

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

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

Lucrările Simpozionului Internațional
„EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”,
ediția a XII-a, Iași, 18-20 mai 2023

Coperta: Manuela OBOROCEANU

ISSN: 2285-5580

ISSN-L: 2285-5580

e-ISSN: 2821-6415 (online)

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2023

700539 – Iași, str. Munteni, nr. 34, tel./fax: (0232) 314947

<http://www.editura.uaic.ro>

email: editura@uaic.ro

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”

XII
Iași, 18-20 mai 2023

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



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
2023

SUMAR

| | |
|---|-----------|
| Cuvânt înainte | 7 |
| ALOCUȚIUNI | 9 |
| CONFERINȚE PLENARE | 19 |
| Sebastian Brock , A thousand years of Biblical translation – into Greek and into Syriac, 3 rd cent. BCE – 7 th cent. CE..... | 21 |
| Alexandru Mihăilă , Chapter and verse division in the Romanian Bibles: influences, changes, questions | 33 |
| Eugen Munteanu , Dosoftei, primul și cel mai mare poet român de până la Eminescu | 43 |
| Vladan Trijić , Manuscript research in the National Library of Serbia: a short overview | 59 |
| COMUNICĂRI | 79 |
| Adriana Barbu Panfil , Stereotipia discursului jurnalistic religios ortodox | 81 |
| Eusebiu Borca , „Și soarele și luna s-au oprit” (Ios. 10:13). Perspective filologice și duhovnicești ale bătăliei de la Gabaon | 95 |
| Iosif Camară , Originea celui mai vechi text românesc..... | 111 |
| Iraida Condrea , <i>Psaltirea în versuri</i> în atenția cercetătorilor basarabeni | 141 |
| Florin Crîșmăreanu , Despre un sens uitat al Scripturii..... | 149 |
| Dimitrie Dalidis , Simbolismul sării la Sfântul Irineu de Lyon. Studiu de caz: transformarea femeii lui Lot în stâlp de sare (Fac. 19:26)..... | 161 |
| Mioara Dragomir , Denumiri ale cărților Bibliei în <i>Hronograf den începutul lumii</i> (ms. 3517)..... | 171 |
| Felicia Dumas , Le Buisson ardent et l’A cathiste qui lui est consacré en langue française | 183 |
| Toma Gania , Sufletul după moarte: argumente biblice și reflectarea lor în hermeneutica patristică | 195 |
| Alin Mihai Gherman , Textul biblic ca sugestie omiletică la Efrem Sirul..... | 205 |

| | |
|---|-----|
| Mariana Nastasia , Étude des insertions bibliques dans l'ouvrage du Métropolitte Varlaam, <i>Răspuns împotriva Catihismusului calvinesc</i> [Réponse au Catéchisme calviniste] | 223 |
| Iulia Nițescu , Biblical and patristic references in the <i>Lives</i> of muscovite saints (14-15 th century) | 235 |
| Jerzy Ostapczuk , Liturgical tradition in the Romanian Tetraevangelion issued in 1561 in Brașov and its relation to the Cyrillic early printed Gospel editions from the 16 th century | 249 |
| Călin Popescu , Despre citarea Psalmului 104/103 în Evrei 1:7 și dezvoltarea Scripturii prin traducere..... | 261 |
| Ljiljana Puzović, Milanka Ubiparić , Commemorative books from the Manuscript Collection of the National Library of Serbia..... | 285 |
| Adela-Marinela Stancu , Anthroponymes français provenant des fêtes religieuses (II)..... | 295 |
| Ștefan Șuteu , Îndreptarea unor erori din edițiile științifice ale <i>Istoriei ieroglifice</i> (1705) de Dimitrie Cantemir. Ediția Panaitescu-Verdeș (vol. 1-2, 1965)..... | 301 |
| Cătălin Varga , Stilistică și retorică în aparatul critic al <i>Bibliei</i> „Anania”. Studiu de caz: <i>Evangheliile</i> | 313 |
| MASĂ ROTUNDĂ/ ROUND TABLE | 335 |
| Is there an ecclesiastical text of the Bible? (Alexandru Mihăilă, Filotheu Bălan, Sebastian Brock, Sysse G. Engberg, Catherine Mary Macrobert) | 337 |

CUVÂNT ÎNAINTE

Publicăm în prezentul volum o parte dintre lucrările care au fost prezentate la ediția a XII-a a Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană” (Iași, 18-20 mai 2023), manifestare științifică organizată de Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” (ICI-DSU) al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România, Mitropolia Moldovei și Bucovinei și Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide” al Academiei Române – Filiala Iași, în parteneriat cu Primăria Municipiului Iași.

Deschiderea festivă a Simpozionului a beneficiat de prezența IPS Mitropolit Teofan, mitropolitul Moldovei și Bucovinei, a domnului Mihai Chirica, primarul Municipiului Iași, și a reprezentanților conducerii universității. Conferința inaugurală, susținută de profesorul Sebastian Brock (Oxford), a fost intitulată *Changing attitudes to Biblical translation, Greek and Syriac: 3rd century BCE to 7th century CE*.

Lucrările simpozionului, desfășurate pe parcursul a trei zile, au inclus conferințe și comunicări prezentate de specialiști din mai multe centre universitare românești și de peste hotare, care acoperă patru zone tematice, surprinse și în volumul de față: *problematica filologică, problematica traductologică, hermeneutică biblică și istoria receptării textelor sacre*. Alături de acestea au existat două sesiuni aniversare.

Cu prilejul împlinirii a șapte secole de la nașterea Sfântului Nicodim de la Tismana – copist, miniaturist și caligraf, reprezentant al renașterii isihaste din veacul al XIV-lea, primul chinoviarh cunoscut de la nordul Dunării și părintele culturii scrise din țările române prin calitatea sa de întemeietor al primelor mănăstiri și centre culturale de la noi –, a fost organizată sesiunea tematică *Sfântul Nicodim de la Tismana – 700 de ani. Producerea și transmiterea textului biblic manuscris în Commonwealth-ul bizantin*. În această linie tematică s-au înscris mai multe comunicări, unele incluse în acest volum, precum și o masă rotundă dedicată transmiterii textului biblic bizantin, intitulată: *Există un text eclezial al Sfintei Scripturi?* Moderatorul mesei rotunde a fost diac. Alexandru Mihăilă (București), avându-i ca invitați pe prof. Sebastian Brock (Oxford), prof. Sysse Engberg (Copenhaga), prof. Catherine Mary MacRobert (Oxford) și părintele Filotheu Bălan (Mănăstirea Petru Vodă). Totodată, a fost organizată o expoziție de miniaturi realizate în Atelierul de caligrafie și pictură „Mitropolit Anastasie Crimca” al Mănăstirii Dragomirna, prezentată de stavrofora Macrina Săucinițanu.

Cea de a doua sesiune tematică, intitulată *350 de ani de la apariția Psaltirii în versuri a lui Dosoftei. Versificarea psalmilor în cultura românească și europeană*,

a fost ocazionată de aniversarea a 350 de ani de la publicarea primei Psaltiri versificate din cultura română. Prin organizarea acestei sesiuni am dorit în mod special readucerea în actualitate a Psaltirilor în versuri alcătuite în literatura română din secolul al XVII-lea până azi.

Programul simpozionului a inclus și trei lansări de carte: Sebastian Brock, *Universul părinților sirieni: o introducere*, Arad, Sf. Nectarie, 2023 (prezentată de Andrei Macar); *Biblia după textul ebraic. Iosua. Judecătorii*, București, Humanitas, 2022 (prezentată de Emanuel Conțac și Alexandru Mihăilă); Sfântul Dionisie al Alexandriei, (Pseudo) Maxim Mărturisitorul, (Pseudo) Ioan Gură de Aur, *Comentarii și catene la Ecclesiast*, Iași, Doxologia, 2023 (prezentată de Dragoș Bahrim și Florin Crișmăreanu).

Ediția a XII-a a simpozionului a fost găzduită de Sala gotică a Mănăstirii Sfinții Trei Ierarhi din Iași, unde și-a desfășurat activitatea Colegiul vasilian întemeiat în 1640, urmat în timpurile moderne de Școala Normală „Vasile Lupu”, și unde a funcționat prima tipografie din Moldova, care a dat la iveală *Cartea românească de învățătură* a mitropolitului Varlaam, apărută în urmă cu 380 de ani.

Simpozionul a fost conceput ca un cadru de dezbateri a unei problematice insuficient explorată în cercetarea românească, și anume problematica diversă și complexă a tradiției biblice românești, înțelesă ca ansamblu al tuturor textelor prin care Sfânta Scriptură este reprezentată în limba română, în conexiunile lor multiple, de natură istorică, inter-culturală și inter-lingvistică, teologică, hermeneutică, filosofică, antropologică, literară etc.

Organizatorii Simpozionului și editorii volumului de față își exprimă speranța că cititorii avizați vor găsi în textele publicate confirmarea convingerii lor că tradiția biblică românească, bogată, diversă și surprinzătoare, constituie un domeniu de studiu și cercetare fascinant și încă insuficient explorat.

Editorii

ALOCUȚIUNI

SIMPOZIONUL INTERNAȚIONAL „EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”

**Ediția a XII-a, Iași, 18-20 mai 2023
Sesiunea de deschidere**

Participanți: Î.P.S. dr. Teofan Savu, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei; cercet. șt. II dr. habil. Aurelian-Petruș Ploeanu, Directorul Departamentului de Științe Socio-Umane, Institutul 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. dr. Sebastian Brock, Universitatea din Oxford; dr. Vladan Trijić, Biblioteca Națională a Serbiei; conf. dr. Alexandru Mihăilă, Universitatea din București.

Prof. Eugen Munteanu: Bună dimineața, tuturor! Bine ați venit, Înalt Preasfinția Voastră, părinte Mitropolit! Bine ați venit, cucernicia voastră, părinte decan! Tuturor oaspeților și participanților la simpozionul nostru le urez bun venit! Voi spune câteva cuvinte înainte de a-l ruga pe Părintele Mitropolit să ne spună dumnealui câteva cuvinte despre această a douăsprezecea ediție a Simpozionului de filologie și hermeneutică biblică. După cum probabil majoritatea dintre dumneavoastră știți, această manifestare este organizată anual de către Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” al Universității din Iași în colaborare cu Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică, cu Institutul de Filologie Română „Alexandru Phillippide” al Academiei Române, Filiala Iași. Ne bucurăm, de asemenea, de patru ediții încoace, de sprijinul consistent și generos al Mitropoliei; de aceea întâi și întâi se cuvîna mulțumiri Înalt Prea Sfinției Sale, Părintelui Mitropolit, pentru generozitatea cu care ne sprijină; faptul că ne aflăm în acest loc cu multă încărcătură simbolică¹ pe noi ne bucură foarte mult și adaugă un plus de noblețe și de prestigiu întâlnirii noastre. De asemenea, anul acesta ne bucurăm de sprijinul material al Primăriei, sub forma unui parteneriat. Anul acesta avem 53 de participanți; în jurul acestei cifre ne numărăm în fiecare an, așa încât sunt convins că lucrările vor avea consistență, iar volumul pe care colegii mei îl pregătesc în fiecare an va fi pe măsură. E bine să specific de la început că invitatul principal de onoare al colocviului nostru este profesorul Sebastian Brock de la Oxford, foarte

¹ Anul acesta, lucrările Simpozionului s-au desfășurat în Sala Gotică a Muzeului Mănăstirii Sfinții Trei Ierarhi din Iași.

cunoscut în mediile de specialitate din țara noastră pentru contribuțiile sale fundamentale în sfera de interes a tradiției creștine siriace. Domnia sa va ține imediat după deschidere o foarte interesantă comunicare pe care o voi prezenta la momentul potrivit. Țin, de asemenea, să îi salut pe oaspeții noștri de la Belgrad și de la Varșovia care se află prezenți aici, în sală, și, de asemenea, pe oaspeții din alte părți, din Germania, de la Copenhaga, din Marea Britanie, care vor participa la dezbaterile noastre on-line. Acestea fiind zise, Înalt Prea Sfinția Voastră, Părinte Mitropolit Teofan, vă rog să ne adresați o binecuvântare.

ÎPS Teofan: Mulțumesc, domnule profesor! Hristos a înviat! Zice românul că tot răul este spre bine. Am fost oarecum alungați din incinta Mitropoliei datorită unor lucrări acolo, văd că și pentru acest eveniment, precum și pentru altele, dar intrând în această sală nu putem să nu avem un sentiment de împlinire, amintea domnul profesor: este loc plin de semnificație. Câte evenimente au avut loc aici începând cu anul 1640, când sala probabil era aproximativ în aceeași formă, începând cu Sinodul de la Iași, precum și cu multe alte evenimente, încât ne înscriem într-un șir de momente sfinte care, prin mila Domnului, s-au petrecut în această sală și-n această incintă! Mi-e teamă ca nu cumva, părinte stareț, la anul să fim alungați și de aici, nu? Așa nădăjduiți, că intră și această clădire într-o fază de restaurare. Găsim noi loc în altă parte, cu ajutorul lui Dumnezeu. Să ne aibă El în paza Lui și să trăim până atunci, dacă e voia Lui. Domnule Profesor, Părinte Decan, Domnule Director, Părinte Stareț, dumneavoastră, oaspeți din Iași, din țară, din afara țării, doresc înainte de toate să felicit pe organizatorii acestui simpozion, pe domnul profesor Eugen Munteanu în mod deosebit și echipa sa, care, cu perseverență și cu multă dăruire, mențin vie preocuparea pentru explorarea tradiției biblice românești și europene. Permiteți-mi un gând asupra căruia revin aproape an de an, dar pe care îl consider întotdeauna important atunci când ne adunăm în jurul Sfintei Scripturi. Sfânta Scriptură este una din căile prin care Dumnezeu se descoperă omului, făcându-i cunoscut adevărul despre Sine și adevărul despre om, despre creație în general. Este, așadar, un demers care pleacă de la Dumnezeu către om și nu invers. Întrucât cuprinde Cuvântul lui Dumnezeu, deci nu simple cuvinte omenești, o bună înțelegere a Scripturii presupune apropierea de aceasta cu instrumente duhovnicești. Altfel spus, este nevoie de legătura cu Dumnezeu, cheia care deschide comoara Scripturii, după cum mărturisește Sfântul Simeon Noul Teolog. Zice el: omul, chiar dacă ar citi și ar învăța pe de rost Scripturile și le-ar purta cu sine ca pe un singur psalm, nu cunoaște totuși darul Duhului Sfânt ascuns în ele, dacă nu are o viață de rugăciune și asceză. Omul singur nu poate să cuprindă așa cum se cuvine realitățile dumnezeiești, dacă nu se luptă să dobândească simțuri potrivite în aceste sens, iar capacitatea de a înțelege și a trăi cuvintele Scripturii se dobândește în interiorul Bisericii. Din acest motiv, în Biserica Ortodoxă nu întâlnim conceptul de *Sola Scriptura*, ea nu poate singură prin sine să constituie izvor pentru cunoașterea și trăirea

întru adevăr. Pentru Biserica Ortodoxă, Scriptura a fost privită întotdeauna ca parte integrantă a vieții liturgice, fiind strâns legată de rugăciunea cea de toată vremea și de Dumnezeiasca Liturghie. „Toate rugăciunile noastre – spune un părinte din vremea noastră – sunt bazate pe Scriptură. Scriptura devine limba creștinului și el se roagă folosind Scripturile, pentru că acestea sunt cuvinte date nouă de Duhul Sfânt, așa încât, atunci când ne rugăm cu cuvintele pe care Duhul Sfânt ni le-a dat în Scriptură, Duhul Sfânt se roagă împreună cu noi”. Fără Liturghie și fără rugăciunea din toată vremea, omul poate înțelege Scriptura în sensul ei istoric, literar, estetic etc., poate prețui înălțimea învățăturilor morale sau informațiile pe care le descoperă în paginile ei, însă îi va scăpa sensul ei adânc, dătător de viață, cel care-l pune în legătură cu Dumnezeu. De aceea, între Sfânta Scriptură, rugăciunea permanentă și Dumnezeiasca Liturghie, așadar trei realități sacre, există întrepătrundere, împreună contribuind la înaintarea și creșterea în viața duhovnicească. Continuă același părinte, arhimandritul Zaharia, zicând: „Cred că există trei lucruri care pot inspira viața creștinului: unul este chemarea numelui Domnului nostru Iisus Hristos, pentru că atunci când chemăm neîncetat numele Domnului pătrundem în prezența Lui, și prezența Lui este deosebit de sfințitoare și dătătoare de viață; apoi, al doilea lucru este participarea la Sfânta Liturghie, iar al treilea este citirea permanentă a cuvântului lui Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu, când este citit mereu, lasă în noi amprenta Duhului care L-a izvorât. Aceasta face să crească harul lui Dumnezeu în noi, iar acest har devine în noi izvor de insufleare pentru rugăciune și pentru toată buna noastră făptuire”. Cu nădejdea că și simpozionul din acest an va scoate în evidență noi lumini din tezaurul pe care-l reprezintă Sfânta Scriptură, rog pe Dumnezeu să binecuvinteze întâlnirea noastră. Doamne ajută! Mulțumim frumos!

