savaot, care apare în ipostazele sale veterotestamentare: un Dumnezeu mânios și răzbunător în fața fărădelegii, dar și milos și călăuzitor, atotputernic, căruia eroul îi adresează rugăciuni în situațiile fără scăpare. Două astfel de momente sunt importante pentru economia textului: episodul confruntării cu Por:

Doamne, Dumnezeu/ tuturor dumnezeilor, cea ce-/ slăvesc herovimii și serafimii și pre ei te răpauși, Savaot-Dumnezeu, ajută-m astăzi pre Por-împărat (ALEXANDRIA, 175).

și cel al închiderii limbilor păgâne între munți:

Domnu/ și Dumnezeul tuturor dumnezeilor, cea ce să răpaușă spre herovim și spre serafimi, cea ce-au făcut ceru/ și pământu/ și toate văzutele și nevăzutele, Savaot-Dumnezeu, rogu-te eu, robu/ tău, și ascultă-mă astăz pre mine, păcătosu/, că cu zisa ta luoaiau lume toată și bătuiau pre toți împărații. Și acmu poți să zici munților acestora să să adune unu/ cu alalt, să să închiză limbile păgâne, să nu mai iasă pre lume mirului (ALEXANDRIA, 182),

când răspunsul divinității nu întârzie să apară, aspect evidențiat explicit în text:

Și într-acel ceas l-ascultă Dumnezeu: apropiară-să munții unu/ de alalt 12 coți de aproape și stătură. Alexandru văzu voie lu Dumnezeu și mulțemi Domnului (ALEXANDRIA, 183).

Astfel de secvențe ilustrează, de fapt, prezența inseratelor biblice în *Alexandria*. Exemplele identificate corespund clasificării pe care am propus-o în alte studii pe aceeași temă, pe baza a trei criterii diferite: după tipul de reactualizare a informației, după formula introducerii lor în text, după funcția pe care o îndeplinesc la nivel textual (vezi Nastasia 2020). O precizare trebuie, însă, făcută: inseratele biblice din romanul popular *Alexandria* nu acoperă toate subcategoriile ilustrate până acum în analizele noastre, așa cum se va putea constata din exemplele de mai jos.



În romanul popular analizat am identificat, ținând cont de primul criteriu, inserate directe fără marcă intertextuală. Trăsătura definitorie a acestora constă în topirea lor în text fără indicarea coordonatelor biblice.

... și te vei sui pan ceriu și te vei pogori până la iad și tot pământul loa-veri, și în pământ întra-vei (ALEXANDRIA, 142).

Nu te griji cu viii, ce te grijește cu morții tu (ALEXANDRIA, 192).

Cele mai multe dintre prelucrările biblice manifestă un grad de explicitare minimă, majoritatea secvențelor identificate reprezentând inserate indirecte de diferite tipuri.

Astfel, din această categorie fac parte inseratele indirecte cu marcă intertextuală implicită prin reactualizarea unor motive și simboluri biblice. Sunt recurente în text motive precum: raiul, iadul, aurul, smirna, tămâia, vinul, pâinea, voia lui Dumnezeu, mânia lui Dumnezeu, apa vie, comoara lui Iov, motivul lumii înșelătoare, cum se va putea constata și pe baza exemplelor de mai jos.

... și luoa ră **aur** [și **pâine**] și **vin** (ALEXANDRIA, 140).

„Este **raiu**/și ocolit cu apă și zidit cu arame și acoperit cu foc, și-/ străjuiesc herovimi și serafimi de foc pre poarta raiului și ziua și noapte (ALEXANDRIA, 147).

Și după **judecat**ă va Savaot să-i bage în tartar fără fund, și munci-să vor [c]u dracii apoi împreună toți netrecuți (ALEXANDRIA, 148).

Și mirosie ca livanu/ și ca **zmirna** și **tămâia**... (ALEXANDRIA, 149).

Alexandru văzu voie lu Dumnezău și **mulțemi** Domnului (ALEXANDRIA, 183).

...și să spământă Alexandru și să rugă lu Savaot-Dumnezău și fu fără frică (ALEXANDRIA, 191).

Adevăr, proroci prorocit-au că va să se ivască **comoara lu Iov** bogatu/ în zilele mele (ALEXANDRIA, 210).

Și pasă cu Dumnez<ău>, și ne iartă și fii iertat de noi, și iară ne vom aduna la **judecata înfricoșată** cu tine toți (ALEXANDRIA, 222).

Be și tu, Levcađușe, **păharul** ce am băut și eu de la tine (ALEXANDRIA, 224).

Dintre acestea, cele mai uzitate sunt imaginea raiului și a lumii înșelătoare, care revin în atenția cititorului în momente-cheie ale narațiunii. După ce este otrăvit, împăratul macedonean se lamentează în fața vieții și a nestatorniciei lucrurilor pământești, în cuvintele lui resimțindu-se ecouri din *Ecclesiast*:

O, lume minciunoasă, lume înșelătoare, o, moarte năprasnică, o, lume deșartă, o, mărie putredă și mângânoasă și înșelătoare, cumu te arăți dulce în puțină vreme și degrabă vini amară! Cumu să zice, nu este bucurie pre lume să nu să schimbe cu jale, nice mărie pre pământ să nu să pogoară. Binele mult rău aștaptă (ALEXANDRIA, 220).

Inseratele indirecte ilustrate prin evocarea unor figuri biblice sunt și ele numeroase. În text sunt menționate personaje veterotestamentare precum Adam și Eva, Cain și Abel, Sit, prorocul Ieremia, Iov, arhanghelul Mihail, alături de care stau imaginea Dumnezeului creator și judecător și imaginea Hristosului izbăvitor.

Și va sparge Hristos iadu/ și atunce să vor slobozi și toate sufletele și vor slobo<zi> și pre Adam și pre Eva până la judecată (ALEXANDRIA, 139).

Aceste zise marele împărat Alexandru, și muri în țara Ghersimului, aproape de Eghipeț, unde făcu Iosif/cele 7 jitițe lu Faraon-împărat (ALEXANDRIA, 226).

Interesantă este reprezentarea cuplului primordial:

[Și] de acolo merse 7 zile [și] ajunseră la un munte nalt. Și era acolo legat un om de munte cu verigi de fier. Și era lung de 50064 de coți și gros de 400 de coți. Și unde plânge, glasul lui să auze în 3 zile cale. Și nu cutăzară să să apropie de el. Și trecură și să mirară mult. Și merșeră 3 zile și <ajunseră la> alt munte nalt. Și era acolo legată de un munte o muiere cu verigi de fier. Și era lungă/ de [400 de coți și] groasă – 300 de coți. Și era] învâluit un șarpe [de la] picioare până la gură, și-i ține gura cu dinții șarpele. Și încă unde zbiera, elu să auzie glasul ei 5 zile <cale>. Și trecură și să mirară. Și așa socotiră f<i>losofii să fie acești oameni Adam și Eva până la naștere lu Hristos (ALEXANDRIA, 139).

Se observă amestecul dintre gândirea creștină și gândirea mitică, primii oameni aparținând în urma căderii unei alte ordini, a uriașilor, peste care se aștern crezurile populare ale mântuirii prin aluzii la cele două momente simetrice și complementare ale cărții sfinte: săvârșirea păcatului și răscumpărarea lui.

Întâlnim și câteva inserate indirecte cu marcă intertextuală implicată de tip aluziv. În această categorie intră atât secvențele care conțin rugăciunile rostite de Alexandru Macedon, cum am menționat în paragraful de mai sus, cât și pasajele referitoare la judecata de apoi, recurente în cugetările inserate în text:

... și să spământă Alexandru și să rugă lu Savaot-Dumnezău și fu fără frică (ALEXANDRIA, 191).

Alexandru chemă pre mumă-sa și o sărută dulce si lă zise: „Potolomei si Filon si Antioh, iacătă, fraților, maica me și împărăteasa a me o las în mâna voastră” (ALEXANDRIA, 222).

O, lume minciunoasă, lume înșelătoare, o, moarte năprasnică, o, lume deșartă, o, mărie putredă și mângânoasă și înșelătoare, cumu te arăți dulce în puțină vreme și degrabă vini amară (ALEXANDRIA, 220-221).

Am identificat în text și inserate indirecte cu reactualizarea informației prin parafrază. Episodul povestit de Evant, destul de mare ca întindere, surprinde istoria biblică de la facerea lumii, amintind de păcatul strămoșesc, de primul fratricid și de Sit, un fecior cu totul înțelept și bun, dăruit de Dumnezeu în locul celui ucis. Narațiunea biblică se contaminează de alte elemente ce țin de imaginarul Sfintei Scripturi, cum ar fi prezența simbolică a arhanghelului Mihail sau motivul judecății de apoi:

Cându făcu Dumnezău ceriu/ și păm<â>ntu/, apoi făcu pre Adam, moșu/ nostru. Iară el era în raiu cu Eva, și greșiră lu Dumnezău, și-i scoaseră din raiu și vinit-au aicea întâiu. S-au lăcuit aicea 500 de ani, si aice au făcut pre Cain și pre Avel, și să uciseră. Și apoi dede Dumnezău și alt ficior înțelept și buu și blagoslovit, pre nume Sit. Și tot căuta Adam pre raiu și plânge de dulceața raiului. Și și alți ficiori și fete, și să plodiră mulți din Adam. Și daca să împlură 500 de ani, și mers-au la ei arhanghel Mihai/ și zise: «Adame, să îngropi pre Ave/ în păm<â>nt și pre Cain, că de pământ sânt și păm<ânt> să vor face, și toți câți vor naște din voi. Și la judecată toți vor învie, și fi-veți toți cu trup și cu suflet». Și scoase-i de ice p r e A d am și pre Eva și cu feciori<i> lui, și să aflare 14000 de oameni. Și ieșit-au de ice la lume, la țara voastră. Iară Sit, el nu v r u să iasă de ice cu muiere lui și cu ficiorii lui, și s-a plodit aicea, și noi simte din Sit (ALEXANDRIA, 144-145).

Cărțile biblice din care au fost extrase aceste inserate aparțin atât Vechiului Testament, cât și Noului Testament, ecourile cele mai puternice păstrându-se, totuși, din pasaje veterotestamentare, recognoscibile pe baza recursului la memorie sau din reprezentările iconografice (cf. Gy 1984, 552). În textul *Alexandriei* pot fi identificate inserate biblice prelucrate după episoade cunoscute din *Facerea* (cap. 3, cap. 4, cap. 37, cap. 42), *Psalmi*, *Ecclesiast*, *Ieremia*, *Iov*. De asemenea, imaginea lui Hristos și o parte dintre simbolurile menționate în paragrafele anterioare își au originea în *Evangelii*.

În scrierile culte, elementul biblic este folosit, de regulă, în virtutea unei „expresivități voluntare”, iar analiza prelucrărilor de sorginte biblică oferă posibilitatea formulării unor observații privind funcțiile pe care acestea le îndeplinesc la nivel textual. În cărțile populare însă, datorită aspectului lor compozit, această operație este dificil de realizat. Întrebuințarea inseratelor biblice în text este lipsită de indicarea vreunei coordonate biblice sau care să ateste intenții retorice sau stilistice. Considerăm că, în contextul traducerii cărților populare și al răspândirii lor, utilizarea inseratelor biblice este, mai degrabă, spontană și determină, activând memoria receptorilor, legături cu alte contexte de același tip.

Principala preocupare a traducătorului și, pe urmele lui, a copistului, dacă plecăm de la premisa că nu intervine în conținutul transcris, constă în asigurarea unei bune înțelegeri a cărții populare traduse. În acest caz, componenta cultural-religioasă joacă un rol important în receptarea textului, astfel că, pentru înțelegerea conținutului romanului popular *Alexandria* și asimilarea lui ca bun cultural, se apelează la actualizarea unor elemente din Sfânta Scriptură. În economia textului, acestea își justifică prezența prin contribuția la conturarea portretului lui Alexandru Macedon. Considerate în raport cu rolul de apărător al legii divine, pe care eroul și-l asumă în fiecare moment-cheie al narațiunii, inseratele biblice capătă, în primul rând funcție doxologică.

#### 4. Concluzii

Principala provocare în cazul abordării problematicii inseratelor biblice în cărțile populare constă în aplicarea, în fiecare caz particular de analiză, a observațiilor teoretice formulate cu diferite ocazii: definiția și tipologia inseratelor biblice, funcțiile pe care acestea le îndeplinesc, maniera de întrebuițare de către autor în text. Datorită straturilor culturale care construiesc textul, studiul inseratelor biblice în romanul popular *Alexandria* reclamă o adaptare a instrumentarului teoretic și reconsiderarea scopului cu care pasajele de sorginte biblică sunt inventariate în text. Mai importantă decât identificarea originii lor pare să fie aici atestarea elementului biblic în diferite forme și sublinierea contribuției acestuia la construirea portretului lui Alexandru Macedon. Cu excepția câtorva pasaje evidente, în care numele biblice funcționează, pentru cititorul modern, ca ancore de recunoaștere a textului sacru, inseratele biblice sunt ascuse în text și le lipsesc coordonatele cărților vetero- și neotestamentare. Identificarea și analiza lor aduc la lumină noi valențe, pe care cercetătorii le-au pierdut din vedere, concentrându-se pe probleme filologice privind localizarea, datarea, traducerea, fidelitatea față de original ș.a.

#### Bibliografie

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

ALEXANDRIA = *Cele mai vechi cărți populare în literatura română*. Vol. XI. *Alexandria*. Cea mai veche versiune păstrată, studiu introductiv, ediție și glosar de Florentina Zgraon, București, Fundația Națională pentru Literatură și Artă, 2006.

##### B. Literatură secundară

Cartoian, Nicolae, *Cărțile populare în literatura românească*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974.

Cartoian, Nicolae, *Istoria literaturii române vechi*, București, Editura Minerva, 1980, 131-135.

Gy, Pierre-Marie, *La Bible dans la liturgie au Moyen Age*, în Pierre Riché, Guy Lobrichon, *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Édition Beauchesne, 1984, 537-554.

- Nastasia, Mariana, *Preliminarii la o cercetare a inseratelor biblice*, în *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național „Explorari în tradiția biblică românească și europeană”*, (9-11 mai 2019), vol. IX, 2020, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 127-136.
- Pastoureau, Michel, *O istorie simbolică a Evului Mediu occidental*, traducere din franceză de Emilian Galaicu-Păun, Chișinău, Editura Cartier, 2022.
- Pavlović, Bojana, *Der serbische Alexanderroman zwischen Byzanz und dem Abendland: Die Frage der kulturellen Einflüsse*, în Juhász Erika (Hrsg.), *Byzanz und das Abendland II: Studia Byzantino-Occidentalia*, Eötvös-József-Collegium, 2014, 97-114.
- Piru, Alexandru, *Literatura română veche*, București, Editura pentru Literatură, 1962, 219-227.



## MENTAL REPRESENTATION OF JOHN 13:31–38: A DISCOURSE ANALYSIS APPROACH

DAN-ADRIAN PETRE  
UNIVERSITATEA ADVENTUS DIN CERNICA  
*adrian.petre@uadventus.ro*

**Abstract:** The farewell discourse (John 13:31-16:33) is a key hermeneutical text in the Gospel of John. It helps the reader understand the significance of Christ's death, resurrection, and ascension, and its impact on the post-Easter Christian community. The first part of the discourse (John 13:31-38) was recently analyzed from various perspectives. Yet, while the text unit has been charted, the various linguistic signals placed in the text by the writer are not fully analyzed. This analysis is needed for an adequate mental representation that accords with the writer's intended message. The purpose of this paper is to apply Stephen H. Levinsohn's discourse analysis method to John 13:31-38 to outline an adequate mental representation regarding this passage. Despite some limitations inherent to a bottom-up approach, this method has several hermeneutical contributions. First, it offers ample support for the coherence of the text. Second, based on the constituent order, it helps the reader choose between existing interpretations. Third, this method clarifies the role of the historical present coupled with participant reference. The Johannine biblical-theological horizon of the reader can be broadened by Levinsohn's methodology.

**Keywords:** mental representation, discourse analysis, John 13, Stephen H. Levinsohn.

### 1. Introduction

The farewell discourse (John 13:31–16:33) is a key hermeneutical text in the Gospel of John. It helps the reader understand the significance of Christ's death, resurrection, and ascension (Brown 1970, 581), and its impact on the post-Easter Christian community (Hoegen-Rohls 1996, 5). The first part of the discourse (John 13:31–38) was recently analyzed from various perspectives (Tolmie 1995; Stube 2006; Kobel 2011). Nevertheless, it seems that there is a “stasis” in the literary reading methods of John's Gospel; new methods are needed to appreciate the “dynamism of the text.” Discourse analysis is one of the proposed methods (Porter 2015c, 294). While the text unit has been charted,<sup>1</sup> the various linguistic signals placed in the text by the writer are not yet thoroughly analyzed. This analysis is

---

<sup>1</sup> See, for example, Stephen H. Levinsohn's chart of the discourse features of John at [https://scholars.sil.org/sites/scholars/files/stephen\\_h\\_levinsohn/bart/johnbart.pdf](https://scholars.sil.org/sites/scholars/files/stephen_h_levinsohn/bart/johnbart.pdf).

needed for an adequate mental representation that accords with the writer's intended message. As such, the purpose of this paper is to apply Stephen H. Levinsohn's discourse analysis method to John 13:31–38 to outline an adequate mental representation of this passage.

This study is delimited to analyzing John 13:31–38 by using Levinsohn's discourse analysis method. Only those methodological aspects relevant and applicable to the chosen passage are presented and used. The interaction with various Johannine interpreters of the chosen passage is limited to using relevant examples from their writings. Levinsohn's methodology represents the basis for this research, with the awareness that other methodologies exist. It is not the purpose of this study to critically assess other methodologies. Nevertheless, the hermeneutical contributions and the methodological limitations of Levinsohn's approach are evaluated.

## 2. Methodology

“Discourse analysis is not a thing: it is things,” notes Stanley E. Porter, recognizing the interplay of various linguistic elements within the approach (Porter 2015c, 133). As a “relatively new” member of the New Testament interpretation field, this approach uses a “linguistically robust methodology” to explore the extra-sentential meaning of a passage (Campbell 2015, 148). The author signals the meaning of a text by using various linguistic markers, building a specific discourse-pragmatic structure. The linguistic markers assist the reader in forming an adequate mental representation of the discourse. While the semantic content indicates what is added, “discourse-pragmatic structuring relates to where it is added and how it relates to what is already there” (Dooley/Levinsohn 2000, 31).<sup>2</sup> Exploring these linguistic signals helps the reader better interpret the text.

There are at least four types of discourse analysis (Campbell 2015, 150–152). This paper uses the *Summer Institute of Linguistics* approach, as presented in the writings of Stephen H. Levinsohn (Levinsohn 2000; 2015a; 2015b).<sup>3</sup> Levinsohn approaches translation not as a word-for-word process but from a text-linguistic perspective. As such, he explores the extra-sentential structure of the text, analyzing the function of different constructions to clarify the way sentences are linked in paragraphs depending on the text genre. His approach is a functional one, presupposing a certain structural analysis. In Levinsohn's opinion, the functional textual-linguistic approach better apprehends how discourse is formed and

---

<sup>2</sup> This is a free electronic version of the book, available at [https://www.researchgate.net/publication/248657183\\_Analyzing\\_Discourse\\_A\\_Manual\\_of\\_Basic\\_Concepts](https://www.researchgate.net/publication/248657183_Analyzing_Discourse_A_Manual_of_Basic_Concepts)).

<sup>3</sup> His methodologies for narrative and non-narrative discourses are available online (<https://www.sil.org/resources/archives/68643> and <https://www.sil.org/resources/archives/68640>).



understood. This avoids several pitfalls, like not realizing that “a perfectly good syntactic rule or semantic definition accounts for the feature being analyzed” or “not relating text-linguistic observations to a valid syntactical rule or semantic definition” (Levinsohn 2015a, 2). Its basic assumptions are that (1) choice implies meaning, (2) there is a difference between the property of expressions (semantics) and the meaning in relation with the use of expressions (pragmatics), and (3) the use of a marked form conveys its meaning (Levinsohn 2015a, 2–4).

Levinsohn’s methodology has seven steps.<sup>4</sup> The first step is to identify the text’s type or genre. There are four primary types: narrative, procedural, behavioral, and expository. These can appear separate or can be embedded in others.<sup>5</sup> While narrative and procedural texts are based upon a chronological organization, they differ on whether they are agent-oriented (narrative) or not (procedural). Both behavioral texts (agent-oriented) and expository texts (not agent-oriented) are organized conceptually (Levinsohn 2015a, 11). Furthermore, the hortatory texts (part of behavioral texts) can be divided into instruction or persuasion texts (Levinsohn 2015b, 5).

The second methodological step is to chart the text, displaying it in a simplified form (Levinsohn 2015b, 6). First, a new line is reserved for every clause. Second, the text is structured in several columns, indicating (1) the reference number, (2) the connectives, initial vocatives, the pre-nuclear constituents and their subordinate clauses, (3) the nucleus (verb, subject, object, oblique constituents), and (4) the post-nuclear constituents. Third, a horizontal line separates each new sentence. Fourth, the order of the material is kept the same. Fifth, different styles are set for the text and its translation, the latter being placed after each sentence of the text.

The third methodological step concerns the constituent order. One important device to mark discontinuities is placing constituents at the beginning of a sentence. Given that a fundamental principle underlying Levinsohn’s pragmatic approach is verb-initial as a default order in Greek clauses,<sup>6</sup> when adverbial or nominal constituents are placed before the verb they indicate a marked order. This signals either (1) a point of departure or (2) a specific constituent focus. A point of departure is a bi-directional marker that conveys information already present in the discourse or directly related to it. As such, it can indicate a switch or a renewal in the reader’s mental representation. When the conveyed information is new or needs to be re-established, the initial constituents give focal prominence either to the

---

<sup>4</sup> Given the space limitations for this research, only a methodological overview is presented here. For more details, see Levinsohn’s materials on discourse analysis.

<sup>5</sup> See the introduction for part IV in the revised edition of his book (Levinsohn 2011). This revised yet unpublished edition was made available through the author’s kindness. The sections rather than the pages are used for reference.

<sup>6</sup> The first position marks the most prominent clausal element in Greek (Porter 2005, 296).

constituent itself, or to the verb that follows (Levisohn 2011, sec. 2.5). As a result, the focus indicates “what the speaker intends as the most important or salient change to be made in the hearer’s mental representation” (Dooley/Levisohn 2000, 31). The constituent order follows four default ordering principles.<sup>7</sup> When this order is violated, the marked ordering indicates focal prominence.

While the constituent order of each sentence reveals how the information is conveyed intra-sententially, the manner whereby information is conveyed inter-sententially is revealed by the presence or absence of coordinating conjunctions. The fourth methodological step explores how the relations between propositions are signaled by using conjunctions. In the Gospel of John, there are four primary forms of linkage between propositions: asyndeton ( $\emptyset$ ),  $\kappa\alpha\acute{\iota}$ ,  $\delta\acute{\epsilon}$ , and  $\omicron\upsilon\nu$  (Levisohn 2011, sec. 5.3). When the information is included in the same context, asyndeton indicates a close connection. When the information belongs to different units, then asyndeton reveals no direct connection between the information involved (Levisohn 2011, sec. 7.2; Beekman/Callow 1974, 288–291). When asyndeton is used for a verb-initial sentence, it is equivalent to  $\kappa\alpha\acute{\iota}$ . It indicates that the information introduced should not be considered a new development added to the context but associated with or added to the previous information. In addition,  $\kappa\alpha\acute{\iota}$  has two major functions. First, it associates information in specific contexts. Second, it adds one or more events to the context (Levisohn 2011, sec. 5.3.2). The conjunction  $\delta\acute{\epsilon}$  indicates that the information introduced should be considered a new development to the context. When the relation between two propositions reflects a true contrast,  $\delta\acute{\epsilon}$  functions as adversative. If only one part of the contrast is identified, then  $\delta\acute{\epsilon}$  is connective (Levisohn 2011, sec. 7.1). The final form of linkage, conjunction  $\omicron\upsilon\nu$ , marks a developmental progression, either inferentially or resumptive/continuative (Levisohn 2011, sec. 7.4).

The fifth methodological step deals with the default patterns of participant reference (Dooley/Levisohn 2000, 56). There are two important features of participant reference: status and salience. The status of a participant refers to its activation in the discourse. This can be of three types: (1) activated (introduced in discourse), (2) active, or (3) reactivated/reintroduced (Levisohn 2011, sec. 8.2). The importance of a participant in a discourse, also called salience, is indicated by using two basic strategies (Levisohn 2011, sec. 8.3): (1) a VIP (very important participant) strategy and (2) a look-back strategy.

The sixth methodological step enables the reader to identify the boundaries between the semantic units like statements, paragraphs, and sections. Only when certain conditions are fulfilled, surface features can constitute valid supporting

---

<sup>7</sup> These are: (1) *verb - pronominal constituents - nominal constituents*; (2) *core constituents - peripheral constituents*; (3) *propositional topic - nonverbal constituents of the comment*; (4) [when (1) - (3) do not apply] *supporting constituent - dominant focal element* (Levisohn 2011, sec. 3.1–3.4).

evidence.<sup>8</sup> Starting from the proposition level up to the section level, each semantic unit is related to the other either through a relation of addition or association (Beekman/Callow 1974, 287–291). When a semantic unit develops another unit, the relation between them is one of addition. When it supports another semantic unit, the relation is of association.

The seventh methodological step intertwines the results of the previous steps to outline the formation of an adequate mental representation. As such, it represents the entities, the properties, or the relations created within a theological discourse. Also described using the cover term of “concepts,” the entities, properties, and relations compose a mental representation (Dooley/Levinsohn 2000, 26). A mental representation reflects what the reader of a discourse mentally models as a coherent wholistic apprehension. Modeling this analogous representation implies an overlap between the mental representation of the participants in the discourse and the mental representation of the reader. Nevertheless, the two remain distinct.

### 3. Discourse Analysis of John 13:31–38

#### 3.1. Establishing the Text Type

The majority opinion is that the farewell discourse begins at John 13:31, marking 13:31–38 as a literary unit (Thompson 2015, 295; Martin/Wright IV 2015, 241; Engberg-Pedersen 2017, 262). This unit is placed within the larger narrative framework comprising the second half of John’s Gospel (13:1–21:25). In 13:31–38, the narrative orienters (31a–b, 36a, 36c, 37a, 38a) punctuate the text by marking several utterances taking place in a compound dialogue. Each dialogical paragraph (31c–35c; 36b; 36d–f; 37b–d; 38b–e) is agent-oriented and has a logical linkage. According to its genre, 13:31–38 can be classified as a collage of behavioral texts embedded into a narrative framework.

#### 3.2. Charting the Text

The selected text for analysis is charted below according to the second methodological step. The first column marks the reference number of the verses from John 13, with the letters indicating the order of clauses in each verse. The second column indicates the pre-nuclear constituents. Here also, connectives and initial vocatives are shown in **bold type** and *italicized bold type*, respectively. The third column presents each sentence’s nucleus, followed by the post-nuclear constituents in the fourth column. A word-by-word translation is indicated for each sentence in *italic type*, followed by an English translation. Finally, the footnotes present some

---

<sup>8</sup> Levinsohn lists several surface features, together with their validity conditions (Levinsohn 2011, sec. 17.2).

arguments for a specific option. Below is the textual chart, which represents the basis for the following steps.<sup>9</sup>

Ref. no.	Pre-nuclear constituents	Nucleus	Post-nuclear constituents
31a	ὍΤΕ οὖν ἐξῆλθεν, <i>when therefore [he] went out</i>		
31b		λέγει Ἰησοῦς· <i>said Jesus</i>	
	Therefore, when he had gone out, Jesus said:		
31c	νῦν <i>Now</i> “Now the Son of Man is glorified, <sup>10</sup>	ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου <i>is glorified the Son of Man</i>	
31d	καὶ ὁ θεὸς <i>and God</i> and God is glorified in him;	ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ· <i>is glorified in him;</i>	
32a	εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ], <i>[if God is glorified in him,]</i>		
32b	καὶ ὁ θεὸς <i>also God</i> [if God is glorified in him,] <sup>11</sup> God will also glorify him in himself,	δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ, <i>will glorify him in himself</i>	
32c	καὶ εὐθὺς <i>and at once</i> and at once he will glorify him.	δοξάσει αὐτόν. <i>[he] will glorify him.</i>	
33a	τεκνία. ἔτι μικρὸν <i>children, for a little while</i> Children, for a little while <sup>12</sup> I am with you;	μεθ’ ὑμῶν εἰμι· <i>with you [I] am,</i>	
33b		ζητήσετέ με, <i>[you] will look for me</i>	
	You will look for me		
33c	καὶ καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις <i>and just as [I] said to the Jews</i>		

<sup>9</sup> This chart follows Levinsohn’s analysis. The sentence division follows Runge’s (Runge 2008–2014, Jn 13:31–38).

<sup>10</sup> Wallace sees the aorist ἐδοξάσθη as proleptic in John 13:31. This usage highlights the certainty of the event described (Wallace 1996, 564).

<sup>11</sup> The absence of this clause in some major textual witnesses (e.g. P<sup>66</sup> B C\* D) and some early commentators (e.g. Cyril Theodoret, Tertullian, Ambrose, Augustine) makes its presence difficult to be substantiated. However, NA<sup>28</sup> and UBS<sup>5</sup> keep the clause but enclosed with square brackets (Metzger 1994, 205–206). UBS<sup>5</sup> presents the textual witnesses supporting or omitting the clause (UBS<sup>5</sup>, 366n7).

<sup>12</sup> The concept of time is directly indicated by some textual witnesses adding χρόνον after ἔτι μικρὸν (NA<sup>28</sup>, 349).

Ref. no.	Pre-nuclear constituents	Nucleus	Post-nuclear constituents
33d	ὅτι ὅπου ἐγὼ ὑπάγω <i>that where I am going</i> ὁμεῖς οὐ δύνασθε εἰσελθεῖν, <i>you not able to come,</i>		
33e	καὶ ὑμῖν <i>also to you</i> and just as I said to the Jews: ‘Where I am going, you are not able to come,’ also now I say to you.	λέγω ἄρτι. [I] <i>say now.</i>	
34a	Ἐντολὴν καινὴν <i>a commandment new</i>	δίδωμι ὑμῖν, [I] <i>give to you</i>	
34b			ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, <i>that [you] love one another</i>
34c	καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς <i>just as [I] have loved you</i>		
34d		ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. <i>that also you should love one another.</i>	
A new commandment I give to you, that you love one another: just as I have loved you, so you should also love one another.			
35a	ἐν τούτῳ <i>by this</i>	γνώσονται πάντες [they] <i>will know all</i>	
35b			ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἐστε, <i>that my disciples are,</i>
35c			ἐὰν ἀγάπην ἔχητε <i>when love [you] have</i> ἐν ἀλλήλοις. <i>for one another.</i>
By this all will know that you are my disciples, when you have love for one another.”			
36a	Σίμων Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· <i>Said to him Simon Peter</i>	Λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος· <i>Said to him Simon Peter</i>	
Simon Peter said to him:			
36b	κύριε, <i>Lord,</i> “Lord, where are you going?”	ποῦ ὑπάγεις; <i>where are [you] going?</i>	
36c		ἀπεκρίθη [αὐτῷ] Ἰησοῦς· <i>answered [him] Jesus:</i>	
Jesus answered [him]:			
36d	ὅπου ὑπάγω <i>where [I] am going</i>	οὐ δύνασαι <i>not [you] are able</i>	
36e			μοι νῦν ἀκολουθῆσαι, <i>me now to follow</i>
“Where I am going, you are not able to follow me now,			
36f		ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον. [you] <i>will follow but later.</i>	
but you will follow me later.”			

Ref. no.	Pre-nuclear constituents	Nucleus	Post-nuclear constituents
37a		λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος· <i>Said to him Peter,</i>	
	Peter said to him:		
37b	κύριε, <i>Lord,</i>	διὰ τί οὐ δύναμαί <i>why not am [I] able</i>	
37c			σοι ἀκολουθήσαι ἄρτι; <i>you to follow now?</i>
	“Lord, why am I not able to follow you now?”		
37d	τὴν ψυχὴν μου <i>the life my</i>	ὑπὲρ σοῦ θήσω. <i>for you [I] will lay down.</i>	
	I will lay down my life for you.”		
38a		ἀποκρίνεται Ἰησοῦς· <i>answered Jesus:</i>	
	Jesus answered:		
38b	τὴν ψυχὴν σου <i>the life your</i>	ὑπὲρ ἐμοῦ θήσεις; <i>for me [you] will lay down?</i>	
	“You will lay down your life for me?”		
38c	ἀμὴν ἀμὴν <i>truly truly</i>	λέγω σοι, <i>[I] say you,</i>	
38d	οὐ μὴ ἀλέκτωρ <i>by no means rooster</i>	φωνήσῃ <i>will crow</i>	
38e			ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς. <i>until [you] deny me thrice.</i>
	Truly, truly I say to you, by no means will the rooster crow until you deny me thrice.”		