Prof. Eugen Munteanu: Mulțumesc foarte mult, Înalt Prea Sfinția voastră, pentru aceste cuvinte deopotrivă sincere, sensibile și profunde și îmi permit, apropo de ce spuneți dumneavoastră mai înainte, să remarc și eu, din punctul de vedere al omului de știință, al intelectualului, că Sfânta Scriptură rămâne întotdeauna proaspătă, ca și cum ar fi un miracol. Niciodată nu se epuizează. Sunt subiecte în cultură, în știință, care ajung la un moment dat obsolete sau terminate. Sfânta Scriptură mereu este proaspătă, chiar dacă am avea în vedere doar simplul fapt că este cartea cea mai răspândită, cea mai mai tradusă, toată problematica culturii intersectează Sfânta Scriptură, traducerea ei dintr-o limbă într-alta creează domenii de cercetare practic nepuizabile, pentru că se leagă în fond de ceea ce este esența ființei umane istorice, și anume limbajul și limbile. Nu există practic o limbă cât de cât importantă prin cele câteva mii care există care să nu aibă tradusă, cel puțin parțial, Sfânta Scriptură.

Vă mulțumesc încă o dată, Părinte, pentru cuvintele dumneavoastră, și acum îl rog pe părintele Vicovan, decanul Facultății de Teologie, să ne adreseze și dumnealui câteva cuvinte.

Pr. prof. Ion Vicovan: Mulțumesc! Înalt Prea Sfinția Voastră, Domnule Profesor, Domnule Director, Preacuvioși și Preacucernici Părinți, distinși referenți și participanți, mulțumesc pentru invitația pe care mi-ați adresat-o! Înainte de a începe lucrările acestui simpozion ajuns la a douăsprezecea ediție, comunicând cu domnul Iosif Camară, mă gândeam cum putem rezolva din perspectiva spațiului, pentru că noi suntem motivul pentru care în acest an această ediție nu se desfășoară, ca de obicei în ultimii ani, în cadrul Ansamblului Mitropolitan, respectiv în sala „Justin Moiescu”, dar dăm Slavă Domnului că a început acea lucrare mult așteptată și sperăm că poate curge într-un ritm cât mai alert să revenim în spațiul nostru. Cum spuneți, domnule profesor, și această sală are noblețea și prestigiul ei pentru că, așa cum spune și Părintele Mitropolit Teofan, este un loc plin de istorie, de spiritualitate, de cultură, de artă. Aici și-a publicat Sfântul Ierarh Varlaam *Cartea românească de învățătură*. Aici a fost instalată prima tiparniță din Moldova, grație sfântului mitropolit moldovean ajuns la Kiev – Sfântul Petru Movilă. Aici – pentru că are legătură cu studiile biblice – și-a publicat tot Sfântul Varlaam și *Răspuns la Catehismul calvinesc*, bazat exclusiv pe Sfânta Scriptură, și Cele Șapte Taine ale Bisericii. În acest spațiu a avut loc ceea ce istoricii au numit eveniment mondial la Iași, adică Sinodul din 1642. Și mă gândeam că și Sfinții Trei Ierarhi, care ocrotesc această Sfântă Mănăstire începând din 6 mai 1639, au avut mult de lucru, în sensul că au citit, au tălmăcit, au trăit, au împlinit, s-au bucurat, s-au preocupat de textul sacru. Aș aminti aici faptul că, pe baza Sfintei Scripturi, Sfântul Grigorie Teologul a scris celebrele cuvântări care i-au și conferit supranumele de Teologul, că Sfântul Ioan Gură de Aur este cel mai cunoscut și cel mai mare interpret al Sfintei Scripturi, opera sa conține 18 volume în celebra colecție Migne, iar Sfântul Vasile cel Mare spunea, între altele, că toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și folositoare. Ea a fost scrisă de Duhul Sfânt, să găsim în ea, ca-ntr-un spital duhovnicesc, doctoria potrivită pentru boala fiecăruia. Așadar, este un loc atât de special acesta în care, în acest an, se desfășoară cea de-a douăsprezecea ediție a acestui simpozion. Mă bucur la gândul că ceea ce dumneavoastră în aceste zile veți aborda, ulterior veți publica și va fi în beneficiul mai multor persoane. Mă gândesc în primul rând la studenții teologi, pentru că studiul biblic este unul fundamental. În acest sens, spunea Sfântul Iustin Popovici că teologia nu înseamnă doar – o numea el, în traducerea românească, dacă e cuvântul cel mai potrivit – o jonglerie abilă a Sfintei Scripturi, a cuvintelor Sfintei Scripturi, ci zice: să fie o creștere în marea taină a lui Hristos și a Bisericii Lui. Iar cel care patronează facultatea noastră, Dumitru Stăniloae, spunea că cel care vorbește despre Hristos, care predică lumii, trebuie să cunoască foarte bine și Biblia lui, ca pe stăpânul său, și că trebuie să-i cunoască pe cei cărora li se adresează ca învățătorul său pe cei din vremea în care Mântuitorul a adresat cuvântul Scripturii. Așadar, este un eveniment și academic, și duhovnicesc în același timp, nădăjduim că va fi de un

folos real și pentru studenții teologi, pentru creștinii care se apleacă cu râvnă asupra textului Sfintei Scripturi. Vă felicit pentru acest lucru și îi doresc domnului profesor ca și simpozionul din acest an, ca și precedentele, să aibă rod frumos și folositor. Mulțumesc!

Prof. Eugen Munteanu: Mulțumesc, Părinte Vicovan, Părinte Decan! Aș îndrăzni să mă leg de o remarcă de-a dumneavoastră. Spuneți că acest tip de cercetări folosește studenților teologi. Eu cred că ar trebui să folosească și studenților filologi, fiindcă limba noastră literară, cultura românească se află între acele culturi a căror dinamică istorică a începuturilor se bazează pe Sfânta Scriptură. Prima formă încheată a limbii române literare pe care o vorbim în acest moment este limbajul bisericesc, stilul bisericesc, cel puțin din punctul de vedere al morfologiei, al sintaxei, al foneticii, faptul că avem aceste norme pe care le avem se datorează stilului bisericesc concretizat și fixat pe la 1780, după frământări de secole, și de acolo, în fine, învățații moderni, Heliade și ceilalți, au codificat normele pe care noi astăzi le întrebuițăm. De aceea, noi astăzi spunem *bine* și nu *ghine* și *vină*, *a veni*, nu *hină*, *heni* și așa mai departe.

Mulțumesc încă o dată, părinte decan, și acum îl invit pe colegul nostru, directorul Departamentului de Științe Socio-Umane al Universității noastre, domnul Aurelian Plopeanu, să spună cuvântul său.

CS II Dr. Habil. Aurelian-Petruș Plopeanu: Mulțumesc din suflet! Înalt Prea Sfinția Voastră, Părinte Mitropolit Teofan, preacuvioși părinți, stimate domnule profesor, distinși domni profesori și colegi, dragi invitați, eu sunt economist și mă aflu într-un loc plin de erudiție. Am făcut tot posibilul să construiesc un discurs care să vă pară cât mai drag și cât mai apropiat sufletelor dumneavoastră, sper să-mi iertați stângăciile, acolo unde inevitabil sunt. Profit de prilej să-i felicit încă de la început pe colegii mei care, cu vocație, perseverență, seriozitate și multă muncă, se dedică de mulți ani organizării acestui eveniment de prim rang în ceea ce înseamnă cercetarea biblico-filologică și, iată, astăzi ne vedem în fața celui de-al doisprezecelea simpozion. Deja putem vorbi de o adâncă tradiție. De asemenea, fără doar și poate, pe domnul profesor Eugen Munteanu, care este amfitrionul acestui simpozion. Colegilor mei din Departamentul de Științe Socio-Umane pe care-l conduc vreau să le spun numele; ordinea este aleasă în mod spontan: Mădălina Ungureanu, Ana-Maria Gânsac, Ana Catană-Spenchiu, Maria Moruz, Anca Bibiri și Iosif Camară. Trebuie precizat faptul că la nivelul departamentului nostru, pe lângă faptul că se dedică cercetării individuale, ei deja sunt coagulați într-un grup de cercetare cu o identitate bine precizată, anume *Monumenta linguae Dacoromanorum*, cunoscut poate mai ales prin acronimul MLD. Printre altele, scopul acestui grup este acela de a continua eforturile de cercetare de calitate din sfera tradiției biblice românești și nu numai, între filologie, hermeneutică și traductologie. Este important de precizat că acest grup de cărturari și de entuziaști se

află deja la a treia generație, dacă nu mă înșel, continuând în diverse moduri proiectul inițiat înainte de 1989 de către regretatul profesor Paul Miron și la care și-au adus contribuția și alte personalități, printre care profesorul Vasile Arvinte. Trăim într-un moment în care noile tehnologii computaționale, precum Machine Learning, construită pe algoritmi de inteligență artificială, amenință supremația minții umane în ceea ce privește decodarea sensurilor adânci și interpretarea plină de căldură și culoare. Ni se promite chiar Graalul cunoașterii desăvârșite, oferite de către știință, unui cercetător trag un semnal de alarmă că într-un viitor nu foarte îndepărtat specia umană poate deveni sclava propriului Frankenstein. Par scenarii desprinse dintr-o tragicomedie a scriitorului argentinian Jorge Luis Borges. Însă cunoscutul lingvist american Noam Chomsky a înțeles că sistemele de învățare automată pe bază de inteligență artificială vor genera întotdeauna cunoștințe superficiale sau vor spori – așa cum spunea Lucian Blaga – cunoașterea luciferică. Tot el este cel care a desființat teoria behavioristă dominantă la mijlocul secolului trecut, aparținând celebrului profesor de psihologie de la Universitatea Harvard, Frederic Skinner, arătând că principiile behavioriste nu reușesc să explice bogăția și complexitatea formulelor lingvistice ale umanității. Într-un astfel de context, nu consider deloc anacronic dezideratul de întoarcere cu fața spre trecut, spre cercetarea cu acribie, mai puțin cu algoritmi artificiali și mai mult cu inima și sufletul, a manuscriselor sau teoriilor îngălbenite de timp, care par obsolete societăților tehnocratice postmoderne. Este esențial să reflectăm și să găsim interpretări legate de trecutul nostru cultural și spiritual. De ce? Pentru că, oricât de banal ar suna, trecutul construiește viitorul, cu sau fără inteligență artificială. De aceea, apelul la diferite instrumente interdisciplinare al unor domenii de investigație conexe, precum filologia, filosofia, istoria, chiar lingvistica computațională, poate să sondeze și să sporească bogăția de sensuri ale studiului biblic. Cu alte cuvinte, se poate ajunge la acea cunoaștere înnoitoare și fertilă care va oferi suport pentru ceea ce va urma în umanitate.

Încă o dată, profit de prilej ca să-i felicit pe colegii din comitetul de organizare al acestui simpozion și pe domnul profesor Eugen Munteanu, pentru că au reușit încă o dată să pună pe roate acest eveniment academic de calitate în ceea ce înseamnă studiile de filologie biblică. De asemenea, vreau să vă mulțumesc pentru că faceți posibilă această tradiție a erudiției filologico-biblice în dulcele târg al Ieșilor și pentru că ați reușit să construiți o familie unită și mereu deschisă spre noi provocări. Îmi doresc să aveți parte, pe parcursul celor trei zile ale acestui simpozion, de un schimb de idei folositor atât minții, cât și sufletului. Vă mulțumesc!

Prof. Eugen Munteanu: Mulțumesc și eu domnului coleg pentru aceste cuvinte generoase. Chiar dacă a spus numele organizatorilor, a colegilor care s-au străduit, îmi permit să repet și eu numele lor, pentru că numai cine nu a organizat așa ceva nu știe cât stres implică această activitate, mai ales stres;

timpul ca timpul, dar stresul este cel care ne roade cumva. Vreau să spun că toți sunt doctori în filologie pe o temă biblică sau conexă Bibliei. Prin urmare, organizatorii sunt doamna Mădălina Ungureanu, doamna Ana-Maria Gînsac, doamna Ana Veronica Spenciu Catană, doamna Maria Moruz și doamna Anca Bibiri, împreună cu domnul Iosif Camară. Eu le mulțumesc public, pentru că fără strădaniile lor și fără efortul lor de a se armoniza, probabil că nu ne-am fi întâlnit aici. Anul acesta vă mărturisesc că mi-am propus un experiment: să fiu un fel de *Deus absconditus*, adică meritul meu în organizarea simpozionului este foarte, foarte mic. Rezultatele muncii colegilor mei pot fi văzute aici, în expoziția din spatele nostru, unde sunt principalele publicații colective ale noastre. Marele merit al acestui grup de tineri cercetători pe care i-am numit este acela că au finalizat o lucrare foarte importantă a universității din Iași, pe care istoricii culturii sunt sigur că o vor remarca și-n viitor, și anume ediția integrală a *Bibliei de la București*, în 25 de volume, împreună cu cele 2 manuscrise contemporane, o lucrare pe care au inițiat-o profesorii mei, iar Providența a făcut ca conducerea de acum 12-13 ani a Universității să mă desemneze pentru a alcătui un colectiv care să continue proiectul de editare deja început. Acest colectiv a încheiat această lucrare și iată că, prin acest simpozion, continuă activitatea colegilor mei. Noi suntem aici între noi, ne cunoaștem și avem idealuri comune, dar nu uităm că foarte multă lume consideră că studiul Bibliei ar fi o fasciculă foarte îngustă, numai pentru specialiști, ceea ce probabil că în parte este adevărat, dar nu e mai puțin adevărat că Sfânta Scriptură, atât Vechiul Testament, cât și Noul Testament, prin toate implicațiile sale, și istorice, și culturale, nemaivorbind de cele teologice, firește, și canonice, și patristice etc., se află în continuare la dispoziția oricui vrea să înțeleagă, să aprofundeze sensurile sale.

Aș mai vrea, de asemenea, să mai adresez câteva mulțumiri întâi și întâi Cuvioșiei Sale preotului Cristian Barna, consilier pentru problemele învățământului la Mitropolie, de asemenea protosinghelului Elisei Nedescu, prezent aici, care cu smerenia proprie unui monah a refuzat să stea pe un scaun pe care i-l pregătisem aici. De la Iosif știu că și-a dat tot sufletul ca această sală să fie amenajată potrivit pentru manifestarea noastră. Mulțumim, Părinte! De asemenea, adresăm mulțumiri stavroforei maica Maria Magdalena Gherghina, stareța de la Mănăstirea Dragomirna, splendida Mănăstire Dragomirna – prietenii mei din Germania, care știu bine cultura românească, consideră, ca și mine, că Mănăstirea Dragomirna este probabil cea mai frumoasă dintre toate și ca profil, și ca pictură interioară, nemaivorbind de colecția de miniaturi și anluminuri, cu o parte din această colecție maica stavroforă s-a îngrijit să organizeze expoziția care va continua aici, din câte am înțeles de la părintele Elisei. Mulțumim tuturor participanților!

Acestea fiind zise, mulțumind încă o dată Părintelui Mitropolit pentru bunăvoință și pentru faptul că a ridicat ponderea simbolică a întrunirii noastre.

Îl invităm acum pe domnul profesor Brock să ia cuvântul on-line. Domnul profesor Brock nu mai are nevoie de prezentare, este specialistul cel mai cunoscut în toată lumea în ceea ce privește creștinismul de limbă siriacă, creștinismul din Orientul Apropiat, din Liban și Siria, este specialistul numărul unu în limba siriacă, în varianta istorică a limbii arameene și a limbii caldeene, o limbă sacră care merită să fie studiată și de care și în țara noastră, la Institutul din București, se ocupă un grup de specialiști. Să facem demersurile tehnice pentru a-i da cuvântul profesorului Brock.

Salut prezența domnului primar Chirica, care, deși este solicitat în toate direcțiile, și-a făcut totuși timp să ne onoreze prin prezența sa simbolică și-i adresez cu această ocazie mulțumirile cuvenite. Mulțumesc, domnule primar!

I shall speak in English. Among other guests, we are honored to have at our symposium the Professor Sebastian Brock. Professor Sebastian Brock is an emeritus at the University of Oxford and a fellow of the British Academy. Professor Brock is universal well known for his books, his articles, in the field of Syriac Studies. He is, *proprement dit*, the first in this domain. Professor Brock will present the inaugural lecture entitled *Changing attitudes to Biblical translation, Greek and Syriac: 3rd century BCE to 7th century CE*.