### 3.3. Intra-Sentential Constituent Order

At this stage, the constituent order of each sentence is analyzed. Levinsohn’s chart represents the starting point. He does not justify the claims underlying the display. This section of the paper attempts to do that. The elements relevant to this step are presented for each sentence. The word-by-word translation is kept under the text written in *italics*. Several markers are used to indicate the function each variation has. The symbol “[...]” indicates the constituent(s): <sup>Sit</sup> [...] <sup>Sit</sup> - situational point of departure; <sup>Top</sup> [...] <sup>Top</sup> - referential point of departure; <sup>FP</sup> [...] <sup>FP</sup> - focal prominence; <sup>Emb</sup> [...] <sup>Emb</sup> - preposed focal constituent of a phrase or embedded clause; <sup>Split</sup> [...] <sup>Split</sup> - the second part of a split focal constituent.

The first clause of the unit analyzed, John 13:31a–b, ὍΤΕ Οὖν ἐξῆλθεν, is a situational point of departure within a narrative topic-comment articulation:

13:31a–b      <sup>Sit</sup> ὍΤΕ οὖν ἐξῆλθεν, <sup>Sit</sup> λέγει Ἰησοῦς·  
*when therefore [he] went out said Jesus*

It indicates a temporal discontinuity with the previous sentence, repeating the comment about Judas' sudden exit (the same verb, ἐξῆλθεν, is used in 13:30b). In addition, the temporal adverbial clause marks a switch towards Jesus' speech, which follows the previous dialogue (John 13:18–30).

The next sentence,

13:31c      *Sit* νῦν *Sit* ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου  
*Now is glorified the Son of Man*

is introduced by a temporal adverb (νῦν), which functions as situational point of departure. It marks the beginning of Jesus' speech, renewing the point of departure of the previous sentence (31a, Ὅτε οὖν ἐξῆλθεν). It introduces a different episode in the same setting. The rest of the sentence has a topic-comment articulation.

With the introduction of a pre-verbal referential subject (ὁ θεός), the sentence

13:31d      καὶ <sup>Top</sup> ὁ θεὸς <sup>Top</sup> ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ·  
*and God is glorified in him;*

marks the beginning of an increased series of referential points of departure (in 13:32a, 32b, 33d). As part of a reasoned argument, ὁ θεός indicates a new propositional topic, which represents a switch from the previous subject (ὁ υἱός, 13:31c). In the following sentence,

13:32      *Sit* [εἰ <sup>Top</sup> ὁ θεὸς <sup>Top</sup> ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ], *Sit* καὶ <sup>Top</sup> ὁ θεὸς <sup>Top</sup> δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ,  
a–b      [*if God is glorified in him,*] *also God will glorify him in himself*

the clause εἰ ὁ θεός ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ is a situational point of departure indicating a contrast between the already begun glorification and the impending glorification (ἐδοξάσθη vs. δοξάσει). In both clauses of the sentence, ὁ θεός functions as a referential point of departure, marking a renewal of the previous propositional topical subject. The next sentence,

13:32c      καὶ <sup>FP</sup> εὐθὺς <sup>FP</sup> δοξάσει αὐτόν.  
*and at once [he] will glorify him.*

gives focal prominence to the temporal adverb εὐθὺς. The prominence is for emphasis proper, given that glorification is not expected somewhere in the distant future but is imminent. This anticipated glorification brings another unexpected matter, which is indicated by giving focal prominence to ἔτι μικρόν. It is new information that intensifies the force of the event:

13:33a      τέκνια, <sup>FP</sup> ἔτι μικρόν <sup>FP</sup> μεθ' ὑμῶν εἰμι·  
*children, for a little while with you [I] am;*

The following nuclear clause stands as a sentence itself:

13:33b      ζητήσετέ με,  
*[you] will look for me*

The sentence does not have any point of departure with a *verb - pronominal constituent* default ordering. As such, this verb-initial sentence marks continuity with the context. A comparative adverbial clause establishes a point of departure:

13:33 καί<sup>Sit</sup> καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι<sup>Top</sup> ὅπου ἐγὼ ὑπάγω<sup>Top</sup> ὑμεῖς<sup>Top</sup>  
c-e *and just as [I] said to the Jews that where I am going you*  
οὐ δύνασθε ἐλθεῖν,<sup>Sit</sup> καὶ ὑμῖν<sup>FP</sup> λέγω ἄρτι.  
*not able to come, also to you [I] say now.*

In this complex comparison sentence, a reported speech is embedded, introduced by ὅτι. The reported speech has two referential points of departure: ὅπου ἐγὼ ὑπάγω and ὑμεῖς. The first represents the primary basis for relating the reported speech to the context. In addition, it becomes the focus of Peter's question in 13:36b (indicated by the interrogative particle ποῦ). The second referential point of departure, ὑμεῖς, functions as a topical subject marking a switch from the previous subject (ἐγὼ). Therefore, it implies a discontinuity of action. The following comment is negated: the Jews cannot go where Jesus can. In the second part of the complex sentence, the καὶ ὑμῖν constituent is placed before the verb, proffering focal prominence to the direct pronominal object. The comparison is surprising: although the disciples are part of a group that seems opposite to the Jews, they are confined to the same limitations as the Jews.

The next sentence is also complex:

13:34 Ἐντολὴν καινὴν<sup>FP</sup> δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους,  
a-d *a commandment new [I] give to you that [you] love one another*  
καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς<sup>Sit</sup> ἵνα<sup>FP</sup> καὶ ὑμεῖς<sup>FP</sup> ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.  
*just as [I] have loved you that also you should love one another.*

The nominal anarthrous phrase, Ἐντολὴν καινὴν, is placed before the verb to give it focal prominence. New information is brought to the mental representation of the hearer/reader. Its content is explained by the substantival ἵνα clause placed in the post-nuclear position (ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους). A situational point of departure introduces the following subordinate clause, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς. This indicates the comparison base for the second ἵνα clause. The departure point marks a switch to information already established in the context (cf. John 13:1). In 13:34d, the pronominal constituent (καὶ ὑμεῖς) is preposed for focal prominence, re-establishing the fact that the disciples themselves must love one another (cf. John 13:15–17).

In the next verse, the expression ἐν τούτῳ presents a situational point of departure that renews the previous comparison (καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς):

13:35 Ἐν τούτῳ<sup>Sit</sup> γνώσονται πάντες ὅτι<sup>Emb</sup> ἐμοὶ<sup>Emb</sup> μαθηταὶ<sup>FP</sup> ἐστε,  
a-c *by this [they] will know all that my disciples are,*  
ἐὰν<sup>FP</sup> ἀγάπην<sup>FP</sup> ἕχητε<sup>Split</sup> ἐν ἀλλήλοις.<sup>Split</sup>  
*when love [you] have for one another.*



The possessive adjective ἐμοὶ is placed before the noun for emphasis, being embedded in the predicate nominative of the ὅτι clause. The noun μοθηταί is placed before the copula for focal prominence. The focus is intended to change the information already present in the mental representation of the hearers/readers by underlining a contrast between a disciple and a *true* disciple of Christ. A disciple is not only chosen by Christ but imitates Christ's example of sacrificial love. This is strengthened by preposing ἀγάπην, thus giving focal prominence to the noun, which occurs only here in John 13–14. The noun ἀγάπην is split from ἐν ἀλλήλοις for pragmatic reasons: love (ἀγάπην) is in focus, rather than ἀγάπην ἐν ἀλλήλοις.

The following sentence (13:36a) introduces Peter's question (13:36b):

- 13:36a      λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος·  
*Said to him Simon Peter:*  
 13:36b      κύριε, <sup>FP</sup> ποῦ <sup>FP</sup> ὑπάγεις;  
*Lord, where are [you] going?*

This introductory sentence has a default order (*verb - pronominal constituent - nominal constituents*), indicating continuity with the previous context. In his question, introduced by the vocative κύριε, Peter recognizes the referential point of departure indicated by Jesus earlier (ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, 13:33d). The question itself has an identificational articulation. The fact that Jesus is going is presupposed, and the question word itself (ποῦ) is in the focal pre-verbal position.

The response of Jesus continues the dialogue. This is indicated by the absence of any point of departure in the introductory sentence:

- 13:36c      ἀπεκρίθη [αὐτῷ] Ἰησοῦς·  
*answered [him] Jesus:*

The place indicated with the interrogative particle ποῦ by Peter is placed in the initial position of the next sentence:

- 13:36      <sup>TOP</sup> ὅπου ὑπάγω <sup>TOP</sup> οὐ δύνασάι <sup>TOP</sup> μοι <sup>TOP</sup> <sup>FP</sup> νῦν <sup>FP</sup> ἀκολουθήσαι  
 d–e      *where [I] am going not [you] are able me now to follow*

The adverbial clause ὅπου ὑπάγω indicates a referential point of departure which renews the information already presented in 13:33d. The negation οὐ placed before the verb δύνασάι signals that the second part of the topic - comment articulated sentence is negated. In the post-verbal infinitival clause, the pronominal constituent μοι is placed in the initial position as a referential point of departure, renewing the information given in 13:33c–e. The temporal adverb has focal prominence, attempting to change Peter's mental representation of his ability to follow Jesus by offering a selection between alternatives. The alternative is presented in 13:36f:

- 13:36f      ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον.  
*[you] will follow but later.*

Peter's reply comes promptly:

13:37a λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος·  
*Said to him Peter,*

Like sentences 36a and 36c, 37a has a default order, marking continuity within the previous dialogue:

13:37 κύριε, διὰ τί οὐ δύναμαί. <sup>TOP</sup> σοι <sup>TOP</sup> ἀκολουθήσαι ἄρτι;  
b-c *Lord, why not am [I] able you to follow now?*

Introduced by the vocative κύριε, the interrogative question διὰ τί οὐ δύναμαί has a topic-comment articulation, echoing Jesus' statement from 36d. In the comment, the pronoun σοι is a referential point of departure for the following infinitival clause, renewing the previous referential point (μοι, 13:36e).

In the following sentence,

13:37d <sup>FP</sup> τὴν ψυχὴν μου <sup>FP</sup> ὑπὲρ σοῦ θήσω.  
*the life my for you [I] will lay down.*

the noun phrase τὴν ψυχὴν μου is placed in the initial position for emphasis proper. The new information is intended to be added to Jesus' mental representation. Jesus' dubitative counter-question takes the same noun phrase (with the pronoun changed to second person singular), and gives it focal prominence to underline a contrasting alternative:

13:38a ἀποκρίνεται Ἰησοῦς·  
*answered Jesus:*  
13:38b <sup>FP</sup> τὴν ψυχὴν σου <sup>FP</sup> ὑπὲρ ἐμοῦ θήσεις;  
*the life your for me [you] will lay down?*

Jesus explains this alternative in the rest of verse 38:

13:38 <sup>FP</sup> ἀμὴν ἀμὴν <sup>FP</sup> λέγω σοι, οὐ μὴ <sup>FP</sup> ἀλέκτωρ <sup>FP</sup> φωνήσῃ  
c-c *truly truly [I] say to you, by no means rooster will crow*  
*ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς.*  
*until [you] deny me thrice.*

The expression ἀμὴν ἀμὴν has focal prominence, bringing new and unexpected information to the mental representation of the hearer/reader: Peter will repudiate Christ. In the following comment, the noun ἀλέκτωρ is placed immediately after the negative particle and before the verb, indicating its focal prominence. The noun introduces an event that will confirm Jesus's disownment by Peter.

### 3.4. Inter-Sentential Linkage Relations

The inter-sentential linkage relations are presented below. The sentences are referenced by their verse numbers, as presented in the chart outlined above. The first sentence, 31a–b, relates to the previous context by using the conjunction οὖν.

It is used resumptively, marking the return to the main storyline after the short digression of 13:30 (ἦν δὲ νύξ, *and it was night*). The connective introduces Jesus' speech, which represents a new development for what follows. In 31c, which opens the speech, asyndeton is used. It marks a relation of simultaneity, indicating the time when the glorification of the Son of Man takes place. The next sentence, 31d, is introduced using the conjunction καί. In this context, the fact that God is glorified in Christ is not a new development but information of equal status with 31c, hence associated with it. Asyndeton connects 32a–b with the previous sentence. In the textual variants where 32a is missing, καί (32b) functions as a conjunction, adding new information to the context. Accepting the presence of 32a, καί functions as an adverb in 32b, given that it conjoins noncontiguous constituents. The constituent which καί modifies (ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ) is parallel to the constituent to which is added (εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ). Given the weak support for 32a, it seems that the asyndeton introducing 32a–b functions as an additive καί. The following sentence, 32c, adds a chronological sequence to the context (εὐθὺς) using the conjunction καί to associate 32c with 32b.

Significantly, a vocative (τεκνία) introduces the next juxtaposed sentence. The initial vocative indicates that a separate unit follows. As such, the asyndeton introducing 33a signals no direct connection between the information of 33a and 32c. In relation to the central concept of glorification appearing in 31b–32c, sentence 33a introduces Christ's fleeting presence with his disciples. Asyndeton connects 33a with 33b. Sentence 33b is nuclear, with the verb in the initial position. It follows that asyndeton functions as καί. In this context, it adds information to the context. After being present for a little while, Jesus leaves his disciples to look for him. The next sentence explains by adding the reason for his suggested absence: Jesus goes where humans cannot go (33d). The conjunction καί (33c) conjoins 33c–e as additional information: Jesus also tells his disciples that he goes where they cannot go.

The complex sentence that follows, 34:a–d, is introduced by asyndeton. There is no direct connection between this sentence and the previous one. Asyndeton here introduces an independent nuclear statement (Ἐντολήν καινὴν δίδωμι ὑμῖν), that is not developed from or associated with the previous. The new commandment in the nucleus is introduced as a new topic, and explained by the comment in the first ἵνα clause (ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους). The next clause (34c) brings additional support to the nucleus, clarifying through a comparison (καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς) what loving one another means. The comparison is explained by using a second ἵνα clause (ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους). The point of similarity is the verb ἀγαπάω, while the point of difference is the subject-object switch (I-you, you-one another).

The next sentence, 35a–c, is juxtaposed by asyndeton. The close connection with the previous sentence indicated by asyndeton is strengthened by a situational point of departure (ἐν τούτῳ). The relation between the nucleus (ἐν τούτῳ

γνώσονται πάντες) and the support clause of 35c is a consequence-condition. The ὅτι clause supports the generic nucleus by specifying the content of knowledge people have. The next introductory narrative sentence, 36a, is also juxtaposed by asyndeton. Given that the clause begins with a verb, asyndeton functions as additive καί. The narrative sentence introduces Peter's question. This interrogative sentence (36b), introduced by a vocative (κύριε), indicates discontinuity. Juxtaposed by asyndeton, the sentence is independent from the previous narrative sentence. The speaker asks about the place where Jesus is going, referencing to an information presented several sentences before (33d).

Jesus' speech is introduced by a narrative sentence (ἀπεκρίθη [αὐτῷ] Ἰησοῦς). This sentence is juxtaposed by asyndeton, which functions as additive καί (36c). Asyndeton also begins the first sentence of the new speech, independent from the previous one (36d–e, ὅπου ὑπάγω οὐ δύνασάι μοι νῦν ἀκολουθῆσαι). The complex sentence represents a conversational exchange revealing that Peter cannot go where Jesus is going. The clause ὅπου ὑπάγω οὐ δύνασάι (36d) has a reason - result relation with the last clause of the sentence (36e, μοι νῦν ἀκολουθῆσαι). The second sentence of Jesus' speech (36f, ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον) is introduced by δέ. The information represents a new development, contrasted with 36d–e: Peter will be able to follow Jesus later.

The following narrative sentence (37a, λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος) is introduced by asyndeton, which functions as additive καί. Peter's reply to Jesus' speech follows (37b–c), juxtaposed with asyndeton. It is an independent sentence, part of the conversational exchange. The use of vocative (κύριε) with asyndeton signals a discontinuity in the sentence flow. The clause κύριε, διὰ τί οὐ δύναμαι (37b) has a reason - result relation with σοι ἀκολουθῆσαι ἄρτι. Peter questions the reason for Jesus' statement to negate the result. The next sentence (37d) is juxtaposed with asyndeton in close relation to the previous sentence. Peter's new reason implies a modified result: he is willing to lay down his own life for Christ.

The next sentence, 38a (ἀποκρίνεται Ἰησοῦς), introduced by asyndeton functioning as additive καί, marks Jesus' reply. Also introduced by asyndeton as an independent sentence, 38b (τὴν ψυχὴν σου ὑπὲρ ἐμοῦ θήσεις) questions Peter's assertion from 37d (τὴν ψυχὴν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω). The last sentence (38c–e), juxtaposed with asyndeton, has no direct connection with the previous one. A new topic is introduced. The clause ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι (38c) is supported by 38d (οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ) and 38e (ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς) in an associative relation of topic-comment. The comment is represented by Jesus' prediction that Peter will deny him three times before the rooster crows. The last two clauses, 38d and 38e are in a relation of orienter-content.

### 3.5. Participant Reference

In John 13:31–38, as in the rest of the Gospel, Jesus, as a participant, enjoys a VIP status.<sup>13</sup> Being already introduced (activated) in chapter 13, he is reactivated in 31b by a reference to his name (Ἰησοῦς). According to the rule mentioned in methodology (step 5), this reference should be articular. Nevertheless, in John’s Gospel, an anarthrous form is used to “mark as important the referent or, more often, his initiative or speech” (Levinsohn, 2011, sec. 9.2.3)<sup>14</sup> Coupled with the presence of a historical present (λέγει), the paragraph comprising Jesus’ speech (31c–35c) is highlighted in the section. In addition, the anarthrous reference gives Jesus thematic prominence. The next sentence, 31c, uses the articular full noun phrase ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου to indicate an apparent change of subject. Nevertheless, the title also refers to Jesus, being reactivated here from its last use in 12:34. In 13:31d, ὁ θεὸς is reactivated as a minor participant by using a complete noun phrase.<sup>15</sup> In 32a–b, the default encoding is violated for ὁ θεὸς as an active participant. Using a marked encoding (noun phrase) helps remove reference ambiguity and highlights the divine action of glorification. In 32c, the rules of default encoding are followed for the same subject.

As the VIP of discourse, Jesus is referred to with minimal encoding in 33a, as reflected in the verb inflection (εἶμι). The default encoding is also followed in 33b, where the verb inflection refers to the previous pronoun of 33a (ὁμοῦν). In 33c, the reference to Jesus is kept minimal through verbal inflection. In 33d the reference to Jesus is over-encoded by pronoun ἐγώ, marking Jesus’ action of leaving as prominent. The second clause of 33d activates a minor participant (the group of the Jews) by using a referential point of departure (ὁμοῖς). In 33e, the reference to Jesus is encoded by using minimal verbal inflection. The same minimal reference to the global VIP appears in 34a.

In clause 34b, the default encoding is used for the activated minor participant (the disciples). As a non-subject in 34a, the group becomes the subject of 34b. Minimal verb inflection is used for reference (ἀγαπᾶτε). In 34c, the major participant (Jesus) is implicitly referred to by verbal inflection (ἠγάπησα). Violating the default encoding rule, the following clause (34d) makes an overt reference to the disciples by using a personal pronoun (ὁμοῖς). Prominence is thus given to the

---

<sup>13</sup> This is hinted by ἐξῆλθεν, a verb of movement away from the location where Jesus is. The subject of the verb is Judas, an active participant in the previous section. In a default encoding, no overt reference is made to him.

<sup>14</sup> Although several important textual witnesses have the name anarthrous (P<sup>66</sup>, **X**, B), others (e.g. A, C, D) have the definite article before Ἰησοῦς (NA<sup>28</sup>, 349).

<sup>15</sup> “Notionally, MAJOR PARTICIPANTS are those which are active for a large part of the narrative and play leading roles; minor participants are activated briefly and lapse into deactivation” (Dooley/Levinsohn 2000, 60).

requisite reciprocal love. Reference to a new minor participant is made in 35a (πάντες) without any introduction. The presence of others is presumably known. In 35b and 35c, no overt reference indicates the disciples as participants.

In the next sentence, 36a, Σίμων Πέτρος is reactivated. The anarthrous reference to Peter, coupled with the historical present (λέγει), indicates a cataphoric function: it is not Peter's question that is highlighted, but Jesus' answer that follows. Minimal reference is made to Jesus in 36b, given that he is Peter's speech's addressee and the global VIP. The answer Jesus gives (36d–f) is introduced by the passive aorist of ἀποκρίνομαι, indicating that the speech is highlighted. The previous addressee is over-encoded in 36c using his proper name (Ἰησοῦς). In addition, being anarthrous, it seems that thematic prominence is given to Jesus. Verb inflection is used for VIP reference in the first clause of 36d. In 36d–f, the addressee (Peter) is referred to by using the default encoding (verb inflection).

A historical present (λέγει) introduces Peter's reply in 37a by using an articular noun phrase (ὁ Πέτρος). As such, the sentence has a cataphoric function, highlighting not Peter's speech but Jesus' reply (38a–e). This reply is introduced by a historical present (ἀποκρίνεται) followed by an anarthrous reference to Jesus. It highlights the speech and gives Ἰησοῦς thematic prominence. No overt reference is made to Peter in the content of the couplet's speeches (37b–d and 38b–e). In 38c, minimal reference to Jesus is made through verbal inflection (λέγω). At the end of the section, a minor participant (ἀλέκτωρ) is activated by being associated with Peter. Being introduced for the first time, is anarthrous.

### 3.6. Inter-Unit Progression

In John 13:31–38, several surface features functioning as boundary markers have strong evidential support. The first clause of the unit, 31a, indicates a return from the supportive information offered in 13:28–30 to the main theme of having love for one another (as introduced in John 13:1). As such, the use of οὖν (31a) marks the beginning of a new unit. In addition, the aorist of ἐξέρχομαι (ἐξῆλθεν) represents a backward reference, which connects the “tail” of verse 30 with the “head” of verse 31. This evidence strongly suggests that 31a marks the beginning of a new section. This section follows chronologically the previous one, developing the discourse by adding new information.

The content of the section naturally falls into two major paragraphs: 31a–35c and 36a–38e.<sup>16</sup> These paragraphs comprise five speeches (31b–35c; 36a–b; 36c–f; 37a–d; 38a–e). Each of these speeches is introduced by a speech-orienter clause (31b, 36a, 36c, 37a, 38a). In 31b, the historical present λέγει is cataphoric, giving

<sup>16</sup> Both NA<sup>28</sup> and the UBS<sup>5</sup> mark these two units as paragraphs.

prominence to what follows, not to the speech that it introduces.<sup>17</sup> In 36a, the historical present λέγει introduces the first speech (36a–b) of a couplet (36a–f). The second part of the couplet (36c–f) is introduced by ἀπεκρίθη. The same applies to the following couplet, where λέγει introduces the first speech (37a–d) and ἀποκρίνεται the second speech (38a–e).

The content of the first speech of Jesus (31c–35c) marks the first paragraph of the section. This can be divided in three statements. The first statement (31c–32c) is introduced by a temporal point of departure (vθν) which provides supportive evidence for a boundary. In addition, a chiasmic structure is evident in this statement, having the concept of glorification central to it. The chiasmic structure encloses 31c–32c as an autonomous paragraph.

The statement represents a return to the main theme line of chapter 13, appearing before the section wherein Jesus foretold his betrayal (13:21–30). It further develops the discourse opening the entire section with the theme of glorification, which is amplified in the second part of the Gospel.

The second statement (33a–e) is juxtaposed by asyndeton and introduced by a vocative (τεκνία). As such, support evidence for a boundary marker is present. This statement develops the previous semantic unit, being in a relation of addition with it. New information is added to the discourse: Jesus will be present with his disciples for a while and then leave where they cannot go.

The third statement (34a–d) comprises several delimiting surface features. First, 34a is juxtaposed by asyndeton coupled with a complement-taking predicate (Ἐντολήν καινήν δίδωμι ... ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους), offering supportive valid evidence for a boundary (Levinsohn 2011, sec. 17.2.1). Second, there is a parallelism between 34b, 34d, and 35c. All subordinate sentences have the concept of love for one another central.

Third, ἐν τούτῳ seems to be used as a summary statement ending the unit. Reference is made to 34a–d: by obeying Jesus 'new commandment, the disciples are known as Christ's disciples. The statement is also in relation of addition with the previous one, developing the discourse with the theme of reciprocal love as a new commandment from Jesus.

The second paragraph (36a–38e) comprises four statements in two speech couplets. The paragraph offers information supporting the previous paragraph. It relates to a part of the first paragraph, clause 33d. The first statement (36a–b), Peter's question about the place Jesus goes, inquires for specific information. It relates to identification with the previous statement (33a–e). The second statement (36c–f), Jesus 'reply, has a relation of addition to Peter's question. It represents a conversational exchange, developing the paragraph. The third statement (37a–d)

---

<sup>17</sup> The occurrence of historical present per se does not necessarily indicate a boundary marker, but points to what follows in the narrative (Levinsohn 2011, sec. 12.2).

refers back to the nucleus of 36d (οὐ δύνασαί). It is a relation of comment (37a–d) - nucleus (36d). The fourth statement represents the second half of the conversational exchange between Jesus and Peter. It develops the paragraph, adding the betrayal prediction as new information in the discourse.

### 3.7. Mental Representation

While the surface structure of John 13:31–38 indicates a section with two paragraphs comprising seven statements, the deeper semantic structure sees a collage of behavioral statements set in a narrative frame. Already having a certain apprehension of the narrative in chapter 13, the author tells the reader that verse 31 marks a temporal discontinuity. This is indicated by a point of departure, which marks the beginning of a new section (*Therefore, when he had gone out*, 31a). Judas' exit from the room indicates that the disruption caused by the betrayer has passed for now. The main theme line can be resumed.

As the most important participant in the story, Jesus receives thematic prominence. The participant is easily identified in the mental representation of the reader. Moreover, the author highlights Christ's speech, signaling that what follows represents new and important information the reader needs to grasp (*Jesus said*, 31b). Once attention is captivated, the conceptual content of Jesus' speech is presented (31c–35c). The reader can identify three statements' boundaries, indicating that Jesus conveys three main concepts. The first statement (31c–32c) has glorification as a central concept. The reference to Jesus as the Son of Man was already established for the reader; now is reactivated. The information that the Son of Man is glorified (*Now the Son of Man is glorified*, 31c) needs to be associated with the fact that God is glorified in him (*and God is glorified in him*, 31d). Introducing God as a participant by using a referential point of departure cognitively anchors the associative relation. The reader intuits that glorification transcends the earthly horizon, having celestial overtones. Employing a marked encoding for reference to God, the author highlights the divine action of glorification (*[if God is glorified in him,] God will also glorify him in himself*, 32a–b). In addition, resorting to a comparison, he indicates a contrast between the already-begun glorification and the impending glorification. The imminent character of glorification is divulged by giving focal prominence to the temporal element of 32c (*and at once he will glorify him*). This sense of imminence intends to change the reader's mental representation.

The second statement (33a–e) introduces the concept of Christ's departure to the context of the previous statement. The anticipated glorification brings an unexpected event. The author gives focal prominence to a phrase indicative of temporal shortness (*children, for a little while*, 33a). The information is intended to make a mental change: imminent glorification implies fleeting presence. Jesus is referred to with minimal encoding, and the author uses positive language (*I am with*



*you*, 33a), intensifying the tension. The cognitive extension is consolidated by adding other relevant information: the disciples will look for Jesus' physical presence (*You will look for me*, 33b), but they will not be able to meet him. The author compares what Jesus told the Jews and what Jesus is telling the disciples. A previous episode is actualized (*and just as I said to the Jews: 'Where I am going, you are not able to come,'* 33c–d). Jesus' departure is stressed, while the ability of the Jews to follow is restrained. Next, the author switches from the minimal encoding of disciples as participants to their focal prominence as addressees (*also now I say to you*, 33e), strengthening the point of similarity: the disciples are confined to the same limitations as the Jews.

The third statement (34a–35c) brings the concept of reciprocal love to the forefront. The author signals a new cognitive change by giving focal prominence to the commandment Jesus gives (*A new commandment I give to you*, 34a). The participant reference is kept minimal in 34a–34c to help the reader penetrate the meaning of Jesus' utterance. The content of the new commandment is introduced by a supporting clause (*that you love one another*, 34b) and explained through a comparison (*just as I have loved you, so you should also love one another*, 34c–d). The point of similarity is the verb *to love*, while the point of difference is the subject-object switch (Jesus-disciples, disciples-one another). The overt reference to the disciples in the second part of the comparison emphasizes the exigency of disciples to love one another (34d). The following summary clause evinces that this represents the semantic gist of Jesus' speech (*By this all will know*, 35a). The reader is not surprised by the reference to other people; they are presumably known. The amazement comes in the following clause (*that you are my disciples*, 35b). The author gives focal prominence to *my disciples*, signaling a change that should take place in the reader's mental representation. A disciple of Christ is not just only chosen by Christ but called to imitate Christ's example of sacrificial love. This idea is further strengthened by giving *love* focal prominence in the next proposition (*when you have love for one another*, 35c).

The discourse continues with two speech couplets, easily identified by the reader. These represent a conversational exchange between Peter and Jesus. In the first couplet, the reference to Peter is marked as cataphoric (*Simon Peter said to him*, 36a). The reader needs to look beyond Peter's question. The identificational articulation of the sentence reveals that Peter presupposes Jesus' departure: the destination comes into focus (*Lord, where are you going?* 36b). The reader reflects on Peter's salient interest and turns to Jesus' answer for clarification. The author gives thematic prominence to Jesus and his reply (*Jesus answered [him]*, 36c). The situational point of departure (*Where I am going*, 36d) renews in an explicit manner the information already presented (*you are not able*, 36d). The reason Jesus offers for Peter's inability is indicated as an undisclosed location. The reader's anticipation to receive information about a location is not fulfilled. Keeping the participant reference minimally encoded, the author gives the temporal aspect focal

prominence (*to follow me now*, 36e). This temporal focus is intended to change the reader's mental representation: it is not "where?" but "when?" that is relevant. Once the informational structure is extended, several constituents consolidate it. These mark a new development, contrasted with the previous proposition (*but you will follow me later*, 36e).

The second speech couplet (37a–38e) again introduces Peter in a marked cataphoric order (*Peter said to him*, 37a). The reader is directed to the highlighted speech, which follows Peter's. Like Peter, the reader can be intrigued by the informational structure received. The next query comes as no surprise: *Lord, why am I not able to follow you now?* (37b–c). The reader perceives that Peter questions the reason for Jesus' previous statement to negate the result. His argument is brought into focal prominence (*I will lay down my life for you*, 37d). This focal proposition is intended to challenge Jesus' mental representation as it implies a modified result. The bold statement also challenges the reader. Jesus' reply keeps Peter's focal constituent in prominence (*Jesus answered: You will lay down your life for me?*, 38b). Nevertheless, a different change is brought to the reader's mental representation, contrary to that intended by Peter. An emphatic, unexpected statement follows Jesus' dubitative counter-question: *Truly, truly I say to you, by no means will the rooster crow until you deny me thrice* (38c–e). The prediction is surprising, expanding the reader's mental representation to include the possibility of betrayal. Jesus strongly denies Peter's argument. The mention of the rooster's crow introduces an event that will confirm Jesus' disownment by Peter.

#### 4. Methodological Evaluation

In all seven steps presented above, the interaction between participants was followed closely to accurately extend and consolidate the reader's mental representation (or understanding). It appears that Levinsohn's methodology can broaden Johannine biblical-theological horizon in several ways. The following section assesses Levinsohn's discourse analysis approach. The methodological evaluation first suggests several significant hermeneutical contributions, pointing out some distinctive insights the method proffers. Second, the methodological evaluation indicates several methodological limitations. After this assessment, the study concludes with several observations regarding the usability of Levinsohn's methodology.

##### 4.1. Hermeneutical Contributions

Levinsohn's discourse analysis approach has several important hermeneutical contributions. First, it looks at the text from a semantic-functional perspective. It presupposes that a text is coherent and gives a solid argument to support this

presupposition. The text is not only an array of disconnected meaningful words but a tapestry of intertwined meaningful concepts. As in John 31a–38e, discourse analysis explores the deep structure of a text, not only its surface structure. It points out that the disagreement regarding the structure and composition of the chosen passage focuses too much on apparent disunity rather than on its coherence in the context.<sup>18</sup> As the above analysis shows, the conjunction οὖν anchors section 31a–38e in its context. The various semantic propositions, statements, and paragraphs are interrelated in conceptual relations discernible by the reader (Beekman/Callow 1974, 288). Furthermore, while in traditional grammar, there is a perceived confusion regarding the role of connectives, discourse analysis affirms that connectives are markers “of a conceptual relationship *of some kind*” (Runge 2010, 18–19).

The second contribution of Levinsohn’s approach concerns the significance of the word order in a sentence. Given that Greek has a verb-initial constituent order, any alteration implies an authorial choice. When a constituent precedes the verb, it may indicate a point of departure or a focal position.<sup>19</sup> Clarifying each constituent’s role enhances interpretation, helping the exegete “to choose between existing interpretations” (Levinsohn 2006, 20). Rather than choosing according to one’s intuition, the decisions about the exegetical significance need to respect the informational semantic structure of the text (Runge 2010, 184). For example, in 33e, ἄρτι does not occupy an emphatic position but καὶ ὑμῖν does.<sup>20</sup> Hence, the comparison is between participants, not between their temporal frameworks. Another example is 37c. One commentator wonders whether the author uses ἄρτι instead of νῦν for emphasis or as a stylistic variation (Borchert 2002, 100–101). Discourse analysis eliminates the first option, given that ἄρτι does not have focal prominence. While obvious preposed constituents like ἐντολήν καινήν (34a) are correctly identified by various commentators as prominent (Morris 1995, 562), other focal constituents are less or at all explored.<sup>21</sup> In addition, no difference is

---

<sup>18</sup> For example, Schnackenburg argues that 34a–34d is an editorial addition but adds that “it is very much in the spirit of the evangelist and fits in very well” (Schnackenburg 1982, 53). This ambiguous position is rejected by Barrett, who states that the entire section of 31a–38e “anticipates the themes, and even the form, of chs. 14–16; in this it constitutes an argument for the unity of chs. 14–16 in their present form” (Barrett 1978, 449).

<sup>19</sup> For example, Bernard sees οὖν in 31a as emphatic (Bernard 1999, vol. 2, 476). Schnackenburg indicates νῦν in 31c as emphatic (Schnackenburg 1982, 49). Both seem to confuse the role of these connectives, substituting focal prominence for situational points of departure.

<sup>20</sup> By contrast, Ridderbos points to the comparison between the Jews and the disciples two times (Ridderbos 1997, 474–475, 477).

<sup>21</sup> For example καὶ ὑμῖν (33a), ὅπου ὑπάγω (36d), or ἀλέκτωρ (38d) are usually neglected. Others, like μαθηταί (35b) or ἀγάπην (35c) are not treated as emphasized constituents. The tendency is to emphasize the verbs in 34b or 34d. Compare Brown’s treatment of love

made between focal prominence as emphasis proper (new information) or contrast accent (changes in the already existing informational structure).

A third contribution concerns the use of historical presents coupled with participant reference (in 31b, 36a, 37a, and 38a). While some Greek grammarians are divided between dramatic use, tense reduction, or change of setting or character (Runge 2010, 125–128), discourse analysis indicates that the historical present highlights either a speech or has a cataphoric function.<sup>22</sup> With a marked participant reference, the use of historical presents helps the reader better understand the interaction between participants. For example, the thematic prominence given to Jesus in 31b dismisses the confusion regarding the role of his speech (31b–35c); if the speech is highlighted, then it plays a key role in the farewell discourse. Another example is the manner Peter is reactivated. In both interventions, the speech orienters (36a and 37a) have a cataphoric function. As such, the emphasis is not on Peter’s questions per se but on Jesus’ answers.<sup>23</sup>

## 4.2. Methodological Limitations

No hermeneutical method can be comprehensive in the treatment of a text. Levinsohn’s discourse analysis approach makes no exception. Apart from its contributions, there are also several methodological limitations. First, as a bottom-up strategy, finding meaning in the surface structure as one moves to “higher levels of abstraction” becomes increasingly difficult (Porter 2015c, 138). In this context, an adapted top-bottom approach increases the usability of discourse analysis.<sup>24</sup>

---

(Brown 1970, 612–614) with Lenski’s emphasis on the relation between the concept of “disciple” and that of “love” (Lenski 1942, 962).

<sup>22</sup> Campbell states that “historical presents that introduce discourse utilize the present tense-form because they are leading into a proximate-imperfective context (discourse). In such cases, the proximate-imperfective nature of discourse ‘spills over’ to the verb that introduces it” (Campbell 2008, 66). Although the formulation “they are leading into” seems to indicate a certain discursive role, Campbell limits his analysis to the surface structure. Cf. Porter, who states that “the ‘historic’ Present is used at those places where the author feels that he wishes to draw attention to an event or series of events” (Porter 2010, 196). Although using Porter’s approach for non- $\lambda\epsilon\gamma\omega$  historical presents, Leung excludes  $\lambda\epsilon\gamma\omega$  historical presents from his study of John’s Gospel, reflecting a traditional understanding that these no longer carry “rhetorical force” (Leung 2008, 704).

<sup>23</sup> Kysar’s says at the beginning of his treatment of 36a–38e that “in v. 36 the attention shifts to Peter and his forthcoming denial” (Kysar 1986, 216). From a discourse analysis perspective, it seems that Peter’s intervention projects the attention on how Jesus answers him, rather on his own uncertainties.

<sup>24</sup> As such, Levinsohn’s approach can move beyond a potential criticism that was raised against his sentence-level methodological limitation. See, for example, Porter’s criticism

Second, Levinsohn’s methodology is limited as regards intertextuality. Although dealing with intertextuality within a given book, interacting with the Old Testament background is critical.<sup>25</sup> Third, while integrating some references to the text’s rhetoric (counterpoints, rhetorical parallelism, instruction, persuasion), Levinsohn’s method seems more focused on the semantics of a text than on what the texts do.<sup>26</sup> A fourth limitation is that the approach does not explore in-depth the sociolinguistic dimensions of the text (Porter 2015c, 142).<sup>27</sup>

## 5. Conclusion

Apart from these limitations and other minor details still debated,<sup>28</sup> Levinsohn’s method is profitable in analyzing a discourse both at a clause level and beyond. The resulting mental representation best illustrates the efficacy of Levinsohn’s methodology. Of course, his approach needs to be understood as a starting point in an integrative effort to include some aspects addressed only tangentially by Levinsohn.<sup>29</sup> This study asserts that Levinsohn’s methodology can broaden the reader’s Johannine biblical-theological horizon. If this is true for the reader, it is left for him or her to decide. Notwithstanding, as the discourse continues, each reader is invited to analyze its semantic world.

---

(Porter 2015a, 26). Furthermore, a top-bottom approach can broaden the understanding of John’s Gospel (Porter 2015b).

<sup>25</sup> For example, the love commandment needs to be analyzed in relation with its Old Testament background, given that it “echo[es] the language of the essential substance of the law of Moses” (Keener 2003, 924).

<sup>26</sup> Rhetorical analysis helps the reader understand why, for example, the repetition τὴν ψυχὴν σου has “a strong rhetorical quality and minimal informational quality” (Estes 2013, 139). While discourse analysis indicates that the expression has focal prominence, it does not offer an explanation of its rhetorical nature.

<sup>27</sup> Although mentioning social relationship as part of the factors influencing the form of exhortation chosen, Levinsohn does not go into details explaining it (Levinsohn 2015b, 73–74). For example, see Engberg-Pedersen’s presentation of John 13:33–35 as the rhetorical *propositio* for the whole farewell discourse (Engberg-Pedersen 2017, 262–266). Illustrative is also the social background of the vocative τεκνία (Keener 2003, 921–923).

<sup>28</sup> See, for example, Porter’s criticism of the article as a criteria for markedness (Porter 2015c, 369).

<sup>29</sup> W. Randolph Tate proposes an integrative method which unfortunately does not include discourse analysis (Tate 2008).

## Bibliography

### A. Primary Sources

- NA<sup>28</sup> = *Novum Testamentum Graece*. Edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger. 28th ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- UBS<sup>5</sup> = *The Greek New Testament*. Edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger. 5th ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

### B. Secondary Sources

- Barrett, C. K., *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. 2nd ed. Philadelphia: Westminster, 1978.
- Beekman, John, and John Callow. *Translating the Word of God*. Grand Rapids: Zondervan, 1974.
- Bernard, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*. ICC. 2 vols. 1928, Repr., Edinburgh, T&T Clark, 1999.
- Borchert, Gerald L., *John 12–21*. NAC 25B, Nashville, Broadman & Holman, 2002.
- Brown, Raymond E., *The Gospel according to John (XIII–XXI)*, AB 29A, New York, Doubleday, 1970.
- Campbell, Constantine R., *Advances in the Study of Greek: New Insights for Reading the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 2015.
- Campbell, Constantine R., *Basics of Verbal Aspect in Biblical Greek*, Grand Rapids, Zondervan, 2008.
- Dooley, Robert A., Stephen H. Levinsohn. *Analyzing Discourse: A Manual of Basic Concepts*, SIL International, 2000.
- Engberg-Pedersen, Troels. *John and Philosophy: A New Reading of the Fourth Gospel*, N,w York, Oxford University Press, 2017.
- Estes, Douglas, *The Questions of Jesus in John: Logic, Rhetoric and Persuasive Discourse*, BibInt 115, Leiden, Brill, 2013.
- Hoegen-Rohls, Christina, *Der nachösterliche Johannes: die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium*, WUNT 84, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996.
- Keener, Craig S., *The Gospel of John: A Commentary*, 2 vols., Grand Rapids, Baker Academic, 2003.
- Kobel, Esther, *Dining with John: Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and Its Historical and Cultural Context*, BibInt 109, Leiden, Brill, 2011.
- Kysar, Robert, *John*. ACNT, Minneapolis, Augsburg, 1986.
- Lenski, R. C. H., *The Interpretation of St. John's Gospel*. Columbus, OH: Lutheran Book, 1942.
- Leung, Mavis M., "The Narrative Function and Verbal Aspect of the Historical Present in the Fourth Gospel.", *JETS* 51.4 (2008), 703–20.
- Levinsohn, Stephen H., *Discourse Features of New Testament Greek: A Coursebook on the Information Structure of New Testament Greek*. Dallas, SIL International, 2000.
- Levinsohn, Stephen H., *Discourse Features of the Greek New Testament: A Coursebook on Its Information Structure and Other Devices*, 2nd ed. Dallas, SIL International, 2011.

- Levinsohn, Stephen H., *Self-Instruction Materials on Narrative Discourse Analysis*, SIL International, 2015a.
- Levinsohn, Stephen H., *Self-Instruction Materials on Non-Narrative Discourse Analysis*, SIL International, 2015b.
- Levinsohn, Stephen H. *The Relevance of Greek Discourse Studies to Exegesis*. “Journal of Translation” 2.2 (2006), 11–21.
- Martin, Francis, Wright William M. IV., *The Gospel of John*, Catholic Commentary on Sacred Scripture, Grand Rapids, Baker Academic, 2015.
- Metzger, Bruce Manning, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 4th ed. London, United Bible Societies, 1994.
- Morris, Leon, *The Gospel According to John*, 2nd ed. NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1995.
- Porter, Stanley E., *Discourse Analysis and New Testament Studies: An Introductory Survey*. Pages 14–35 in *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*. Edited by Stanley E. Porter, and D. A. Carson, LNTS, London, Bloomsbury, 2015a.
- Porter, Stanley E., *Idioms of the Greek New Testament*, 2nd ed. 1994, Repr., Sheffield, Sheffield Academic, 2005.
- Porter, Stanley E., *John, His Gospel, and Jesus: In Pursuit of the Johannine Voice*, Grand Rapids, Eerdmans, 2015b.
- Porter, Stanley E., *Linguistic Analysis of the Greek New Testament: Studies in Tools, Methods, and Practice*, Grand Rapids, Baker Academic, 2015c.
- Porter, Stanley E., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, Edited by D. A. Carson, SBG 1, 1989, Repr., New York, Lang, 2010.
- Ridderbos, Herman N., *The Gospel According to John: A Theological Commentary*, Translated by John Vriend, Grand Rapids, Eerdmans, 1997.
- Runge, Steven E., *The Lexham Discourse Greek New Testament*, Bellingham, WA: Lexham Press, 2008–2014.
- Runge, Steven E., *Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis*, Lexham Bible Reference, Peabody, MA: Hendrickson, 2010.
- Schnackenburg, Rudolf, *The Gospel According to St. John*, Translated by David Smith and G. A. Kon, Herder’s Theological Commentary on the New Testament 3, New York, Crossroad, 1982.
- Stube, John Carlson, *A Graeco-Roman Rhetorical Reading of the Farewell Discourse*, LNTS 309, New York, T&T Clark, 2006.
- Tate, W. Randolph, *Biblical Interpretation*. 3rd ed. Grand Rapids, Baker Academic, 2008.
- Thompson, Marianne Meye, *John: A Commentary*. NTL. Louisville, Westminster John Knox, 2015.
- Tolmie, D. F., *Jesus’ Farewell to the Disciples: John 13:1–17:26 in Narratological Perspective*, BibInt 12, Leiden, Brill, 1995.
- Wallace, Daniel B., *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids Zondervan, 1996.





## MÂNIA DIN PS. 4:4 (5), O TRADUCERE INSPIRATĂ A SEPTUAGINTEI\*

CĂLIN POPESCU  
Seminarul Teologic „Iustin Patriarhul”, Câmpulung-Muscel  
*calinpopescu\_cz@yahoo.com*

**Abstract:** The present research tries to determine the real meaning of the phrase in Ps. 4:4(5), *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε*, from the traditional Orthodox standpoint, relying on the authority of the Septuagint, but also taking into consideration the Masoretic lection as well. The 1957 revision of the Romanian Synodal Psalter replaced here ‘and’ with ‘but’, according to the interpretation of the phrase in Ephesians 4:26, as if a good anger were replaced with a bad anger – in fact for both of them there are plenty of Patristic (and biblical) arguments. However, the analysis of the correspondence between Greek and Hebraic verbs used here shows a weak correspondence between *ὀργίζομαι* and *אָרַג*, so that the *anger* in the Septuagint, either good or bad, rather resulted from a translator’s intervention in the text, which was subsequently validated and adopted by both Jewish and Christians traditions, as part of the generic concept of *Greek Scriptures*.

**Keywords:** Greek Scripture, LXX and MT, inspiration, anger, LXX Psalms, Psalm 4.

### 1. Introducere

Psalmul 4, deși e printre cele relativ puțin afectate la revizuirea versiunii de linie din 1957<sup>1</sup>, pune totuși mai multe probleme de traducere, legate, în mare parte, de acea revizuire. Una dintre acestea, ușor de remarcat și, aparent, ușor de tranșat se referă la înlocuirea copulativului *și* cu adversativul *dar*, în expresia *Mâniați-vă și/ dar nu greșiți* (Ps. 4:4). Psaltirea de linie, precum și versiunile anterioare<sup>2</sup> aveau aici doar *și*. Există, desigur, argumente și pentru folosirea lui *dar*: în primul rând modul și contextul în care versetul este citat, în Noul Testament, de Sf. Apostol Pavel<sup>3</sup>, pentru a reprima mânia – nerecomandabilă, ținând cont și de numeroasele locuri care previn

---

\* *The anger in Ps. 4:4 (5), an inspired translation by the Septuagint.*

<sup>1</sup> Detalii despre această revizuire vezi și în lucrarea noastră (Popescu 2019, 141-146).

<sup>2</sup> P SCH: „Mâniați-vă și nu greșiți”; CORESI: „Mâniați-vă și nu greșiți”; D 1680: „Mâniați-vă și să nu greșiți”; B 1688, MS 45: „Mâniați-vă, și nu greșiți”; B 1914: „Mâniați-vă și nu greșiți”. În schimb, P 1957: „Mâniați-vă, dar nu greșiți”. D 1673 parafraza în aceeași direcție a unei concesiuni făcute mâniei: „Și când te mânie, nu face/ Rău altuia, ce nu-ți place”.

<sup>3</sup> „Mâniați-vă și nu greșiți; soarele să nu apună peste mânia voastră. Nici nu dați loc diavolului. Cel ce fură să nu mai fure” etc. (Efes. 4:26-28, B 1968).

împotriva ei, în cărțile biblice sapiențiale (v. Prov. 14:16-17; 15:1, 18; 16:32; 29:11, 22; 30:32-33; Sir. 10:6,19; 28:3), precum și în literatura patristică<sup>4</sup>.

Totuși, folosirea imperativului trimite<sup>5</sup> la un afect pozitiv, și există de asemenea argumente biblice (Eccl. 7:3) pentru o mânie bună (mai ales că Dumnezeu Însuși se mânie; de asemenea, și oameni drepti precum Moise, Elihu, Iacob – v. Fac. 31:36), și de altfel se găsesc exploatari ale versetului și cu acest sens, în literatura patristică<sup>6</sup> – rezultând deci că un „criteriu patristic” nu poate funcționa aici, pentru o tranșare a variantei autentice.

Pe de altă parte, nici construcția exprimării nu e lămuritoare. Ea este unită, în greacă, prin καί (‘și’), în ebraică avem echivocul ׀ (cu corespondentul în siriacă, ܐ) – în slavonă găsim ѿ adică tot ‘și’, iar în latină, la fel, *et*. Și dacă am vrea să pornim de la structura antitetice a frazei, găsim, de asemenea, destule locuri scripturistice care par să recomande, ca aici, sfaturi divergente, unite fără vreo particulă adversativă: vezi, de exemplu, Sir. 11:9-10, Prov. 19:18; 23:13-14 ori versiunea ebraică din Prov. 25:9.

În fine, nici analiza contextului nu simplifică lucrurile. Este clar că avem de a face cu un psalm de încurajare, de întărire<sup>7</sup>. Dar unora li se pare de la sine înțeles că

<sup>4</sup> De pildă: „Chiar dacă primiți mânia, zice, arătați-o nelucrătoare” (ATANASIE, 80); „Chiar dacă vă mâniați fără voie, ceea ce nu e un păcat deplin, nu adăugați și fapta” (CHIRIL, 38); „Mânia este pofta de a face rău celui ce ne-a supărat. Nimic nu e atât de nepotrivit celor ce se pocăiesc ca iușimea ce turbură” (SCĂRARUL, 186-187). Sfaturi asemănătoare se găsesc și la alți Părinți: Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Vasile cel Mare, Fer. Ieronim etc., iar astfel de exploatari ale versetului nu sunt strict patristice, ci se regăsesc și în predica protestantă – Cheyne (1904, 12) îl amintește, de pildă, pe episcopul anglican Horsley.

<sup>5</sup> Nemaivorbind de versiunea masoretică, unde găsim la imperativ verbul *a se cutremura*, care nu cere adversativul *dar* după el; iar după Wallace (1996, 491, 722) imperativul grecesc ὀργίζεσθε își păstrează oricum întreaga forță, și dacă am vrea să-l înțelegem în registrul concesiv (sensul ar fi deci, eventual: „dacă ești mânios, iar eu chiar vreau să fiu...”) – prezentul imperativului indicând și o valoare iterativă.

<sup>6</sup> „Aprindeți mânia asupra patimilor voastre și asupra gândurilor rele și nu păcătuți săvârșind cele puse de ele în minte” (CASSIAN, 110); „Nu îterzice mânia, fiindcă este folositoare [...] Căci mânia nu ni s-a dat ca să păcătuim, ci să împiedicăm prin ea pe cei ce păcătuiesc” (HRISOSTOM1, 28); „Mâniați-vă – zice – și îngreuați-vă asupra celor ce se scoală cu nedreptate asupra voastră, văzându-i bine-norociți. Dar să nu măriți răul cu rău, ispitindu-vă – și plecându-i și încredințându-i și pe alții – cum că toate se poartă nerânduite și nechivernisite” (TEODORET, 20). Și după TOMA (184) există două tipuri de mânie, iar cea dreaptă este chiar imperativă.

<sup>7</sup> Vezi Gunkel/ Begrich 1998 (121, 190-192). Este, mai exact, un tip mixt, aparte, cuprinzând și elemente ale psalmilor de mulțumire, de plângere (în fața acuzațiilor), însă rămâne în principal un psalm de încurajare (*psalm of confidence*), care încorporează, în plus, și cuvintele de batjocură adresate psalmistului – în psalmii de acest gen, „the address to the friends is the counterpart to the address to the enemies”. De asemenea, putem avea în

mesajul s-ar adresa direct păgânilor<sup>8</sup>, și doar indirect evreilor –iar atunci n-ar avea rost ca păgânii să fie îndemnați la mânie –, însă de fapt contextualizarea este interpretabilă, mai ales că supratitulul Psalmului 3, de care Psalmul 4 este apropiat prin temă și printr-o serie de expresii identice<sup>9</sup>, l-ar lega mai degrabă de un conflict intern al israeliților, între David și Abesalom<sup>10</sup>.

## 2. Analiza textuală

Am considerat, prin urmare, că am putea înțelege mai bine versetul pornind de la o analiză a lexicului utilizat.

### 2.1. Cât de fidelă este traducerea prin *mâniati-vă*?

Verbul grecesc *ὀργίζομαι* corespunde în verset ebraicului *נִלְחַח*, care are, de fapt, sensurile: ‘a fi agitat, neliniștit, tulburat, mișcat, emoționat’, precum și ‘a se înfuria, a tremura, fremăta (de frică sau de mânie)’ – conform dicționarului KOEHLER, sensul ‘a fi mânios’ corespunzând formei piel (intensivă), care ar da, la imperativ, o vocalizare diferită (*נִלְחַח*, în loc de *נִלְחַח*). Traducerile din Textul Masoretic redau însă sensul ‘a se cutremura’: *Cutremurați-vă și nu păcătuiți* – P ARCB și P AXINCIUC; *Cutremurați-vă, dar nu păcătuiți* – P PANDREA; *Tremurați și nu mai păcătuiți* – P CALOMIRA.

---

vedere și un „scop didactic” al psalmului, întrucât Dumnezeu e amintit și la persoana a 3-a (Gillingham 2014, 206). Și după Hayes (1982, 309), versetul 4:4 (5) reprezintă un îndemn tipic, bun de adresat de către personalul templului, închinătorilor, pentru încurajare și îndrumare.

<sup>8</sup> Ca și cel din Ps. 2:11: „Sluiți Domnului cu frică și vă bucurați de el cu cutremur”.

<sup>9</sup> Auwers 2000 (42, 89-90). Folosirea aceluiași expresii („mulți sunt care zic”, „m-ai auzit”, „mă culc și adorm”, „tu, Doamne”) oferă de altfel unul din argumentele teoriei „concatenării” și formării de subcolecții compacte, în cadrul Psalterii. „Punctele de contact în idei, ca și în frazeologie, dintre cei doi psalmi sunt neîndoelnice” și pentru Cheyne (1904, 9).

<sup>10</sup> Vezi ambele variante amintite la Cheyne (1904, 12), chiar dacă autorul optează pentru prima din ele. În fond, determinarea adresantului „instrucțiunilor imperative” ar fi chiar într-o strânsă legătură cu modul de traducere a lor (DeClaissé-Walford/ Jacobson/ Tanner 2014, 85) – și astfel am avea o argumentare circulară. Pe de altă parte, psalmul se putea aplica și situației lui Zorobabel, în campania internă pentru rezidirea templului, și în general pentru orice persoană care întâmpină probleme. De altfel, deși supratitulul psalmului anterior ar sugera că este îndreptat contra lui Abesalom, chiar și acela vorbește de fapt nu de un oponent, ci de mari mulțimi, de aceea pare a folosi mai degrabă un limbaj generic, expresii de inventar (*stock expressions*), tipice anumitor genuri de evenimente (Creach 2020, 53, 56, 62).

## 2.2. Contextele în care e folosit verbul ebraic

Valențele semantice ale verbului **נָדַד** (și ale vocalizării substantivale, **נִדְדָּ**) se pot desprinde mai clar din ocurențele în Textul Masoretic: fie în legătură cu neamurile păgâne, fie cu omul păcătos sau cu Dumnezeu.

### 2.2.1. Despre neamuri

În principal, **נָדַד** se referea la neamurile păgâne, care *tremură* când se arată puterea lui Dumnezeu – verbul exprima deci neliniștea, groaza în fața manifestării Dumnezeului necunoscut (așa cum canaaneeii vor fi fost îngroziți la auzul veștii că se îndreaptă spre ei cuceritorii israeliți, după ce au trecut prin Marea Roșie și prin albia Iordanului). Renumele înfricoșător e făgăduit de Dumnezeu evreilor, ca binecuvântare (Deut. 2:25), însă aceeași panică îi poate viza și pe ei, ca blestem (Deut. 28:65) – o și trăiesc, de altfel, în momentele dramatice de război (1Sam. 14:15).

În Is. 64:1 și Mih. 7:17, *neamurile sunt tulburate ori în confuzie* la vederea lui Dumnezeu, iar în Ier 33/ 40:9 *se amărăsc ori se agită* din cauza binelui evreilor – care, în Ier. 50:34, îi *provoacă Babilonului neliniște/iritare*. În Is. 23:11, Dumnezeu *zguduie împărățiile*, iar în Ioil 2:1, *se cutremură cei ce locuiesc pe pământ*. Aceeași trăire o au și *stăbiile*, personificate: *cerurile sunt zguduite* (2Sam. 22:8) sau *se vor zgâlțâi/vor fi stărnite* (Is. 13:13), fiind *zguduite* de Însuși Dumnezeu (Iov 9:6). De asemenea, *munții se cutremură/sunt stărniți* (Is. 5:25), la fel, și *pământul se zguduie/clatină* (Ps. 76/77:19), *se tulbură/tremură* (Ioil 2:10, Amos 8:8) ori *este făcut să tremure* (Is. 14:16) – la figurat (cel puțin), pământul *se cutremură/clatină* (Prov. 30:21) și ca urmare a nedreptăților petrecute între oameni („de va împărăți sluga” etc.). Desigur, și dedesubt, *adâncurile se tulbură* (Ps. 76/77:17), iar *iadul se mișcă/zguduie* ori *se amărăște* (cum redă B 1914 în Is 14.9).

### 2.2.2. Cu referire la om

Aria semantică a verbului ebraic are de asemenea o aplicare general-umană, exprimând starea omului de neliniște, agitație ori de lipsă de tihnă. David, de pildă, *este zguduît* de vestea morții fiului Abesalom (2Sam. 19:1), și fiii lui Israel *sunt tulburați* de fiii nedreptății (2Sam. 7:10) – dar li se făgăduiește că pe viitor nu se vor mai *îngrijora* (1Cron. 17:19). În general, ca urmare a păcatelor, omului *i se spăimântează* pânțelece/inima (κοιλία/καρδιά) de glasul [rugăciunii – LXX] buzelor sale, iar oasele *i se tulbură* (Avac. 3:16); de asemenea, femeile nepăsătoare (fără grijă) sunt îndemnate ca mai degrabă *să se tulbure/zguduie* și ele, ori *să-și aducă aminte (să facă pomenire) cu durere*, iar în vremea de acum *să se întristeze/să se zbuciume* (Is. 32:10-11):

poate, astfel, după pocăință, în toiul *tulburării* (gr. ὀργή), Dumnezeu își amintește de mila Sa (Avac. 3:2). În viață totuși, omul (Iov 14:1) se satură de *necaz*– (gr. ὀργή), pentru ca abia după moarte (Iov 3:17) *păcătoșii* să înceteze cu *tulburarea* lor, care celor vii nu le dă pace. Chiar și după moarte, însă, sufletul lui Samuel este *deranjat* (*făcut să se agite*), ca să iasă la ghicitoare, pentru Saul (1Sam. 28:15).

### 2.2.3. Cu referire la Dumnezeu

Sfera semantică a lui מַחַיִת permite și utilizări referitoare la Dumnezeu. În 2/4Reg. 19:27-28, Senaherib *s-a zăbuciumat/s-a obrăznicit* (tradus și ca *mâniat* – ca o îndrăzneală nepermisă) contra lui Dumnezeu, ori *s-a tulburat* (Is. 37:28) contra Lui, având o nepotrivită *agitație* (gr. θυμός– tradus de B 1914 ca *mânie*). În general, prădătorii *Îl provoacă (la mânie)/ ofensează/zgâlțâie* pe Dumnezeu (Iov 12:6), ceea ce face însă și Ierusalimul (Iez. 16:43), care L-a *mâhnit/ întristat/ supărat/ scos din liniște/ insultat*, cu păcatele (desfrânările ori trădările) sale. De aceea, Elihu îl îndeamnă pe Iov (37:2) să ia aminte la *agitația/tulburarea* vocii Lui – מַחַיִת מַחַיִת (sau, după LXX, la *iuțimea* mâniei Domnului – ὀργήθυμοῦ κυρίου). Căci, într-adevăr (Is. 28:21), Dumnezeu *se va întărâta/va fi cu mânie* (spre nimicire); poate ca simbol al acțiunii divine, calcul (Iov 39:24), gata de bătaie, lovește *frenetic/ agitat/ cu mânie* (מַחַיִת/ ὀργή) pământul.

### 2.3. Alte traduceri ale verbului ebraic מַחַיִת, în LXX

În afară de cazurile de redare prin ὀργίζομαι, verbul מַחַיִת este redat, în greaca Septuagintei, mai degrabă prin alte verbe<sup>11</sup>, precum: μεριμνώ ‘a se îngrijii, îngrijora’ (vezi 1Par. 17:9, 2Sam. 7:10); πτοέομαι ‘a se spăimânta’ (Avac. 3:7 și 16); σαλεύομαι ‘a clăti/ clătina’ (Ps. 76/77:19), în paralelism sinonimic cu ἐντρομος γίνομαι (*a se face tremurător*); σείω/ σείομαι ‘a (se) clătina, zgâlțâi, cutremura’ (Prov. 30:21; Iov 9:6) care, de asemenea, apare și în paralel cu σαλεύομαι; ταρασσομαι ‘a stârni, tulbura, bulversa, cutremura’ (Ps. 76/77:17, 2Sam. 19:1, Am. 8:8, Avac. 3:16), și în paralelism sinonimic cu φοβέομαι ‘a (se) înfricoșa’; συνταράσσομαι ‘a (se) tulbura profund’ (2Sam 22:8), și el în paralel cu σείω și cu σπαράσσομαι ‘a se zăbuciuma, a palpa’; πικραίνομαι ‘a (se) amări’ (Is. 14:9, Ier. 40/33:9), folosit și în paralelism sinonimic cu φοβέομαι ‘înfricoșa’; συγχέομαι ‘a fi tulburat, bulversat, a se tulbura’ (Ioil 2:1 și 10; Mih. 7:17), și în paralel cu σείομαι; παροξύνω ‘a irita, stârni, ațâța, a provoca la mânie (ca și în 1Cor. 13:5)’, ‘a irita, mânie’ (Is. 5:25, 14:16 și 23:11; Ier. 50/27:34), în paralel cu σείω și θυμός; θυμόομαι ‘a (se) înfuria, mânie, (despre animale) a fi nărăvaș, apucat, sperios’ (Is. 13:13, 37:29), în paralel cu σείω; εἰμί/

---

<sup>11</sup> Forma substantivată, מַחַיִת, e redată prin ὀργή și θυμός.

ποιέω μετὰ θυμοῦ ‘a fi și a lucra cu mânie’ (Is. 28:21); λυπέω/ λυπέομαι ‘a suferi, se întrista’ sau, tranzitiv, ‘a hărțui, a face să-și piardă liniștea (un inamic), a insulta’ (Is. 32:11, Iez. 16:43); μνεΐαν ποιέομαι ἐν ὀδύνη ‘a face pomenire (a-și aduce aminte) cu durere’ (Is. 32:10); παροργίζω ‘a provoca la mânie’ (Iov 12:6, Is. 64:1).