CONFERINȚE PLENARE

A THOUSAND YEARS OF BIBLICAL TRANSLATION – INTO GREEK AND INTO SYRIAC, 3RD CENT. BCE – 7TH CENT. CE

SEBASTIAN BROCK
University of Oxford
sebastian.brock@ames.ox.ac.uk

Abstract: In this paper I am proposing to do something that may well seem foolhardy: namely, to trace, over the course of an entire millennium, the changing attitudes to the way in which one should go about translating a text that is considered to be sacred, or otherwise authoritative. My time span runs from the third century BCE to the seventh century CE, and the main languages involved are Hebrew, Greek, and Syriac, although Latin and Armenian will also feature very briefly. I deliberately stop with the seventh century since the situation changes radically with the replacement of Greek by Arabic as the dominant cultural language of the Middle East. I hope, nevertheless, that the Late Antique background of translation practice will also be of some interest and relevance to those who are primarily interested in biblical translation of a later period.

Keywords: translation, Greek, Syriac, Scripture, Jerome.

My starting point, the third century BCE, is for a very practical reason: it is only in the Hellenistic period that we first encounter translation into Greek of any oriental religious text (cf. Brock 1972, 11-30; Rochette 1995, 151-166; Rutherford 2016, 12-16), and the one text for which we have surviving evidence is, of course, the Greek translation of the Five Books of the Hebrew Pentateuch, the Septuagint *sensu stricto*. Today, when we are familiar with a plethora of translations of the Hebrew Bible, it is easy to forget how *unprecedented* this first biblical translation was, but it was no exaggeration when David Wasserstein commented that this initial translation of the Hebrew Pentateuch into Greek was “surely the most momentous literary enterprise in the annals of Western mankind” (Wasserstein 2006, ix).

Whether or not this initial translation was sponsored at the Court of Ptolemy II, as the Jewish pseudepigraph, the so-called Letter of Aristeas (2nd century BCE) would have us believe, or whether (as would seem to me more likely) the initiative stemmed from the religious and cultural needs of the Egyptian Jewish community, is not our concern here. What the Letter of Aristeas does *indirectly* indicate to us, however, is something different, for several details in its narrative of the origins of the Septuagint are clearly aimed at defending the original translation against those who wanted to ‘correct’ it and bring it into closer line with the Hebrew original (Brock 1992, 301-338).

Today, thanks to the discovery in the Judaean Desert of a fragmentary manuscript, dating from the first century BCE, containing a Greek translation

of the Twelve Prophets (Tov, 1990)¹ whose text had been subjected to a careful revision on the basis of the underlying Hebrew, we are able to learn much more about the work of these early ‘correctors’, and it has become evident that, by the second/first century BCE, Greek-speaking Jewish communities were faced with a dilemma: as the translator’s Preface to the Greek translation of the Wisdom of Ben Sira indicates, there was an awareness that the Greek translations of ‘the Law and the Prophets’ did not always reflect the Hebrew accurately. This meant that there were two options available for diaspora Judaism – to revise, or not to revise, the original translation. The position of the author of the Letter of Aristeas, with his emphasis on the credentials of the original translators, was taken up and further developed by Philo in the first century CE. In his *Life of Moses* Philo claims that the translators were no less than “prophets and priests of mysteries, whose sincerity and singleness of thought has enabled them to concur with the purest of spirits, the spirit of Moses” (Philo, *Life of Moses*, II.40). Accordingly, he claims, the Septuagint should not be considered a daughter version of the Hebrew, but a ‘sister’, (Philo, *Life of Moses*, II.40) that is, of equal status with the Hebrew original – and hence, by implication, there was not any need for any correction.

As heir to first-century Palestinian and diaspora Judaism, the early Christian Church inherited both attitudes, ‘to revise’ and ‘not to revise’, but each in a different context. As far as the Septuagint itself was concerned, it was Philo’s view that was taken over and developed, with various different understandings of the nature of the inspiration behind the Greek translation. The opposite position, that of the revisers, was rarely taken in connection with the Septuagint, the one major exception being Origen with his hexaplaric revision of the Septuagint, bringing it into line with the Hebrew text (and, of course, in the Latin world, Jerome). These, however, were exceptional undertakings, and for the most part Christian scholars of Late Antiquity had no interest in the original language from which the Greek Septuagint was translated.

The viewpoint of the ‘revisers’ was, nevertheless, adopted when it was the case of translating the *Greek Bible* – and indeed any other Greek text bearing a particular authority – into some *other* language: this, as we will shortly see, is especially well illustrated in the case of both biblical and non-biblical translations from Greek into Syriac. But before turning to Syriac, it is necessary to look briefly at the phenomenon of translation in the wider context of the Graeco-Roman world in general.

It is clear, above all from comments by Cicero (himself a translator from Greek into Latin), and later – and influentially – from Jerome’s discussion, that there were two completely different approaches to translation in current use in

¹ The significance of the fragments was first brought out by D. Barthélemy in his *Les devanciers d’Aquila* (*Vetus Testamentum Suppl.* 10; Leiden, 1963); cf. also Kreuzer 2021, 449-458.

the Graeco-Roman world: on the one hand, diplomatic, legal and commercial translation was the sphere of the *interpretes*; (Brock 1970, 69-87; Brock 1983; Brock 2007, 935-946, 957-959) for purely practical reasons the *interpretes* need to keep his translation close to the original. By contrast, the translator of a literary text aimed much more at a re-creation; Cicero thus says he himself translated *ut orator*, and not *ut interpretes* (Cicero, *de optimo genere oratorum*, §14). Similarly, Horace tells the would-be translator of a Greek literary work into Latin *not* to translate it ‘like a *fidus interpretes*’ (Horace, *Ars poetica*, line 133), that is, a slavish hack-translator, *fidus* being here used in a deprecating sense. Before too long, however, the sense of *fidus* was to be understood in quite the opposite way, and the *fidus interpretes* becomes the model of the faithful translator, continuing into the Western Middle Ages (Schwarz 1944, 73-78).

The man who best explains how this dramatic reversal came about is Jerome, in his Letter 57, addressed to Pammachius (cf. Bartelink 1980). There he explains that his normal practice in translating from Greek into Latin is to render the original *sensus de sensu*, in other words, following in the footsteps of Cicero, his own much admired literary model. But Jerome goes on to make a very important exception to this practice: *absque in scripturis sanctis*, “apart from in the case of the Sacred Scriptures”. There, by contrast, where “even the order of words is a *mysterium*”, the appropriate procedure is to proceed *verbum e verbo*.

Jerome’s words simply reflect the practice of the Jewish revisers of the Septuagint, mentioned earlier. Although Jerome’s letter was certainly not known to the various Syriac scholars who were engaged at different times in revising the Syriac Gospel text, the widespread attitude which it reflects certainly was. The textual history of the Syriac Gospel text in fact follows the same course as that of the early text of the Septuagint. The earliest translation of the Greek New Testament into Syriac, namely the Old Syriac Gospels (c. 200 CE), is uneven in character, and quite free in places, due to the absence of any earlier model or precedent to follow. Sporadic ‘corrections’, bringing the Syriac text closer to the Greek original, are already to be found in one or other of the surviving Old Syriac Gospel manuscripts, and this process of correcting the text evidently culminated in what we know today as the Peshitta, around c. 400 CE; this particular revision was evidently so effectively propagated that it soon acquired the authoritative status which it still enjoys today in the Syriac Churches. For a couple of centuries, however, its status was open to challenge, and two further revisions were made in the Syrian Orthodox tradition.

The first of these, which unfortunately is only known from quotations, was instigated by Philoxenus, bishop of Mabbug (d. 523) (Brock 1981, 325-343); although this revision is generally known as the ‘Philoxenian’, the reviser was in fact Philoxenus’s chorepiskopos, Polycarp, who completed his work in 507/8. In commissioning Polycarp’s work, Philoxenus’s motivation becomes clear

from various remarks which he makes in his Commentary on the Prologue of John (de Halleux 1977, 53):

Those who translated the Scriptures from Greek into Syriac were not concerned to preserve the precise terms used among the Greeks, nor the true sense; instead, they devised and put whatever pleased them; or they used wording they considered more in harmony with the usage of the Syriac language.

Adapting Philoxenos's criticism of the Peshitta New Testament to Jerome's terminology, Philoxenos is saying that, not only is the Peshitta's translation not *verbum de verbo*, but it is, in places, not even *sensus de sensu*, in that the rendering is dangerously misleading. Philoxenos illustrates this from the Peshitta's rendering of Hebrews 5:7: referring to the Incarnation, the Greek original there has "He who in the days of his flesh...". Philoxenos comments:

Instead of this (the translators of the Peshitta) rendered it as "When he was clothed in the flesh", and instead of translating Paul, they veered towards the position of Nestorius, who cast the body on to the Word as one does a garment on to an ordinary body, or as purple is put on an emperor.

In other words, the phraseology of the Peshitta unwittingly lent itself open to supporting the dyophysite/ two-nature Christology of the Miaphysite Philoxenos's theological opponents. I say that the Peshitta translators acted "unwittingly", since they were in fact simply using the standard early Syriac metaphor used in connection with the Incarnation (Brock 1982, 11-40).

In view of the fact that, in Philoxenos's opinion, "those of old, who undertook to translate certain passages of the Scriptures, made mistakes in many things, either intentionally, or through ignorance", it is for this reason, he says: – we have now taken the trouble to have the Holy Scriptures translated anew from Greek into Syriac – the result being the revision by Polycarp known today as the 'Philoxenian'.

It seems very likely that Philoxenos was also behind a revision of the Nicene-Constantinopolitan Creed, where the early Syriac translation had rendered the two key Greek terms *esarkōthē* (lit. 'was enfleshed') and *enanthrōpēse* (lit. 'became inhominate') by, respectively, *lbesh pagra* (lit. 'he put on a body', using the clothing metaphor to which Philoxenos objected, and *hwa barnasha* (lit. 'he became a human being'). The older terms were now replaced by two neologisms, the verbal forms *etbassar* ('he was enfleshed', based on *besra* 'flesh') and *etbarnash* ('he was inhominated', based on *barnasha*), both exact calques of the Greek verbal forms (Halleux 1978, 161-190; Gribomont 1977, 283-94).

Philoxenos was clearly not alone in wanting translations to be closer renderings of the Greek, for this can be observed from the translation practice of a number of Syriac translations which date from around the turn of the fifth/sixth century (Brock 1983, 1-14). Characteristic of this search for greater

precision in translation is the employment of these two neologisms to describe the Incarnation. In a couple of cases we also have a preface by the Syriac translator in which the reader is specifically warned that the new policy has been adopted for dealing with biblical quotations which occur within the work being translated: no longer will these quotations be adapted to the biblical version familiar to the reader (which also happens to be the usual modern practice in English); instead, the form of the Greek biblical quotation will be translated as it stands, – even though it may at times be considerably different from the Peshitta, the biblical text familiar to the reader.

This shift in practice neatly marks the transition point in the move away, in translation practice, from a reader-oriented approach to a text-oriented one, a shift occasioned, *inter alia*, by the increasing prestige in which both the source texts and the source language are now viewed. No longer is the text being brought to the reader; instead, the translator's aim is primarily to bring the reader to the text – which increasingly acts like Aristotle's unmoved mover.

Over the course of the sixth century Syriac translations of Patristic Greek texts came to adopt more and more Jerome's *verbum de verbo* approach. This can nicely be seen from a note by the translator of a work by Theodosios, Patriarch of Alexandria (d. 566) (Chabot 1907, 40; van Roey, Allen 1994, 108):

This Discourse was translated and interpreted from Greek into Syriac word for word, without alteration in so far as possible, so as to indicate, not just the sense, but, by its very words, the words in the Greek; and for the most part not one letter has been added or subtracted, provided the requirements of the (Syriac) language have not hindered this.

By the early seventh century the Philoxenian revision of the Syriac New Testament, made a century earlier, no longer matched up to the latest developments in the art of translating Greek into Syriac 'as far as possible' *verbum de verbo*. Accordingly, a need was evidently felt for yet a further revision, and this was supplied by the Harklean New Testament, undertaken by Thomas of Harkel (Heraclea) in a monastery outside Alexandria in the middle of the second decade of the seventh century. Whereas, in the case of the 'Philoxenian' revision, we have Philoxenos's reasons for undertaking it, but we do not have the text itself, in the case of the Harklean, we have the text, but not any information about the motivation behind it. Accordingly, the rationale behind it needs to be deduced from the character of the translation. This can perhaps best be illustrated by some examples where the practice of the Harklean is contrasted with that of the Peshitta:

- *chaire* (e.g. Luke 1:28, at the Annunciation): the Peshitta opts for a dynamic equivalent for the angel Gabriel's greeting, *shlam leky* (lit. 'peace to you'); by contrast Thomas provides the formal equivalent, *hday* (lit. 'rejoice').

- The Harklean will often prefer an etymological rendering: thus, while the Peshitta employs ‘*awla*, ‘wickedness’ for Greek *anomia*, Thomas represents the Greek *alpha* privative, *la namosayuta* ‘non-lawfulness’.
- *eusebeia* is rendered by the Peshitta and other early translators as *dehlat alaha* (lit. ‘fear of God’), whereas Thomas seeks to represent the Greek element *eu-* by employing a neologism which is already occasionally found in certain sixth-century translations, *shappirut dehla* (lit. ‘beauty of fear’).²
- The Harklean will retain the grammatical categories of the Greek; thus, where the Peshitta has a genitival circumlocution to represent a Greek adjective (e.g. *ruha d-qudsha*, ‘Spirit of holiness’ for *hagion pneuma*), the Harklean will represent the Greek adjective by a Syriac adjective (*ruha qadisha*).
- In general, the Harklean seeks to represent Greek tenses precisely, preserve Greek word order, and to ensure an exact correspondence with Greek particles.

These are all essentially philological, and not theological, concerns; the emphasis is on the importance of the *signifiant*, the ‘signifier’ or *verbum*, at the expense (as we would say) of the *signifié*, ‘what is signified’ or *sensus*. Evidently, from the point of view of the seventh-century revisers, the *signifié* lay in close connection with the *signifiant*, and not in any opposition to it. Thus, in contrast to Philoxenos’s theological concerns, it would appear that the interests of Thomas were basically philological, revising the Peshitta New Testament in accordance with the latest developments in translation technique, where the aim was to make the translation reflect the original in as many ways as possible, and to produce what can justifiably be designated as a “mirror” translation.

These techniques had been developed primarily in the translation of authoritative Greek Patristic authors, although the underlying choice of *verbum de verbo*, rather than *sensus de sensu*, had originally been made under the influence of the practice for biblical translation, as expressed so clearly by Jerome.

The adoption of current translation techniques by Thomas for the purpose of revising the New Testament, in turn provided a model and incentive for revised translations, not only of patristic, but also of certain secular texts that were held to be authoritative. Thus, the seventh century witnessed a series of revisions of earlier translations of works by a number of Greek authors which had acquired such a status.

The earliest of these was undertaken by Paul, bishop of Edessa, while he was temporarily living in Cyprus as a refugee from the Persian occupation of Edessa. The Discourses of Gregory of Nazianzus, ‘the Theologian’ par excellence, had originally been translated into Syriac in the late fifth or early sixth century. Paul’s revised translation, completed in 623/4, followed very much the same translation techniques as those adopted by Thomas for the

² For this feature, see S.P. Brock, “*Eὐδοκία – šappirut šebyana* and related forms”, in the Festschrift for Andreas Juckel (Piscataway NJ, forthcoming).

Harklean. In the case of the Homilies of another Cappadocian Father, Basil of Caesarea, the original translation, made in the early fifth century, was so free and paraphrastic, that it was necessary to make a completely new translation.

Revised translations were also made of select secular writings. It was not until the early sixth century that Greek medical and philosophical works were first translated into Syriac (Hugonnard-Roche 2004; 2011, 45-86). These early translations were fairly reader oriented, and so by the seventh century it was felt that, in the case of the early books of Aristotle's *Organon*, or 'Tool', these, along with Porphyry's *Eisagoge*, were in need of revision, and in several cases manuscripts of both the original translation and of the revision survive. Those who undertook the work were mostly members of the Syrian Orthodox hierarchy who had been trained at the famous Monastery of Qenneshre, on the river Euphrates. Significantly, this is also known to have been the Monastery where Thomas of Harkel had studied Greek.

Best known of these scholarly revisers of the seventh century is Jacob of Edessa, working at the very end of the century. Exceptionally, he was involved in all three spheres of translation, biblical, patristic, and philosophical. As far as the Church Fathers and philosophy are concerned, Jacob provided revised translations of the sixth-century translation of Severus of Antioch's 125 *Cathedral Homilies*, and of Aristotle's *Categories*. His work on the biblical text, however, was of a different character: evidently his aim was to provide a fusion of both Greek and Syriac textual traditions of certain books of the Old Testament, thus falling outside the present concerns (Salvesen 2015, 239-254).