## 2.4. Verbele ebraice corespondente cu ὀργίζομαι

Pe de altă parte, grecescul ὀργίζομαι ‘a se irita, mânia, a fi sau a deveni mânios’ corespunde, în Septuaginta, mai degrabă altor verbe din Textul Masoretic, care descriu mai exact *mânia* propriu-zisă:

רָנַף, ‘a fi mânios, supărat (constant) pe cineva’:

Dumnezeule, lepădatu-ne-ai pe noi și ne-ai doborât; *mâniatu-Te-ai* și Te-ai milostivit spre noi. (Ps. 59/60:1)<sup>12</sup>

Până când, Doamne, Te vei *mânia* până în sfârșit? Până când se va aprinde ca focul *mânia* (ζῆλος) Ta? (Ps. 78/79:5)

Oare, în veci Te vei *mânia* pe noi? Sau vei întinde *mânia* (ὀργή) Ta din neam în neam? (Ps. 84/85:6)

Și tu vei zice în ziua aceea: Lăuda-Te-voi, Doamne, că deși *pornit* împotriva mea, *mânia* (θυμός) Ta s-a întors de la mine și m-ai miluit. (Is. 12:1)

(רָחַף) הָרָחַף, ‘a arde, a (se/-și) aprinde (*mânia*/ lit. nasul)’ – și pentru gr. ὀργίζομαι θυμῶ):

Atunci S-a *aprinse de mânie* Domnul împotriva poporului Său și a urât moștenirea Sa (Ps. 105/106:40)

(Moise) a văzut vițelul și *aprinzându-se de mânie* a aruncat din mâinile sale cele două table și le-a sfărâmat (Ieș. 32:19)

S-a *mâniat* Iacov și s-a plâns împotriva lui Laban... (Fac. 31:36)

Atunci se *aprinse de mânie* Elihu, fiul lui Baracheel din Buz, din familia lui Ram. Și *mânia* lui se *aprinse* împotriva lui Iov, fiindcă el pretindea că este drept (Iov 32.2 –și 3)

Temeliile (...) s-au clătinat, că S-a *mâniat* pe ele (Ps. 17/8:8).

Ne-ar fi înghițit pe noi, când s-a *aprinse mânia* lor (Ps. 123/4:3)

Oare împotriva fluviilor *Și-a aprins* Domnul *văpaia* Sa? Sau asupra marilor râuri *mânia* Sa (θυμός)? Ori împotriva mării *urgia* (ὄρμημα) Ta, când Tu încaleci caii Tăi (Avac. 3:8)

<sup>12</sup> În afară de cazurile în care este menționat altfel, fragmentele biblice sunt citate din B 1968.

קצף, ‘a fi mânios, furios’:

Nu spune: „A fost o rătăcire!” Pentru ce să Se *mânie* Dumnezeu de cuvântul tău și să nimicească lucrul mâinilor tale? (Eccl. 5:5)

Domnul S-a *mâniat* mult împotriva părinților voștri! (Zah. 1:2)

Dar este puternică *mânia* Mea împotriva neamurilor trufașe! Căci Eu Mă întărâtasem doar puțin, dar ele s-au înverșunat în rele. (Zah. 1:15)

Căci nu vreau să cert totdeauna și să stăruie în *mânie*, căci înaintea Mea ar cădea în nesimțire duhul și sufletele pe care le-am creat. (Is. 57:16)

Iată, Tu Te-ai *pornit cu mânie*, și noi eram vinovați prin necredința și fărâdelegea voastră! (Is. 64:4)

Nu Te *mânia* pe noi foarte și nu-Ți aduce aminte la nesfârșit de fărâdelegea noastră! (Is. 64:8)

Sau Tu ne-ai urgisit și Te-ai *mâniat* pe noi fără măsură? (Pl. 5:22)

עשן, ‘a fumege’:

Doamne, Dumnezeul puterilor, până când *Te vei mânia* (vei fumege) de ruga robilor Tăi? (Ps.79/ 80:5)

כעס, ‘a fi indignat, mânios’:

Păcătosul va vedea și se va *mânia*, va scrâșni din dinți și se va topi. Pofa păcătoșilor va pieri. (Ps. 111/112:10)

זעף, ‘a fi indignat, a vorbi cu mânie, a blestema’:

Și el (Antihristul) va pierde curajul, se va întoarce și *se va întărâta* împotriva legământului sfânt și va lucra și se va învoi iarăși cu cei ce au părăsit legământul sfânt. (Dan.11:30)

מרר, ‘a se amărî, a se face amar, a fi stârnit, crud, înverșunat’:

Atunci regele de la miazăzi *va fi amărât* foarte și va ieși și va face război cu el – cu regele de miazănoapte. (Dan. 11:11)

בִּיב, ‘a se lupta, a se certa’:

Nu până în sfârșit se va *iuți*, nici în veac se va *mânia* (μηνίω<sup>13</sup>) (Ps.102/ 103:9).

---

<sup>13</sup> Ebr. נטר a păstra (mânie, resentimente)’.

### 2.4.1. Corespondența dintre ὀργίζομαι și אָרַג, incertă

Putem observa că puținele versete în care grecescul ὀργίζομαι apare ca echivalent al ebraicului אָרַג, ca în Ps. 4:5, nu sunt de fapt relevante pentru stabilirea unei reale corespondențe între cele două verbe:

Ieș. 15:14:

ἤκουσαν ἔθνη καὶ ὀργίσθησαν ὠδίνες ἔλαβον κατοικοῦντας Φυλιστιμ

שְׁמַעוּ עַמִּים אֲרָגוּן הִל אַחַז יִשְׁבִי פְּלִשְׁתִּים

Auzit-au neamurile și *s-au cutremurat*, frică a cuprins pe cei din Filisteia.

Auzit-au neamurile și *s-au mâniat* (a), dureri au cuprins pre cei ce lăcuia în Filistiim (B 1795)

B 1688: *să scârbiră*; B 1914: *s-au cutremurat*.

Așa cum atrage atenția, în notă, B 1795, Codex Alexandrinus propunea aici mai degrabă ἐφοβήθησαν, ‘s-au temut’ – și atunci, în logica acestei recenzii, și în Ps. 4:5 am fi putut avea tot φοβεῖσθε, ‘temeți-vă’ (ori ‘cutremurați-vă’, ca în Textul Masoretic)<sup>14</sup>.

Fac. 45:24:

ἐξαπέστειλεν δὲ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ καὶ ἐπορεύθησαν καὶ εἶπεν αὐτοῖς *Μὴ*

*ὀργίσεσθε* ἐν τῇ ὁδῷ

וַיִּשְׁלַח אֶת-אֶחָיו וַיֵּלְכוּ וַיִּמְרָא אֶל-אֲרָגוּן בְּדַרְךְ

Așa a dat drumul fraților săi și ei au plecat; iar la plecare le-a zis: „*Să nu vă sfâdiți pe cale!*”

În versetul de mai sus, sensul pe care contextul ni-l indică pentru μὴ ὀργίσεσθε este mai degrabă: „nu vă ciondăniți”, „nu vă hărțuiți” ori, eventual, „nu vă înfierbântați”.

2/4Reg. 19:28:

διὰ τὸ ὀργισθῆναι σε ἐπ’ ἐμὲ καὶ τὸ στρηνός σου ἀνέβη ἐν τοῖς ὠσίν μου

καὶ θήσω τὰ ἄγκιστρά μου ἐν τοῖς μυκτῆρσίν σου...

עַן הִתְרַגְּנִי אֵלַי וְשִׁנְנִי עַל-עַן הַבָּאֵי וְשִׁמְתִי חַחֵי בְּאָזְנֵי

Pentru *obrăznicia* ta cea față de Mine și pentru că trufia ta a ajuns până la urechile Mele, Îmi voi pune veriga Mea în nările tale...

<sup>14</sup> De fapt Codex Alexandrinus chiar are în Ps. 4:5 o mică variație, exprimând imperativul prin infinitiv: ὀργίσεσθαι.



Cum am arătat mai sus (§2.2.3), sensul lui ὀργισθῆναι este și în acest verset mai degrabă de *dezlănțuire* necontrolată, o *ieșire din fire* obraznică și lipsită de venerație față de divinitate, iar nu de mânie propriu-zisă îndreptată împotriva lui Dumnezeu<sup>15</sup>.

Ps. 98/99:1:

ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ὀργιζέσθωσαν λαοί ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβιν σαλευθήτω ἡ γῆ

יְהוָה מֶלֶךְ יָרִיב עַמִּים יְשֵׁב בְּרוּבִים תִּנּוּט הָאָרֶץ

Domnul împărățește: *să tremure* popoarele; șade pe heruvimi: să se cutremure pământul.

Domnul au împărățit: *să se mânie* noroadele, cela ce șade pre Heruvimi clătească-se pământul (B 1914)

Dominus regnavit *irascantur* populi qui sedet super cherubin moveatur terra (VULGATA)

Chiar dacă este confirmat și de Vulgata, sensul de *mânie* propriu-zisă credem că nu poate fi luat în considerare nici aici (în afară de cazul când vrem să vedem o nuanță ironică<sup>16</sup>), căci neamurilor păgâne, îngrozite de teofanie – vezi în § 2.2.1 sensul lui יָרִיב – nu le-ar fi ars, desigur, să se mai și mânie. Chiar dacă vor fi avut și un reflex inoportun, starea lor era desigur mai degrabă de panică<sup>17</sup>.

## 2.5. Evoluția semantică a lui ὀργίζομαι între cele două Testamente

În schimb, în Noul Testament, ὀργίζομαι apare doar în contexte negative, contrapuse noului spirit, al Bisericii. Astfel, este condamnat *cel care se mânie pe fratele său* (Mat. 5:22); e dată drept contraexemplu *mânia fratelui fiului risipitor* (Luc. 15:28),

<sup>15</sup> De fapt, nu mânia în sine ar fi fost problema, ci dezlănțuirea ei față de cine nu trebuia: poporul ales. Mânia fiind un atribut al puterii, adică al poziției de a judeca pe alții (Mermelstein 2021, 119), ea era cuvenită, din acest punct de vedere, doar lui Dumnezeu, deși regii neamurilor își imaginau că pot urzura acest atribut divin.

<sup>16</sup> Cum am putea găsi în Apoc. 22:11 – *cine e nedrept, să nedreptățească înainte, cine e spurcat, să se spurce încă*, ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι καὶ ὁ ῥυπαρὸς ῥυπανθήτω ἔτι (vezi Wallace 1996, 491).

<sup>17</sup> De asemenea, nici în versetul Prov. 29:9, pe care Hoehner (2002, 619) îl mai enumeră între locurile paralele, nu putem vorbi de o corespondență reală între ὀργίζομαι și יָרִיב, dat fiind că textul este diferit în Septuaginta (ἀνὴρ σοφὸς κρίνει ἔθνη ἀνὴρ δὲ φάσλος ὀργιζόμενος καταγελάται καὶ οὐ καταπήσει/ „Bărbatul înțelept judecă pe neamuri; iar omul rău *mâniindu-se* se face de bațjocură, și nu se îngrozește” – B 1914) față de Textul Masoretic (תַּחַת אֵין נִחַק וְיָרִיב אֵין יָרִיב/ „Când un înțelept se ceartă cu un nebun, fie că *se supără*, fie că râde, nu-și pierde cumpătul). Hoehner mai ia, de asemenea, în calcul și Iov 12:6, însă acolo ὀργίζω apare numai în Codex Alexandrinus, celelalte versiuni manuscrise având παροργίζω, iar sensul, cum am arătat mai sus (§2.2.3 și 2.3), este de *a provoca* sau *a atâta* – corespunzător de altfel, formei Hifil.

iar în parabole sunt descriși mâniindu-se *stăpâni* cu comportament brutal, strict omenesc: stăpânul celor doi datornici (Mat. 18:34), împăratul care își însoară fiul, apoi îi nimicește pe cei care nu vin la nuntă (Mat. 22:7 – sau, în altă variantă, *stăpânul* nuntaș, în Luc. 14:21). De asemenea, în Apocalipsă se mânie *șarpele*, care se războiește (12:17) cu Biserica, precum, desigur, și *neamurile* (11:18)<sup>18</sup> – doar acest exemplu putând fi pus alături de cele din Vechiul Testament (poate ca un ecou al lor).

Se observă însă, în exemplele date anterior (v. §2.4 și 2.4.1), că ὄργιζομαι din Vechiul Testament era mai bogat în sensuri decât ce ne indică ocurențele din Noul Testament<sup>19</sup>. Câmpul lui semantic din Septuaginta, chiar dacă nu se regăsește complet în dicționarele de greacă folosite astăzi, care se opresc la sensul (noul-testamentar) ‘a se mânia, a se irita’<sup>20</sup>, e natural să-l presupunem ca derivând din substantivul ὄργη (exprimând așadar *intrarea în și trăirea stării de ὄργη*) – aceasta fiind o noțiune cu utilizare mai largă, corespunzându-i, printre sensurile principale: *agitație interioară, sentimente energice, violente, sau entuziaște, pătimase, fervente, înflăcărare* (BAILLY); *stare emoțională intensificată, emoție, pasiune* (CAMBRIDGE); *impuls natural, temperament (pasional)* (LIDDELL); *mișcare naturală ce ne poartă către un lucru, mișcare impetuoasă, instinct, înclinație, vehemență/înfocare, pasiune violentă – uneori și orgoliu, răzburare, cruzime* (ALEXANDRE). De altfel, ὄργια, alt derivat al lui ὄργη, denumea, în lumea veche, misterele lui Demetra, Orfeu sau Dionysos, în cadrul cărora ritualurile cultivau stările de spaimă, frenezie și de extaz mistic.

În Psalmii Vechiului Testament, ὄργη corespundea nu doar lui: אַף, ‘nas’ ori ‘mânie’; אַרְוֹן, ‘înflăcărare’ (de obicei, *a mâniei, a furiei*), ‘înverșunare’; אַמָּה, ‘mânie, înverșunare’, אַעַם, ‘mânie, furie’, אַעֲבָרָה, ‘mânie mare, furie, indignare’, ci, uneori, și mai generalului סוּפָה, ‘furtună’ (82:16). În poezia cărții Iov, pe ὄργη (singur sau în combinație cu θυμός) pe lângă אַף, אַעֲבָרָה, uneori îl găsim redându-l și כַּעַשׁ,

<sup>18</sup> Apoc. 11:5. „Și a trâmbițat al șaptelea înger și s-au pornit, în cer, glasuri puternice [...]. Și *neamurile s-au mâniat*, dar (καὶ) a venit mânia (ὄργη) Ta și vremea celor morți, ca să fie judecați, și să răsplătești pe robii Tăi, pe prooroci și pe sfinți și pe cei ce se tem de numele Tău, pe cei mici și pe cei mari, și să pierzi pe cei ce prăpădesc pământul. Și s-a deschis templul lui Dumnezeu, cel din cer, și s-a văzut în templul Lui chivotul legământului Său, și au fost fulgere și vuiete și tunete și cutremur și grindină mare.”

<sup>19</sup> Și verbul siriatic echivalent din *Peshitta*, אַ פּ, are doar sensul de ‘a fi mânios, furios’ (la fel ca în greaca Noului Testament), lipsindu-i celelalte sensuri ale ebraicului אַרְוֹן.

<sup>20</sup> Deși sunt prezente și câteva indicii de nuanțare și largire a sferei semantice: dicționarul ALEXANDRE are și *exciter*, iar LIDDELL sugerează, printr-un exemplu, și sensul *to be in a passion*.

‘supărare, ciudă’ – în paralelism sinonimic și cu ζήλος, ‘zel’ (הַקְנָאָה – v. 5:2)<sup>21</sup>. Iar dacă luăm în calcul și versetele cu conținut vag asemănător în ebraică și greacă, i-am mai găsi, în Ps. 34 20, ca echivalente îndepărtate, pe מְרִמָּה, ‘fraudă, înșelăciune’, și, în Ps. 54 22, pe קָרָב, ‘război’.

### 3. Concluzii. Implicații

Echivalarea între ὀργίζομαι și רָגַז u care avem de a face în Ps. 4:5 ar putea fi explicată deci, ca și în celelalte câteva cazuri izolate, prin sensul mai larg al lui ὀργή – orice tip de *agitație*, *zburcium* (Iov 32:6) ori *sentiment năvalnic* al sufletului. Există desigur și varianta amintită în debutul articolului (§2.1), ca traducătorul să fi cunoscut, în mediul său, recitarea cu vocalizare de imperativ Piel. Pe de altă parte, însă, măcar ca a treia variantă, care nu le contrazice pe primele, credem că ar trebui luată în considerare o posibilă intervenție a viziunii teologizante a traducătorului LXX: îndemnul la *mânie* sau *furie* va fi fost preferat unei echivalențe mai literale, precum φοβεῖσθε, dar prea slabe<sup>22</sup> pentru contextul care reclama un verb capabil de a exprima *încordarea* în păzirea dreptății – iar opțiunea ὀργίζομαι, în sensul larg, l-ar fi acoperit oricum în oarecare măsură și pe רָגַז. Dar exploatarea ulterioară a versetului, în direcția sensului strict de ‘mânie’, așa cum o face Sf. Pavel în Noul Testament, și e continuată apoi din literatura patristică până în exegeza protestantă<sup>23</sup>, în același stil edificator, deși legitimă, nu ar trebui, credem, să interfereze cu traducerea Psalmului în sine<sup>24</sup> – căci atunci am înlocui cuvântul

---

<sup>21</sup> Tot aici îl mai avem și pe רָגַז –cu sensul de ‘zburcium, necaz, probleme’, în 14:1, de ‘agitație, nerăbdare’, în 39:24, sau de ‘inflăcărare, vervă’, în 37:2).

<sup>22</sup> În privința selecției lexicale, lirica grecească în general (și Psaltirea greacă a Septuagintei în special) pare să fie caracterizată de preferința pentru ce e mai puțin banal (Brown Jones 2022, 68).

<sup>23</sup> În fond, Sf. Pavel avea aici în vedere atitudinea potrivită în Biserică, spune de Silva (2022, 234). Chiar HRISOSTOM2 (138-139) interpretează imperativul în sens concesiv, atunci când comentează citatul din Psalm în contextul Epistolei către Efeseni.

<sup>24</sup> Psalmul 4 era binecunoscut, ca unul din cei 26 care se cântau la Templu (Gunkel/ Begrich 1998, 346), poate seara (Cheyne 1904, 9). Mai mult, este posibil ca și versiunea grecească să fi fost inclusă în serviciul sinagogilor – unul din scopurile posibile ale traducerii Septuagintei (deși contestat de Schaper 2014, 180), e folosirea ei în cadrul cultului. Astfel stând lucrurile, Pavel putea face, din „sulturile aflate în Sinagogă, familiare lui și auditoriului” (Ellis 1957, 19) o citare rutinieră, în ideea: „iată, și unde se spune de mânie, chiar și acolo suntem preveniți să nu greșim” – mai ales că unii dintre evreii contemporani ar fi fost înclinați, probabil, să justifice cu un astfel de verset și ucideri pentru o acribie deplasată (și Iisus, în Ioan 8:7, îi tempera: „Cine e fără de păcat, să arunce piatra”). Pe de

Scripturii cu texte care doar îl folosesc. Iese deci din discuție prezența adversativului *dar* într-o traducere fidelă a Psalmului. Pe de altă parte, în ceea ce privește *mânia* însăși, diversele exploatări ale cuvântului amintite aici (§1) ar putea deschide o altă temă de discuție (ce depășește scopul studiului nostru), privind înțelesul noțiunii timpuriu-creștine de Scriptură. Toate aceste citări ale Psalmului nu se pot revendica de la autorul lui prim, profetul David, ci de la conceptul general de Scriptură ca mesaj din partea lui Dumnezeu (din moment ce trimiterea este de fapt la o intervenție pe text a traducătorului Septuagintei). Dacă, în tradiția ortodoxă, Biblia nu e concepută, așa cum putem întâlni în protestantism, drept o operă neperfectibilă, a unei inspirații divine la nivel verbal, lexical (eventual, coruptă apoi, cu timpul), ci i se admite un grad de inspirație și operei de consemnare și păstrare, apoi de redactare a ei, prin recenzii succesive – atunci, asistența divină atribuită per ansamblu alcătuirii Scripturii se întinde și asupra tradiției șlefuitoare, care poate fi translingvistică, cuprinzând traducerea (fie ea și „creativă” și „interpretativă”<sup>25</sup>) în greaca Septuagintei<sup>26</sup>. Acest fapt pare de altfel prezumat de felul în care au fost receptate de Noul Testament și alte traduceri interpretative (un caz reprezentativ

---

altă parte, însă, citarea nu se face cu ambiția unei rigori științifice. După cum arată Ahearne-Kroll (2014, 269-270, 273), la Sf. Pavel, ca și în toate cele 22 de cărți nou-testamentare care citează Psalmi, „e inutil să căutăm azi traiectorii de interpretare fixe, acolo unde ele de fapt nu au existat”; dimpotrivă, modurile de citare nu arată deloc vreo „interpretare programatică”, Psalmii nefiind utilizați „consistent”, ci „fiecare citare trebuie luată doar ca un caz separat, în dependență de contextul unde e plasată”, în care „contribuie la efortul retoric al autorului”. Cu atât mai mult, a adapta traducerea Psalmilor la aceste citări ar fi o opțiune eronată. S-a observat, de altfel (Ellis, 1958), că Pavel știa și artificii de predică rabinică (46), citând din memoria sa poliglotă (14) nu întotdeauna în linia textului, ci poate și în linia argumentării (32, 114). Aluziile lui ocazionale (11) citau Scriptura ca pe o colecție de λογία τοῦ Θεοῦ pentru învățatură (20 – v. și Rom. 3:2 și Rom. 15:4). Dar, așa cum putea da porunci și de la sine, Apostolul era liber și să nu citeze deloc, dar și să aleagă ceea ce considera el că Duhul spune prin literă (146), acceptând cu ușurință că sensul citatelor vechi-testamentare era mai larg decât cel cu aplicare istorică imediată (148).

<sup>25</sup> Schaper 2014, 177-8. Dar care a modelat așteptările mesianice, precum și gândirea hristologică – exemplul pe care îl dă este traducerea Ps. 109.

<sup>26</sup> Hayes 1982, 27, care se miră de pretenția scrisorii lui Aristeias că Vechiul Testament ar avea autoritate chiar și în traducere, spune totuși și el că la forma definitivă a cărților din canon s-a ajuns treptat. Dacă însă (Preliceanu/ Neaga/ Barna/ Chialda 2000, 48, 62) asistența divină a continuat pe parcursul redactării, cu șirul ei de recenzii, atunci nu prima formă este cea care trebuie căutată neapărat ca reper absolut – chiar dacă, desigur nu se poate continua la nesfârșit cu hiper-redactarea teologizantă. Oare sursele prime amintite în Num. 21:14 și Ios. 10:13, ori cronicile amintite de cărțile Regilor ar trebui considerate mai inspirate decât Biblia care ne-a parvenit? Sau Deuteronomul era mai inspirat fără capitolul 34, care relatează moartea autorului său principal, Moise?

fiind nuanța profetică a lui παρθένος ‘fecioară’ pentru mai vagul *הַמְּלֵאָה*, ‘tânără’ din Is. 7:14, dar și din Cânt. 6:8). Traducerea de aici, ὄργιζέσθε pentru *וּרְגַז*, ar fi doar un exemplu în plus, în aceeași direcție<sup>27</sup>.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- ALEXANDRE = Alexandre, C., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1895.  
ATANASIE = Atanasie, cel Mare, Sf., *Tâlcuri la Psalmi* (trad. P. Enache), Iași, Doxologia, 2021.  
B 1688 = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură* 1688, ediție jubiliară, București, IBMBOR, 1998.  
B 1914 = *Biblia*, Ediția Sfântului Sinod, București, Tipografia Cărilor Bisericești, 1914.  
B 1968 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, București, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1968.  
BAILLY = Bailly, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 2000.  
CAMBRIDGE = *The Cambridge Greek Lexicon* (ed. J. Diggle), Cambridge, Cambridge University Press, 2021.  
CASSIAN = Ioan Cassian, Sf., *Despre cele opt gânduri ale răutății* (tr. D. Stăniloae), în *Filocalia* I, Sibiu, Institutul Dacia Traiană, 1947, 97-123.  
CHIRIL = Chiril, al Alexandriei, Sf., *Tâlcuri la Psalmi* (tr. D. Stăniloae), Iași, Doxologia, 2021.  
CORESI = Coresi, *Psaltirea slavo-română (1577), în comparație cu psaltirile coresiene din 1570 și 1589* (ed. Stela Toma), București, Editura Academiei, 1976.  
D 1673 = Dosoftei, *Psaltirea în versuri* (ed. A. Goci), București, Editura 100+1 Gramar, 1998.  
D 1680 = Dosoftei, *Psaltirea de'nțâles* (ed. M. Cobzaru), Demiurg, Iași, 2007.  
HRISOSTOM1 = Ioan Gură de Aur, Sf., *Omiliile la Psalmi* (tr. L. Enache), Iași, Doxologia, 2011.  
HRISOSTOM2 = Ioan Chrisostom, Sf., *Comentariile sau explicarea Epistolei către Efeseni* (tr. Theodosie Athanasiu), Iași, Editura Dacia, 1902 (reprodusă anastatic de Editura Apa Vieții, 2019).  
KOEHLER = Koehler, L./Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, New York/Köln/Leiden, Brill, 1994.  
LIDDELL = Liddell, H./Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*, New York, Harper & Brothers, 1883.  
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.  
P 1957 = *Psaltirea*, București, IBMBOR, 1957.

---

<sup>27</sup> Dacă se poate spune (Brown Jones 2022, 9) că versiunea Psalmilor din Septuaginta e inteligibilă doar cu ajutorul Textului Masoretic, și altfel ar suna prea ciudat – iar autorii nou-testamentari erau conștienți că în Septuaginta cuvintele grecești au luat ceva din valoarea lor ebraică (Ellis 1957, 13), s-ar putea spune la fel de bine și invers: sensul autentic al cuvintelor ebraice nu e apreciat cu adevărat decât odată cu traducerea în Septuaginta.

- P ARCB = *Psalmii*, București, Arhiepiscopia Romano-Catolică, 1993.
- P AXINCIUC = *Cartea Psalmilor. Psalmii 1-50* (coord. Madeea Axinciuc), Iași, Editura Polirom, 2020.
- P CALOMIRA = *Psaltirea lui David*, trad. Calomira de Cimara, Iași, Editura Lumina Moldovei, 1923.
- P PANDREA = *Cartea Psalmilor – Sefer Tehilim*, tr. Liviu Pandrea, Cluj, Editura Viața Creștină, 1993.
- P SCH = *Psaltirea Scheiană comparată cu celelate Psaltiri din sec. XVI și XVII traduse din slavonește*, ed. I.-A. Candrea, București, Socec, 1916 – și *Psaltirea Scheiană (1482)* (ed. I. Bianu), București, Edițiunea Academiei, 1889.
- PESHITTA = *The Peshitta Psalter, According to the West Syrian Text* (ed. William Emery Barnes), Cambridge University Press, 1904.
- SCĂRARUL = Ioan Scărarul, Sf., *Scara*, în *Filocalia*, vol. IX, Editura Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, 41-462
- SEPTUAGINTA = *Septuaginta* (ed. A. Rahlfs), German Bible Society – edițiile 1971 (a IX-a, inclusă în Bible Works 9) și 1979.
- TEODORET = Fericitul Teodoret, Episcopul Kirului, *Tălcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai Prorocului împărat David*, ediție îngrijită de Florin Stuparu, București, Editura Sophia, 2018 (*Interpretatio in Psalmos*, Migne, P.G. vol. LXXX, col. 857-1998).
- Textul Masoretic = textul ebraic din Codex Leningradensis, conform ediției *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, și versiunii electronice Michigan-Claremont (1982) – inclusă în Bible Works 9.
- TOMA = Thomas Aquinas, St., *Commentary on Saint Paul's Epistle to the Ephesians* (tr. Matthew Lamb), New York, Magi Books, 1966.
- VULGATA = *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem* (ed. R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft – edițiile 1983 (inclusă în Bible Works 9) și 2007.

## B. Literatură secundară

- Ahearne-Kroll, Stephen, *Psalms in the New Testament*, în *The Oxford Handbook Of the Psalms*, ed. William Brown, Oxford/ New York, Oxford University Press, 2014, 269–280.
- Auwers, Jean-Marie, *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question*, Paris, Gabalda, 2000.
- Brown Jones, Jennifer, *Translation and Style in the Old Greek Psalter*, Leiden/Boston, Brill, 2022.
- Cheyne, T.K., *The Book of Psalms, Translated from a Revised Text with Notes and Introduction*, London, Kegan Paul, 1904.
- Creach, Jerome, *Discovering the Psalms. Content. Interpretation, Reception*, London, SPCK, 2020.
- DeClaissé-Walford, Nancy/ Jacobson, Rolf/ Tanner, Beth Laneel, *The New International Commentary on the Old Testament. The Book of Psalms*, Grand Rapids/ Cambridge, Eerdmans, 2014.
- DeSilva, David, *Ephesians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022.
- Ellis, Earle, *Paul's use of the Old Testament*, Edinburg, Oliver&Boyd, 1957.

- Gillingham, Susan, *The Levites and the Editorial Composition of the Psalms*, în *The Oxford Handbook Of the Psalms*, ed. William Brown, Oxford/ New York, Oxford University Press, 2014, 201–212.
- Gunkel, Hermann/ Begrich, Joachim, *Introduction to Psalms. The Genres of the Religious Lyric of Israel* (tr. din germană de James Nogalski), Macon (Georgia), Mercer University Press, 1998.
- Hayes, John, *An introduction to Old Testament Study*, London, SCM Press, 1982.
- Hoehner, Harold, *Ephesians. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2002.
- Mermelstein, Ari, *Power and Emotion in Ancient Judaism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.
- Popescu, Călin, *Psaltirea națională. Introducere în filologia celui mai longeviv text literar românesc*, Pitești, Editura Universității, 2019.
- Prelipeanu, Vladimir/ Neaga, Nicolae/ Barna, Gheorghe/ Chialda, Mircea, *Studiul Vechiului Testament. Manual pentru facultățile teologice*, ed. Ioan Chirilă, Cluj-Napoca, Renașterea, 2000.
- Schaper, Joachim, *The Septuagint Psalter*, în *The Oxford Handbook Of the Psalms* (ed. William Brown), Oxford/ New York, Oxford University Press, 2014, 173–184.
- Wallace, Daniel, *Greek grammar beyond the basics. An exegetical syntax of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1996.





## ANTHROPONYMES FRANÇAIS PROVENANT DES FÊTES RELIGIEUSES (I)\*

ADELA-MARINELA STANCU  
Université de Craiova  
adelastancu76@yahoo.com

**Abstract:** The habit of forming people's names starting from the name of the religious holidays has been a quite common practice among people from the Western and Eastern Europe, at the beginning of the 4th century. These anthroponyms are a proof of the linguistic continuity and geographic permanence of the Christian terms from which they originate, providing a solid base for the reconstruction of a people's religious history. In this article we shall discuss the French personal names which are formed from the names of the most important French religious holidays.

**Key-words:** anthroponym, name, surname, names of some religious holidays, Christian.

Les noms de famille formés à partir des noms de fêtes chrétiens sont un témoignage de la continuité linguistique et de la permanence géographique des termes chrétiens d'où ils proviennent, offrant une base importante pour la reconstruction du passé religieux d'un peuple. Ces noms s'attachent à une certaine tradition chrétienne, bien qu'ils se retrouvent dans des formes qui varient d'une langue à l'autre. Ces noms relèvent le filon chrétien et hébreu qu'ont en commun la majorité des peuples d'Europe.

Il est connu que l'usage de former les noms de personne à partir des noms de grandes fêtes religieuses était une pratique habituelle à tous les peuples de l'ouest et de l'est de l'Europe, commençant du IV<sup>e</sup> siècle (Vroonen 1967, 257).

A travers l'histoire, les peuples ont été conduits, dans le choix des noms, par des croyances religieuses. Ces noms religieux voulaient mettre le nouveau-né sous la protection divine et lui assurer la survie.

La croyance que la survivance de l'individu ou même de l'espèce était conditionnée par la volonté des forces surnaturelles a déterminé l'usage du nom comme un message leur adressé. Soit qu'il s'agit des chimères du monde ou des dieux, le nom de personne acquiert la valeur d'une intervention en sa faveur. En croyant dans la force occulte du nom, les hommes l'employaient tel que pour influencer ou même pour décider le sort de l'individu. Les Romains appelaient, par exemple, un enfant *Fortis* non pas pour que le nouveau-né semblât trop courageux,

---

\* *French anthroponyms derived from the names of some religious holidays (I).*

mais pour qu'il devienne ainsi. Le critère selon lequel les parents se conduisaient quand ils donnaient des noms à leurs enfants a été défini par les ethnologues par une formule latine: *nomen est omen*, en traduction libre, «de nom de l'homme dépend son sort». C'est pourquoi on choisissait, en général, des noms qui exprimaient évidemment le désir des parents que leur enfant soit la personnification de tout ce qu'il est bon, beau, exaltant etc. Ainsi, un vrai souhait pour la vie entière (Jordan 1979, 42).