It is clear that, even in the late seventh century, many decades after the Arab conquests, Greek was still an important language of culture and administration in Palestine, Syria and Mesopotamia, and at least in learned circles Greek retained its status of high prestige; accordingly, the ideal of mirror-translation remained the translator's aim. This was, of course, to change in the following centuries, and it is no surprise that, in the radically altered circumstances of the 'Translation Movement' under the Abbasid Caliphs, expert translators like Hunayn ibn Ishaq in the ninth century reverted to Jerome's ideal for non-biblical translation, *sensus de sensu* (Brock 1991, 139-163).

The seventh century thus represents the climax in the shift from free to literal translation in the Syriac sphere. Intriguingly, the same phenomenon is to be observed in the seventh-century translations from Greek into both Latin and Armenian. In the case of Latin, this can be seen in the various translations of seventh-century conciliar documents (Riedinger, 1979) while in Armenian it is witnessed by the 'Hellenophile movement' (Terian 1982, 175-186; Calzolari 2023).

Having reached, in the case of Syriac translations from Greek, my chronological limit of c.700 for the present exploration, it is time to turn back to look briefly at the changing attitudes to biblical translation in Rabbinic

Judaism. As was seen earlier, in Hellenistic Judaism two contrasting attitudes had emerged by the time when Christianity first emerged. Whereas Philo and others held that the original translation of the Pentateuch into Greek had the same status as the Hebrew original, the translators themselves having been inspired, others held that the original translation was inadequate and in need of correction, a process that culminated in the work of Aquila of Pontus in the early second century CE. Aquila's approach to translating the Hebrew biblical text into Greek was in many ways very similar to that of Thomas in his revision of the Syriac New Testament half a millennium later.

When the emperor Justinian legislated in the mid sixth century for what biblical versions the diaspora Jewish population were allowed to use in Synagogue, he specified both Aquila's version and the Septuagint. Does this imply that both were in current use in diaspora Jewish communities? Unfortunately, the passage in the Novella is open to several different interpretations (Smelik 2012, 141-163; Veltri, Salvesen, Krivoruchko 2021, 460, 504-5). In any case, it is known from medieval Jewish Greek biblical glosses that Aquila's version remained influential. Intriguingly, his principles of *verbum de verbo* translation were evidently taken a step further in a medieval Jewish translation of Jonah where even the gender of Hebrew nouns was represented: thus *ruah* 'wind' is feminine in Hebrew, and so at Jonah 1:4 the Greek *anemos* (grammatically masculine) is treated as a feminine noun. Interestingly, this is a practice which the ninth-century Latin writer Agobard stated ought to be the case with a text regarded as being verbally inspired (Brock 1970, 87).

Much ink has been spilled on the relationship between Aquila and the 'Onqelos' to whom the official Jewish Aramaic translation of the Pentateuch is attributed. What is of relevance in the present context, is the fact that both the Greek Aquila and the Aramaic Onqelos are fully in the tradition of *verbum e verbo* translation. This is in contrast with the rather freer fragmentary earlier Aramaic translations from Qumran. A second important difference lies in their respective formats: whereas the Qumran Aramaic translations are free-standing, manuscripts of Onqelos (admittedly all medieval) invariably present the Aramaic translation as subordinate to the Hebrew: for each verse, before the Aramaic translation is given, the opening words of the Hebrew original are given. Interestingly, this layout is also found in a fragmentary Jewish Greek translation of Ecclesiastes from the Cairo Geniza³ (de Lange 1996, 71-78). The visibly secondary status of the translations reflects, in the case of Aramaic, the victory of Hebrew over Aramaic that is witnessed in Rabbinic literature, with Hebrew replacing Aramaic as the primordial language (Rubin 1998, 306-333; Moss 2010, 120-137). In the case of the Greek fragment, the subordination of

³ The Greek translation is written in Hebrew script.

the translation reflects something of the later Rabbinic negative attitude to the Septuagint (*Massekhet Sefer Torah*, I, 8-9, in Wasserstein 2006, 69-70):

The day that the Seventy Elders wrote the Torah in Greek for king Ptolemy was as bad for Israel as the day when they made the Golden Calf. For the Torah could not properly be translated.

As the prestige of Hebrew as the sacred language of Scripture increased over time, this ‘language of the Sanctuary’ (as it was termed) attracted more and more text-oriented translations, eventually ending up with the position that no translation at all could have any authority – a position taken over with reference to the Qur’an in Muslim tradition. Earlier, and in very different contexts, similar claims of the untranslatability of sacred texts had been made by the Neoplatonist Iamblichus, and by the author of Treatise XVI of the Hermetic Corpus (Iamblichus, *On Mysteries* 7.5 in Brock 1970, 76).

*

At this point, it is worth looking back briefly on the dramatic changes that took place in approaches to translation over the course of the millennium, between the third century BCE and the seventh century CE.

The lack of any precedent in the Greek world for a translation of an extensive oriental religious text such as the Hebrew Pentateuch meant that the initial translators had to experiment, all the more so since the Hebrew Pentateuch, being part narrative and part legal in content, cut across what was to become the standard practice in the Graeco-Roman world, namely the literal approach of the *interpretes* for legal and diplomatic texts, as opposed to the very free approach (that of Cicero’s *orator*) for literary texts. As a result, the original Septuagint translation was uneven in character, and once this was realised, there were two basic choices to be made: either to consider the original translators to have been inspired, or to revise the translation and bring it into a closer relationship with the source language.

Hellenistic Judaism provides evidence for both approaches, and not surprisingly both were inherited by Judaism’s offshoot, Christianity. Subsequently, however, Rabbinic Judaism dropped the first approach and carried the second approach to its logical conclusion, that the Hebrew original was so sacred that no translation could have any authority on its own – the attitude taken over in Islam.

By contrast, Christianity, which soon lost contact with the Hebrew source language of the Old Testament, followed Philo in holding the Septuagint in its own right to be inspired (and any differences from the Hebrew to be due to subsequent Jewish tampering with the Hebrew text). The second approach, that of the revisers, however, was taken over, not only for subsequent biblical

translation, this time *from* Greek, but also extended, especially in the Syriac sphere, to all non-biblical translations of texts which were considered to be authoritative, whether religious or secular. Horace's *fidus interpres* has been transformed into 'the faithful translator' who does not interpose himself or his own interpretation between the original and the reader. It is now the interpretative translator who is blameworthy, since, consciously or not, he may (in Philoxenos's words) 'veer towards' a heretical interpretation of the biblical text.

The attitudes to translation of the ancient biblical translators and revisers, both Jewish and Christian, at which we have been looking, are diametrically opposed to almost all modern approaches to biblical translation, where the prime concern is communication, although there are some notable exceptions, such as the German translation of F. Rosenzweig (Buber, Rosenzweig, 1930) and the French of A. Chouraqui (1985).

In the history of Western Christianity, the transition from the approach to biblical translation, so neatly set out by Jerome, to that in practice today, only took place in the period of the Renaissance and Reformation⁴, long after the cut-off date for the present paper. By contrast, in the Arabic-speaking East, the Translation Movement sponsored by the Abbasid Caliphs required a return to Jerome's *sensus de sensu* practice very much earlier.

Bibliography

- Bartelink, G. J. M., *Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi. Ein Kommentar*, Brill, Leiden, 1980.
- Brock, S. P., *Aspects of translation technique in Antiquity*, "Greek, Roman and Byzantine Studies", 20, 1970, 69-87, reprinted in *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, 1983, chapter III; also *Translation in Antiquity*, in *A History of the Greek Language: from the Beginnings to Late Antiquity*, Ph. Christidis (ed.), Cambridge, 2007, 935-946, 957-959.
- Brock, S. P., *Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition*, in *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge, 4), 1982, Pustet, Regensburg, 11-40, M. Schmidt and C. F. Geyer (eds.); reprinted in *Studies in Syriac Christianity*, chapter XII, Aldershot, 1992.
- Brock, S. P., *The phenomenon of the Septuagint, Oudtestamentische Studien* (Old Testament Studies, 17), Brill, Leiden, 1972, 11-30.
- Brock, S. P., *The resolution of the Philoxenian/ Harklean problem*, in *New Testament Textual Criticism: its Significance of Exegesis. Essays in Honour of Bruce M. Metzger*, E. J. Epp and G. D. Fee (eds.), Oxford, Clarendon Press, 1981, 325-343.
- Brock, S. P., *The Syriac background to Hunayn's translation techniques*, in *Aram* 3, 1991, 139-163; reprinted in *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and*

⁴ W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation* (Cambridge, 1955) remains a helpful discussion.

- Greek in Late Antiquity*, chapter XIV, Aldershot, Routledge, 1999; and *Changing fashions in Syriac translation technique: the background to Syriac translations under the Abbasids*, “Journal of the Canadian Society for Syriac Studies”, 4, 2004, 1-12.
- Brock, S. P., *To revise or not to revise: attitudes to Jewish Biblical translation, in Septuagint, Scrolls and Cognate Writings* (LXX and Cognate Studies 33), Society of Biblical Literature, Atlanta, G. J. Brooke and B. Lindars (eds.), 1992, 301-338.
- Brock, S. P., *Towards a history of Syriac translation technique*, “Symposium Syriacum, Orientalia Christiana Analecta”, 221, Rome, 1983, 1-14; reprinted in *Studies in Syriac Christianity*, Aldershot, 1992, chapter X.
- Brock, S. P., *Εὐδοκία – šappirut šebyana and related forms*, in *Festschrift for Andreas Juckel*, Piscataway NJ, (forthcoming).
- Buber, M., Rosenzweig, F., *Die fünf Bücher der Weisung*, Lambert Schneider Verlag, Berlin, 1930.
- Calzolari, V., *Les arts libéraux et les sciences dans l’Arménie ancienne et médiévale* (Textes et Traditions 36), V. Calzolari (ed.), Vrin, Paris, 2023.
- Chabot, J. B. (ed.), *Documenta ad origines Monophysitarum illustrandas*, in CSCO II, 37, Typographeo Reipublicae, Paris, 1907.
- Chouraqui, A., *La Bible*, Desclée de Brouwer, Paris, 1985.
- de Halleux, A., *Le symbole des évêques perses au synode de Séleucie-Ctésiphon (410)*, in *Göttinger Orientforschungen (Reihe Syriaca 17)*, 1978, 161-190.
- de Halleux, A., *Philoxène de Mabbog, Commentaire Du Prologue Johannique (Ms. Br. Mus. Add. 14, 534)*, in CSCO 380-381/Scr. Syri 165-6, Peeters, Leuven, 1977.
- de Lange, N. R. M., *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, 71-78.
- Gribomont, J., *Le symbole de foi de Séleucie-Ctésiphon (410)*, in *A Tribute to Arthur Vööbus*, R. H. Fischer (ed.), Lutheran School of Theology at Chicago, Chicago, 1977, 283-294.
- Hugonnard-Roche, H., *La logique d’Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l’Organon et leur interprétation philosophique*, Vrin, Paris, 2004.
- Hugonnard-Roche, H., *Le mouvement des traductions syriaques: arrière plan historique et sociologique*, in *Entre Orient et Occident: la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe* (Entretiens sur l’Antiquité Classique 57), R. Goulet and U. Rudolph (eds.), Geneve, 2011, 45-86.
- Kreuzer, S., ‘*Kaige and Theodotion*’, in *The Oxford Handbook of the Septuagint*, A. G. Salvesen and T. M. Laws (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2021, 449-458.
- Moss, Y. S., *The Language of Paradise: Hebrew or Syriac? Linguistic Speculations and Linguistic Realities in Late Antiquity*, in *Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views*, Markus Bockmuehl and Guy G. Stroumsa (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 120-137.
- Riedinger, R., *Lateinische Übersetzungen griechischer Häretikertexte des siebenten Jahrhunderts*, Verlag des Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl, Sb 352), Wien, 1979.
- Rochette, B., *La traduction des textes religieux dans l’Égypte Gréco-romaine*, “Kernos”, 8, 1995, 151-166.
- Rubin, M., *The language of Creation or the primordial language: a case of cultural polemics in Antiquity*, “Journal of Jewish Studies” 49, Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, London, 1998, 306-333.

- Rutherford, I. (ed.), *Greco-Egyptian Interactions. Literature, Translations and Cultures, 500 BC-AD 300*, Oxford University Press, Oxford, 2016, 12-16.
- Salvesen, A. G., *Jacob of Edessa's version of Scripture in relation to his exegetical interests*, "Orientalia Ambrosiana", 4, 2015, 239-254.
- Schwarz, W., *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge Press, Cambridge, 1955.
- Schwarz, W., *The meaning of Fidus interpres in medieval translation*, "Journal of Theological Studies" 45, 1944, 73-78.
- Smelik, W. F., *Justinian's Novella 146 and contemporary Judaism*, in *Greek Scripture and the Rabbis*, T. M. Law and A. G. Salvesen (eds.), Peeters, Leuven, 2012, 141-163.
- Terian, A., *The hellenizing School: its time, place, and scope of activities*, in *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, N. Garsoian, T. Mathews and R. W. Thomson (eds.), Washington DC, 1982, 175-186.
- Tov, E., *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr)*, "Discoveries in the Judaean Desert", 8, Oxford, 1990.
- van Roey, A., Allen, P., *Monophysite Texts of the Sixth Century*, *Orientalia Lovanensia Analecta*, 56, Peeters, Leuven, 1994.
- Veltri G., Salvesen, A. G., Krivoruchko, J. G., *The Oxford Handbook of the Septuagint*, A. G. Salvesen and T. M. Law (eds.), Oxford, 2021, 460 and 504-505.
- Wasserstein, Abraham, Wasserstein, David J., *The Legend of the Septuagint: From Classical Antiquity to Today*, Cambridge University Press, 2006, 69-70.
- Wasserstein, D., *Preface to A. and D. J. Wasserstein, The Legend of the Septuagint: from Classical Antiquity to the Present Day*, Cambridge, 2006, ix.

CHAPTER AND VERSE DIVISION IN THE ROMANIAN BIBLES: INFLUENCES, CHANGES, QUESTIONS

ALEXANDRU MIHĂILĂ

Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest
almihaila@gmail.com

Abstract: The present paper will discuss the problem of chapter and verse division of the Old Testament in some of the Romanian Bible translations, especially the Synodal Bibles starting with the second Synodal Bible of 1936 and up till 2015, the most recent edition. This group of Synodal Bibles innovated the Romanian translation by combining the Hebrew Text and the Septuagint, and thus leaving aside the tradition of following the Septuagint which was still represented by the first Synodal edition of 1914. Thus, the Orthodox Church of Romania is reading now a hybrid text for the Old Testament.

Keywords: chapter division, verse division, Romanian Synodal Bible, Cornilescu.

1. Chapter and verse division

First, let me remind you shortly the history of chapter and verse division. A sort of text division has been already attested in the early period. In the New Testament, Acts 13:33 quoted a prophecy with the mention that it belongs to the “second Psalm”. In the Mishnah (Megillah 4:4) the student of Torah must read at least three verses, a proof for division of the text in verses. In the Talmud the verse division was ascribed, according to the Babylonian Talmud, Nedarim 37b, to scribe and priest Ezra himself. The Masorah included also a system of accentuation that provided roughly the division into verses by placing the accent silluq on the last word of the verse, thus indicating the end of the verse (Penkower 2000, 379).

The present chapter division of the Bible appeared in the Middle Ages. It was the work of Professor Stephan Langton, who taught at the University of Paris. The Parisian text of Vulgate (in Latin) offered for the first time a much easier way to refer to biblical text. Probably the teaching staff for the University of Paris mandated Langton to make up the chapter division that was complete before his appointment as cardinal of Canterbury in 1206 (van Banning 2007).

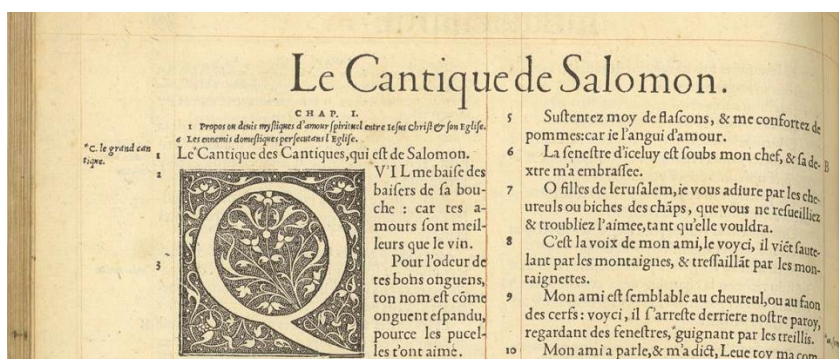
Verse division was established by the French editor and publisher Robert Etienne (Stephanus): first in a French Bible *in folio* (Geneva, 1553) with verses beginning new lines, and then in a Latin Bible *in octavo* (Geneva, 1555) with verses divided by the paragraph sign (Greenslade 1975, 422). His son told later that his father worked on the verse division on a journey from Paris to Lyons

inter equitandum, that was understood ironically “on the horse back”. When the horse stumped over a stone in the road, so runs the legend, Robert’s hand slipped away marking the verse beginning in the wrong place, an acid irony for the many deficiencies of his system (Metzger 1981, 41).