Dans le christianisme, le nom se libère des connotations magiques et superstitieuses païennes. Le nom en soi n'exerce plus le fatal déterminisme sur le destin humain. Malgré ça, il garde sa valeur mystique (Ionescu 1975, 1). Le nom de saint ou un nom que Dieu invoque n'a aucune signification ou force sans une participation consciente à la réalité évoquée.

En France, *Noël* est un prénom masculin qui représente une forme plus ancienne du latin *Natalis*, qui provient de l'adjectif *natalis* «jour de naissance», dérivé du participe passé *nasci* «naître». En ancien français, *Natalis* a donné premièrement *Natale*, ensuite *Naël* et, dans d'autres régions *Nadal*, avec la variante *Nadau*, qui est resté comme nom de famille. L'anthroponyme breton *Noelig* correspond au nom *Noël*, et *Nedelec*, nom de famille, à l'anthroponyme *Natale*. Comme prénoms féminins nous rencontrons plusieurs variantes: *Noëlle* (*Noële*), *Noëllie*, *Noëlie*, *Noëlla*, *Noëline*. Parmi les noms composés récents nous retrouvons *Jean-Noël* pour l'anthroponyme masculin, *Marie-Noëlle*, pour le féminin (Morlet 1991, 731).

En Occident, dès le IV<sup>e</sup> siècle, a commencé à être fêté le jour de Noël, le 25 décembre. Avant le christianisme, le jour du solstice d'hiver (21 ou 22 décembre), qui marquait la diminution de la nuit, c'était la fête du soleil. Le nom français *Noël* continue cette forme d'où proviennent aussi les autres noms du *Noël* de l'aire romaine: it. *Natale*, sp. *Nadal*, pg. *Nal* etc. Dans l'époque médiévale, *Noël* fonctionne comme nom de baptême, et, petit à petit, il s'est consacré comme nom de famille. En présent, il peut être attribué comme prénom aux enfants, surtout s'ils sont nés le jour de Noël ou dans la période de la fête. Comme nom de famille, *Noël* peut être aussi retrouvé dans d'autres variantes, comme *Noé*, *Nonet*, *Nonueille*, en tant que *Nonaille* représente un toponyme. De la même racine latine se sont formés les noms *Natal*, *Natali* (c'est à l'origine du prénom *Nathalie*) ou le dérivé *Natival*. Les formes méridionales *Nadal*, *Nadaud*, *Nadeau*, *Nadel* et le nom breton *Nedelec* sont les variantes d'un et même nom personnel qui rappelle la fête de la Nativité ou celle de la Naissance de Jésus Christ. Employés dès l'époque médiévale, *Noël* et *Noëlle*, aussi comme leurs dérivés, *Noëllie*, *Noëlla*, *Noëline* n'ont été jamais fréquents et ils sont devenus assez rares dans le XX<sup>e</sup> siècle (Tanet/Hordé 2000, 335-336; Dauzat 1994, 452).

La forme *Noël* a été enregistrée en France aussi comme nom de famille. La variante *Denoel* représente, en fait, «de fils de Noël» et on enregistre aussi le diminutif *Noëllet*.

Dans l'ouest de l'Europe, le terme *Natalis* a été attesté comme nom de personne dans les textes latins dès le IV<sup>e</sup> siècle, comme *Paschalis*, *Paschasius*, *Epiphinius* et *Epiphania* (Vroonen 1967, 158). Dans les premiers siècles du christianisme, *natalis* a été employé pour désigner le jour qui commémore la mort d'un martyr chrétien et surtout pour désigner la naissance de Christ. Le prénom a été fréquent dans cette période, mais, petit à petit, il est devenu absent en France jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, quand il a été repris sous l'influence de la langue russe (Tanet/ Hordé 2000, 330).

Une autre fête extrêmement importante pour les chrétiens qui a eu des échos précoces dans le plan anthroponymique est *Pâques*. Du latin *Pascha* se forme le dérivé *paschalis* (au Moyen Âge, *pasqualis*) «pascal, concernant les Pâques», qui, au début, a été employé comme nom de baptême. Imposé aux enfants nés dans la période de la fête ou repris des calendriers, où apparaissent plusieurs saints avec ce nom, *Pascal* se reprend à l'ouest et à l'est de l'Europe, la source étant la langue grecque. Dans les anciennes inscriptions de l'Occident apparaît aussi une autre formation *Paschasius*, le plus important nom de ceux concernant les fêtes célébrées par l'église (Ionescu 1975, 230).

En France, le prénom *Pascal*, avec la variante *Paschal*, provenu du lat. *pasqualis* «pascal», est encore fréquemment attribué, mais non de la même on peut affirmer en ce qui concerne le nom de baptême *Pâques*, rencontré surtout comme nom de famille. On rencontre aussi les noms *Pasque*, *Pasques*, vieux nom mystique comme *Pascal*, aujourd'hui assez rare. En ancien français il avait le sens de «feuille de palmier pascale», désignant «un vendeur de feuilles de palmier» ou «celui qui portait des feuilles de palmier pendant les processions». De l'anthroponyme *Pascal* on enregistre les dérivés *Pascau*, *Pascand*, *Pascault*, *Pascant*, *Pascon*, *Pascot*, *Pascual*, *Pasqual*, *Pasquali*, *Pasqualini*, *Pasquard*, *Pasquelin*. (Dauzat 1994, 463-465)

De la forme de l'ancien nom masculin *Pascal* nous avons le féminin *Pascaline*. Il enregistre aussi le prénom féminin *Pâquerette* du nom d'une fleur *pâquerette*, *pasquerette*, dérivé de l'ancien français *pasqueret* «de la période des Pâques». Ce nom est lui-même dérivé de *Pasque*, *Pâque*. Le nom de la fleur s'explique par le fait que celle-ci fleurit au début du printemps, dans la période des Pâques. *Pasquette*, *paquette*, des diminutifs, sont devenus noms de famille. (Tanet/Hordé 2000, 351-352)

Marie Thérèse Morlet explique *Pascal*, *Pasqual*, la variante corse *Pasquale*, de l'adjectif *paschal* < latin *paschalis* «qui concerne la fête de Pâques», dérivé de *Pasqua*. Elle enregistre aussi les diminutifs *Pascalet*, *Pasqualet*, *Pascalin*, *Pasqualin*, *Pascalini*, *Pasqualini* (Morlet 1991, 759).

En français, le nom de la même fête, *Pâques fleuris*, a été substituée avec *Dimanche des Rameaux* au XV<sup>e</sup> siècle. De l'époque médiévale provient aussi le nom *Ozanne*, vieux nom des *Pâques fleuris*. Devenu nom de baptême avec une valeur mystique, *Osanne*, avec la variante *Ozanne*, continue la forme *osana* (< l'arménien *Loshana*), acclamation prononcée par les Juifs à l'occasion de l'Entrée en Jérusalem de Jésus

Christ. En présent, ils peuvent être trouvés seulement comme matronymes. On enregistre aussi le diminutif *Ozanon* (Dauzat 1994, 457, 459).

Morlet (1991, 743) considère le nom *Osanne*, *Ozanne*, forme altérée régressive *Auzanne*, *Ozenne*, un ancien nom de la fête de Rameaux, d'après l'acclamation liturgique, *Hosanna*, chantée ce jour-là, rappelant l'entrée triomphante du Christ à Jérusalem. Ce nom de baptême est devenu assez fréquent au Moyen Âge. Elle enregistre les dérivés *Ozanneau*, *Auzeneaux* (Gascogne), *Auzanot* (Bourgogne).

Aux peuples chrétiens de l'Europe, et, implicitement aux Français, le nom du baptême continue la forme grecque  $\eta \epsilon\pi\iota\phi\alpha\nu\epsilon\iota\alpha$ , le plus vieux terme utilisé par les païens pour indiquer les signes par lesquels une divinité fait sentir sa présence dans un certain lieu (cf.  $\epsilon\pi\iota\phi\alpha\nu\epsilon\iota\alpha$  «montrer, se manifester, apparaître»). Le terme grec a été emprunté par le latin, pénétrant précocement dans l'onomastique sous la forme des noms de baptême. L'attribution de ce type de nom peut avoir deux significations: identifier que la personne qui l'a reçu s'est né ce jour de fête, ou il a été donné par un sentiment de piété religieuse, pour que le nouveau-né jouisse de la protection de Dieu. En France, le nom *Tiphaine*, aussi comme les variantes *Thifaine*, *Tiphaigne* ou *Tiphine* (forme populaire en ancien français) fonctionne aujourd'hui comme nom de famille. Il trouve son origine dans le nom biblique *Theophania*, nom évoquant la fête de l'Épiphanie (le grec *Epiphania*), c'est-à-dire «manifestation de Dieu» qui se révèle, non seulement aux Juifs, mais aux païens représentés par les rois mages. On enregistre dans ce dictionnaire la forme masculine *Tiphain*, les hypocoristiques *Tiphaneaux*, *Tipheneau*, *Tiffeneau* (Morlet 1991, 929).

Tanet/ Hordé (2000, 431, 342) explique *Tiphaine* comme étant un prénom féminin qui représente une forme issue par voie orale du latin *theophania*, emprunt au grec *theophania* (ou *theophaneia*), étant composé de *theos* «dieu» et *-phania*, tiré de *phainein* «apparaître, se manifester». *Thiphaine* est employé avec de nombreuses variantes, sous l'influence de la forme anglaise *Tiffany*, également en usage en français. On relève *Tifaine*, *Tiffanie*, *Tifanny*, *Tiffen* à côté de *Tifanie*, *Tiffanie*, *Tifanny*, *Tifany* et les graphies mixtes *Typhanie*, *Tiphanie* et *Tiphany*. Un dérivé grec de *theophania*, le nom masculin *Theophanes*, a été repris sous la forme *Theophane*. Dauzat (1994, 571) enregistre aussi les dérivés *Tipheneau*, *Tifeneau*.

Dans la Grèce ancienne, la *theophania* était une fête au cours de laquelle les statues d'Apollon et des autres dieux étaient exposées. Par la suite, le mot a été employé dans le vocabulaire chrétien pour rendre compte de la venue du Christ, mais en tant qu'apparition du divin infigurable. La théophanie équivaut à une élévation spirituelle vers les réalités divines et non à une présence réelle. *Tiphaine* est fêtée le 6 janvier, jour de l'Épiphanie. Il a été oublié après le Moyen Âge. Redécouvert dans les années 1980, il est employé plus couramment en Bretagne qu'ailleurs, mais en restant à un rang modeste partout. Les diverses variantes sont moins représentées, sauf la forme anglaise *Tiffany* (Tanet/ Hordé 2000, 431, 432).

Parallèlement, circulent aussi d'autres noms qui rappellent Saint Jean le Baptiste. Ainsi, l'anthroponyme *Baptiste*, qui peut être retrouvé en présent tant comme nom de baptême, aussi comme nom de famille, est la forme savante du nom *Baptista* (Saint Jean). *Baptiste*, un prénom vieux, peu utilisé, est devenu courant au début du XVIIIe siècle. De ce nom ont apparu différentes formes adaptées en fonction des régions: *Bautiste* (au sud), *Batisse* (dans la région Auvergne), *Batis* et le dérivée *Bathias* (dans la région Thiers, étant, initialement, un nom de lieu). Le nom *Bapst*, spécifiquement aux provinces Alsace et Lorraine, est une forme contractée de *Baptiste* (Tanet/Hordé 2000, 66). Un autre nom de famille, le sobriquet *Baptizet* (*Baptizat*) a apparu comme une altération du participe *baptisé*, désignant des individus baptisés plus tard (Dauzat 1994, 24). Avec le même sens, au sud, on a employé le nom *Batejat* «baptisé». On rencontre aussi la forme *Baptistin*, auquel correspond le féminin *Baptistine*. L'équivalent méridional *Batistou* a comme diminutif *Titou*, qui a donné un autre diminutif employé comme prénom, *Titonan*. Morlet (1991, 74) enregistre les diminutifs *Battistelli*, *Battistini*, *Battesti*, *Batesti*, *Battestini*, les dérivés *Baptistan*, *Baptistat*, *Battiston*, *Battistoni*.

D'autres noms renvoient au baptême de Jésus dans l'eau de Jordan. Ainsi, de la période des Croisades sont restés jusqu'aujourd'hui des noms comme *Joudain*, *Jordain*, au nord et *Joudan*, *Jourda*, *Jourde*, au sud, provenant du nom du fleuve où a été baptisé Jésus. On a les diminutifs *Jordanet*, *Jordaney* et les hypocoristiques *Jourdin*, *Jourdon*, enregistrés par Dauzat (1994, 346). Comme matronyme, nous avons *Jourdain*, avec la variante moderne *Jordane*, et comme diminutifs, *Jordanet*, *Jordaney* et les hypocoristiques *Jourdin*, *Jourdon*. Morlet (1991, 543) enregistre les formes populaires *Jourdain*, *Jordain*, *Jordan*, *Jourda*, *Jorda*, *Jourde*, les hypocoristiques *Jourdaneau*, *Jourdanneau*, *Jourdannet*, *Jordanet*, *Jordaney*, *Jordon*, les variantes méridionales *Jourdon*, *Jourdinnet*, le composé *Jourdanbeau*.

En français, *Georges*, prénom masculin, représente le latin impérial *Georgius*, emprunté au grec tardif *Geōrgios*, surnom d'un homme, dérivé de *geōrgos* «agriculteur». Une variante ancienne du nom est employée au XIXe siècle. Saint Georges, honoré le 23 avril, est à la fois le plus célèbre et le plus inconnu des saints. Sa légende est inspirée de la mythologie grecque qui décrit le combat de Thésée contre le minotaure. Le saint est présenté comme un officier de l'armée romaine qui arrive dans une ville dévastée par un dragon: les habitants doivent livrer chaque jour au monstre des jeunes gens tirés au sort. Georges apparaît quand la fille du roi risque d'être dévorée; il attaque le monstre et le transperce de sa lance. La date de la fête du saint était autrefois liée aux travaux des champs, comme le rappelle le proverbe: *A la Saint Georges/ Sème ton orge*.

Le nom a pour variantes masculines *George*, *Georget*, *Georgi*, *Georgio*, *Georgy*, *Giorgio*, *Jerzy*, *Jo*, *Jordi*, *Jordy*, *Jorg*, *Jorge*, *Joris*, *Jory*, *Jorys*, *Jürgen*, *Yuri* et pour les formes féminines *Georgette*, *Georgia* (emprunté à l'anglais), *Georgiana*, *Georgiane*, *Géorgie*, *Georgina*, *Georgine* (disparu aujourd'hui) (Tanet/ Hordé 2000, 200-201).

Dauzat (1994, 288) présente comme variantes du nom: *Georgel*, *Georgelean*, *Georgelet* (Touraine), *Georgeleot* (Est), *Georgeleon*, *Georgeler*, *Georgelé*. Comme formes populaires régionales plus ou moins altérées, on a: *Joire* (et *Joiris*), région lyonnaise, Savoie, Est, *Jorioz* (Savoie) altéré en *Joriaux*; *Jori* en Midi, avec les variantes *Jory*, *Jorry*, *Joris*. On a aussi l'hypocoristique *Jorin*. Il identifie aussi les formes *Geordy* et *Jordy* (Midi), dérivé *Jordie* (Sud-Ouest), *Jore* (Nord-Ouest, Nord et Est), les diminutifs *Joreau*, *Joriaux*, *Joron*, *Joret* (Normandie), les variantes *Jorez* (Nord et Nord-Est), *Jorey* (Bourgogne, Franche-Comté).

Marie-Thérèse Morlet (1991, 455) identifie les diminutifs *Georgelin*, *Georgeau*, *Georget*, *Georgeon*, *Georjon*, *Georgin*, *Gbeorjin*, *Georger*.

Ce nom apparaît à plusieurs reprises dans la littérature hellénique de l'époque classique. Mais il n'y était pas très fréquent et c'est, encore une fois, le culte d'un saint qui l'a popularisé dans la plupart des pays d'Europe. D'abord réservé au Moyen-Orient, il a été, au XIIe siècle, adopté par les croisés qui enrichissent sa biographie d'une foule de légendes prodigieuses et ont fait de Georges une parfaite image du chevalier chrétien. Dès lors son nom s'est diffusé très rapidement et a connu de nombreuses transcriptions: *Georg*, *Görgel*, *Iouri*, *Jörg*, *Jürg*, *Yorich*, *Youri* etc. Il est resté utilisé dans tous les pays qui l'avaient adopté et s'est, bien entendu, répandu dans l'ensemble des nations latines, slaves et anglophones. À plusieurs reprises, il y a figuré au palmarès des prénoms masculins comme a été le cas, en France, de la fin du XIXe siècle jusqu'en 1930. Aujourd'hui, *Georges* est un peu partout, à l'exception des pays slaves, dans une période de reflux.

Un autre prénom, *Marie*, est considéré le plus fréquent des prénoms féminins. Celui-ci peut être mis en relation avec le nom de la célèbre Sainte Marie, la mère du Sauveur, existant de nombreux débats pour ce nom, étant, en même temps, le plus controversé. Dans l'onomastique biblique apparaissent deux formes: l'une indéclinable, plus fréquente et plus vieille, *Mariám* et une autre déclinable, mais plus rarement rencontrée, *María*. Dans le texte hébraïque est rencontrée la forme *Miryam*, de *mar* «goutte» et *yam* «mer», donc, le sens serait «goutte de mer». Le nom hébreu *Myriam* est porté par la sœur de Moïse et signifie «celle qui élève». Il vient de l'araméen *Miryam*, *Maryam* (voir *Myriam*, sœur de Moïse et d'Aaron, et *Marie*, mère de Jésus de Nazareth). Ce nom a été rapproché entre autres de l'hébreu *mara(h)*, «amertume» et de l'égyptien ancien *mrít*, *merit*, «cher, aimé» (Ionescu 1975, 203). Mais beaucoup de spécialistes considèrent le fait que ce nom n'appartient au fond onomastique hébraïque, mais à celui égyptien. De ce point de vue, le nom aurait à l'origine le verbe *mrj-imm* «aimée par Amon», Amon étant dans la religion des vieux Égyptiens un grand roi des dieux.

Il a été très répandu chez les Juifs du temps du Christ, comme en témoignent les nombreuses Marie figurant dans le Nouveau Testament. Mais, bien entendu, c'est la mère de Jésus, dite aussi la Sainte Vierge, qui a assuré la diffusion exceptionnelle de ce prénom dans tous les pays de culture judéo-chrétienne. Durant de nombreux

siècles, pourtant, Marie a été, tout aussi comme Jésus, l'objet d'une crainte révérencieuse. Rarement attribué jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, le culte marial lui donna ensuite peu à peu son statut de prénom protecteur, et permit sa diffusion. Dès lors, très vite, *Marie* s'est imposée partout, sous de nombreuses transcriptions. Après une période de reflux consécutive au protestantisme (XVI<sup>e</sup> siècle), la dévotion mariale s'intensifiait et *Marie* reprend son essor jusqu'à devenir, pendant plusieurs siècles, le premier prénom féminin le plus attribué dans plusieurs langues. C'est, en particulier, le cas de la France où Marie a gardé cette première place jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il faut ajouter que ce prénom est de loin, depuis plusieurs siècles, le plus utilisé pour la formation de prénoms composés. La Vierge Marie, célébrée plusieurs fois au cours de l'année liturgique catholique, est particulièrement honorée le jour qui commémore son «Assomption»: l'élévation au ciel qui permit à son corps d'échapper à la corruption du tombeau. Cet événement fait l'objet d'un dogme depuis 1870.

Repris par les Juifs de l'égyptien, le nom se répand par l'intermédiaire grec et latin chez tous les peuples européens chrétiens (allemand, italien, espagnol, portugais, polonais, tchèque, hongrois, russe). Dans l'Ouest de l'Europe, le prénom *Maria* apparaît dans des sources dès IV<sup>e</sup> siècle, étant confondu avec le nom romain *Marius*.

En français, *Marie* présente nombreux hypocoristiques conservés comme matronymes: *Mariel*, *Marielle*, *Mariet*, *Mariette* (Normandie), le diminutif *Marieton* (Lyon) avec la variante *Mariety* (Bourgogne), *Mariat* (région lyonnaise), *Marion*, le plus fréquent – Centre, Midi, Est –, *Marionnaud* (Limousin), *Marionneau* (Poitou, Charente), *Mariot*, surtout *Mariotte* (Est), le dérivé *Mariotat* (Lyon), *Mariaud* (Ouest), *Mariault*, *Mariaux* (Touraine, Puy-de-Dôme) (Dauzat 1994, 416; Morlet 1991, 664).

Le prénom *Marie* entre dans certains prénoms composés féminins: *Anne-Marie*, *Jeanne-Marie*, *Louise-Marie*, *Rose-Marie*, comme deuxième élément, mais aussi en première position (*Marie-Ange*, *Marie-Anne*, *Marie-Antoinette*, *Marie-Cécile*, *Marie-Chantal*, *Marie-Charlotte*, *Marie-Christine*, *Marie-Claire*, *Marie-Claude*, *Marie-Dominique*, *Marie-Elisabeth*, *Marie-France*, *Marie-Françoise*, *Marie-Hélène*, *Marie-Jeanne*, *Marie-Laure*, *Marie-Louise*, *Marie-Lou*, *Marie-Odile*, *Marie-Paule*, *Marie-Pier*, *Marie-Pierre*, *Marie-Rose*, *Marie-Soleil* (peut-être par calque de l'espagnol *Marie-Sol*), *Marie-Thérèse*, *Marie-Yvonne*). Quelques combinaisons ont été expliquées par la tradition religieuse: *Marie-Eve*, *Marie-Josèphe*, *Marie-Liesse*, *Marie-Madeleine*, *Marie-Reine*.

Il y a aussi des prénoms masculins: *François-Marie*, *Guy-Marie*, *Jean-Marie*, *Louis-Marie*, *Paul-Marie*, *Philippe-Marie*, qui sont encore en usage, mais des prénoms comme *Marie-Antoine*, *Marie-François*, *Marie-Jean*, *Marie-Joseph*, *Marie-Louis*, *Marie-René* sont devenus désuets (Tanet/ Hordé 2000, 302-302).

Un autre prénom, *Gabriel*, avec le féminin *Gabrielle*, reproduit un vieux nom propre hébraïque *Gavriël* «Dieu est ma force», expliqué parfois de l'hébreu *gabar* «force» ou *gabri* «héros», et de *el*, issu d'*Elohim*, c'est-à-dire «Dieu». Employé comme nom personnel dès le début du christianisme et devenu nom du calendrier, par

l'intermédiaire grec (*Gabriel*, prononcé plus tard *Gavriil*, puis *Gavriil*) et latin (*Gabriel*), le nom se répand dans l'Europe entière.

Ce prénom, qui apparaît aussi dans l'Ancien Testament, est surtout lié à la naissance de Jean-Baptiste, puis de Jésus, dont l'ange Gabriel est l'annonciateur. *Gabriel* s'est répandu dans la plupart des pays chrétiens mais, curieusement, c'est surtout au féminin qu'il a été le plus utilisé. Au masculin, s'il n'a jamais connu d'éclipse totale, son succès a été plus modeste. Dans les pays musulmans, *Gabriel* (*Jibril* ou *Gebriil*, en arabe) est un nom révérentiel : c'est celui de l'intermédiaire qui a communiqué à Mahomet la parole de Dieu, consignée telle quelle dans le Coran. Mais *Jibril* n'a jamais été un prénom très répandu dans l'Islam comme s'il était, au regard des croyants, un peu intimidant. Au XXe siècle, *Gabriel* est resté un prénom usuel dans de très nombreux pays, en particulier l'Italie, l'Espagne et le Québec, où il fait partie depuis plusieurs années des dix prénoms masculins les plus attribués. En France, depuis 1990, il est de plus en plus fréquent. L'ange Gabriel a été proclamé par le pape Pie XII, en 1951, le saint patron de toutes les activités de communication (Tanet/ Hordé 2000, 259).

Morlet (1991, 437) et Dauzat (1994, 273) enregistrent les formes populaires *Gabrielé*, *Gabrieux* (Picardie), *Graby*, *Gabriellei*, *-ello* (forme corse) et les hypocoristiques *Gabriot*, *Gabriet*, *Gaby* (Tanet/ Hordé 2000, 191-193).

*Michel*, l'un des plus fréquents et répandus prénoms dans l'onomastique des peuples européens, a son origine dans le nom hébreu *Mikael*. La première partie du nom s'identifie avec *Mikajah* (*-jab* de *Jahve*) et signifie «qui est comme», la phrase pouvant être interprétée par «qui est comme Dieu (ou Jahve)?». En français, *Michel* représente le latin *Michael*, le grec *Mikaël*, transcription de l'hébreu *Mika'el*. Au féminin on écrit *Michèle* ou *Michelle*. *Micheline* vient d'un ancien diminutif masculin, *Michelin*, resté comme nom de famille; on a encore *Michelette* qui dérive de l'ancien masculin *Michelet*. Pour le féminin on enregistre aussi *Michaela*. Seul le masculin est courant en composition dans *Jean-Michel*. La forme *Michel-Ange* est archaïque et les variantes *André-Michel*, *Claude-Michel* sont assez rares (Tanet/ Hordé 2000, 319-320).

Dauzat (1994, 433-434) enregistre comme nom de baptême et patronyme: *Miché* (rare), *Michey* (Est), *Micheux* (Nord, Nord-Est), *Michet*, *Miquel* (forme normande-picarde ou méridionale). L'ancienne forme populaire *Mibiél* (restée dans *Saint-Mibiél*, Meuse) peut être à l'origine du nom de famille *Miel*. Les formes *Mignet*, *Migot* représentent comme hypocoristiques l'ancienne forme occitane *Miguel* qui a disparu. On a encore: *Michau(t)*, *Michaux*, *Miche(a)u*, *Michu*, *Micha*. Comme dérivés et hypocoristiques on a: *Michelet*, *Michelaud*, *Michelin*, *Michelot*, *Michelon*, *Michet*, *Michin* (rare) (Morlet 1991, 692).

Un autre nom fréquent et répandu, avec des correspondants dans toutes les langues européennes, *Nicolas* reproduit un vieux nom personnel gr. *Nikólaos*, employé autrefois dans la Grèce antique. *Nikólaos* est un nom formé de *nik-* (<*nikáo* «vaincre», *niké* «victoire») et *laos*, *leós* «peuple», signifiant «le peuple vainqueur». Les



Antiques faisaient une liaison entre cet anthroponyme et le nom de la déesse de la victoire, *Nike*, ou avec le surnom du Dieu, *Nikátor* ou *Nikephóros*. Le nom grec est passé en latin sous la forme *Nicolaus*. Dès le début du christianisme, *Nikolaos* et *Nicolaus* ont été aussi portés par des personnes qui ont choisi la nouvelle religion, parmi lesquelles un évêque de Myra (dans le Sud-Ouest de l'Asie) du IV<sup>e</sup> siècle, sanctifié par l'église.

Dans l'anthroponymie française le prénom masculin *Nicolas* représente le latin *Nicolaus*, emprunté du grec *Nikolaos*, composé de *niké* «victoire» et *laos* «peuple». On rencontre la forme méridionale *Nicolau*, les formes contractées *Niclas*, *Niclaus*, altéré en *Niclausse*, *Niclot*, en Est, *Nicloux*, la forme latinisée *Nicolay*, *Nicolai*, la forme alsacienne et allemande *Niklaus*, la forme corse et italienne *Nicoli*, le diminutif *Nicolini*, la forme abrégée *Nicol*, *Nicon*, *Nicoud*, *Nicoux*. De nombreux hypocoristiques: *Nicolet*, *Nicolette*, *Nicollie*, *Col(l)as*, *Col(l)et*, *Col(l)in* (d'où *Colinet*, *Colinot*), les péjoratifs *Col(l)ard* (d'où *Colardeau*). Le nom féminin *Nicol(le)* est un ancien prénom, aussi comme le diminutif *Nicolette* (le XII<sup>e</sup> siècle), d'où *Col(l)ette*, la variante *Colotte* (est), et comme variante populaire *Nigole* (Tagliavini 1963, 250).

On a en français de *Nicolas* les diminutifs masculins: *Colas*, *Colin* et *Collin*, qui sont aussi des prénoms à part entière ainsi que *Nicolin*. Pour le féminin, on en a: *Nicole* et *Nicolette* et les diminutifs *Colette*, *Coline* et *Colinette* (Tanet/ Hordé 2000, 332-334).

Dauzat (1994, 450-451) enregistre la forme méridionale *Nicolau*, les formes contractées *Niclas*, *Niclaus*, altérée en *Niclausse*, *Niclot* (Est), *Nicloux*, la forme latinisée *Nicolay* (Midi), *Nicolai*, la forme alsacienne et allemande *Niklaus*, la forme corse et italienne *Nicoli*, avec le diminutif *Nicolini*, la forme abrégée *Nicol*, *Nicon*, *Nicoud*, *Nicoux*. On rencontre aussi de nombreux hypocoristiques: *Nicolet*, *Nicollet* (breton), *Nicollie*, *Colas*, *Colet*, *Colin*, *Colinet*, *Colinot*, *Colard*, *Colardeau*, pour le masculin, et *Collette*, *Colotte*.

Noms de famille présents en France dérivés de ce patronyme: *Nicolier*, *Nicollier*, *Nicoulaz*, *Nicolle*, *Nicole*, *Nicol*, *Nicola*, *Nicolai*, *Nicolas*, *Nicolet*, *Nicollet*, *Nicolin*, *Nicollin*, *Niconlin*, *Niconleau*, *Nicolay*, *Nicollerat*, *Nicolérat*, *Niclasse*, *Niclass*, *Niclas*, *Niklès*, *Niklaus*, *Niklas*, *Colas*, *Colin* (Tanet/ Hordé 2000, 728).

Ce prénom est depuis plus de vingt siècles répandu dans toute l'Europe, apprécié aussi bien dans les pays de tradition orthodoxe que dans les pays de tradition catholique ou protestante. Il est devenu très tôt le saint protecteur des écoliers, mais aussi des marins pêcheurs, des marchands ambulants, des jeunes filles sans dot. Sa fête était, dans de nombreux pays, une sorte de prototype du Noël d'aujourd'hui, donnant lieu à des réjouissances familiales et à des échanges de cadeaux.

Les noms de famille formés à partir des noms de fêtes chrétiennes sont un témoignage de la continuité linguistique et de la permanence géographique des termes chrétiens d'où ils proviennent, en offrant une base importante pour la reconstruction du passé religieux d'un peuple.

Par cette étude, nous avons remarqué, encore une fois, que la religion a été importante et l'est encore pour tous les peuples, fait souligné par le grand nombre des noms religieux gardés comme prénoms, mais aussi comme patronymes en français.

### **Bibliographie**

- Dauzat, A., *Dictionnaire étymologiques des noms de famille et prénoms en France*, Paris, Éditions Larousse, 1994.
- Ionescu, Christian, *Mică enciclopedie românească*, București, Editura Enciclopedică Română, 1975.
- Iordan, Iorgu, *Influența modei asupra numelor de persoane*, «Limba română», XXVIII, 1979, nr. 1, 41-49.
- Morlet, Marie-Thérèse, *Dictionnaire étymologique des noms de famille*, Paris, Éditions Perrin, 1991.
- Tagliavini, C., *Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi*, Brescia, 1963.
- Tanet, Chantal, Hordé, Tristan, *Dictionnaire des prénoms*, Paris, Éditions Larousse, 2000.
- Vroonen, E., *Les noms de personnes dans le monde. Anthroponymie universelle comparée*, Bruxelles, Éditions de la Librairie encyclopédique, 1967.

## REFERINȚE BIBLICE ÎN TRADUCERILE ROMÂNEȘTI ALE *INFERNULUI* DANTESC\*

CRISTIAN UNGUREANU

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
*cristian.ungureanu03@gmail.com*

**Abstract:** We cannot understand Dante and, above all, the *Divine Comedy* if we abstract from Christian theology and its fundamental writing, the Bible. It is known and obvious that the *Divine Comedy* draws its roots from the Bible, which cannot be abstracted from when interpreting the poem. The influence of the Bible on Dante's poem is manifested by references to passages, directly or allusively, to well-known characters, symbols or situations, both from Old and from New Testament. This article aims at exploring some of these references from the perspective of the meaning they acquire in Dante's work and then from the perspective of their translation into Romanian. We will consider the most famous translations of *Inferno* made in the 20th-21st centuries, in order to observe to what extent they manage to convey the meanings of the original.