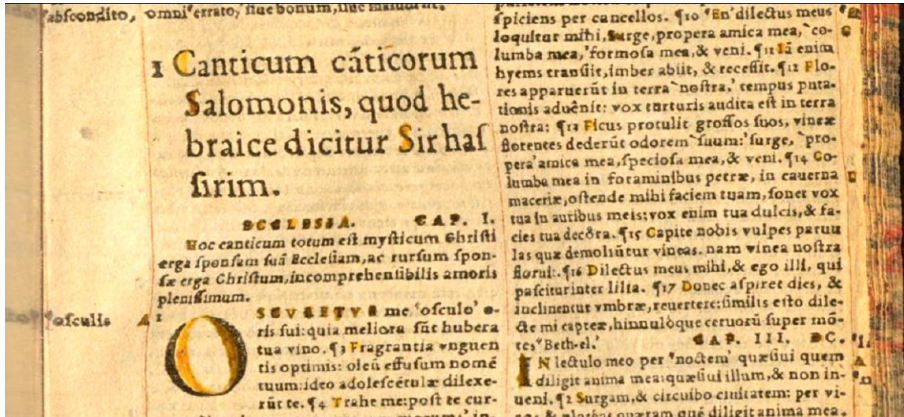
2. The Romanian chapter and verse divisions: particularities inherited from the Frankfurt Bible

The present Synodal version of the Bible (with its most recent edition in 2015) appeared in 1936, being, as I said, the second Synodal Bible. Although it is innovative in combining the biblical witnesses, Hebrew text and Septuagint, it relies on older tradition in chapter and verse division, the first Synodal Bible of 1914, the *Bible of Blaj* and its editions/revisions, and, most importantly, the first Romanian complete translation of the Bible, the *Bible of Bucharest* 1688. The Bible of Bucharest used the chapter and verse divisions of its source, the Bible of Frankfurt 1597. We are in the very early tradition of verse divisions, only 42 years after its introduction into French and Latin Bibles. Although the Frankfurt Bible has Septuagint for the Old Testament, the Greek text is sometimes an adaptation to the Latin text. For example, the text of the book of Jeremiah missing in Septuagint, but extant in Hebrew was offered from other sources (the main source, as far as I could identify it, was the Complutensian Polyglot, see Mihăilă 2013). So the Frankfurt Bible doesn’t provide a pure Septuagint text, but a “patched text”, Septuagint with insertions from the Hebrew text via Vulgate.

We might expect that the chapter and verse division in the Frankfurt Bible correspond exactly with Etienne’s division, but this is not always the case. For example, Latin Geneva Bible 1555 numbered the title of the *Song of Songs* as the first verse, erroneously wrote again number “one” for the second verse, but came back with number “three” for the third verse, summing up 17 verses for the first chapter of the book. Apart from the error, this is the standard numbering for the modern Bible editions.

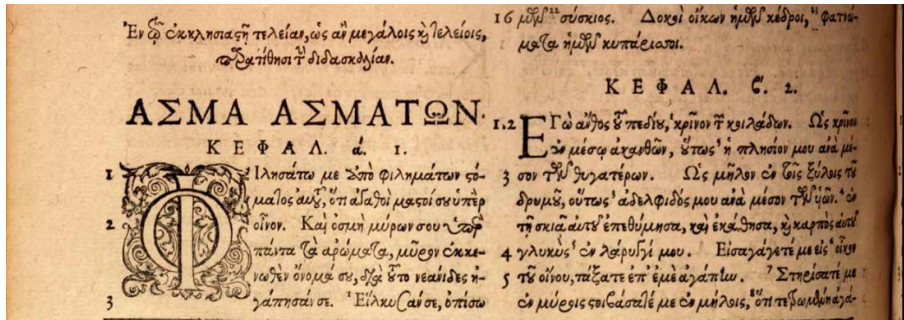


Etienne, French Bible, Geneva, 1553 with correct standard numbering



Etienne, Vulgate, Geneva, 1555 with erroneous numbering (verse 1 appears two times)

However, the Greek Frankfurt Bible didn't have a number for the first verse in the Song of Songs, which was understood as a title, and numbered the second verse with "one", resulting in 16 verses for the first chapter of the book instead of 17 verses.



Frankfurt Greek Bible, 1597 dropped the first verse

The Synodal Bible of 1936 inherited all these problems, continuing so the tradition of the "patched" Septuagint in the Frankfurt Bible.

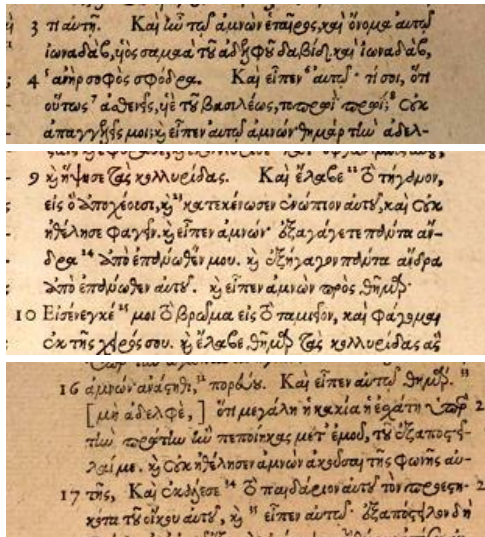
My first conclusion is: When there is a difference between the Synodal Bible and the standard numbering, this is an influence of the Frankfurt Bible of 1597, which in some places (quite a few) has a special numbering system.

3. Synodal Bible 1936 and Cornilescu

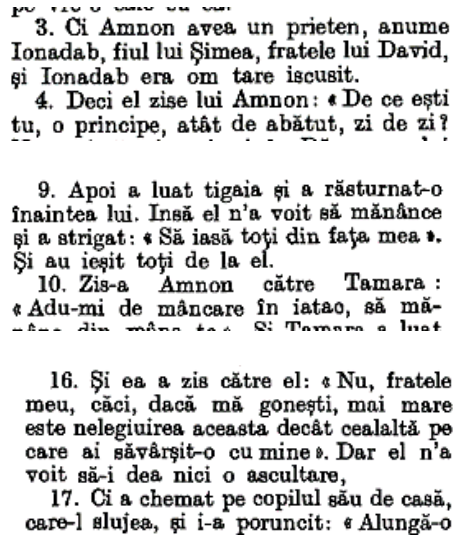
But sometimes the Synodal Bible is divergent from the verse numbering of the Frankfurt Bible. These cases were for me of particular interest, because the translators of the Synodal Bible 1936 assumed in the preface that they have translated from the Hebrew original confronted with the Greek version.

One such strange case was chapter 13 from 2 Samuel (2 Kings in LXX), the episode with Tamar's rape by Amnon. The chapter has 38 verses in all editions, but the Synodal Bible has a special layout for the verse division, different from the standard verse division and even from the verse division of the Frankfurt Bible.

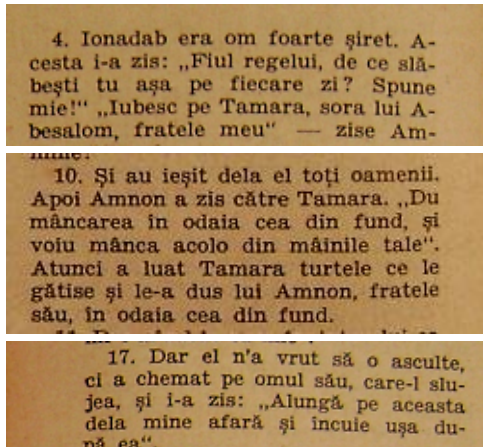
Frankfurt Bible, 1597



Galaction Bible, 1939



Synodal Bible, 1936



| English translation (RSV) | standard verse division (including Frankfurt Bible) | Synodal verse division |
|-------------------------------------|---|------------------------|
| “and Jonadab was a very crafty man” | v. 3 | v. 4 |
| “so every one went out from him” | v. 9 | v. 10 |
| “but he would not listen to her” | v. 16 | v. 17 |

First, I could not find any parallel layout in the present Bible translations, except one: Cornilescu.

Cornilescu, 1921

3. Amnon avea un prieten, numit Ionadab, fiul lui Șimea*, fratele lui David. Și Ionadab era un om foarte șiret.
* 1 Sam. 16. 9.
4. El i-a zis: „Pentru ce te usuci din zi în zi, tu, fiul împăratului? Nu vrei

9. luind apoi tigaia, le-a răsturnat înaintea lui.“ Dar Amnon n'a vrut să mănince. El a zis: „Scoateți* pe toată lumea afară.“ Și toată lumea a ieșit afară dela el.
* Fac. 45. 1.

10. Atunci Amnon a zis Tamarei: „Adu-mi mîncarea în odaie, și s'o mănînc din mîna ta.“ Tamara a luat

16. Ea i-a răspuns: „Nu mai mări răul pe care l-ai făcut, izgonindu-mă.“

17. El n'a vrut s'o asculte și, chemînd băiatul care-i slujea, a zis: „Izgonește dela mine pe femeia aceasta,

Cornilescu, 1924

3. Amnon avea un prieten, numit Ionadab, fiul lui Șimea*, fratele lui David. Și Ionadab era un om foarte șiret.
* 1 Sam. 16. 9.

4. El i-a zis: „Pentru ce te usuci din zi în zi, tu, fiul împăratului? Nu vrei să-mi spui?“ Amnon i-a răspuns: „Lu-

9. luînd apoi tigaia, le-a răsturnat înaintea lui.“ Dar Amnon n'a vrut să mănince. El a zis: „Scoateți* pe toată lumea afară.“ Și toată lumea a ieșit afară dela el.
* Fac. 45. 1.

10. Atunci Amnon a zis Tamarei: „Adu-mi mîncarea în odaie, și s'o mănînc din mîna ta.“ Tamara a luat

16. Ea i-a răspuns: „Nu mai mări răul pe care l-ai făcut, izgonindu-mă.“

17. El n'a vrut s'o asculte și, chemînd băiatul care-i slujea, a zis: „Izgonește dela mine pe femeia aceasta,

Cornilescu, 1931

3 Dar Amnon avea un prieten al cărui nume era Ionadab, fiul lui Șimea, *fratele lui David. Și Ionadab era un bărbat foarte șiret. * 1 Sam 16. 9.

4 Și i-a zis: Fiu al împăratului, de ce te usuci atîta dimineață după

9 Și a luat tigaia și le-a răsturnat înaintea lui; dar el n'a voit să mănînce. Și Amnon a zis: Să iasă* dela

mine orice om! Și orice om a ieșit dela el.
* Fac. 45. 1.

10 Și Amnon a zis Tamarei: Adu mîncarea în odaie ca să mănînc din

16 Și ea i-a zis: Nu așa, pentru că acest rău de a mă izgoni este mai mare decît celalt pe care mi l-ai făcut. Dar n'a voit s'o asculte.

17 Și a chemat pe tînărul său care-i slujia și a zis: Scoate acum afară pe femeia aceasta dela mine și

| | Cornilescu, 1921 | Cornilescu, 1924 | Cornilescu, 1931 |
|-------------------------------------|---------------------|---------------------|---------------------|
| “and Jonadab was a very crafty man” | v. 3 | v. 3 | v. 3 |
| “so every one went out from him” | v. 9 | v. 9 | v. 9 |
| “but he would not listen to her” | v. 17 | v. 17 | v. 16 |

It was strange that, while v. 3 and v. 9 were numbered according to the standard numbering, v. 17 (and only this one) in the Cornilescu’s translation 1921 and 1924 (but not 1931) correspond to the Synodal verse division. Because Cornilescu’s translations predated the Synodal Bible of 1936, I thought this might be an evidence that the Synodal translators (Gala Galaction, Vasile Radu, and archimandrite Nicodemus) had used Cornilescu’s Bibles 1921 and 1924 (but not the edition of 1931). It was also interesting that the Galaction’s Bible of 1938-1939 (or the so-called Carol II’s Bible) followed the standard numbering for Tamar’s rape pericope.

But still remains the question of why the Synodal Bible differ from the standard numbering in the first two cases (verses 3 and 9), where Cornilescu accords with the standard numbering. I looked up in many editions and translations without finding any reasonable answer to this problem.

4. Following Louis Segond

Recently a new search track was opened for me. By chance, I noticed that side numbering of the Bible verses could be misinterpreted when the print layout is wide and the verse has many verbs or many sections. This gave me a clue to the reason of the particularity in the Synodal Bible.

Louis Segond was a Swiss Protestant professor of Hebrew and Old Testament at the Faculty of Protestant Theology in Strasbourg. Already in 1873 (1874 on the printed edition at the Éditions Cherbuliez, Geneva) he had finished a new Old Testament translation from Hebrew. New Testament appeared in 1880 in Geneva, and the entire Bible in the same year in Oxford. Segond died 1885, but a third edition appeared after his death in 1899.

The editions from Geneva 1874 and Oxford 1880 use side numbering, but the 1899 edition inside numbering, as you can see from the following tables.

| French Bible, Segond, 1874 | | |
|--|-------------------------------------|---|
| 3 tive. Amnon avait un ami, nommé Jonadab, fils de Schimea. 4 frère de David, et Jonadab était un homme très-habile. Il lui dit : Pourquoi deviens-tu ainsi chaque matin plus maigre, toi. | “and Jonadab was a very crafty man” | could be misunderstood as belonging to verse 4 |
| 9 et les fit cuire; prenant ensuite la poêle, elle les versa devant lui. Mais Amnon refusa de manger. Il dit : Faites sortir tout le monde. Et tout le monde sortit de chez lui. Alors Amnon dit à Tamar : Apporte le mets dans la chambre. et que je le mange | “so every one went out from him” | could be misunderstood as belonging to verse 10 |
| 16 Elle lui répondit : N'augmente pas, en me chassant, le mal que tu m'as déjà fait. Il ne voulut pas l'écouter. et appelant le garçon qui le servait, il dit : Qu'on éloigne de moi cette femme | “but he would not listen to her” | could be misunderstood as belonging to verse 17 |

Segond, 1880

Amnon avait un ami, nommé Jonadab, 3
fils de Schimea, frère de David, et Jona-
dab était un homme très-habile. Il lui 4
dit: Pourquoi deviens-tu ainsi chaque
matin plus maigre, toi, fils du roi? Ne

9 lui des gâteaux, et les fit cuire; prenant
ensuite la poêle, elle les versa devant lui.
Mais Amnon refusa de manger. Il dit:
Faites sortir tout le monde. Et tout le
10 monde sortit de chez lui. Alors Amnon
dit à Tamar: Apporte le mets dans la
chambre, et que je le mange de ta main.

16 Elle lui répondit: N'augmente pas, en me
chassant, le mal que tu m'as déjà fait.
17 Il ne voulut pas l'écouter, et appelant le
garçon qui le servait, il dit: Qu'on éloigne

Segond, 1899

dab, fils de Schimea, frère de David,
et Jonadab était un homme très habile.
4 Il lui dit: Pourquoi deviens-tu ainsi
chaque matin plus maigre, toi, fils de

lit cuire; 9 prenant ensuite la poêle,
elle les versa devant lui. Mais Amnon
refusa de manger. Il dit: Faites sortir
tout le monde. Et tout le monde sor-
tit de chez lui. 10 Alors Amnon dit à
Tamar: Apporte le mets dans la chan-

va-t'en! 16 Elle lui répondit: N'aug-
mente pas, en me chassant, le mal que
tu m'as déjà fait. Il ne voulut pas l'é-
couter. 17 et appelant le garçon qui le
servait, il dit: Qu'on éloigne de moi

Because the action in 2 Samuel chapter 13 took place very quickly, with many verbs, the verse division could be misinterpreted very easily. It should also be mentioned that Segond didn't start up the verses with capital letters when there is a continuous phrase. Keeping this in mind, we can observe from the table showing Segond's French Bible of 1874 that anyone might understand that v. 4 begins with "et Jonadab était un homme très-habile", v. 10 with "Et tout le monde sortit de chez lui", and v. 17 with "Il ne voulut pas l'écouter".

Because no other Bible editions have such a particular verse division as Cornilescu's Bibles 1921 and 1924, and as well as the Synodal Bible 1936, the best explanation is that they were all based on Segond's editions. For Cornilescu, this was not a surprise. In 1926, Gala Galaction claimed that Cornilescu's translation is too much indebted to Segond (Conțac 2011a, 216). Emanuel Conțac also has found evidence for the strong influence of Segond on Cornilescu (Conțac 2011b). But from the above comparison, we must conclude that, at least some parts of the Synodal Bible too were directly influenced by Segond first edition. Speaking of Gala Galaction, a Romanian proverb says: "Thief shouts out 'thieves'." (In fact, Galaction is not the real "thief" here, since archimandrite Nicodemus translated the historical books, see Abrudan 2009. But he is responsible of the whole project as his colleagues, especially when he launches critiques on others).