**Keywords:** *Divine Comedy*, *Inferno*, Bible, translation, Romanian.

### 1. Introducere

Este evident că rădăcinile poemului lui Dante sunt biblice, iar pilonii pe care se întemeiază *Divina Comedie* sunt tot biblici: mântuire, mistică, profeție. De altfel, întreaga *Divina Comedie*, prin structura sa (cele trei cantice), oferă, în mod simbolic, o adevărată scară a lui Iacob pe care se poate urca și coborî, care unește cerul cu pământul; este un *itinerarium mentis in Deum* (o ascensiune mistică a omului către Dumnezeu). Cu referire la asta, Dante afirmă, în *Epistola XIII* către Cangrande della Scala: „*finis totius et partis est remove re viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis*”; principala finalitate a poemului, așa cum o vede însuși autorul său, este una etică (Corbett 2020, 1). Așadar, când vine vorba despre traducerea acestui text, apare întrebarea: cum, prin ce mijloace reușesc traducerea să transmită acest mesaj?

Este evident că traducerea unei poezii este mult mai dificilă decât traducerea unui text științific, de exemplu; de fapt, cei mai mulți care au afirmat că traducerea este imposibilă s-au referit mai degrabă la traducerea textului poetic. Înainte de toate, pentru că poezia este considerată ca fiind un text scris în urma unei inspirații

---

\* *Biblical References in the Romanian translations of Dante's Inferno*

avute de un poet. Totuși, inspirația unui poet poate fi percepută de un al doilea poet și reprodușă cu aceleași mijloace literare într-o altă formă lingvistică, cu condiția ca acesta din urmă să poată intra în sintonie, prin inspirația sa, cu primul autor. Lucrul acesta, oricât de dificil ar părea, nu este imposibil, dat fiind faptul că poezia presupune o carismă care, din fericire, nu a fost rezervată numai anumitor epoci sau teritorii. Până la urmă, atunci când vorbim despre fidelitate, în cazul unei traduceri poetice, nu ne referim la o fidelitate mecanică față de toate elementele semantice, gramaticale, frazeologice sau de cele ce țin de fonetica textului, ci ne referim la fidelitate față de poezie.

Traducerea textului poetic (sau, mai larg, a celui literar), spre deosebire de a celorlalte tipuri de text, trebuie să țină cont atât de conținutul mesajului pe care îl transmite textul, cât și de forma acestuia (în cazul de față, elementele de versificație), iar unele opțiuni de traducere sunt determinate de cel din urmă element; prin urmare, uneori, din dorința de a îmbrăca mesajul într-o formă adecvată, traducătorul trădează conținutul.

Vom analiza în cele ce urmează cele mai frecvente tipuri de trimiteri la textul sacru (citate, aluzii, recontextualizări, personaje), comparând textul lui Dante cu opțiunile unor traducători ai *Infernului* în limba română. Traducerile analizate au fost realizate la o distanță de circa douăzeci de ani una de cealaltă, fapt care ne-a oferit ocazia de a observa, în diacronie, modul traducătorilor de adaptare la noile descoperiri exegetice din câmpul dantisticii.

## 2. Traducerile *Infernului* în limba română

Cele mai importante traduceri ale *Infernului* lui Dante sunt:

Traduceri în versuri:

Dante, *Divina Comedie. Infernul*, traducere în versuri de N. Gane, Editura Librăriei Nouă Iliescu, Grossu, & comp., Iași, 1906.

Dante Alighieri, *Divina Comedie. Infernul*, traducere de G. Coșbuc, ediție îngrijită și comentată de Ramiro Ortiz, Editura Cartea Românească, București, f. a. [1924];

Dante Alighieri, *Divina Comedie*, în românește de Eta Boeriu, note și comentarii de Alexandru Dușu și Titus Pîrvulescu, Editura pentru Literatură Universală, București, 1965 (cu numeroase reeditări);

Dante, *Infernul*, interpretare românească, note și un cuvânt înainte de George Buznea, Editura Univers, București, 1975;

Dante Alighieri, *Divina Comedie*, în românește de Giuseppe Cifarelli, ediție îngrijită de Titus Pîrvulescu și prefațată de Alexandru Ciorănescu, Editura Europa, Craiova, 1993, cu ilustrații de Marcel Chirnoagă (reeditată în 1998, Editura Dacia, Cluj-Napoca);

Dante Alighieri, *Divina Comedie. Infernul. Purgatoriul. Paradisul*, traducere în versuri de Ioan A. Țundrea, prefață de N. Iorga, Editura Medicală, București, 1999;

Dante Alighieri, *Divina Comedie. Infernul*, text bilingv, cu versiune românească, note, comentarii, postfață și repere bibliografice de Răzvan Codrescu, Editura Christiana, București, 2006;

Dante Alighieri, *Divina Comedie. Infernul*, traducere din italiană și comentarii de Marian Papahagi, cu o prefață de Irina Papahagi, ediție îngrijită, introducere și completarea comentariilor de Mira Mocan, Editura Humanitas, București, 2012.

În proză:

Dante Alighieri, *Infernul*, traducere de Maria Chițu, Craiova, 1883;

Dante Alighieri, *Divina Comedie*, Traducere în proză ritmată de Alexandru Marcu, Craiova, 1943;

Dante, *Infernul*, tradus și prezentat de Cristian Bădiliță, ediție bilingvă, editura Vremea, București, 2021.

### 3. Tipuri de referințe biblice în *Infern* și reflectarea lor în traduceri românești

În *Divina Comedie* există numeroase referiri (în jur de o mie) la cartea fundamentală a creștinismului, care, de altfel, constituie una dintre sursele principale ale inspirației dantești. Aceste referiri se manifestă prin desemnare directă, prin scurte citate preluate ca atare (în latină sau traduse în italiană) sau prin aluzii (pasaje biblice ce trimit la situații foarte cunoscute, intrate adesea, prin utilizarea lor frecventă și prin simbolismul lor, și în imaginarii populare; aceste aluzii, mai mult sau mai puțin explicite, puteau fi recunoscute de cititorul medieval, care era un destul de bun cunoscător al textului sacru), prin personaje sau obiecte care au căpătat valoare simbolică (crucea, pomul oprit, Lucifer etc.). Am ordonat prezentarea traducerilor românești după criteriul cronologic, pentru a observa mai bine evoluția conceptualizărilor.

#### 3.1. Aluzii la pasaje biblice

(1) Dante, Inf. I, 1-3

Nel mezzo del cammin di nostra vita  
mi ritrovai per una selva oscura,  
ché la diritta via era smarrita

Încă de la primul vers al *Divinei Comedii*, exegeții au identificat trimiterea implicită/aluzivă la pasajul din Isaia unde se vorbește despre intervenția salvatoare a lui Dumnezeu pentru a scoate un om din ghearele morții: „Ego dixi in dimidio dierum meorum: Vadam ad portas inferi; quaesivi residuum annorum meorum”

(VULGATA, Is. 38:10)<sup>1</sup>. În anul 1300, atunci când autorul datează călătoria sa în lumea de dincolo, acesta avea în jur de treizeci și cinci de ani (se naște în circa 1265), de unde presupunerea, împreună cu psalmistul, că se afla la jumătatea vieții (cf. „dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta anni”, Ps. 89:10<sup>2</sup>). Prin folosirea adjectivului *nostra*, Dante se identifică pe sine cu întreaga umanitate și își proiectează experiența la nivel universal; scopul poemului, așa cum am menționat mai sus, este acela de a-i scoate pe cei vii din *statu miserie* pentru a-i conduce spre fericirea eternă, care, în cazul de față, coincide cu mântuirea sufletului.

Gane (1906): Eram la jumătatea vieții noastr-ajuns./ Intrasem într-un codru de ziuă nepătruns/ Și-n laturi m-abătusem din drumul meu cel drept.

Coșbuc (1924): Pe când e omu-n miezul vieții lui,/ m-aflam într-o pădure-ntunecată/  
căci dreapta mea cărare mi-o pierdii.

Cifarelli (1930-1940): La miezul căii noastre date,/ m-aflai într-o pădure-ntunecoasă/  
pierdut de drumurile-adevărate.

Marcu (1932): La mijlocul cărării vieții noastre m-am pomenit într-o pădure neguroasă, căci drumul drept era pierdut.

Boeriu (1965): Ajuns pe-a vieții mijlocie treaptă/ mă pomenii într-o pădure deasă,  
căci rătăcind pierdusem calea dreaptă.

Buznea (1975): La jumătatea căii noastre-n viață/ M-am pomenit într-o pădure sumbră,  
Căci rătăcisem drumul drept prin ceață.

Papahagi (1982-1996): În miez de drum când viața ni-e-mpărțită/ mă pomenii în beznă-ntr-o pădure/  
de era dreapta cale rătăcită.

Bădiliță (2021): La mijlocul cărării vieții noastre m-am pomenit într-o pădure-întunecoasă – căci dreapta cale era pierdută.

Intenția generalizatoare a poeziei lui Dante (proiectarea experienței proprii la nivelul existenței umane în general) este păstrată în traduceri românești, ori prin utilizarea aceluiași adjectiv pronominal posesiv de persoana 1 (*nostru*) (cu varianta pronomelui personal *ni-* la Papahagi), în majoritatea cazurilor, ori prin înlocuirea cu substantivul general *om* (Coșbuc) sau prin eliminarea oricărei determinări care ar personaliza discursul (Boeriu: „a vieții mijlocie treaptă”). În ceea ce privește reprezentarea metaforică a vieții ca parcurs, opțiunile traducătorilor români variază, de la preluarea metaforei din original, verbalizată ca *drum* sau, mai des, *cale* sau *cărare* – cu varianta *treaptă* (Boeriu), care presupune că sensul parcursului este ascendent – la descifrarea ei (Coșbuc: *miezul vieții*). Un alt loc în care traduceri oscilează este reprezentarea relației dintre locul în care a ajuns poetul (pădurea întunecoasă) și pierderea căii drepte: este o relație cauzală (am ajuns pentru că am pierdut calea dreaptă), așa cum

---

<sup>1</sup> „Atunci eu am zis: Mă duc la amiaza zilelor mele, la porțile locuinței morților voi fi ținut pentru restul anilor mei”(BIB. SIN.). Pentru acces mai facil la text, am ales să reproducem și pasajele corespunzătoare din Biblia Sinodală.

<sup>2</sup> „Zilele anilor noștri sunt șaptezeci de ani” (BIB. SIN.).

sugerează majoritatea traducerilor și cum intenționează și Dante, care folosește conjuncția *chè*, sau consecutivă (pădurea era atât de întunecoasă încât am rătăcit calea dreaptă), ca la Papahagi sau, ceva mai indirect, la Coșbuc? Cu alte cuvinte, dificultățile îl fac pe om să piardă drumul drept sau parcursul însuși este atât dificil încât omul nu poate decât să se rătăcească? Nuanțele traducerilor sunt importante, întrucât determină chiar receptarea textului în cultura în a cărei limbă se traduce.

(2) Dante, Inf. III, v. 58-60  
Poscia ch'io v'ebbi alcun riconosciuto,  
vidi e conobbi l'ombra di colui  
che fece per viltade il gran rifiuto.

În această terțină din cântul al III-lea, unde sunt pedepsiți cei indiferenți, cei care nu au avut capacitatea în timpul vieții să facă o alegere, Dante întrezărește o umbră, pe care o identifică ca fiind cineva care a refuzat să-și asume un rol foarte important. Cei mai mulți dintre exegeții *Divinei Comedii* afirmă că în contextul acesta este vorba despre Celestin al V-lea, un papă care a renunțat la scaunul pontifical din motive nu foarte clare. Cum această demnitate este pe viață, autorul florentin consideră că nu el și-a asumat responsabilitatea care i-a fost incredințată de divinitate și îl plasează în Infern. Altă parte dintre interpreți, motiv pentru care ne-am îndreptat atenția asupra acestui pasaj, consideră că aici ar fi vorba despre Pilat din Pont, figură prezentă în Noul Testament, faimoasă pentru faptul de a nu-și fi asumat responsabilitatea deciziei trimiterii la moarte a lui Cristos, prin gestul spălării mâinilor. Cei care susțin prima ipoteză aduc ca argument faptul că Celestin al V-lea se bucura de faima că ar fi un sfânt și a fost chiar canonizat în anul 1313. Coexistența ambelor variante interpretative se reflectă și în alegerile făcute de traducătorii în limba română, unde se poate observa echivalarea terținei sau la modul impersonal, așa cum apare la Dante (Gane, Coșbuc, Papahagi), sau cu referire aluzivă la papa Celestin (prin aluzii la părăsirea scaunului/ rangului pontifical: Boeriu, Bădiliță), valorificând, probabil, sugestii venite din exegeza poemului lui Dante.

Gane (1906): Și când putui vre unul din ei să osebesc,/ O umbră cunoscut-am cu suflet mișelesc/ Ce marea-I datorie să facă-a refuzat.

Coșbuc (1924): Și-aici pe mulți îi cunoscui și iată,/ privind văzut-am bine... umbra cui/ fugi, de laș, de marea slujbă dată.

Cifarelli (1930-1940): Și când pe unii i-am recunoscut,/ văzut-am între ei și umbra cui/ de frică marea sarcină n-a vrut.

Marcu (1932): Iar după ce i-am cunoscut pe unii dintre-acea, văzut-am bine umbra aceluia ce vorba, din josnicie, și-a călcat.

Boeriu (1965): Pe mulți din ei, privind, i-am cunoscut/ și mai la urmă și pe cel ce-n căi/ greșite-umblând, de sfântul scaun s-a rupt.

Buznea (1975): Iar printre ei și țopăind mai tare/ Descoperii pe-un fost Păstor ce-n lume/ Lăsat-a cârja Lupului cel Mare.

Marian Papahagi (1982-1996): Pe-unul sau altul l-am recunoscut/ și-apoi prea lașă umbră-o cunoscului/ a celui ce tăgada a făcut.

Cristian Bădiliță (2021): Și, după ce-am recunoscut pe unii, văzui (și am recunoscut-o) umbra celui care, din lașitate, a renunțat la rangul cel preainalt.

În cazul traducerii lui G. Buznea, putem observa nu numai trimiterea la papa Celestin al V-lea (cu metafora *Păstorului*), ci și specificarea efectelor pe care abdicarea acestuia le-a produs, adică urcarea pe scaunul Sfântului Petru a papei Bonifaciu al VIII-lea (*lupul cel mare*), care, după părerea lui Dante, a produs multe daune Bisericii. Opțiunea de traducere se îndepărtează semnificativ de intenția textului original.

(3) Inf., XIX, 94-96

Né Pier né li altri tolsero a Matia  
oro od argento, quando fu sortito  
al loco che perdé l'anima ria.

Episodul la care se face trimitere această terțină este narat în Fapte 1:23-26 și se referă la alegerea lui Matei ca apostol în locul lui Iuda. Dante, în cântul al XIX-lea, este foarte pornit împotriva păcatului simoniei și se întreabă retoric cât a primit Cristos de la Petru pentru a-i oferi calitatea de primat al noii biserici întemeiate de el, sau, la rândul său, cât a primit Petru de la Matia, noul apostol ales în locul celui care și-a pierdut sufletul trădând.

Gane (1906): Nici Petru, nici alții lui Matei n-au cerut/ Daruri de-argint și aur când el a obținut/ Prin sorți slujba trădată de-o inimă (notă: Iuda) de câine.

Coșbuc (1924): Iar Petru și-alții, dând apostolia/ în locul celui ce-n Cocit azi zace,/Ce bani cerură ei de la Mathia?

Cifarelli (1930-1940): Nici Petru, nici ceilalți, de la Matei,/ aur și-argint n-au luat, când fu sortit/ în locul primului dintre mișei.

Marcu (1932): Nici Petru, nici ceilalți n-au luat de la Matei arginți ori aur, când fost-a el sortit în locul, care-a pierdut mârșavul suflet.

Boeriu (1965): Iar când Matei apostol fu-nscăunat/ în locul Iudei, aur sau argint/ nici Petru, nici ceilalți nu i-au furat.

Buznea (1975): «Urmează-mă!» atât i-a spus, și oare/ La rându-i Petru pe Matei în ceată/ Primindu-l, aur i-a pretins ca dare?

Papahagi (1982-1996): Petru ori alții n-au luat lui Matei/ argint ori aur, când a fost sortit/ în locul celui rău de printre ei.

Bădiliță (2021): Nici Petru și nici toți ceilalți apostolic de la Matia n-au luat nici aur și nici argint când el a fost sortit să vină-n locul celui ce-și pierduse mârșavul suflet.

Idea principală din textul lui Dante, condamnarea simoniei prin contra-exemplul lui Petru și al lui Matei, este ratată (sau poate exprimată inadecvat?) de traducerea



Etei Boeriu, care, în loc de mită, vorbește despre furt, fără îndoială, alt păcat, dar nu despre el este vorba în original. Alte traduceri se evidențiază prin detalii în plus față de original. Astfel, interesul pentru mitologie al lui Coșbuc îl determină să recurgă la o definiție a lui Iuda printr-o trimitere mitologică (cel care zace în Cocitus). G. Buznea extinde episodul prin dramatizare.

(4) Inf., XXVI, 34-36  
E qual colui che si vengiò con li orsi  
vide 'l carro d'Elia al dipartire,  
quando i cavalli al cielo erti levorsi,

În contextul de față, Dante descrie locul în care sunt pedepsiți sfătuitoarii cei răi, iar pentru aceasta face apel la diferite imagini care să exprime flăcărilor prezente aici. Una dintre aceste imagini este preluată din Vechiul Testament (4Reg. 2:24) și surprinde momentul în care profetul Ilie este luat și purtat spre cer într-un car de foc sub privirile noului profet, cel care îi va lua locul, profetul Elizeu<sup>3</sup>.

Gane (1906): Întocmai cum acelui prin doi urși răzbunat/ I-a fost dat ca să vadă spre ceriuri înălțat/ Carul tras de fugarii profetului Ilie,  
Coșbuc (1924): Cum cel pe care urșii-l răzbunară/ văzând că-i piere-n car conducătorul/ când roibii drept spre cer îl ridicară,  
Cifarelli (1930-1940): Și cum cel răzbunat prin urși; văzând/ doar la pornire, carul lui Ilie,/ când caii înspre cer s-au fost nălțând,  
Marcu (1932): și cum acel pe care urșii îl răzbunară, văzut-a carul lui Ilie când pleca și când spre ceruri telegarii se ridicară drept în sus,  
Boeriu (1965): Și cum văzu cel răzbunat de fiare/ că piere-n ceruri carul lui Ilie/ când telegarii se-nălțară-n soare.  
Buznea (1975): Și-așa precum acel ce urșii, focul,/ I-l stinseră din suflet, - răzbunându-l,/ Și care pe Elie, proorocul  
Papahagi (1982-1996): Și cum cel răzbunat de urși, spre vama/ din cer văzuse carul lui Ilie,/ când caii înspre ea și-învolverbur' coama  
Bădiliță (2021): Și cum acel pe care-l răzbunară, pe vremuri, urșii a văzut plecând carul profetului Ilie, când în văzduh se ridicară caii.

Traducerea lui Gane este singura în care se folosește numeralul, probabil având ca sursă textul biblic, întrucât numărul urșilor nu este prezent la Dante. În ceea ce privește relația dintre versiuni, surprinde utilizarea de către Marcu (1932) și Boeriu (1965) a aceluiași substantiv pentru desemnarea cailor, *telegarii*; totuși, acest lucru nu presupune neapărat influența primei traduceri asupra celeilalte, mai degrabă fiind vorba despre opțiuni independente. La Eta Boeriu, relația cu textul biblic este

---

<sup>3</sup> „Iar el, întorcându-se și văzându-i, i-a blestemat cu numele Domnului. Atunci, ieșind din pădure doi urși, au sfâșiat din ei patruzeci și doi de copii” (BIB. SIN.).

obscurată prin utilizarea substantivului generic *fiare*, în loc de *urzi*. De asemenea, remarcăm notele „personale” pe care le aduc traducătorii textului: Coșbuc pare să știe ce culoare aveau caii (roibi), în timp ce în traducerea lui Papahagi atenția este atrasă de imaginea coamei învolburate a cailor, iar la Buznea furia lui Elizeu este exprimată prin metafora focului.

### 3.2. Personaje biblice

(5) Dante, *Infern*, cântul IV, v. 55-60  
Trasseci l'ombra del primo parente,  
d'Abèl suo figlio e quella di Noè,  
di Moïssè legista e ubidente;

Abraàm patriârca e Davìd re,  
Israèl con lo padre e co' suoi nati  
e con Rachele, per cui tanto fé.

În cele două terține din cântul al IV-lea al *Infernului* regăsim câteva dintre personajele principale ale istoriei poporului lui Israel, toți aflați în Limb, în așteptarea sosirii mântuitorului promis de Dumnezeu. Dante surprinde aici momentul în care Cristos, după ce a fost răstignit și a murit pe cruce, s-a coborât în Infern, mai precis în Limb, pentru a lua aceste suflete și a le duce în Paradis, conform legământului încheiat cu Iahve.

Gane (1906): El a luat cu sine pe cel întâi părinte,/ Pe Abel și pe Noe, pe Moisi cel cuminte/ Ce legi a dat la lume și-a fost ascultător.// Pe Avraam păstorul, pe David, rege mare,/ Pe Izraël cu neamu-i, Rahila pentru care/ Acesta sevârșit-a mii jertfe de amor.

Coșbuc (1924): și-a tras de-aici pe primul om, și-a dus/ pe Noe și-Avel, și cu el porniră/ și Moise-al legii dătător supus,// și-Avram, și-acel cu dulce liră/ cu fii și tată-a dus pe Izraël,/ și-atât de mult iubita sa Rahiră.

Cifarelli (1930-1940): el scoase umbra primului părinte,/ pe-Abel și Noe, Moise cel de lege/ rânduitor și-ascultător cuminte,// pe Avram patriarh, pe David rege,/ pe Israel cu tatăl, fiii și/ Rahira ce trudi ca să și-o lege.

Marcu (1932): De-icea luat-a umbra părintelui dintâiu, a fiului Abelși pe aceea a lui Moise, de lege dătătorul cel prea smerit; pe patriarhul Abraam, pe regele David și pe Iacob cu tatăl său Isac, și cu copiii lui, și cu Rahela, cea pentru care-atâta a pățimit.

Boeriu (1965): El luă cu sine umbra lui Adam,/ pe Moise-l luă, cu legea lui cinstită,/ îl luă pe Abel, Noe și-Abraham,// pe David cel cu lira iscusită,/ pe Izraël cu cei de-un neam și-un nume,/ și cu Rahira îndelung râvnită.

Buznea (1975): A scos de-aici pe cel dintâi Părinte,/ Pe-ntâiul fiu, pe Noe pururi dreptul,/ Pe Moisi, legistul celor sfinte,// Pe Abraham, pe Iacov înțeleptul/ Cu toți ai săi, pe David rege, care/ Spre ceruri își lovea cu lira pieptul.

Papahagi (1982-1996): umbra întâiului părinte blând,/ pe Abel, fiul său, și pe Noe,/ și pe legistul Moise cu el luând;// pe-Avram patriarhul și pe David ce/ fu rege, Izrael cu-ai săi născuți/ cu tatăl și Rachel ce soață-i e.

Bădiliță (2021): El scoase umbra primului părinte, pe a lui Abel, fiul său, și pe-a lui Noe, pe a lui Moise, dătătorul legii, preaascultător; pe-a patriarhului Avram și pe a regelui David, pe Israel, cu fii și cu părinte, și cu Rachel, cea pentru care atâtea a ndurat, și pe mulți alții.

Traducerile în română ale acestor terține diferă atât în ceea ce privește enumerarea personajelor, cât și în privința atributelor lor. De exemplu, Buznea omite personajele de după David (Izrael cu ai lui, Rahela); Coșbuc omite numele lui David, pe care îl desemnează numai printr-un atribut al lui (altul decât cel menționat în original; desigur, intenția de desemnare este realizată, cititorul își dă seama despre cine este vorba, pentru că David este cunoscut pentru compunerea psalmilor; mai trebuie analizat dacă se realizează, în același timp, și intenția semnificativă a autorului italian). Interesant este și că, din opt versiuni analizate aici, trei optează pentru atributul de cântăreț, în locul celui de rege; Buznea chiar preferă o nuanță mai dramatică („spre ceruri își lovea cu lira pieptul”). Faptul că toate cele trei sunt traduceri în versuri ar indica o motivație metrică, mai degrabă decât una de semnificație; în orice caz, insistența asupra acestui atribut este o nuanță în plus față de original, atrage atenția asupra acestui personaj (poate pentru că este mai cunoscut?).

### 3.3. Citate biblice

După cum aminteam la început, textul lui Dante pornește de la *Biblie*, la care se raportează nu numai aluziv sau prin personaje, ci de unde preia chiar mici fragmente. După unii exegeți, sunt 575 de citate biblice în *Divina Comedie*; prin comparație, 395 de citate din Aristotel și 192 din Virgiliu (Hawkins 2007, 125). Unele dintre ele sunt în latină, iar altele în italiană, ceea ce nu înseamnă neapărat că Dante avea la dispoziție vreo traducere timpurie necunoscută, ci mai degrabă traduceri îi aparțin chiar lui (*ibid.*, 128).

#### 3.3.1. Citate preluate în latină

În timpul lui Dante, era facil accesul la multe variante ale Vulgatei lui Ieronim, dintre care cea mai importantă (despre care se crede că a fost utilizată și de Dante) era recenzia elaborată la Universitatea din Paris, la începutul secolului al XIII-lea (Hawkins 2007, 127).

(6) Inf. I, v. 65: *Miserere di me*<sup>4</sup>

Vulgata, Ps. 50:1: *Miserere mei Deus* (Vulgata)

Este vorba despre momentul întâlnirii cu poetul Vergilius și despre conștientizarea neputinței umane de a înfrunta de una singură încercările la care este supusă de-a lungul vieții, care se concretizează cu acest strigăt de ajutor. Dante preia aici formula de început a psalmului 50, care întruchipează un act penitențial prin excelență.

Gane (1906): te rog milă să-ți fie

Coșbuc (1924): te rog, ai îndurare

Cifarelli (1930-1940): O, mântuiește-mă

Marcu (1932): Îndură-te de mine

Boeriu (1965): ajută-mă, părinte!

Buznea (1975): De soarta mea cumplită te îndură

Papahagi (1982-1996): *Miserere* de mine

Bădiliță (2021): Îndură-te de mine

Dintre transpuerile de mai sus, opțiunea lui Papahagi este cea mai exotică; preluarea directă a termenului latin asigură relația strânsă cu sursa biblică, însă este incomodă pentru cititorul român, inclusiv pentru că verbul latin nu are urmași în română. Formula de început a acestui psalm în tradiția psaltirii românești, încă de la începuturile ei (secolul al XVI-lea), perpetuată în versiunile ulterioare, este „miluiește-mă”; nici măcar versiunea din Biblia tradusă după Vulgata, publicată la Blaj (1760-1761), nu se abate de la această tradiție. După cum se observă, niciuna dintre traduceri discutate aici nu preia formula tradițională (și foarte cunoscută); acest fapt nu poate fi pus exclusiv pe seama metricii, pentru că verbul *a milui* nu apare nici în traducerile în proză și nici chiar în cea a lui Bădiliță, care nu se mai afla sub nicio constrângere ideologică. Poate că formula tradițională pare mai puțin poetică; în orice caz, traducerile românești pierd aici contactul direct cu textul psalmului, care este explicit în original. Încă un fapt interesant: dintre cele două traduceri ale lui Ștefan Aug. Doinaș la Psalmul 50, publicate în volumul dedicat Psaltirii din seria *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688* (p. 348), una conține formula tradițională: „Miluiește-mă, Doamne, după mare mila ta”, dar cealaltă o abandonează: „Îndură-te de mine, Doamne, după mila ta cea mare” (formula găsită și în traducerile lui Marcu și Bădiliță).

(7) Inf. II, v. 28: *Dixit autem ad eum Dominus: Vade, quoniam vas electionis*<sup>5</sup>

Vulgata, Fapte 9:15: *Andovvi poi lo Vas d'elezione*

---

<sup>4</sup> „Miluiește-mă, Dumnezeu!” (BIB. SIN.).

<sup>5</sup> „Și a zis Domnul către el: Mergi, fiindcă acesta Ți este vas ales” (BIB. SIN.).

Versul din cântul al II-lea se referă la Sfântul Pavel, așa cum este acesta numit în Faptele Apostolilor: vas ales ca să poarte numele lui Dumnezeu în fața celorlalți oameni. În contextul acesta, Dante enumeră două personaje faimoase care au avut parte de o călătorie în Infern, Enea și Sfântul Pavel, și vrea să afle de la Vergilius de ce are el acest privilegiu de a face, la rândul său, o incursiune în lumea de dincolo și cine permite lucrul acesta.

Gane (1906): Apoi a mers și Paul, acolo să se-nchine  
Coșbuc (1924): s-a dus și-Alesul Vas în cer la ei  
Cifarelli (1930-1940): Mai merse și-al Elecțiunei Vasul  
Marcu (1932): Pe urmă, s-a dus acolo și Sfântul Pavel  
Boeriu (1965): A fost și Sfântul Pavel printre morți  
Buznea (1975): Și sfântul Pavel, Vas ales să poarte  
Papahagi (1982-1996): Se duse-apoi și Vasul de mărire  
Bădiliță (2021): A fost apoi și Vasul cel ales

Într-o traducere, omisiunea este permisă atunci când acest fapt nu are repercusiuni asupra sensului. În cazul discutat aici, faptul că Paul este numit „vas ales” în Fapte nu este un loc comun, astfel încât numele să poată fi omis. Poate de aceea, majoritatea traducătorilor le indică pe amândouă. Acolo unde numele apostolului lipsește (Coșbuc, Cifarelli, Papahagi, Bădiliță), faptul că se face trimitere la acest personaj poate fi ratat de cititor, întrucât versetul biblic nu este foarte cunoscut. Dintre celelalte traduceri, trei explicitează numele personajului; Buznea adoptă ambele soluții, ceea ce, probabil, îndeplinește în gradul cel mai mare intenția de desemnare. Desemnarea lui Paul prin *vas ales* poate, de asemenea, să ridice probleme de interpretare, pentru că *ales* poate fi interpretat nu ca participiu (decă obiectul alegerii lui Dumnezeu), ci ca adjectiv, caz în care sensul transmis este ‘deosebit, prețios’ (vezi și la Papahagi, *vas de mărire*). Opțiunea lui Cifarelli, corectă ca semnificație, are dezavantajul de a utiliza un neologism care era deja utilizat în română cu altă semnificație (e.g. Scriban, s.v.: „Alegere făcută prin voturi”).

### 3.3.2. Citate în italiana vulgară

(8) Inf. VIII 43-45: Lo collo poi con le braccia mi cinse;  
basciommi 'l volto e disse: "Alma sdegnosa,  
benedetta colei che 'n te s'incinse!  
Vulgata (Luc. 11:27): Factum est autem, cum haec diceret: extollens vocem quaedam mulier de turba dixit illi: Beatus venter qui te portavit, et ubera quae suxisti.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> „Și când El zicea acestea, o femeie din mulțime, ridicând glasul I-a zis: fericit este pântecul care te-a purtat și fericiți sunt sânii pe care i-ai supt.” (Bib. Sin.).

Această terțină din cântul unde sunt pedespsiți cei mândri, *i superbi*, descrie momentul în care Vergilius îl îmbrățișează și îl încurajează pe Dante, folosindu-se de aceste solemne cuvinte din Evanghelia lui Luca, care, în contextul de față, au un puternic impact etic și totodată profetic.

Gane (1906): Apoi me-a cuprins gâtul, cu drag m-a sărutat/ Zicându-mi: „Suflet nobil, mult bine cuvântat/ fie numele mumei ce te-a purtat în sin.”

Coșbuc (1924): Cu brațele-apoi gâtul mi-l cuprinse,/ pe-obraji m-a sărutat și: „Suflet bune,/ ferice-acea ce-n sânul ei te-ncinse!”

Cifarelli (1930-1940): Apoi mă-mbrățișăși mă cuprinse,/ mă sărută și „Suflet mândru”, -mi zise,/ „ferice ce pe tine rod te prinse.”

Marcu (1932): Cu brațele apoi mi-a-ncind grumazul, m-a sărutat pe față și mi-a spus: „Ferice de ceea din care tu purces-ai, o, mândru suflet!”

Boeriu (1965): Mă prinse-n brațe-apoi și, mulțumit,/ mă sărută zicându-mi: „Suflet mare,/ ferice maica ce te-a zămislit.”