My second set of conclusions: Cornilescu 1921 and 1924 must have used the first and/or the second edition of Segond (1874 or 1880), because the beginning of verse 17 is ambiguous in those editions (but not in 1899 edition). On the other hand, the Synodal Bible must have used only the first edition (1874), because all three cases discussed above are ambiguous only in that edition. Cornilescu 1931 has switched to the standard numbering, which is very clear

from the inside numbering of Segond 1899. Galaction's Bible 1938-1939 has also switched to the standard numbering, but this edition has unfortunately no continuity with the Synodal editions.

5. What about the Hebrew Bible of Kittel?

I was also very curious whether the Synodal Bible used the critical edition of the Hebrew text available at that time, namely Kittel's first edition, 1906 or the second edition 1913 (the third edition appeared in 1937, so after the Synodal Bible).

Exodus 21:37 is an instructive example. Etienne's French Bible 1553 and Latin Bible 1555 have only 36 verses for Exodus 21, while our verse is ascribed to the beginning of chapter 22. Similarly, Segond 1880, 1899 and 1910, Cornilescu 1921, 1924, 1931, Romanian Britannic Bible 1911 and 1921, and the Synodal Bible 1936.

But the first critical edition of *Biblia hebraica* (1906 and 1909) has 37 verses for Exodus 21 and likewise the following editions of *Biblia Hebraica* (1913, 1937), and *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. I could not detect this particularity before 1906. This numbering appeared also in the Jewish Bibles, *Mikraot Gedolot* of Warsaw and Vilna (1912), and in the JPS translation (1917). Surprisingly, Galaction's Bible 1938-1939 followed this second group. It is not clear for me if Galaction used directly Kittel's *Biblia Hebraica* or was influenced by other sources that followed the critical edition. Without further evidence, this answer should be left open, but I incline to assume that Galaction used the critical edition. It must have been a powerful and serious source at stake that convinced him to change the traditional numbering of Exodus 21. On the other hand, Galaction and Radu assumed to have used Kittel's first edition for the translation of the Psalms in 1929 (Coțac 2011, 193).

My third set of conclusions: The Synodal Bible 1936 didn't make use of *Biblia Hebraica* (first edition 1906 and 1909; second edition 1913). I am still wandering if the Synodal translators have really used any Hebrew text. Some parallels, for example in the list of unclean animals in Leviticus 11, could prove that generally high percentage of Hebrew texts specifics is due partly to the French Segond Bible (v. 30 "snail" [Romanian "melcul"]), and partly to Russian Bibles (v. 17 "ibis" [Romanian "ibisul"]), but not to the resort to Hebrew text itself. This could be the theme for a forthcoming article. We must also conclude that Galaction's Bible was a real step forward: the errors owing to the influence of Segond first edition were removed and the critical standard edition (or one dependent of it) was followed. But, as I said, Galaction's Bible had no influence on further Romanian Synodal editions.

6. Conclusion

Although boring and time consuming, the study of the chapter and verse division could provide interesting clues to the interdependence of Bible translations/editions. Further study using chapter and verse division comparison might prove other cases of direct influence.

Bibliography

- Abrudan, Dumitru, *Gala Galaction – inițiativă și strădanii pentru un text scripturistic cât mai fidel surselor originale*, „TABOR”, 3.3, 2009, 11-25.
- Conțac, Emanuel, *Tradiția biblică românească. O prezentare succintă din perspectiva principalelor versiuni românești ale Sfintei Scripturi*, „Studii Teologice” seria III, 7.2, 2011a, 159-245.
- Conțac, Emanuel, *Influența versiunii Segond asupra versiunii Cornilescu 1921, în Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, Iași, 28-29 octombrie 2010*, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2011b, 122-145.
- Greenslade, S.L., *The Cambridge History of the Bible*, vol. 3: *The West from the Reformation to the Present Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Metzger, Bruce M., *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Palaeography*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- Mihăilă, Alexandru, *Non-Septuagintal Influences on the Bucharest Bible of 1688*, în *Text și discurs religios*, 2013, 15-26.
- Penkower, Jordan S., *Verse Division in the Hebrew Bible*, “Vetus Testamentum”, 50.3, 2000, 379-393.
- Van Banning, J., *Reflections upon the Chapter Divisions of Stephan Langton*, in Marjo Korpel, Joseph Oesch and Stanley Porter (eds.), *Method in Unit Delimitation*, Pericope 6, Brill, Leiden, Boston, 2007, 141-161.

DOSOFTEI, PRIMUL ȘI CEL MAI MARE POET ROMÂN DE PÂNĂ LA EMINESCU*¹

EUGEN MUNTEANU

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași/
Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași
eugenmunteanu@hotmail.com

Abstract: 350 years ago, in 1673, at the Uniev monastery in Poland (currently in the Lvov region of western Ukraine), the *Psalter in verse* was printed, compiled and edited by Dosoftei, metropolitan of Moldavia and one of the most important scholars of the old Romanian culture. His biography and imposing ecclesiastical literary work can be today, with the help of the net, easily understood by any person interested in knowing and assuming the essential strands of Romanian culture. Consequently, I will not linger with details regarding the life and activity of a truly fabulous character of the cultural history of Romanians. An admirer of this great personality, I have been striving for several decades to deepen the dimensions of his creation. The anniversary of 350 years since the appearance of *the Psalter in verse* of the man who was officially declared, in 2005, holy hierarch of the Romanian Orthodox Church, gave me the opportunity to affirm the conviction formulated in the title of this article. In the series that follows, without major editorial changes, I resume some of my various public interventions on this subject².

Keywords: Dosoftei, Romanian Orthodox Church, aposcorachință, Psalter in verse.

Trimițând câtorva dintre prietenii mei intelectuali, dar nu filologi, doi-trei psalmi din *Psaltirea în versuri* a lui Dosoftei, chiar dintre aceia pe care doamna Teodora Stanciu a avut amabilitatea să-i transmită, în lectura mea, pe postul de radio Trinitas, am avut surpriza unor reacții foarte, foarte incitante, care m-au determinat să formulez, pe scurt, răspunsul la unele dintre obiectiile sau întrebările pe care mi le-au pus acești prieteni. Mai întâi, unii mi-au declarat că, ascultându-mă, au o impresie foarte stranie, au impresia că ceea ce aud pare să fie ceva românește, dar este deopotrivă și ceva care e altfel românește decât obișnuim noi să credem că este limba română. În același timp, mi-au mai spus

* *Dosoftei, the First and Greatest Romanian Poet up to Eminescu*

¹ Această lucrare a fost prezentată în cadrul conferințelor plenare ale Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, ediția a XII-a (18-20 mai 2023), cu titlul *Psaltirea în versuri a Mitropolitului Dosoftei, trepte ale inventivității poetice*.

² O variantă a acestei comunicări a apărut în „Ziarul de Iași” (27 mai 2023). Aceasta poate fi accesată la: <https://www.ziaruldeiasi.ro/stiri/dosoftei-primul-si-cel-mai-mare-poet-roman-de-pana-la-eminescu-i--353960.html>.

acești prieteni, ei au fost șocați de felul incantatoriu, adică pe un ton oarecum cântat, în care eu am recitat psalmii lui Dosoftei. Și, în fine, o altă observație s-ar rezuma la întrebarea (retorică?): Oare chiar atât de multe cuvinte necunoscute nouă astăzi trebuie să fi fost în limba veche sau, poate, doar în limba lui Dosoftei? Am să încerc să dau răspunsuri pe scurt la aceste observații, răspunsuri care, eventual, ar putea interesa și pe unii dintre eventualii mei cititori.

Mai întâi, câte ceva despre aspectul straniu al limbii lui Dosoftei. Cum voi avea prilejul să argumentez mai pe larg în continuare, așa-zisa stranietate a limbii lui Dosoftei nu este neapărat rezultatul unei origini străine (aromânești? polone?) a mitropolitului-poet, sau al necunoașterii limbii române! Avem de a face, cred, cu rezultatul unei opțiuni deliberate din partea poetului. El dorea să facă din limba strămoșilor săi o limba poetică, adică altceva decât este limba uzuală. Dimitrie Barilă (numele său de mirean!) nu făcea astfel altceva decât ceea ce fac dintotdeauna poeții autentici, de la Homer până astăzi, adică, după formula memorabilă a unuia dintre ei, să dea un înțeles mai curat cuvintelor neamului său („Donner un sens plus pur aux mots de la tribu.” – Mallarmé). Cu alte cuvinte – idee pe care o voi relua mereu în continuare –, Dosoftei era pe deplin conștient că limba poetică nu poate fi decât altfel decât este limba obișnuită, de toate zilele! Dacă înțelegem și acceptăm această idee, găsim răspunsul corect și la obiecția privind tonalitatea „cântată” a felului în care recit psalmii dosofteieni. Pe scurt, cred că poezia înseamnă nu doar metaforă și noutate expresivă absolută, ci implică, deopotrivă, și o intonație solemnă, un fel de modulație specifică, asemenea celeia cu care vechii aezi ai Eladei sau împăratul-poet David își rosteau cântările. Din nefericire, după părerea mea, cei mai mulți dintre actorii noștri, chiar și cei mai mari, nu știu să recite poezie, fiindcă ei o recită ca și cum ar citi proză, o proză mai specială. Poezia nu e proză, poezia este incantație, e melodicitate, declamație sau scandare! După cum spunea un ilustru stilistician structuralist, forma poeziei face parte din chiar substanța ei, din înțelesurile ei. În poezie, forma nu este deloc indiferentă. Prin urmare, noi știm, avem abundente indicii și informații în acest sens, că poeții în vechime și poeții, în general, își intonau poeziile, nu le citeau în mod neutru, fie chiar și ca pe o pagină de proză artistică.

Cât privește abundența cuvintelor stranii sau necunoscute astăzi din poezia lui Dosoftei, aceasta este, într-adevăr, o problemă. Este însă o problemă care se poate rezolva, dar numai prin studiu! Cine vrea să ajungă la înțelegerea poeziei lui Dosoftei va trebui să se supună de bunăvoie unui exercițiu de cunoaștere a limbii lui. Are la îndemână, în acest scop, un excelent instrument, și anume ediția științifică a *Psaltirii* în versuri, datorată reputatului filolog Nicolae A. Ursu, tipărită mai întâi la Iași în 1973, sub auspiciile Mitropoliei Moldovei și Bucovinei și într-un format „de lux” și reluată în 1978, la Editura Minerva, cu întregul aparat critic necesar. Ambele ediții sunt dotate cu un glosar foarte bogat, unde cititorul poate găsi toate explicațiile lexicale dorite. După ce ajungi

să înțelegi acele cuvinte mai rare, începi să îți și asumi poezia respectivă, cu toate ale ei, cu acele cuvinte care nu pot fi înlocuite, care nu pot fi nici altfel rostite decât așa cum erau ele rostite. În plus, cum voi detalia iarăși în continuare, Dosoftei avea unele trăsături dialectale ale limbii sale, și la nivel fonetic, și la nivel morfologic, și la nivel lexical. Desigur că, în esența ei, prin structura ei gramaticală și lexicul ei fundamental, limba lui Dosoftei nu este altceva decât limba comună a tuturor românilor, așa cum s-a fixat ea de peste o mie de ani.



Sfântul Ierarh Dosoftei (1624-1693), mitropolit al Moldovei

Înainte de a continua, cred că ar fi interesant pentru cititori să primească *in extenso* textul de pe pagina de titlu, transcris din scrierea chirilică a vremii în (orto)grafia actuală, cu păstrarea strictă a particularităților de limbă ale epocii și ale autorului:

PSĂLTIRE a svîntului proroc David, pre limbă rumânească, cu zisa și cu toată cheltuiala prealuminatului întru Iisus Hristos Ioan Ștefan Petră Voievoda, domnul Țării Moldovei, din Svintele Scripturi a Svînților Părinți, dăscalilor Svintei Besearici, cu lungă osteneală în mulți ai socotită și cercată prin svintele cărți și de-aciaa pre verșuri tocmită în cinci ai foarte cu osîrdie mare de smeritul

Dosoftei, mitropolitul de Țara Moldovei. S-a dat la lumină cu ajutorul tiparului la Mănăstirea Uniev, în anul de la facerea lumii 7181 [= 1674].

Ultima propoziție este scrisă în limba slavonă, limba întrebuițată (încă) de români în biserică, în acea vreme. Marele poet avea atunci în jur de 50 de ani și era de trei ani mitropolit al Moldovei, după ce fusese mai întâi monah la Probota, apoi episcop de Huși și episcop de Roman.

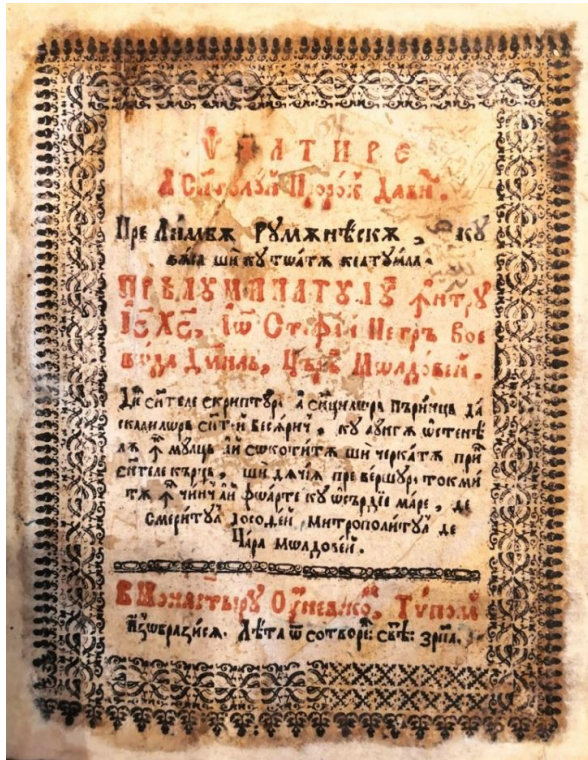
Câteva cuvinte acum, mai generale, despre locul lui Dosoftei în istoria culturii românești și despre contribuția sa la ceea ce înseamnă dinamica creatoare a limbii române în perspectivă istorică. Pentru climatul poliglot favorabil multiplelor interferențe lingvistice în care s-a definitivat formarea vechii române literare până la sfârșitul secolului al XVII-lea, poate chiar până la jumătatea celui care va urma, al XVIII-lea, activitatea de traducător, de autor original și de editor a lui Dosoftei are valoarea unui adevărat model. Nu doar mărturii directe, precum cea din cunoscutul portret făcut marelui mitropolit de către cronicarul Ion Neculce în letopisețul său („Acest Dosofteiu mitropolit nu era om prostu de felul lui, și era neam de mazil, prè învățat, multe limbi știè: elineaste, lătineaste, sloveneaste și altă adîncă carte și învățatură, deplin călugăr și cucernic și blînd ca un miel. În țara noastră pe ceasta vreme nu este om ca acela.”), ci și vasta și variata sa operă scrisă în sine, ne pun în fața unui adevărat polihistor, adică a unui erudit cu o uluitoare disponibilitate creatoare în planul discursului teologic, al imaginarului poetic și al disponibilităților expresive ale limbii. Cunoscând și utilizând fluent și în egală măsură greaca, slavona, latina și polona, pe care le învățase sistematic în adolescență la Școala Frăției Ortodoxe din Lvov și le adâncise mai apoi prin studiul propriu permanent, Dosoftei include și limba română într-un adevărat sistem de interferențe lingvistice, extrem de propice transferului masiv de structuri conceptuale, frazeologice, sintactice și stilistice din limbile clasice către o limbă literară încă în formare, cum era limba română. Abundența notelor, comentariilor, gloselor cu conținut filologic-exegetic, istoric sau lingvistic și a „tâlcurilor” teologice sau filosofice, alternarea pasajelor traduse sau compilate cu cele originale, trecerea de la un registru stilistic la altul, toate conferă operelor românești ale lui Dosoftei un aspect particular, inconfundabil. Există, am putea spune, o „marcă Dosoftei” inconfundabilă.