Buznea (1975): Iar mie gātu-n brațe mi-l cuprinse;/ Și sărutându-mi fața, spuse: „Fie/ Slăvită coapsa care rod te prinse”

Papahagi (1982-1996): Gâtul apoi cu brațele-mi cuprinse,/ chipu-mi sărută: „Inimă deplină,/ slăvită cea ce-n tine rodul prinse!”

Bădiliță (2021): Cu brațele-apoi gîtul mi-l cuprinse, mă sărută pe fațăși-mi vorbi: „O, suflet mândru, binecuvântată să fie aceea care te-a purtat în pântec!”

Buznea folosește termenul *coapsă*, ca simbol al fertilității, un uz consacrat mai ales de limbajul biblic (după DLR/DA, *coapsă* cu acest sens apare în *Biblia* 1688 și în alte texte religioase ulterioare, traduse după greacă). O altă observație se referă la tendința traducătorilor români de a dramatiza scena, prin introducerea de detalii care nu sunt în original (sau sunt implicite): „m-a sărutat cu drag” (Gane), „Apoi mă-mbrățișă și mă cuprinse” (Cifarelli), „ Mă prinse-n brațe-apoi și, mulțumit,/ mă sărută” (Boeriu). De asemenea, verbul *incisse* este tradus aproape întotdeauna perifrastic: *a purtat în sân* (Gane), *pe tine rod te prinse* (Cifarelli), *din care tu ai purces* (Marcu), *coapsa care rod te prinse* (Buznea), *rodul prinse* (Papahagi), chiar și la Bădiliță: *te-a purtat în pântec*; excepție fac Coșbuc, care preia verbul din italiană, dar ratează sensul, pentru că în română *a încinge* are altă semnificație, și, surprinzător, Boeriu, care are echivalarea cea mai clară.

(10) Inf., XIX, 106-111

Di voi pastor s'accorse il Vangelista,  
quando colei che siede sopra l'acque  
puttaneggiar coi regi a lui fu vista;

quella che con le sette teste nacque,  
e da le diece corna ebbe argomento,  
fin che virtute al suo marito piacque.

Vulgata (Apoc. 17:1-3): Et venit unus de septem angelis, qui habebant septem phialas, et locutus est mecum, dicens : Veni, ostendam tibi damnationem meretricis magnae, quae sedet super aquas multas, cum qua fornicati sunt reges terrae, et inebriati sunt qui inhabitant terram de vino prostitutionis ejus. Et abstulit me in spiritu in desertum. Et vidi mulierem sedentem super bestiam coccineam, plenam nominibus blasphemiae, habentem capita septem, et cornua decem.<sup>7</sup>

Cele două terține fac aluzie la Roma pontificală și la corupția din interiorul instituției ecleziastice, intuită profetic și de Sfântul Ioan, evanghelistul, în ultima carte a Noului Testament, Apocalipsa. Dante face trimitere și la relația de aservire pe care o avea Biserica față de regele Franței, Filip cel Frumos, fapt care întina profund imaginea ideală a acesteia. Cele șapte capete și cele zece coarne fac trimitere la Roma, cu cele șapte coline și cei zece regi, dar și la Biserică, cu cele șapte daruri ale Duhului Sfânt și cele zece porunci; porunci pe care „soțul” Bisericii, adică papa, nu le mai mai consideră o regulă, *argomento*, care să fie respectată.

Gane (1906): Evanghelistul mare la voi a cugetat,/ Pastori, când văzu regii cum s-au prostituat/ Cu curtezana care sta pe mare plutind.// Ea cu capete șapte odată se născuse;/ Apoi cu zece coarne ea se împodobise/ Ca semn pe câtă vreme soțu-i cinste-a iubit.

Coșbuc (1924): Pe voi, pe papi, vă vede-n cartea legii/ Ioan în chipul-acelei mari mișele/ ce sta pe ape și curvea cu regii,// și-avea și șapte capete, și-n ele/ și-n zece coarne, (vlagă) înăscută,/ cât timp al ei bărbat fugea de rele.

Cifarelli (1930-1940): Evanghelistul cea din voi smintenie/ o pomeni, când cea cu tron pe mare,/ văzută-o-a cu regii-n precurvenie,// cu șapte capete avu născare/ și-n vlagă fu din șapte coarne-avută/ cât soțu-i spre virtuți avu-nclinare.

Marcu (1932): Pe voi, păstori, v-a luat la ochi Evanghelistul, când Regii i-a văzut păcătoșind-o pe aceea ce stă pe tron, peste noroade; aceea care s-a născut cu șapte capete și vlagă a avut din cele zece coarne, atâta vreme cât plăcutu-i-a virtutea aceluia ce-a luat-o de soție.

Boeriu (1965): De voi, de papi vorbea evanghelistul/ când peste-ape-o târfă-a fost văzut/ cu regi curvind, cum scrie-Apocalipsul,// cu capete vreo șapte s-a născut;/ din zece coarne vlagă-a supt mereu/ cât timp curat bărbatu-i s-a ținut.

Buznea (1975): Văzând mireasa tăvălită-n tristul/ Alcov, în care-ați dus-o ca și regii,/ Pe voi v-a fulgerat evanghelistul// Cu cele zece coarne ale Legii/ Și cele șapte capete; virtute/ Ceru ea de la Soț, -nu sacrilegi!

---

<sup>7</sup> „Și a venit unul din cei șapte îngeri, care aveau cele șapte cupe, și a grăit către mine, zicând: Vino să-ți arăt judecata desfrânatei celei mari, care șade pe ape multe, cu care s-au desfrânat împărații pământului și cei ce locuiesc pe pământ s-au îmbătat de vinul desfrânării ei. Și m-a dus, în duh, în pustie. Și am văzut o femeie șezând pe o fiară roșie, plină de nume de hulă, având șapte capete și zece coarne” (BIB. SIN.).

Papahagi (1982-1996): De voi, păstorii, -acel Evanghelist/ zis-a, văzând pe cea ce stă pe ape/ că se curvea cu regii, cum a scris// cu șapte capete, ca să se-adape/ din zece coarne hrana și-o trăsese/ până ce soțul ei de e să scape.

Bădiliță (2021): De voi, păstori, vorbește-Evanghelistul, când cea care tronează peste ape curvăsărint cu regi el o văzuse; aceea care s-a născut cu șapte capete și de la zece coarne și-a căpătat tăria, ca soțul ei virtutea s-o iubească.

Versiunile românești preiau trăsăturile enunțate de această interpretare a Vulgatei de la Dante. Diferențele vin, ca și în cazurile anterioare, din explicitarea implicitului (numele evanghelistului menționat de Coșbuc), din eufemizare (*curtezană*, *mireasă*, *mîșea* sau propoziție atributivă pentru desemnarea târfei, care, de altfel, în Biblie este numită cât se poate de explicit, *curvă*, inclusiv în primele versiuni biblice românești). La Cifarelli nu seînțelege faptul că reproșul este adresat papilor, pentru că nu sunt numiți (interlocutorul vizat este desemnat numai prin pronumele de persoana a II-a plural).

#### 4. Concluzii

Analiza celor câteva contexte exemplificate mai sus arată că investigarea felului în care sunt transpuse categoriile biblice în traducere reprezintă un foarte fertil câmp de cercetare, cu atât mai mult în cazul unui poem complex ca *Divina Comedie*, pentru care Biblia joacă un rol atât de important, încât autorul recurge chiar la citate directe sau parafraze. Influența Bibliei asupra textului lui Dante a fost analizată în istoria exegezei poemului; ceea ce ne interesează, pe teren românesc, este să vedem dacă traducătorii sunt conștienți de această influență și, dacă da, cum încearcă să o transmită, sau dacă, dimpotrivă, textul lui Dante este considerat autonom. Fragmentele discutate au arătat că traducătorii se raportează, firește, în mod diferit la text, nuanțând semnificațiile din original, pierzând altele, inclusiv unele trimiteri. Una dintre cauzele acestui proces este, firește, constrângerea formală; traducătorul de poezie trebuie să fie atent simultan și la cuvânt, dar și la strofă (cf. Newmark 1988, 163: „if the word is the first unit of meaning, the second one is not the sentence or the proposition, but usually the line” – am spune aici, mai degrabă decât versul, terțina). Era receptorul contemporan al poeziei lui Dante mai apropiat de contextul biblic, astfel încât trimiterile să-și atingă scopul expresiv? Este cititorul român contemporan destul de apropiat de tradiția biblică românească, astfel încât aluziile din traduceri să-și atingă și ele ținta? Ne propunem extinderea investigației la întregul text al *Infernului*, implicit incluzând și alte categorii în afară de cele vizate aici.



## Bibliografie

### 1. Izvoare

- Vulgata = *Bibliorum Sacrorum*, Iuxta Vulgata Clementinam, Nova Editio, curavit Aloisius Gramatica, Vatican, 1929.
- BIB. SIN. = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006.
- Dante, *Divina Commedia. Inferno. Purgatorio. Paradiso*, con il commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi, Milano, Arnoldo Mondadori editore, 1994.
- Dante, *Divina Commedia*, commento a cura di Giovanni Fallani e Silvio Zennaro, Roma, Newton Compton editori, 2005.
- Dante Alighieri, *Commedia. Paradiso*, a cura di Emilio Pasquini e Antonio Qualio, Milano, Garzanti editore, 1999.
- Dante Alighieri, *Divina Comedie*, tradus de Alexandru Marcu, ediția a III-e, Craiova, Scrisul Românesc, 1943.
- Dante, *Divina Comedie. Infernul*, traducere în versuri de N. Gane, Iași, Editura Librăriei Nouă Iliescu, Grossu& comp., 1906.
- Dante, *Divina Comedie*, în românește de Eta Boeriu, note și comentarii de Alexandru Duțu și Titus Pîrvulescu, București, Editura pentru Literatură Universală, 1965.
- Dante, *Divina Comedie. Infernul*, Interpretare românească, note și un cuvânt înainte de George Buznea, București, Editura Univers, 1975.
- Dante, *Divina Comedie*, în românește de Giuseppe Cifarelli, Cuvânt înainte de Alexandru Ciorănescu, îngrijire de ediție, note și comentarii de Titus Pîrvulescu, Craiova, Editura Europa, 1993.
- Dante, *Divina Comedie. Infernul*, traducere din italiană și comentarii de Marian Papahagi, București, Editura pentru Humanitas, 2012.
- Dante, *Divina Comedie. Infernul*, tradus și prezentat de Cristian Bădiliță, București, Editura Vremea, 2021.

### 2. Literatură secundară

- Corbett, George, *Dante's Christian Ethics*, Cambridge University Press, 2020.
- Gorni, G., *Dante. Storia di un visionario*, 2008, Roma-Bari, Laterza.
- Hawkins, Peter E., *Dante and the Bible*, în *Cambridge Companion to Dante*, Rachel Jacoff (ed.), Cambridge University Press, 2007, 125-140.
- Newmark, Peter, *A Textbook of Translation*, New York, Prentice Hall, 1988.
- Scartazzini, G. A., *Enciclopedia dantesca. Dizionario critico e ragionato di quanto concerne la vita e le opere di Dante Alighieri*, vol. I, A-L, 1896, Milano, vol. II (parte prima), M-R, 1898, Milano, vol. II (parte seconda), S-Z, 1899, Milano.



## EXPRESIA PAULINĂ *KAINH KTISEΣ* ȘI PROBLEMATICA EI TRADUCTOLOGICĂ\*

CĂTĂLIN VARGA

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
*catalinvarga1987@gmail.com*

**Abstract:** The motive of the new creation (*καινή κτίσις*), found especially in 2Cor. 5:17, Gal. 6:15 and Rom. 8:22 (with a fresh new perspective), admits several philological and theological interpretations. The accurate translation into Romanian language depends on the ideational background of the expression: either cosmological, either anthropological, regarding the context of the epistle. The biblical meaning of the „ktisis” may go beyond the literal sense, to include both the core nature of man and also the whole creation. In this later text, creation is personified in order to emphasize the wonder of the future glory of God’s sons. In that other texts, the new creation is also the beginning of final restoration of the Church, controls anyone who is involved. So, there are some important philological and theological nuances emerged from the original Greek, that Romanian biblical tradition, with the exception of a few, failed to depict. Through this paper, we aim to remove all the translation inaccuracies found into Romanian biblical tradition regarding the concept of new creation.

**Keywords:** biblical tradition, translation process, pauline epistles, new creation, anthropology, cosmology, polysemantism.

### 1. Introducere

Istoria Bibliei poate fi considerată o istorie a noii creații, *creatio originalis* (Fac. 1-3), deschide ușa către *creatio nova* (Apoc. 21-22), întreaga narațiune stând sub semnul mântuirii. Motivul noii creații (*καινή κτίσις*), specific doar limbajului paulin, întâlnit în special în textele din 2Cor. 5:17 și Gal. 6:15, dar și în unele texte adiacente (Col. 3:10; Efes. 2:15; 4:24; Rom. 8:22), admite câteva interpretări de natură teologică și filologică.

De asemenea, trebuie luat în calcul și faptul că substantivul *ἡ κτίσις*, în textul din Rom. 8:22, are și o dimensiune cosmică, nu doar antropologică. În funcție de context, traducerea exactă a expresiei va suferi modificările sau adnotările de rigoare.

Tradiția biblică românească, cu unele excepții, este puțin inconsecventă cu delimitarea cosmică/ antropologică a noțiunii *καινή κτίσις* – traducând cu același

---

\* *The Pauline Loghion καινή κτίσις and it's Traductological Fallacies.*

substantiv („făptură, zidire, creație”) ambele texte din Rom. 8:22 (unde avem viziunea cosmică) și 2Cor. 5:17 respectiv Gal. 6:15 (unde avem strict viziunea antropologică), fără nicio delimitare filologică precisă.

Deși încă există spațiu pentru noi interpretări a enigmaticei expresii pauline, fiecare tabără având în spatele ei o puternică tradiție, dezvoltată secole la rând, noi vom încerca să delimităm filologic noțiunea, echilibrând datele obținute pe un fundal teologic biblic ce se impune de la sine într-un astfel de demers.

## 2. Fundalul filologic al teologiei „noii creații” și derivatele sale

### 2.1 Fundalul antropologic al expresiei καινή κτίσις

Expresia biblică καινή κτίσις („făptură [creație/zidire] nouă” – 2Cor. 5:17<sup>1</sup> și Gal. 6:15<sup>2</sup>) este o creație pur paulină, alături de celelalte derivate semantice ale ei: ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος („omul cel vechi” – Rom. 6:6; Efes. 4:22; Col. 3:9); ὁ καινὸς ἄνθρωπος („omul cel nou” – Efes. 2:15; 4:24); τὸν νέον [ἄνθρωπος] („omul nou” – Col. 3:10). Ceea ce este important pentru actul traductologic este faptul că, în aceste contexte, substantivul κτίσις înseamnă „om, făptură vie”, ca rezultat al creației lui Dumnezeu. Formula καινή κτίσις, în aceste două texte biblice, înseamnă „omul cel nou” sau „făptura cea nouă”, are un sens restrictiv antropologic. Potrivit bibliștilor, această exprimare acoperă întru totul sensurile expresiilor ὁ καινός și ὁ νέος ἄνθρωπος, realitate filologică ce reiese cu ușurință prin metoda comparației tuturor textelor implicate în proces (Marcu 1941, 109-110).

Sf. Ap. Pavel alege să folosească conjuncția subordonată ὥστε<sup>3</sup> („că, dacă”) în prologul argumentației sale despre făptura cea nouă în Hristos, tocmai pentru a sintetiza ceea ce spusese anterior (2Cor. 5:14-15). Astfel că statutul de creștini, răscumpărați în Hristos, este dat de moartea și învierea Lui, un exercițiu mistic la care suntem și noi chemați. Cele două verbe care compun acest verset (παρῆλθεν – γέγονεν „au trecut – au devenit”) au o construcție gramaticală genuină. Primul verb este la aorist, indicând o singură acțiune completă, sfârșitul felului trecut de viațuire al persoanei care este acum în Hristos; iar cel de al doilea verb, care este la indicativ perfect, implică o acțiune trecută, dar care încă mai are efect. Însurate, ele subliniază centralitatea eshatologică a Mântuitorului Hristos, fiindcă doar în El cele

<sup>1</sup> ὥστε εἴ τις ἐν χριστῷ, καινή κτίσις τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ – „Dacă (ὥστε – conjuncție subordonată), cineva (τις – pronume nehotărât) este întru Hristos, acesta este făptură nouă (καινή κτίσις): cele dintâi (τὰ ἀρχαῖα) au trecut, iată (ἰδοὺ) că noi (καινὰ) au devenit (γέγονεν – indicativ la timpul perfect)” – (traducere proprie).

<sup>2</sup> Οὗτε γὰρ περιτομή τί ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινή κτίσις. – „Căci nici tăierea-mprejur [circumcizia] nu este ceva, nici netăierea-mprejur, ci (ἀλλά) făptura cea nouă (καινή κτίσις)” – (traducere proprie).

<sup>3</sup> Această conjuncție este adesea folosită de Ap. Pavel cu scopul de a introduce o concluzie sau o deducție sau chiar rezumatul unei idei în discuție (Wallace 1996, 673).

învechite se sfârșesc lăsând loc nașterii noii creații. Iar procesul acesta fiind unul de natură soteriologică, Iisus Hristos Cel răstignit și înviat este calea mântuirii universale, ființa noii creații (Barnett 1997, 465).

Pentru Sf. Pavel, creația este solidară cu omul (Rom. 8:18-25), iar omul însuși este o nouă creație în Hristos (1Cor. 15:54-58). Iisus Hristos este prima roadă a acestei noi creații, de aceea totul depinde de comuniunea cu Hristos; în logica aceasta se înscrie și formula paulină ἐν Χριστῷ (Carrez 1986, 149). Înnoirea omului intră în strânsă legătură cu comuniunea hristică, chiar dacă încă întreaga creație nu a fost recapitulată pe deplin, credinciosul în Hristos face parte din această creație înnoită, el este rodul unei înnoiri cosmice care va veni. Textele din Efes. 2:15 și 4:24, care vorbesc de asemenea despre o „nouă umanitate” (καινὸν ἄνθρωπον), sunt de mare folos pentru a pătrunde întru această teologie paulină a înnoirii omului, din moment ce și ele descriu făptura umană reînnoită în Hristos.

Deși expresiile ὁ καινός ἄνθρωπος și τὸν νέον [ἄνθρωπος] sunt foarte asemănătoare, indicând aceeași realitate: a omului cel nou, totuși distincția filologică persistă. Adjectivul νέος înseamnă „nou”, însă sub raportul timpului (o realitate inexistentă în trecut, ceva ce-a apărut de scurtă vreme, tânăr, proaspăt – precum apare și în textele din Mat. 9:17; Marc. 2:22; Luc. 5:37-39; Fapte 5:6; 1Cor. 5:7; 1Tim. 5:11; Evr. 12:24). Adjectivul καινός înseamnă „nou”, însă sub raportul calității (ceva ce este mult mai valoros decât realitatea veche, un alt grad de comparație (Moulton/ Milligan 1930, 314) – precum se găsește și în textele din Marc. 1:27; Luc. 22:20; Ioan 13:34; 2Petr 3:13; Apoc. 2:17; 3:12; 5:9; 21:5). Deosebirea de nuanțe filologico-teologice între sinonimele *neos* și *kainos*, deși unii filologi din trecut au considerat cei doi termeni ca fiind interschimbabili, este evidentă. Sintetizând cele expuse mai sus, putem spune că diferența, legată de dimensiunea epitetului, în cazul textului din Mat. 9:16, în comparație cu cel din Luc. 5:36, este clară, cu toate că se utilizează același termen pentru două realități diferite<sup>4</sup>: ἐπίβλημα („petic, cârpă” – Trench 1894, 219-225).

Sub acest aspect al omului nou în raport cu timpul, Ap. Pavel folosește expresia τὸν νέον [ἄνθρωπος] doar o singură dată, în Col. 3:10: „... și v-ați îmbrăcat cu cel nou (νέος), care spre cunoaștere se reînnoiește după Chipul Celui ce l-a zidit”. Contextul baptismal al afirmației este evident: protaza și apodoza nu sunt așezate în paralel, vocabularul este diferit, însă avem de-a face cu un stil și o tematică bine împletite de-a lungul întregii epistole. Întâlnim, prin urmare, un registru dublu: pe de o parte, este subliniată condiția vieții omului răscumpărat în Hristos (2:20), iar pe

---

<sup>4</sup> Același raționament, augmentat de valoarea epitetului, stă și la baza distincției între cuvintele latinești *reus* și *novus*; nu și între cuvintele franțuzești *nouveau* și *neuf*, care nu disting nuanțele originalelor *neos* și *kainos*. Aceasta deoarece originalul καινός este tradus fie prin *nouveau*, fie prin *neuf*, în funcție de context, însemnând de fapt aceeași realitate: nou sub raportul timpului doar, spune filologul francez A. Bailly (1969, 450).

de altă parte, întâlnim o dimensiune etică a teologiei baptismale (3:1-5). Textul acesta din Col. 3:10-11 reiterează motivul îmbrăcării întru Hristos din Gal. 3:26-28, care are drept urmare manifestarea condiției omului cel nou, acesta conformându-se Chipului Creatorului său. De asemenea, dimensiunea teologică a metaforei îmbrăcării comportă și-o nuanță eshatologică (Bouttier 1976, 8-10).

Totul culminează cu textul din Col. 3:11, în interiorul dimensiunii omului cel nou, unde barierele sociale, ce despărțeau oamenii unii de alții, se eludează. O clauză negativă puternică οὐκ ἔστι „nu este” devine completată de unele subdiviziuni antropologice, pentru ca în final deosebirea dintre centralitatea întru Hristos și diferendurile sociale să fie anulată prin intermediul conjuncției coordonative ὁλλὰ „ci” [Hristos în toate] (O'Brien 1982, 174-175). Sintaxa originală este una deosebit de personală, ea are logică doar în limba greacă: înainte ca indicativul să deschidă ușa pentru construcția imperativă din 3:12: Ἐδύσασθε οὖν ... – „îmbrăcați-vă cu [bunătate, îndurare...]”, evenimentul trecut al convertirii, care este la aorist, este augmentat de un prezent continuu evident (noul eu se află permanent în proces de reînnoire – ἀνακαινούμενον – 3:10b). Așadar, un proces continuu al mântuirii omului, dinamic, nu un eveniment trecut, static (Dunn 1996, 220-221).

O altă dimensiune filologico-teologică a expresiei pauline vizează binomul *omul cel vechi* (τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον) / *omul cel nou* (τὸν καινὸν ἄνθρωπον). Cu privire la conceptul de „nou”, am observat mai sus desfășurarea nuanțelor pauline, de aceea vom analiza doar ideea de παλαιός, adică „vechi”, în limbajul Sf. Pavel. Adjectivul *palaios* este folosit în greaca veche din cele mai îndepărtate timpuri. Homer îl folosește, inscripțiile vechi și papirusurile de asemenea, Septuaginta nu îl omite nici ea. În toată această apreciabilă perioadă de timp, termenul îmbracă ideea de „învechit, uzat, perimat”. La Sofocle, de exemplu, termenul apare cu o conotație pozitivă: el înseamnă ceva venerabil (Oedipus Tyrannus: καὶ μὴν τὰ γ' ἄλλα κωφὰ καὶ παλαί ἔπη). Explicația filologică este dată de faptul că între ἀρχαῖος („primul în raport cu timpul, discipol veteran, antic”) și παλαιός există distincția generală potrivit căreia primul termen cuprinde și dimensiunea de om respectabil din pricina experienței sale de viață (Friberg 2000, 76). Distincția aceasta a vocabularului clasic grecesc, în Noul Testament, nu prea se mai accentuează: Sf. Pavel poate scrie în 2Cor. 5:17: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ, adică cele vechi / antice nu mai sunt bune, nici respectabile, iar în Efes 4:22-24 întărind acest contrast semantic prin expresia καινὸς ἄνθρωπος / παλαιὸς ἄνθρωπος, care este una apartinătoare registrului peiorativ al limbii. De aceea, în limbajul paulin, παλαιὸς are o cu totul altă adâncime teologică decât propunea vechea lui semantică (Kittel/ Friedrich 1964, 717).

Adjectivul *palaios* (fem. *palaiā*; neut. *palaiōn*) are, sub raportul timpului, două mari nivele de înțelegere: a) învechit, datorită trecerii timpului (Lev. 25:22) – în cazul omului, expresia vizează sinele păcătos și degenerat, cel de dinaintea salvării lui – acesta stând în contrast cu *kainos*, adică omul nou, restaurat în Hristos (Rom. 6:6;

Efes. 4:22; Col. 3:9); b) învechit, uzat, din perspectiva întrebuițării practice, precum *himation* sau *askos*, adică „haină” și „burduful” din Mat. 9:16 și Marc 2:22. Derivatele sale sunt: *palaiotēs*, adică „în vârstă, învechit” (Rom. 7:6); *palaiōō*, care înseamnă „a face să ajungă vechi” (Evr. 8:13a). Sinonimele sale sunt: *archaios*, adică „vechi, antic, original, ceea ce exista la începuturi” (Rom. 5:21a); iar antonimele sunt: *neos*, *kainos* respectiv *prosp̄hatos* („recent, proaspăt, valabil” – Evr. 10, 20a).

Adjectivul *palaios*, în Noul Testament, apare de aproximativ 15 ori, dintre care de 6 ori doar în epistolele pauline, însoțind diverse substantive. Ca atribut pe lângă ἄνθρωπος, termenul este utilizat doar de 3 ori, și doar de Sf. Pavel (Rom. 6:6; Efes. 4:22; Col. 3:9). Însă, chiar dacă Antichitatea cunoștea termenul *palaios* și îl folosea frecvent, expresia τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον era una cu totul străină, ea aparține strict creației poetice pauline.

O altă expresie paulină, complementară noțiunii καινή κτίσις, este un alt binom antropologic antinomic: ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος/ ὁ ἔσω ἡμῶν ἄνθρωπος („omul nostru cel din afară/ omul nostru cel dinlăuntru” – Rom. 7:22; 2Cor. 4:16; Efes. 3:16). În textul din 2Cor. 4:16, de exemplu, se afirmă o antropologie unică, personală, inexistentă până atunci în limbajul biblic, cea a omului interior și exterior deopotrivă. Apariția unei structuri conjuncționale de tipul ἄλλ’ εἰ καὶ complică puțin textul, din punct de vedere filologic. Silogismul clasic este cel ce urmează: prezența în protază a prepoziției εἰ „chiar”, alături de modul indicativ al verbului διαφθείρω „a se strica, a se corupe”, urmat în apodoză de conjuncția ἄλλ’ „atunci”, însoțită de un verb la orice timp și mod (în cazul nostru la indicativ prezent – ἀνακαινοῦται – „se înnoiește”), introduce, pe cale de consecință, o propoziție condițională de gradul I<sup>5</sup>, concluzionează unui filolog (Wallace 2000, 315; Boyer 1982, 75-114). De cealaltă tabără se numără cei care susțin că alăturarea conjuncțiilor εἰ și καὶ implică o propoziție concesivă (Smyth/ Messing 1956, 537-539; Moulton/ Turner 1963, 321). Prin natura ei, propoziția concesivă este una condițională<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> În limba greacă, logica propoziției condiționale de gradul I subordonează îndeplinirea ideii din apodoză, de îndeplinirea celor formulate în protază. Este o construcție de tipul: dacă A, atunci B. Exemplificată în cazul nostru, fraza de gradul I ar trebui să fie astfel: dacă omul nostru cel din afară este corupt, stricat, păcătos, atunci omul nostru cel interior, duhovnicesc, este reînnoit din zi în zi.

<sup>6</sup> În limba greacă, propoziția de tip condițional definește următoarea constantă: realizarea acțiunii din apodoză se face indiferent de îndeplinirea, sau nu, a condiției formulate în protază. În acest caz, traducerea în limba română ar trebui redată prin expresia introductivă „chiar dacă”. Schema logică a propoziției concesive este de tipul: chiar dacă A sau non A, atunci B. Raportată în cazul nostru, propoziția concesivă ar fi așa: chiar dacă (*deși*) omul nostru cel exterior/ atunci (*totuși*) omul nostru cel interior. Edițiile biblice românești (B 1688, B 1795, B 1914, B 1939, BO, BA) redau toate această dimensiune concesivă a frazei originale. Ediția C 2007 este singura care redă dubla ocurență a

Pentru că această exprimare, ce ține de zona creației reînnoite (καινή κτίσις), este o creație paulină, atunci trebuie să înțelegem propria interpretare paulină a conceptului de ființă interioară. Ideea apare doar în corespondența corinteană, în contextul parenetic lărgit al epistolei, unde Sf. Pavel insistă pe sincronizarea stilului de viață creștin cu preceptele evangheliei (Hughes/ Jewett 2021, 151-163). Pulsul acestei comunități cosmopolite a dat naștere la această exprimare, autorul menționând în 1:22 despre înclinația corintenilor după învățăturile filozofice.

Substratul teologic al expresiei nu implică neapărat dihotomia trup – suflet: trupul fiind *omul cel exterior*, iar sufletul fiind *omul cel interior*, ci este vizată întreaga persoană umană – atât trupul, cât și sufletul participă la înnoirea făpturii – așadar, persoana întreagă. Expresia ὁ ἕξω ἡμῶν ἄνθρωπος trimite către Adam cel vechi, coruptibil, supus păcatului, la această stare decadentă a ființei umane participă tot omul cel păcătos, iar expresia ὁ ἕσω ἡμῶν ἄνθρωπος se referă la restaurarea persoanei umane în Hristos Domnul, noul Adam (Rom. 5:12-16). Practic, apostolul neamurilor afirmă că omul cel păcătos descrește treptat în funcție de creșterea duhovnicească a omului iubitor de sfințenie, reînnoirea aceasta mistică fiind un proces permanent al sinelui.

Concluziv, în textele biblice din 2Cor. 5:17 și Gal. 6:15, substantivul κτίσις se referă strict la făptura umană, la om în general. Derivatele sale lexicale din Efes. 2:15; 4:24; Col. 3:9-10, privind perspectiva „omului cel nou”, se înscriu sub aceeași cupolă a referențialului strict antropologic. Traducerea acestor expresii va trebui să țină cont de această dimensiune filologică.

## 2.2. Fundalul cosmologic al expresiei καινή κτίσις

Conceptul de καινή κτίσις dobândește o altă dimensiune atunci când ne referim la textul eshatologic din Rom. 8:20-22:

Τῆ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐλπίδι ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. Οἴδομεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν – Căci *făptura* a fost supusă deșertăciunii – nu de voia ei, ci din pricina aceluia care a supus-o – cu nădejdea însă că și ea, *făptura* însăși, se va elibera din robia stricăciunii spre libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că pân-acum toată *făptura* suspină laolaltă și suferă-n durerile nașterii (BA).

Acesta este un text biblic ce vorbește despre comuniunea spirituală a omului cu Universul, făptura umană contribuind, prin sfințenia sa, la înaintarea cosmosului înspre eshaton. Baza acestei solidarități este Logosul creator, Cuvântul Întrupat, El existând ca rațiune în toate structurile creației, de aceea putem vorbi despre un nivel de raționalitate al întregului Univers (Ioan 1:3; Col. 1:16). Astfel, întreaga creație

---

conjuncției ἄλλα: „De aceea, noi nu cădem de oboseală. *Ci chiar dacă* omul nostru de afară se trece, *totuși* omul nostru cel dinlăuntru se înnoiește din zi în zi”.



(κτίσις) poartă pecetea Logosului, pecetea unei raționalități metafizice, spune Sf. Maxim Mărturisitorul (1983, 226).

Autorul le spune romanilor că relația de interdependență dintre om și Univers este un fapt cu relevanță de eveniment viitor (πᾶσα ἡ κτίσις συσπενάζει – „toată făptura suspină”), creația așteptând descoperirea slavei fiilor lui Dumnezeu (εἰς τὴν ἔλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ – „spre libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu”). Această descoperire a slavei creștinilor nu se referă doar la un moment eshatologic viitor (ἐλευθερωθήσεται), ci mai degrabă la o continuă și dinamică manifestare a creștinilor, ca fii ai lui Dumnezeu, încă aici de pe pământ – descoperirea deplină a slavei având loc, desigur, doar la Parusie (Tofană 2007, 16-17).