S-a presupus, în trecut, că Dosoftei ar fi fost grec, ucrainean sau aromân și că ar fi învățat limba română mai târziu, de aceea, cum spunea un cunoscut istoric literar, Ștefan Ciobanu, „limba scrierilor sale n-are cursivitatea și frumusețea limbii lui Varlaam sau a cronicarilor noștri”. Pușcariu însuși, istoric literar și mare lingvist, era de părere că Dosoftei „împrumută fără multă alegere cuvinte din limbile originalelor sale și [...] are un număr cam mare de latinisme”. Voi reveni, poate, ulterior, asupra acestor deficiențe în receptarea specificului limbii lui Dosoftei. Mă mulțumesc în acest context să menționez că

profesorii mei ieșeni, Alexandru Andriescu și N. A. Ursu, care s-au ocupat sistematic și îndelung de editarea și comentarea operelor lui Dosoftei, au stabilit că, de fapt, după cum spune și Neculce însuși, era „neam de mazăl”, adică era român get-beget, de fapt un ardelean ai cărui părinți veniseră, ca atât de mulți alți ardeleni, peste munți, în Moldova. Atunci, cum s-ar explica aspectul „forțat” sau „nefiresc” al limbii sale, care atrage atenția multora și pe unii îi împiedică de la lectură? Răspunsul corect nu poate fi formulat, după părerea mea, decât luând în considerare ipoteza unei opțiuni intenționate sau, cel puțin, semiconștiente, din partea lui Dosoftei, de a scrie altfel decât se vorbește, de a diferenția limba scrisă de graiul popular, conform principiului clasic (actualizat și în epoca barocă, unde devine un adevărat principiu al creației artistice – și să nu uităm că Dosoftei a trăit în această epocă barocă, a aparținut acestui eon al barocului european) potrivit căruia este nevoie de o opoziție între stilul înalt (reclamat de caracterul sacral al textelor prelucrate) și cel umil, al limbii de toate zilele. Luând în seamă acest principiu, fără îndoială că opțiunea lui Dosoftei începe să devină mai inteligibilă. Numeroasele însemnări de pe manuscrisele sale, care sunt redactate în „limbajul curent”, necultivat, să zicem, sau nu așa de elevat, ne atestă că Dosoftei stăpâna bine, chiar foarte bine, și vorbirea populară și că el se autocenzura atunci când elabora texte literare, în marea lor majoritate cu conținut creștin. Este deci vorba nu doar de scrierile sale în proză, ci și, cu atât mai mult, de *Psaltirea în versuri*.

Interesant este, de asemenea, să constatăm că glosele explicative, mai frecvente la Dosoftei decât la oricare din autorii literaturii române vechi, pot fi interpretate tot așa, ca un indiciu al conștientizării unui program de „înnobilare” intensivă a vocabularului și a sintaxei poetice în limba română.

Un exemplu interesant pentru acest tip de disponibilitate creatoare extremă îl găsim chiar în *Psaltirea pre versuri tocmită*. Este vorba de creația lexicală *aposciorachință*, folosită de Dosoftei în Psalmul 26, unde citim: „Și te voi cerca-te cu față curată/ Să-ț vădz svînta față și prea luminată. Nu-ț ascunde, Doamne, fața precinstită; Nu fugi de mine la vreme cumplită,/ Ce-m trimite, Doamne, a ta socotință,/ Să nu duc delungul aposciorachință.”. Cuvântul este perfect necunoscut tuturor cititorilor obișnuiți, fiindcă este o creație ad-hoc a lui Dosoftei. Abia după ce îi înțelegem sensul, ne dăm seama de splendoarea metaforică a întregului context. Pentru aceasta, Dosoftei își ajută el însuși cititorul, deoarece, într-o notă marginală, chiar în ediția tipărită la Uniev, în 1673, poetul inserează explicația următoare: „Apsciorachință să chiamă că-ș părăsăște corbul puii, pînă-s cu fulgi albi, de nu-i hrănește, că nu să-ncrede.”



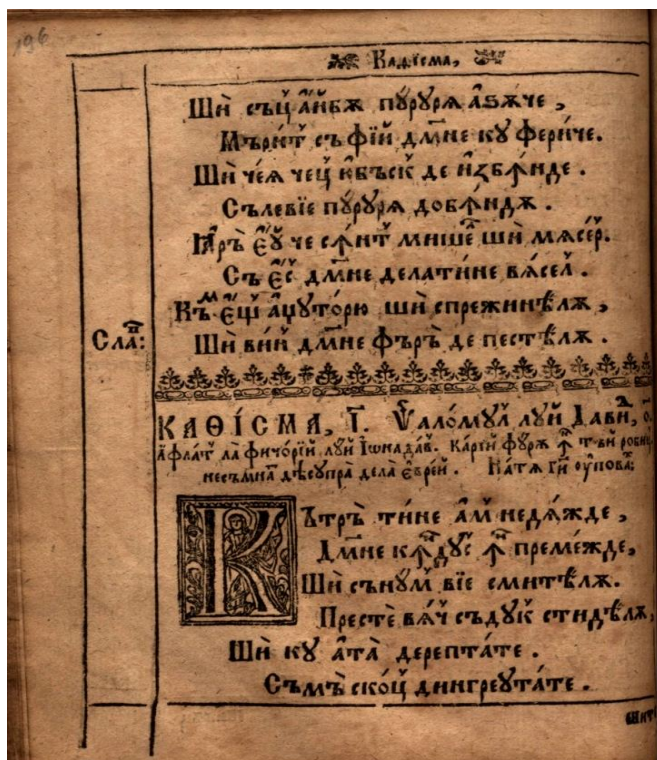
Dosoftei, *Paltirea în versuri*, Unieiv, 1673, pagina de titlu

Într-o versiune manuscrisă anterioară a aceluiași text, adnotată, de asemenea, marginal de Dosoftei, explicația este puțin mai amplă: „Spun pentru corbul că, deaca scoate pui, îi hrănește până fac fulgi, și-i părăsește unde-s albi, că să-ndoiește pre corbișă. Atunce ei țipă că n-au hrană, pînă fac pană neagră. Atuncea de-acii să-ncrede corbul de-i hrănește. Aceea este aposcorachință”. Ce am putea înțelege din această lungă explicație a lui Dosoftei, formulată, după cum se vede, în două variante? Repet, eu aș interpreta aici intenția lui Dosoftei de a face perceptibil pentru cititorul român sensul unui cuvânt creat de el printr-un procedeu cu totul neobișnuit, cu o voință de autonomiza limba poetică până la marginile extreme ale inteligibilității. În orice caz, nu avem aici unul din procedeele clasice gramaticale de îmbogățire a vocabularului, ci am putea spune că avem de a face cu un fel de forjare ingenioasă, un artificiu poetic șocant. Eruditul poliglot, dotat cu spiritul ludic specific marilor poeți, pornește de la un verb grecesc, ἀποσκορακίζω, căruia poetul i-a adăugat sufixul substantival românesc *-ință*. Consultând dicționarele limbii grecești, aflăm că verbul ἀποσκορακίζω vine de la substantivul κόραξ, numele corbului în greacă, și are semnificația literală ‘a te comporta ca un corb’, adică, de fapt,

după cum glosează lexicograful francez „chasser avec colère ou mépris”, „a alunga cu mânie sau dispreț”, după cum face corbul mânios din pricina suspiciunii de necredință conjugală a corbiței! Același dicționar cunoscut al limbii grecești, A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, înregistrează și derivatul *ἀποσκοπακισμός* în greaca Septuagintei. Termenul nu a prea fost înțeles de traducătorii Bibliei în limba română, așa încât a fost transpus destul de imprecis în versiunile biblice românești, de exemplu, prin substantivul *depărtare* sau *mustrare* (la Cornilescu), sau *certare* (în versiunea lui Radu-Galaction). Avem aici un caz de context care ne arată că Dosoftei simțea dificultatea majoră de a transpune sensul cuvântului în limba română și l-a preluat ca atare, punându-i un sufix românesc. Atât de frecvente în cărțile traduse de Dosoftei, creațiile lexicale propriu-zise sunt mai rare în pasajele care au un caracter original. Ceea ce ne indică faptul că, atunci când traducea, Dosoftei era preocupat, ca și contemporanii săi, să redea întocmai conținutul textului sacru, după străvechiul principiu formulat de Hieronymus, autorul versiunii în limba latină, după care există un mister și în ordinea cuvintelor din Sfânta Scriptură. În schimb, atunci când se exprima liber și voia să transmită o idee, un comentariu, o interpretare, Dosoftei apela la o varietate a limbii literare vorbite, mai liberă, mai puțin încorsetată de rigorile literalității. Aș cita în acest sens, și pentru frumusețea în sine a conținutului, unul din „tâlcurile” sale, un pasaj în proză din tipăritura *Parimiile preste an* (1683), un pasaj în care Dosoftei interpretează din punct de vedere teologic rugăciunea tradusă anterior din slavonă. Aș ruga pe cititorii mei să fie atenți la faptul că, deși exprimarea este mult mai cursivă decât în pasajele traduse, dominate, cum spuneam, de literalitate, nu lipsesc nici aici termenii creați, pe terenul limbii române, prin calchiere, pornind de la termeni cu încărcătură dogmatică din greacă. Pentru un nativ român cunoscător de limbă elină, creațiile lexicale dosofteiene sunt transparente, pentru că acesta cunoaște deopotrivă și radicalul grecesc, dar și materialul morfematic al limbii române. Iată, deci, acest „tâlc” scris de învățatul mitropolit:

Ádecă Domnul Hristos, cum s-au suit în ceriuri cu doăă ființe. Ființa să cheamă lătinește substanție, grecește usía, rumíneaște ființă. Că ființa iaste un lucru ce iaste. Deci toată lumea cea sus și ceastă de gios întâi nu era, și din nefiind le-au făcut Dumnădzău în ființă, ádecă le-au făcut de sînt. Noi, încă, cînd cugetăm să facem ceva, un meșterșug, de-l facem, el iaste, de nu-l facem, el nu iaste; sau cuconi, de-i facem, ei sînt ființă, iară de nu-i facem, ei nu sînt. Ínsă omul iaste pre lume ființă mai de-a hirea, căce că-i cugetătoriu și cuvîntăreț și cunoscători și volnic a face bine și slobod; toate le are de la Dumnădzău, carele i-au făcutu-i ființa din neființă. Iară Dumnădzău, fiind cu ființa mai presus de toată ființa, căce că Svinția sa au făcut toată ființa și firea tuturor și le-au dat a fi din ce nu era și le-au dăruit și a trăi; acela milostivul Dumnădzău au împreunat ființa sa cea dumnădzăiască cu ființa noastră ceastă omenească, că s-au născut Svinția sa de s-au făcut om deplin, în ființă în deplină în sfat și în fire, și s-au făcut unul

statul, în două ființe de firi întregi. Cu aceale îmbe firi și ființe au zburat la Părintele său ce l-au născut din ființa sa, Părintele fără maică mainte de tot veacii și de toată ființa.



Pagină din *Psaltirea în versuri* a lui Dosoftei

Pentru a înțelege mai bine uluitoarea disponibilitate creatoare din *Psaltirea în versuri*, am considerat că nu-i lipsit de interes să expun câteva din creațiile sale lexicale pe care le-am cules din operele în proză, din pasajele originale, nu traduse, ale lui Dosoftei, și anume din prefețele de la *Liturghier* (1679), de la *Viața și petrecerea sfinților* (1682), de la *Psaltirea de-nțales* (1681), de la *Parimiile preste an* (1683), pentru că asta atestă faptul că avem de-a face la Dosoftei cu un program de înnobilitare masivă și, dacă se poate, imediată a expresivității literare românești, atât în discursul teologic, cât și în limbajul poetic. Sigur că el a fost precedat de alții, ca să să spunem, n-a venit din neant! A fost precedat întâi și întâi de către Varlaam și apoi și de autorii anonimi care au tradus primele texte bisericești în limba română, cu o sută de ani înaintea lui. Totuși, la el recunoaștem această amprență specială, această amprență personală, unică, inconfundabilă. De exemplu, numai la Dosoftei găsim pentru prima dată nume abstracte, precum *ființă*, *neființă*, *fire*, *fiind*, *purcedere*, *împreunăciune*,

apoi *ipostas*, *ipostasuri*, ba chiar o creație lexicală care m-a încântat întotdeauna de câte ori am evocat-o studenților; este vorba despre încercarea sa de a explica esența celor trei ipostaze ale Treimii, creând formația nominală abstractă *al său* dintr-un pronume pe care îl articulează, în pofida regulii gramaticale! El zice *al său*, afirmând că „tatăl are al său său cu părinția și fiul are al său său cu fiia”. Să admirăm și ineditul celor două substantive abstracte *părinția* și *fiia*, în spatele cărora recunoaștem latineștile *paternitas* și *filiatio*, cu înțelesurile lor teologice de ‘faptul de a fi părinte’ și, respectiv, ‘faptul de a fi fiu’. Sigur că, astăzi, ar putea părea straniu, poate chiar amuzant unor filosofi actuali, care au la îndemână o limbă exersată de aproape două secole în discursul filosofic! Dar să ne imaginăm că lui Dosoftei, dacă voia să numească în grecește sau în latinește conceptele respective, îi era foarte ușor, dar în românește el a avut intuiția de a crea aceste formule, care apar chiar înduioșătoare. De asemenea, sinonimia terminologică este la Dosoftei fantastică! Dau numai un exemplu; pentru conceptul ‘poet’, el și-a făurit și ține la îndemână nu mai puțin de patru denumiri: *cântătoriu*, *poetic*, *peveț* și *dvoreț*, ultimele două sunt slavonisme, celălalt, din greacă și primul este românesc, derivat de la *a cânta*.

De asemenea, Dosoftei continuă și întărește o direcție terminologică activă încă în limbajul bisericesc și astăzi. Este vorba de prezența în discursul său, la toate nivelurile, a numeroaselor slavonisme tehnice, ceea ce era absolut firesc într-o epocă în care slavona era încă limbă de cult în Biserică. Noi, astăzi, câteodată, am dori parcă să uităm că, timp de cinci secole, cultura românească s-a dezvoltat în grădina lingvistică a limbii slavone, că limba slavonă a fost limba cultivată ca idiom de cultură a subțirii pături cultivate. Așa că o mulțime de asemenea slavonisme de natură tehnică le găsim întâi și întâi la Dosoftei, altele sunt preluate de la înaintași, unele sunt și astăzi în uz, altele au fost înlocuite. De exemplu, *peasnă* și *irmos*! Monahii știu mai bine aceste cuvinte pentru că, având în față zilnic textele bisericești, văd tipul de verset, tipul de rugăciune pe care-l citesc, numit ca atare în text, deși nu-l mai rostesc cu glas tare. Alte exemple: *canon*, *poslanie* (care înseamnă ‘scrisoare’), *catavasie*, *stih*, *pripealăliță*, *petdesatniță*, *prochimen*, *cislă*, *citenie*, *diaconstă*, *itros*, *stiholog*, *stihologie* etc.

De asemenea, sunt numeroare slavonisme pe care le-a introdus în uz Dosoftei, dar care nu au un caracter tehnic. Le citez și pe ele, pentru a lua contact auditiv, dacă nu și vocativ-sentimental, cu aceste încercări ale lui Dosoftei, marele creator de limbă, de a rafina și o terminologie teologică. Iată, avem slavonismul, numai la el existent, *bogovidnic*, corespondentul slavon este la fel, *боговиднь* ‘care ține de viziunea divină’, *devestăvnic* înseamnă ‘virgin’, *a deistvui* ‘a acționa’, *idoloslujitel* ‘idolatra’, *inoplemenic* [‘de neam] *străin*, *plodnic* ‘roditor’, *podanină* ‘acordare’, *preobrajenie* ‘metamorfoză, transfigurare’, *săzdanie* ‘creatură’, *slavoslovi* ‘a lăuda, slăvi’, *țveatonosie* ‘faptul de a purta

[produce] flori', *văhod*, cuvânt care există și astăzi, 'intrare', *văslclicovenie*, care înseamnă 'vociferare', *văznesenie* 'exaltare', *vlastie* 'putere' ș.a.m.d.



Pagini din *Viața și petrecerea svinților*, Iași, 1683

Și, în fine, rămânând în aceeași sferă, iată câteva clase de asemenea creații lexicale spontane, tipice felului de a scrie în limba română al lui Dosoftei. Avem, mai întâi, creații derivate cu rădăcini aloglote, adică din alte limbi, din slavonă, din greacă mai ales, cărora li se adaugă sufixe românești, ceea ce contribuie la un fel de „românizare” a acestor rădăcini: *bezaconic* 'ilegal, fără de lege', *probrăzală*, *musicesc*, *iamvicesc*, *a ritorici*, *a titluí*, ultimele înseamnă, se înțelege, 'a da un titlu' sau 'a practica retorică’.

Avem apoi la Dosoftei creații lexicale derivate realizate exclusiv cu material morfematic românesc, cărora nu mai trebuie să le explicăm sensul, de exemplu, *bunățățator*, *cugetăreț*, *cugetit*, *înfeșit*, *a întregá*, *înviețător*, *góniță*, *făptariu*, *meserí*, *mortac* (nemuritor), *nemuritorie*, *nelutátec* ('ceva care e dincolo de pământ'), *uniciuone*, *viatic*, *vârtoșitură*.

Și, în fine, remarcăm și unele creații lexicale obținute prin compunere, un procedeu față de care limba română nu prea are afinități, spre deosebire de alte limbi, precum greaca, germana, rusa sau chiar maghiara, care practică cu mult mai ușurință compunerile lexicale. În limba română compunerea lexicală e mai

puțin productivă, dar găsim la Dosoftei unele creații lexicale de acest tip, de exemplu: *adebunătate, de-apoiurile, întâipusoare, supceriu* etc.