Care este totuși sensul substantivului ἡ κτίσις folosit aici? Analizele experților, în acest punct, sunt eterogene. Cuvântul grecesc κτίσις înseamnă în primul rând „un act al creației” (Rom. 1:20: ἀπὸ κτίσεως κόσμου – „încă de la facerea lumii”), fiind folosit adesea cu sensul de „ceea ce a fost creat”, fie cu sens individual de „făptură, creatură” (Rom. 8:39; 2Cor. 5:17; Gal. 6:15; Col. 1:23), fie cu sens general, cosmic de „creație” (Marc. 10:6: ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως – „de la începutul zidirii”; 13:19: ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως – „de la începutul zidirii”; Rom. 1:25: τῆ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα – „creației [zidirii], în locul Creatorului”; Col. 1:15: πρωτότοκος πάσης κτίσεως – „Întâiul-Născut a toată zidirea”; Evr. 9:11: οὐ ταύτης τῆς κτίσεως – „nu din zidirea aceasta”; 2Petr 3:4: ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως – „de la începutul zidirii”; Apoc. 3:14: ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ – „începutul zidirii lui Dumnezeu”).

Țesătura logică a expresiei, în contextul pericopei din Romani, este dată de adjectivul πᾶσα, prin el, Sf. Pavel referindu-se la întreg Universul. Asemenea psalmistului (64:11-13) și profeților (Is. 24:4; Ier. 4:28a; 12:4), apostolul vizează întreaga creație (πᾶσα ἡ κτίσις) ca participând la nădejdea (ἐφ’ ἐλπίδι) răscumpărării ei întru slava lui Dumnezeu (τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ – Moo 1996, 513-514).

Biblistul J. Dunn argumentează faptul că κτίσις, în acest context, se referă mai degrabă la structurile subumane ale creației. Linia aceasta de gândire este dată de căderea lui Adam: odată cu el a fost blestemat întreg pământul (Fac. 3:17-18), răscumpărarea sa cu siguranță va viza și restaurarea pământului și-a cosmosului (Rom. 8:20-21). De asemenea, spune același biblist, expresia din 8:21a: ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις – „că și zidirea însăși” este un argument filologic al dimensiunii cosmologice: folosirea atât a adverbului καὶ, cât și a pronumelui αὐτὴ accentuează faptul că zidirea toată va fi restaurată, nu răscumpărată parțial dintr-un anume sistem. Întocmai cum nădejdea învierii face parte din spectrul trupului întreg înviat, așa și învierea vieții aparține creației întregi (Dunn 1988, 469-471).

Deși bibliști cu renume mondial, cum este cazul germanului E. Käsemann (1980, 233-235), s-au exprimat clar cu privire la sensul cosmologic al expresiei ἡ κτίσις din pericopa aceasta, alți cercetători consideră că expresiile folosite (ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία – „nerăbdătorul dor [al creației]” – 8:19a; συσπενάζει – „suspină” –

8:22a) se referă doar la făptura umană, cel mai probabil la necredincioși. Argumentul acesta, la o analiză mai serioasă, nu poate sta drept realitate obiectivă. În primul rând, tranziția de la v. 22 la v. 23, redată prin expresia οὐ μόνον δέ – „dar nu numai ea [făptura/ creația/ zidirea]”, exclude existența doar a unui simplu categorial uman<sup>7</sup>. În al doilea rând, substantivul μεταίτιης („deșertăciune, goliciune”) din v. 20 se referă strict la cosmos în general, fără vreo implicare umană în datele problemei. De aceea, putem spune că, strict la nivel filologic, ocurența lui ἡ κτίσις din pericopa 8:19-22 are o dimensiune cosmică, generală – întregul Univers își așteaptă înnoirea finală – în Iisus Hristos.

Complementar substantivului κτίσεως, ca sens cosmologic, este substantivul κόσμος<sup>8</sup> („lume, Univers”), ambele substantive fiind folosite de Ap. Pavel în Romani 1:20a, unde vorbește despre creația Universului în general:

τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται – deși nevăzute (ἀόρατα), ele [veșnica Sa putere și dumnezeire] se discern (καθορᾶται) încă de la zidirea (κτίσεως) lumii (κόσμου), fiind înțelese (νοούμενα) din lucrările (ποιήμασιν) Lui (traducere proprie).

Ocurența substantivului κόσμος este destul de prezentă în această epistolă către Romani (de 9 ori se regăsește: 1:8, 20; 3:6, 19; 4:13; 5:12-13; 11:12, 15), de asemenea *kosmos* poate fi identificat de 21 de ori în epistola 1 Corinteni, de 3 ori în epistola 2 Corinteni și de 3 ori în epistola către Galateni. În înțelesul său de bază, κόσμος semnifică tot ceea ce strict aparține Universului, lumii create. Doar în 3 texte, substantivul se referă strict la planeta Pământ (Rom. 1:20; 4:13; 1Cor. 3:22), în alte texte biblice are în vedere ordinea creației (Rom. 5:12-13; 1Cor. 8:4; 14:10; Gal. 4:3). Sinonime cosmologice grecești sunt și cuvintele: γη („pământ”), οὐρανούς („cer”),

<sup>7</sup> Nu este exclusă legătura dogmatică dintre căderea lui Adam și decăderea (stricăciunea) întregului Univers, după cum am explicat mai sus. Urmând exemplul psalmistului și al profeților (Ps. 64:11-13; Is. 24:4; Ier. 4:28; 12:4), Sf. Pavel personifică întreaga creație, tocmai pentru a o integra în logica acestui binom: căderea și restaurarea omului.

<sup>8</sup> Substantivul *kosmos* are înțelesul de „lume” în general. Se folosea, în lumea antică, și în context natal: nașterea divinului Augustus era înțeleasă ca început al unei lumi noi, ea fiind proclamată ca veste bună în întreg Imperiul: ἤρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι’ αὐτὸν εὐαγγελίων τοῦ θεοῦ. Tot în contextul asimilării substantivului *kosmos* actului proclamării unei vești bune, divinul Nero vestește eliberarea tuturor grecilor, în anul 67 d.Hr. El este numit cu această ocazie drept „Domnul Nero al întregii lumi” (ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος Νέρων). Preluând termenul și recuperându-l pentru dinamica Bisericii, Sf. Pavel va proclama, tot în registru hiperbolic, vestirea evangheliei la întreaga lume: Πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ πάντων ὑμῶν ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ - „Mai întâi, prin Iisus Hristos Îi mulțumesc Dumnezeui meu pentru voi toți, căci credința voastră se vestește în toată lumea” (Rom. 1:8).

οἰκουμένη („lumea locuită”), care sunt niște extensii ale substantivului κόσμος (Pennington/ McDonough 2008, 91-92).

Un alt sinonim teologic al expresiei καινή κτίσις este substantivul παλιγγενεσία, prezent în textul din Mat. 19:28:

Ο δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθήσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραὴλ – Iar Iisus le-a zis: Adevăr vă spun că voi, cei ce Mi-ați urmat Mie, la *nașterea din nou a lumii* (παλιγγενεσία), când Fiul Omului va șede pe tronul slavei Sale, veți șede și voi pe douăsprezece tronuri, judecând pe cele douăsprezece seminții ale lui Israel (BA).

Substantivul *palighenesia* este unul dintre puținele cuvinte evanghelice care și-au extins granițele semantice, el exprimă o realitate deosebit de profundă: nașterea din nou a lumii, în chip duhovnicesc, are bază dogmatică în însăși Întruparea Domnului Iisus. Până la ivirea creștinismului *palighenesia*, în spațiul greco-roman, definea doar zona înnoirii activității umane: la filozoful Lucian, termenul înseamnă reînnoire personală și atât; în doctrina pitagoreană a transmutării sufletelor, *palighenesia* se folosea pentru a descrie reparația lor în alte trupuri (oracolele din Delfi făceau uz de acest cuvânt); pentru stoici, în special la Marcu Aureliu, dimensiunea cuvântului este mai complexă, el face referire la înnoirea pământului, care, după o iarnă plină de moarte, învie cu întreaga sa natură în perioada primăverii (Danker 2021, 668-669); filozoful evreu Filon din Alexandria aseamănă renașterea pământului, prin aportul focului cosmic curățitor, de inspirație stoică, cu dimensiunea tematică a lui *palighenesia*; Cicero numea repunerea sa în drepturi și onoruri, după revenirea sa din exil, în următorii termeni: *hanc palighenesian nostram*; istoricul evreu Iosif Flaviu denumea revenirea poporului Israel din captivitatea babiloniană drept o restaurare de tip palighenesic.

Prin urmare, vechiul înțeles de până la ivirea creștinismului al substantivului παλιγγενεσία, în termeni de „recuperare, restaurare, reînsoțire”, este supradimensionat prin nașterea Domnului Iisus Hristos. Cuvântul acesta apare de doar 2 ori în Noul Testament (Mat. 19:28; Tit 3:5), însă cu înțelesuri puțin diferite. În prima sa apariție, în cuvintele Mântuitorului, termenul se referă la renașterea întregului Univers, adică la restaurarea tuturor structurilor creației (ἀποκαταστάσεως πάντων – Fapte 3:21a), când Fiul Omului va reveni întru slava Sa. În cea de-a doua sa ocurență, παλιγγενεσία, în limbajul paulin, are de-a face cu nașterea din nou a omului doar, nu a întregii creații. Practic, în lingvistica noutestamentară, παλιγγενεσία este un termen plurisemantic și polisemantic totodată, având însă aceeași bază lexicală: restaurarea creației prin intermediul implicării active a lui Dumnezeu (Trench 1894, 60-63).

În textul biblic din Mat. 19:28, fraza temporală în dativ: ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, cel mai probabil, modifică realitatea ce urmează, nu cea precedentă, fiindcă numai după ce Fiul Omului va reveni pe pământ *paliggenesia* se va manifesta eshatologic deplin. Folosit în sens personal, *paliggenesia* este mult mai prezent în paginile Noului Testament, însemnând de fiecare dată acțiunea de reînnoire a omului, nașterea sa din nou, prin harul Duhului Sfânt, Ioan 3:5 (motivul renașterii din apă și din Duh – γεμμεθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος); 2Cor. 5:17 (motivul făpturii celei noi – καινῆ κτίσις); 1Pet. 1:3, 22-23 (motivul nașterii din nou prin Logosul Întrupat – ἀναγεγεννημένοι διὰ λόγου ζῶντος).

Concluziv, în ceea ce privește dimensiunea cosmică a expresiei καινῆ κτίσις, textul clasic din Rom. 8:20-22 este mai mult decât elocvent. Derivatele sale din Rom. 1:20a (κόσμος) și Mat. 19:28 (παλιγγενεσία) întăresc această prezumție, din punct de vedere filologic și teologic. De asemenea, prin contrast cu expresia τὸν καινὸν ἄνθρωπον („omul cel nou” – Efes. 4:24a), unde se observă limpede că persoana umană este subiectul, sintagma πᾶσα ἡ κτίσις („întreaga zidire [creație]”) este fără îndoială o referință cosmică, depășind dimensiunea strict antropologică a lui κτίσις. Întocmai textului din Col. 1:23, Ap. Pavel se referă la om în special prin termenul κτίσις, în contextul predicării evangheliei. Traducerea acestor expresii va trebui să țină cont de această dimensiune filologică.

### 3. Traducerea expresiei καινῆ κτίσις în cele mai consacrate versiuni biblice românești

Încă din primele traduceri integrale ale Noului și Vechiului Testament în limba română, observăm o schimbare de stil. În versiunea NT 1648, pentru dimensiunea antropologică a lui καινῆ κτίσις, întâlnim în textele din 2 Cor. 5:17 și Gal. 6:15 expresia „făptura cea nouă”. Pentru textul din Rom. 8:22, κτίσις, ca dimensiune cosmică în original, dobândește aceeași semnificație ca și în textele antropologice de mai sus: „toată făptura suspină”.

În versiunea B 1688 se petrece o fericită schimbare lexicală, în textul cosmologic din Rom. 8:22, κτίσις nu mai este tradus prin „făptură”, ci prin „zidire”. În ceea ce privește dimensiunea antropologică a textelor din 2Cor. 5:17 și Gal. 6:15, această primă traducere integrală a Bibliei traduce expresia paulină καινῆ κτίσις cu varianta „noua zidire”.

În versiunea B 1795, în cazul pericopei cosmologice din Rom. 8:20-22, se revine la vechea formulare a „făpturii celei noi”. Același lucru se petrece și cu traducerea textelor din 2Cor. 5:17 și Gal. 6:15.

În Noul Testament de la Neamț, tipărit în vremea domnitorului Aleksandru Dimitrie Gika (NTN), se operează cel mai bine cu distincția lexicală dintre antropologic și cosmologic. Astfel, pentru prima dată în spațiul românesc se traduce κτίσις cosmologic prin „zidire”, iar κτίσις antropologic prin „făptură”. De remarcat faptul că această distincție lexicală inspirată se păstrează întocmai și în

ediția sinodală din 1914. La foarte scurt timp după această ediție reușită, din acest punct filologic de vedere, cu ocazia tipăririi noii versiuni sinodale (1936), coordonată de viitorul Patriarh Nicodim Munteanu, nuanțele definitorii ale lui κτίσις se amestecă iarăși, precum în epoca veche românească. Atât pentru textul cosmologic din Rom. 8:20-22, cât și pentru textele antropologice din 2Cor. 5:17 și Gal. 6:15, editorii folosesc substantivul „făptură” [nouă]. Care a fost rațiunea dominantă pentru care au schimbat varianta corectă din ediția anterioară pentru a reveni la această exprimare arhaică, mai puțin inspirată din perspectiva limbii române literare moderne, nu putem ști cu siguranță. Probabil, un răspuns ar fi cantonarea cu obstință în specificul limbajului bisericesc consacrat, cel despre care profesorul G. Chivu spunea că se diferențiază de textele laice contemporane printr-o serie de trăsături ortografice, morfologice, sintactice și lexicale distincte. În limba română literară modernă există o variantă funcțională specifică scrisului bisericesc, care se individualizează prin numeroase particularități de tip arhaic. Se poate crede că aceste arhaisme stilistice au fost reintroduse intenționat, pentru a sublinia importanța moștenirii istorice, pentru a crea o anumită atmosferă și sonoritate specifice *culorii de epocă*. Cu siguranță, arhaismele prezente în Biblie și-n scrierile bisericești actuale sunt fie urme ale formei învechite a textului, scăpate la revizuirile succesive, fie sunt intenționat conservate pentru a respecta dogmatic litera și spiritul textului sacru (Chivu 1997, 7-15).

În toate edițiile sinodale ce au urmat, inclusiv în versiunile Gala Galaction/Vasile Radu (1939) și Anania (1993), care sunt considerate cele mai inovative sub raport stilistic din întreaga tradiție biblică ortodoxă modernă și postmodernă, se folosește același arhaic „făptură” atât pentru pericopa din Romani, cât și pentru cele din 2 Corinteni și Galateni.

Lucrurile sunt puțin diferite în ceea ce privește spațiul catolic și neoprotestant din România. În versiunea catolică NTC, κτίσις cosmologic din Rom. 8:22 este tradus prin „creație”, iar pentru textele antropologice din 2Cor. 5:17 și Gal. 6:15, editorii folosesc substantivul „creatură” [nouă]. Atunci când au optat pentru acest neologism, „creatură”, editorii catolici s-au inspirat probabil din celebrele versiuni francezești, recunoscute ca fiind inovative, care folosesc expresia: „une créature nouvelle” (B); „il est une nouvelle créature” (TOB); „la créature nouvelle” (B Osty).

În versiunea neoprotestantă revizuită a traducerii Cornilescu (C 2019), editorii optează pentru varianta „creație” [nouă], pentru toate cele 3 texte nouotestamentare sursă. Considerăm că au avut drept inspirație edițiile anglofone, care în majoritatea lor folosesc expresia: „he is a new creation” (OSB; ESV). De asemenea, în versiunea anglofonă a Bibliiei de studiu Ortodoxă (Orth SB), traducerea cosmologică a lui κτίσις, din Rom. 8:22, este redată prin aceeași expresie: „the whole creation”.

În singura traducere ecumenică din România (SBIR), vechea deosebire lexicală a lui κτίσις, inaugurată odată cu versiunea NTN, se resimte foarte bine: în Rom. 8:22 avem sintagma „întreaga creație”, iar în 2Cor. 5:17 avem sintagma „făptură nouă”.

În celebra ediție critică MLD, pentru κτίσις cosmologic din Rom. 8:22 se păstrează substantivul clasic „zidire”, iar pentru κτίσις antropologic din 2Cor. 5:17 se folosește același substantiv: „este zidire nouă”. Comentariile filologice ale acestei ediții critice au intuit foarte bine mica eroare traductologică a lui κτίσις, în cazul lui 2Cor. 5:17, iată ce spun editorii (Octavian Gordon): „De altfel, se vede că nici în acest loc alcătuitoarii Bibl. 1688 nu au folosit ediția de la Bălgrad, care înțelege și traduce corect textul original”.

Operând o scurtă analiză critică filologică, putem sublinia următoarele aspecte. În primul rând, în limba română veche substantivele „făptură” și „zidire” sunt, conform DLR II/ I, termeni polisemantici: ei înseamnă deopotrivă atât „facere, creare, lume, Univers, operă dumnezeiască”, în sens cosmologic, cât și „ființă, creatură, vietate, suflare”, deosebirea este fixată în funcție de context. Tot cu sens polisemantic este redat κτίσις, prin substantivul „făptură”, în DNT, subliniindu-se faptul că prin „făptură” se înțelege toată creatura, de la cosmos până la om și la tot ce există viu.

Opțiunea pentru „zidire”, în cazul textelor biblice cu referință cosmică, cum este și cel din Rom. 8:22, este cea mai potrivită din punct de vedere teologic, căci, în limbajul bisericesc, substantivul „zidire” este singurul folosit cu sensul de *creatio ex nihilo*, adică Dumnezeu a creat lumea din nimic (DLR XIV). Din acest punct de vedere, traducerea B 1688 este cea mai inspirată versiune pentru textul sacru din Rom. 8:22.

În al doilea rând, ținând cont de evoluția limbii literare române, câmpul semantic al substantivului „făptură” a suferit unele mici modificări. În limbajul standard actual, el are sensul principal de „ființă, vietate, creatură”, cu sens secundar are și înțelesul de „natură, fire, lume, Univers”, provenind din latinescul *factura* (DELR). Interesantă este evoluția acestui termen în câteva dicționare clasice românești, care prezintă dimensiunea cosmică a substantivului „făptură” fie ca fiind învechită (se mai păstrează doar în limbajul bisericesc cu sensul de „creație”, însă *Dicționarul Religios*, din 1994, redă doar sensurile de „ființă, creatură”, eludând cu totul vechea lui dimensiune cosmică), fie ca dispărând cu totul (în DLRLC și DULR, cuvântul „făptură” are doar următoarele 3 sensuri: a) ființă, vietate, creatură; b) soi, specie, neam; c) natură, fire – DLR 1939).

Observăm deci tendința substantivului „făptură” de a-și eluda sensul său cosmologic arhaic atât în limba standard actuală, cât și în limbajul bisericesc actual. Tocmai de aceea, considerăm că traducerea cosmologicului κτίσις, din Rom. 8:22, prin echivalentul „făptură”, în edițiile moderne românești amintite, este o traducere

puțin inacurată, din perspectiva evoluției câmpului semantic<sup>9</sup>. De asemenea, echivalarea cu substantivul „creație” de către edițiile biblice catolice și neoprotestante a textului cosmologic din Rom. 8:22 este și ea o ușoară imprecizie: în loc să se apeleze la inspiratul cuvânt arhaic „zidire”, singurul din lexicul limbii române care are și sensul de creație *ex nihilo*, specifică creștinismului în raport cu toate celelalte religii, se preia un neologism: substantivul „creație” provine din verbul de origine franceză *créer*, pătruns în limba literară română, cu putere, în secolul al XIX-lea (DETLR). Este, de asemenea, adevărat că rădăcina etimologică este mult mai veche, latinescul *creatura*, care stă și la baza verbului *créer*, era folosit în Antichitatea târzie de către Tertulian cu sensul de „ființă, persoană”, iar de către Ambrozie al Milanului cu sensul de „creație în general” (Gaffiot 1934, 439; Guțu 2007, 164) – practic, și în limba latină echivalentul grecescului κτίσις<sup>10</sup> este un termen polisemantic, diferența fiind dată de context.

În al treilea rând, dată fiind deosebirea contextuală evidentă a expresiei καινή κτίσις în textele biblice din Romani, 2 Corinteni și Galateni, folosirea aceluiași substantiv („zidire” sau „făptură”) este o mică imprecizie traductologică, strecurată în tradiția biblică românească odată cu versiunea B 1648, însă corectată prin tipărirea NTN.

Concluziv, opțiunea noastră traductologică, ținând cont atât de filologia textului sacru, cât și de dimensiunea sa teologică, pentru expresia cosmologică πᾶσα ἡ κτίσις, din Rom. 8:22, va fi: „întreaga zidire...”. Opțiunea traductologică pentru expresia antropologică καινή κτίσις din 2Cor. 5:17 va fi: „el e făptură nouă”, iar pentru aceeași expresie antropologică ἀλλὰ καινή κτίσις, din Gal. 6:15, va fi: „ci făptura cea nouă”.

#### 4. Concluzii

Deși καινή κτίσις pare a fi o expresie facil de tradus, polisemantica termenului κτίσις, care înseamnă și „creație, zidire”, și „creatură, făptură”, complică puțin lucrurile, totuși calibrarea lor lexicală fiind asigurată prin apelul la context. Textele biblice vizate în această cercetare au fost cele din Rom. 8:20-22; 2Cor. 5:17 și Gal.

---

<sup>9</sup> În manuscrisele ce însoțesc istoricul diortosirii Noului Testament de către mitropolitul Bartolomeu Anania, în cazul textului din Rom. 8:19, se observă cum autorul echivalează făptura cu creația (natura), în baza aceluiași cuvânt grecesc analizat de dânsul: *tēs ktiseōs*. Explicația autorului pentru această echivalență traductologică este dată de realitatea potrivit căreia natura (creația) propriu-zisă pare să aibă conștiința de sine, precum ființa cea vie (Anania 2003, 150).

<sup>10</sup> Termenul grecesc *ktisis – eōs, –ē* înseamnă în primul rând acțiunea de „a zidi, facere, creație, zidire, întemeiere” (Rom. 1:20). În al doilea rând, *ktisis* are și înțelesul de „ceea ce a fost creat, creatură, făptură” (Marc. 13:19; Rom. 1:25; 8:39; 2Cor. 5:17; Col. 1:15; Evr. 4:13). În al treilea rând, substantivul *ktisis* are și semnificația de „instituție, orânduire, orânduială” (1 Petr. 2:13 – Carrez/ Morel 1999, 168).

6:15; ele pot fi traduse atât cosmologic, cât și antropologic – decizia este inspirată de contextul lărgit al pericopei.

Expresia καινή κτίσις, în dimensiunea ei antropologică, se combină cu alte câteva creații poetice pauline, ce țin tot de sfera teologică a înnoirii omului: ὁ καινός ἄνθρωπος și τὸν νέον [ἄνθρωπος] – „omul cel nou” din (Efes. 2:15; 4:24; Col. 3:10); ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος („omul cel vechi” – Rom. 6:6; Efes. 4:22; Col. 3:9); ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον/ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον – „v-ați dezbrăcat de omul cel vechi/ v-ați îmbrăcat cu cel nou” – (Col. 3:9-10). Expresia ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ aparține aceluiași palier al noii creații, caracterizată de lepădarea omului cel vechi împreună cu toate patimile sale (2 Cor. 5:17; Gal. 6:15). De asemenea, o altă expresie paulină, complementară noțiunii καινή κτίσις, este un alt binom antropologic antinomic: ὁ ἕξω ἡμῶν ἄνθρωπος/ ὁ ἕσω ἡμῶν ἄνθρωπος („omul nostru cel din afară/ omul nostru cel dinlăuntru” – Rom. 7:22; 2Cor. 4:16; Efes. 3:16). Concluziv, în textele biblice din 2Cor. 5:17 și Gal. 6:15, substantivul κτίσις se referă strict la făptura umană, la om în general. Derivatele sale lexicale din Efes. 2:15; 4:24; Col. 3:9-10, privind perspectiva „omului cel nou”, se înscriu sub aceeași cupolă a referențialului strict antropologic. Traducerea acestor expresii va trebui să țină cont de această dimensiune filologică.

Expresia καινή κτίσις, în dimensiunea ei cosmologică, având o prezență forte în textul din Rom. 8:22, se înrudește semantic cu un alt termen: substantivul κόσμος („lume, Univers”), fiind folosit de Ap. Pavel în Rom. 1:20a, unde vorbește despre creația Universului în general. Un alt sinonim teologic al expresiei καινή κτίσις este substantivul παλιγγενεσία, prezent în textul din Mat. 19:28, unde se folosește cu sensul de reînnoire a Universului. Concluziv, în ceea ce privește dimensiunea cosmică a expresiei καινή κτίσις, textul clasic din Rom. 8:20-22 este mai mult decât elocvent. Derivatele sale din Rom. 1:20a (κόσμος) și Mat 19:28 (παλιγγενεσία) întăresc această prezumție, din punct de vedere filologic și teologic. Traducerea acestor expresii va trebui să țină cont de această dimensiune filologică.

Traducerile biblice românești suferă unele permutații în ceea ce privește traducerea exactă a acestor 3 texte scripturistice problematice. B 1688 este acurată în ceea ce privește traducerea prin substantivul „zidire” a dimensiunii cosmologice a termenului κτίσις din Rom. 8:22. Versiunea NTN 1818 este prima delimitare cosmologică, respectiv antropologică inspirată a substantivului κτίσις, variațiunile lingvistice fiind oferite de context. Ediția Sinodală B 1914 are meritul de a reproduce variațiunile prezente în NTN. Nu același lucru îl putem spune despre toate celelalte versiuni biblice ortodoxe care au urmat, ele rămân imprecise prin folosirea aceluiași „făptură” în toate cele 3 texte scripturistice sursă, substantiv care cu timpul și-a pierdut semnificația sa cosmologică. Edițiile catolice și neoprotestante românești moderne și postmoderne au minusul de a renunța la arhaicul „zidire”, care cuprinde și noțiunea de creație din nimic, și a împrumuta neologismul



„creatură”, care vine pe filieră francofonă, deși rădăcinile cuvântului sunt de origine latină.

Prin urmare, ca o concluzie practică la toate cele afirmate mai sus, propunerea noastră de revizuire traductologică a expresiei καινή κτίσις este aceasta: în dimensiunea sa cosmologică, folosim substantivul clasic „zidire”, iar în dimensiunea sa antropologică, folosim substantivul, specific limbajului bisericesc, „făptură”. Delimitarea dintre cosmic și antropocentric trebuie să reiasă limpede prin actul traductologic, altfel se pierde unele nuanțe originale deosebit de importante pentru teologia de ansamblu a întregii noțiuni: prin harul Sfântului Duh, întâi se înnoiește omul, iar odată cu el, la un alt nivel, se înnoiește întreaga creație, întregul Univers (Col. 1:15-20).

## **Bibliografie**

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

- B 1688 = *Biblia adevă Dumnezeiasca Scriptură* 1688, ediție jubiliară, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998.
- B 1795 = *Biblia de la Blaj* 1795, București, Editura Academiei Române, 2005.
- 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.
- BA = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată, adnotată și tipărită de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2009.
- 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.
- B OSTY = *La Bible*, traduction Française sur les Textes Originaux par Émile Osty avec la collaboration de Joseph Trinquet, Paris, Éditions du Seuil, 1974.
- BJ = *La Bible de Jérusalem*, traduite en Français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998.
- C 2007 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, traducere de D. Cornilescu, Oradea, Societatea Biblică din România, 2007.
- C 2019 = *Noul Testament*, ediția D. Cornilescu revizuită, București, Societatea Biblică Interconfesională din România, 2019.
- DELR = *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, ediție revăzută și adăugită, Academia Română. Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”, București, Editura Univers Enciclopedic, 2016.
- DETLR = Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul Etimologic al Limbii Române*, București, Editura Saeculum, 2007.
- DLR 1939 = August Scriban, *Dicționarul Limbii Românești*, Iași, Institutul de Arte Grafice „Presa Bună”, 1939.

- DLR II/I = *Dicționarul Limbii Române*, tomul II, partea I: F – I, București, Academia Română, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului. Imprimeria Națională, 1934.
- DLR XIV = *Dicționarul Limbii Române*, serie nouă, tomul XIV, Litera Z, București, Editura Academiei Române, 2000.
- DLRLC = *Dicționarul Limbii Române Literare Contemporane*, vol. 2, Academia Republicii Populare Române, București, Editura Academiei, 1956.
- DNT = Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995.
- DULR = Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al Limbei Române*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, <sup>8</sup>1929.
- ESV = *English Standard Version: Study Bible*, Wheaton, Crossway Publishing, 2008.
- MLD = *Monumenta Linguae Dacoromanorum: Biblia 1688*, pars XXIV: *Novum Testamentum II*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2015.
- NT 1648 = *Noul Testament*, tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, Mitropolitul Transilvaniei, reeditat după 340 de ani din inițiativa și purtarea de grijă a Prea Sfințitului Emilian, Alba Iulia, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, 1988.
- NTC = *Noul Testament*, tradus de Alois Bulai și Anton Budău, Iași, Editura Sapienția, 2016.
- NTN = *Noul Testament al Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, tipărit cu voia și blagoslovenia Prea Sfinților Episcopi ai Principatului României, București, 1857.
- OSB = *The Oxford Study Bible: Revised English Bible with The Apocrypha*, New York, Oxford University Press, 1992.
- ORTH SB = *The Orthodox Study Bible*, Nashville, Thomas Nelson Publishing, 2008.
- SBIR = *Noul Testament*, traducere după textele originale grecești, București, Societatea Biblică Interconfesională din România, 2014.
- Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere de D. Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1983.
- TOB = *La Bible Traduction Oecuménique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988.

## B. Literatură secundară

- Anania, Bartolomeu V., *Atelier Biblic. Caiete de lucru*, ediție inițiată și îngrijită de Călin Florea, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2003.
- Barnett, Paul, *The Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing, 1997.
- Bailly, A., *Abrégé du Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1969.
- Bouttier, Michel, *Complexio Oppositorum: Sur les Formules des 1 Cor. XII. 13; Gal. III. 26-8; Col. III. 10, 11*, „New Testament Studies”, XXIII, 1976, 1, 1-19.
- Boyer, James L., *First Class Conditions: What do they mean?*, „Grace Theological Journal”, II, 1982, 1, 75-114.
- Carrez, Maurice/ Francois Morel, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, traducere de Gheorghe Badea, București, Societatea Biblică Interconfesională din România, 1999.
- Carrez, Maurice, *La Deuxième Épitre de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- Chivu, Gheorghe, *Civilizație și Cultură: Considerații asupra Limbajului Bisericesc Actual*, București, Editura Academiei Române, 1997.

- Danker, Frederick W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2021.
- Dunn, James D.G., *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing, 1996.
- Dunn, James D. G., *Romans 1-8*, Dallas, Word Books Publisher, 1988.
- Friberg, Timothy et. alii., *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Grand Rapids, Baker Books, 2000.
- Gaffiot, Félix, *Dictionnaire illustré Latin-Français*, Paris, Hachette, 1934.
- Guțu, Gh., *Dicționar Latin-Român*, ediție revăzută, București, Humanitas, 2007.
- Hughes, F.W./ Robert Jewett, *The Corinthian Correspondence: Redaction, Rhetoric, and History*, Lanham, Lexington Books, 2021.
- Käsemann, Ernst, *Commentary on Romans*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing, 1980.
- Kittel, Gerhard/ Gerhard Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing, 1964.
- Marcu, Grigorie T., *Antropologia Paulină*, Sibiu, Tipografia Cărților Bisericești, 1941.
- Moo, Douglas J., *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing, 1996.
- Moulton, J.H./ G. Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, London, Hodder and Stoughton Publishing, 1930.
- Moulton, J.H./ N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 3, Edinburgh, T&T Clark, 1963.
- O'Brien, Peter T., *Colossians, Philemon*, Dallas, Word Books Publisher, 1982.
- Pennington, Jonathan T./ Sean M. McDonough (eds.), *Cosmology and New Testament Theology*, New York, T&T Clark, 2008.
- Smyth Weir H./ Gordon M. Messing, *Greek Grammar*, Cambridge, Harvard University Press, 1956.
- Tofană, Stelian, *Suspînul creației și slava fiilor lui Dumnezeu, după Rom. 8, 19-23*, „Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa”, LII, 2007, 1, 13-22.
- Trench, Chenevix R., *Synonyms of the New Testament*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1894.
- Wallace, Daniel B., *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan Publishers, 1996.
- Wallace, Daniel B., *The Basis of New Testament Syntax*, Grand Rapids, Zondervan Publishers, 2000.