Ne putem pune întrebarea ce a existat înainte, care era nivelul limbii române scrise înainte de Dosoftei. Pentru a înțelege mai bine lucrurile, vom face o foarte scurtă și superficială prezentare sintetică. Între limbile romanice surori, limba română este ultima care vine la acest, ca să spunem așa, ospăț al limbilor populare devenite limbi de cultură sau limbi literare. Cel mai vechi text românesc scris, păstrat în arhivele săsești de la Brașov este, după cum se știe, o scrisoare din anul 1521 a boierului Neacșu din Câmpulung către judele sas al Brașovului, Hans Benckner. Desigur, s-a scris românește și înainte, dar mai ales din nevoi practice. Fragmentele de texte păstrate în documente scrise în slavonă sau latină, limbile de cultură curente ale vremii, atestă, ca și scrisoarea lui Neacșu, o apreciabilă maturitate și expresivitate a discursului. Începuturile propriu-zise ale scrisului litarar românesc le găsim însă în traduceri de texte bisericești, care au început cu circa 150 de ani înainte de Dosoftei. Este vorba de traduceri ale *Psaltirii* și ale *Faptele Apostolilor*, fermentul care a grăbit acest proces fiind răspândirea ideilor de reformă a Bisericii propuse în Apusul Europei mai ales de Martin Luther și Jean Calvin. Trăind în Transilvania sub un regim politic de orientare calvină, o parte din români s-au lăsat convinși că e bine să aibă măcar fragmente din Sfânta Scriptură și în limba lor. Așa au fost alcătuite așa-numitele manuscrise rotacizante, între care mai importante au fost *Psaltirea Scheiană*, *Psaltirea Voronețeană* și *Psaltirea Hurmuzaki*. În a doua parte a secolului al XVI-lea, diaconul Coresi, cărturar, tipograf și om de afaceri, tipărește o serie întreagă de cărți, între care și *Psaltirea*, alături de două ediții ale *Cazaniei*, *Liturghierul* și *Apostolul*. Vine apoi momentul foarte important al activității mitropolitului Ardealului Simion Ștefan, de la Alba Iulia, ierarh care a tipărit *Noul Testament* (1648) și *Psaltirea* (1651), în două ediții absolut monumentale, inclusiv din punct de vedere tipografic.

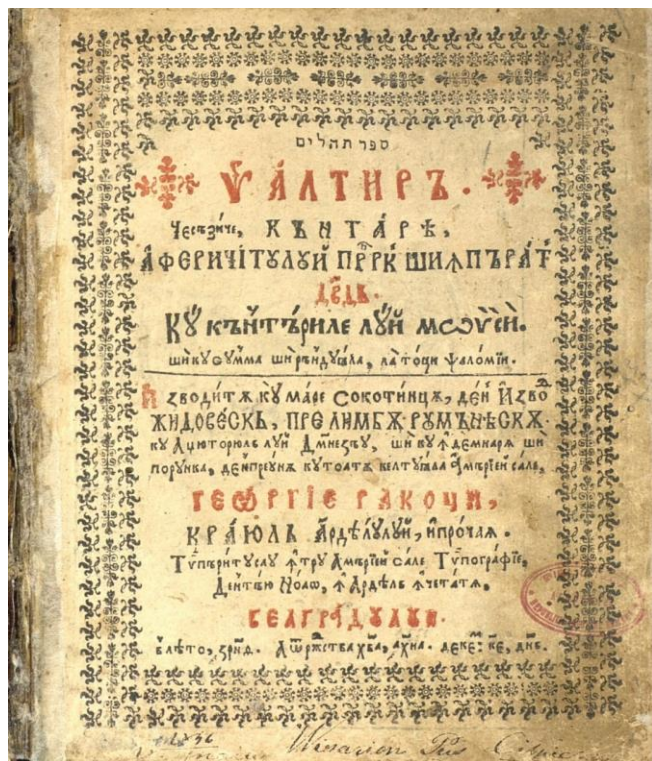
Aceste începuturi au un caracter strict confesional, religios, transpunerea în limba populară a *Vechiului Testament* și a *Noului Testament* fiind, cum spunem, un principiu central al doctrinelor reformatoare pentru care au militat Luther și Calvin. Relativ rapid, această principiu, care corespundea de altfel și așteptărilor multor alți credincioși creștini, a fost adoptat și de alții. În mediile ortodoxe din Răsăritul Europei, românii par să se afle printre primii care îl pun în practică. E bine de știut că, în general, oamenii bisericii, fie catolici, fie ortodocși, în special membrii clerului de pe treptele instituționale superioare, priveau cu neîncredere traducerea în limba populară a textelor sacre, nutrind credința sinceră, bazată pe milenara lor cultură ecleziastică, că nu se poate conversa, nu se poate dialoga cu Dumnezeu decât în limbile consacrate de tradiție și anume în ebraică, greacă, latină sau slavonă.

La români, se cuvine să remarcăm că primul înalt ierarh ortodox care și-a dat seama că transpunerea în limba poporului a mesajului biblic nu poate fi

împiedicată la nesfârșit a fost mitropolitul Varlaam al Moldovei. (Despre mitropolitul Simion Ștefan al Ardealului trebuie luată în seamă și presiunea politică exercitată de puterea de stat maghiară, calvinizantă!). Cu autoritatea pe care i-o confereau prestigiul cu totul special de care se bucura în spațiul ortodox (a organizat în 1642 un sinod panortodox la Iași, a fost un candidat reductabil la scaunul de patriarh ecumenic de la Constantinopol), Varlaam inițiază la Iași, în vremea domnitorului Vasile Lupu, un vast program de „românizare” a Bisericii din Moldova. La baza inițiativei sale – parafrazez cumva – pare să fi stat un raționament simplu: De ce să-i lăsăm pe alții să facă în limba noastră niște cărți necesare, pe care le putem face noi înșine?! Respingând explicit, inclusiv printr-o scriere polemică tipărită (*Răspuns împotriva Catehizmusului calvinesc*, Mănăstirea Dealu, 1645), doctrina calvină, Varlaam decide ca Biserica păstorită de el să preia asupra ei sarcina tipăririi textelor sfinte. Judicios și prudent, vajnicul mitropolit a început cu ceea ce era mai ușor de făcut, alcătuiind și tipărind *Cazania*, carte care conține predici. Fiindcă textele bisericești propriu-zis liturgice sunt mai greu de „românizat”, întrucât, între altele, sunt legate de melodica bizantină și de reținerile încă puternice ale clerului, pe acestea le-a lăsat pentru o etapă ulterioară. Dosoftei va fi cel care va continua inițiativa înaintașului său, de data aceasta fără nicio rețineră.

Așadar, calea deschisă de Varlaam a fost prefăcută de Dosoftei într-o veritabilă *via regia*, fiindcă în cele două decenii și ceva de activitate întreruptă de tot felul de evenimente politice blândul ierarh a reușit să alcătuiască și să tipărească, singur sau, poate, și cu ajutorul unor ucenici, cele șapte-opt cărți în limba română.

Revenind la *Psaltirea în versuri*, de la a cărei tipărire în 1673 numărăm anul acesta trei secole și jumătate, ar mai fi de lămurit încă un lucru. De ce această operă majoră și atât de specială a fost tipărită de Dosoftei la Uniev, în Polonia, și nu acasă, la Iași. Răspunsul este simplu și relativ cunoscut erudiților. Instalațiile tipografice de la Trei Ierarhi, cu care se tipăriseră *Cazania* lui Varlaam (1643) și *Pravila* lui Vasile Lupu (1646), se învechiseră, devenind inutilizabile. Sunt cunoscute eforturile lui Dosoftei de a cumpăra o tipografie cu caractere chirilice din Rusia. Există o corespondență cu patriarhul Ioachim de atunci al Moscovei și sunt documente care atestă că un vechi prieten, Nicolae Spătaru Milescu, fost și el implicat în procurarea respectivei tipografii. La vremea respectivă o tipografie completă reprezenta o investiție majoră, aproape un lux! Reușind în cele din urmă să își procure propria tipografie, Dosoftei purcede la punerea în practică a ambițiosului său plan literar și ecleziastic. Prin aceasta, marele poet dovedea că deține deopotrivă și remarcabile, cum am spune astăzi, abilități manageriale.



Psaltirea de la Bălgrad (Alba Iulia), 1651. Pagina de titlu

Ar mai rămâne acum de amintit câteva lucruri din ce știm despre eventualele modele pe care Dosoftei le-ar fi putut avea în versificarea psalmilor biblici. Înainte de a numi aceste modele, este nevoie să ne amintim că limbajul poetic reprezintă ipostaza sau nivelul suprem de funcționare a unei limbi istorice și se identifică deplin cu forma originală a limbii respective. Cazul unor poeți ca Dosoftei, a căror creație pare să izbucnească din nimic, pune în evidență absurditatea aserțiunii poeticienilor structuraliști (un Jean Barthes, un Tzvetan Teodorov, între alții) care defineau limbajul poetic drept o abatere (*écart*) de la un nivel standard al limbii respective. Lucrurile, după cum vedem la Dosoftei, stau exact invers! De la ce nivel standard al limbii române s-ar fi putut abate Dosoftei construind miraculoasa sa limbă poetică?!!

Revenind acum la posibilele modele, cred că poezii se imită între ei în două feluri: într-un mod servil, și atunci avem de-a face cu niște epigoni, sau în așa fel încât rezultatul este cu totul diferit, iar în acest caz avem de-a face cu marii poeți. Marii poeți sunt aceia care reușesc să-și asume limba lor într-un mod inimitabil, unic și irepetabil. La fel cum, dacă citești sau auzi pentru prima dată un vers inedit scris de Eminescu, Arghezi sau Ion Barbu, spui imediat: E de Eminescu, de Arghezi sau de Ion Barbu, la fel este și cu Dosoftei. Este de ajuns

să auzi două versuri și îți dai imediat seama că acelea îi aparțin. Ofer cititorului, spre exemplu, chiar psalmul nr. 1 al lui Dosoftei:

Ferice de omul ce n-a merge/ În sfatul celor fără de lege/ Și cu răii nu va sta-n
cărare./ Nici a șede-a scaun de pierzare./ Ce voia lui va fi tot cu Domnul/ Și-n
legea lui ș-a petrece somnul./ De să va-nvăța de zi, de noapte./ Să-i deprinză
poruncile toate./ Și va fi ca pomul lângă apă./ Carele de roadă nu să scapă./ Și
frunza sa încă nu-ș-va pierde./ Ce pre toată vremea va sta verde./ Și de câte
lucrează-i sporește./ Și agonisita lui va crește./ Iară voi, necurațâi, ca pleava./ De
sârg veț cunoaște-vă isprava./ Când s-a vântura dintr-are vravul./ Vă veț duce
cum să duce pravul./ Și cu grâul n-iț cădea-n fățare./ Ce veț fi suflaț cu
spulbărare./ Și la giudeț nu vă s-afla locul/ Să vă sculaț, ce-ț peri cu totul./ Nici
păcătoșii din dreapta/ Vor fi cu dreptii să-ș ia plata./ Că celór drept Domnul le
vede/ Toată calea din scaun ce șede./ Și calea păgânilor cea strâmbă/ Va pieri, și
vor cădea-n grea scârbă.

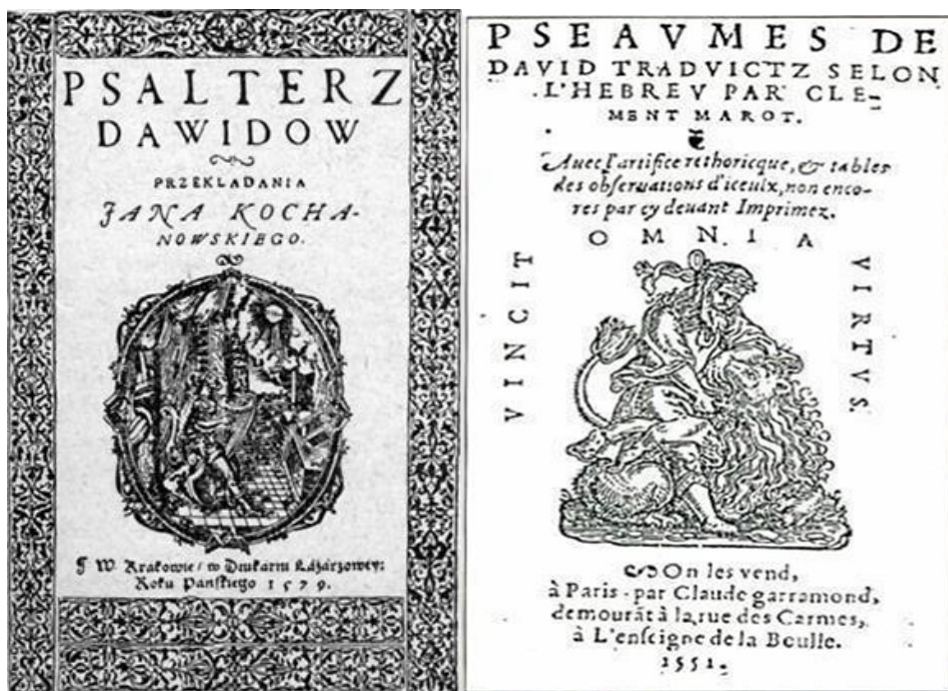
Insist asupra acestei idei, a unicității și inimitabilității limbajului poetic dosofteian, pentru că, după cum am mai arătat, mulți dintre istoricii literaturii noastre, inclusiv somități precum P. P. Panaitescu sau Sextil Pușcariu, depreciau *Psaltirea în versuri*, care ar fi fost compusă într-o limbă greoaie și greu de priceput! Ceea ce nu au înțeles acești iluștri înaintași era faptul că alcătuirea poetică a lui Dosoftei este rezultatul unei opțiuni de prefacere radicală a exprimării obișnuite și de atingere a expresivității absolute a limbii populare, chiar forțând adesea nu doar normele curente în scrisul epocii sale, ci chiar limitele structurale ale limbii. Lucrul acesta l-a înțeles cel mai bine profesorul Mihai Dinu, autorul celei mai comprehensive cărți despre Dosoftei („*Bătrânul nostru poet dintâi*”. *Incursiune în poezia și poetica dosofteiană*, 2007), în care se dovedește că marele poet aplică scheme și tipare metrice și ritmice rafinate, unele inventate de el, cele mai multe preluate din repertoriile de procedee prozodice și retorico-poetice clasice, prezente în manualele pe care trebuie să le fi avut poate și la școala superioară de la Trei Ierarhi din Iași, dar cu siguranță la școlile iezuite pe care le urmase în tinerețe în Polonia. Aceste tipare prozodice rafinate funcționau ca un motor sau ca un stimulent pentru deosebit de productiva inventivitate lexicală și sintactică.

Există astăzi în literatura universală probabil sute de încercări de a versifica psalmii biblici în numeroase limbi, la fel cum și la noi există peste cincispezece asemenea tentative. Pentru epoca sa, Dosoftei a fost însă unul dintre pionieri. Ca reper principal în acest sens este citat numele lui Clément Marot (1496-1544), un mare poet al Renașterii din Franța, și, de asemea, polonul Jan Kochanowski (1530-1585), și el un mare poet în literatura țării lui. Este puțin probabil ca Dosoftei să fi avut în mână vreuna din edițiile psalmilor versificați ai poetului francez, în schimb este sigur că l-a citit cu interes și atenție pe poetul polon.

De la Kochanowski mitropolitul-poet a preluat versuri, structuri metrice complicate, versuri lungi sau mai scurte, folosind deseori metrul anapestic sau

pe cel dactilic, structuri specifice poeziei grecești și celei latinești, combinați cel mai adesea cu ritmul iambic, care rămâne dominant.

În concluzie, Dosoftei este un mare poet, dar nu și unul popular. Înțelegerea subtilităților poeziei dosofteiene presupune, pe lângă o bună inițiere în limba română literară veche, și instrumente de lucru adecvate, care să faciliteze lectura. Primul și cel mai important dintre aceste instrumente este ediția critică a *Psaltirii în versuri*, publicată în 1978 de Nicolae A. Ursu, prevăzută cu un excelent studiu introductiv al lui Alexandru Andriescu și cu un bogat și indispensabil glosar. Un psalm de Dosoftei trebuie citit cu glas tare și apoi recitat și asumat. Poezia lui Dosoftei, ca și, în general, marea poezie, nu este facilă. În plus, avem la el un salt spectaculos, Dosoftei fiind creatorul primului și, până la Eminescu, al singurului limbaj poetic românesc autentic.



Psaltirile versificate ale poezilor Clément Marot și Jan Kochanowski

MANUSCRIPT RESEARCH IN THE NATIONAL LIBRARY OF SERBIA: A SHORT OVERVIEW

VLADAN TRIJIĆ
NATIONAL LIBRARY OF SERBIA
vladan.trijic@nb.rs

Abstract: National Library of Serbia started gathering old books since it was established (1832). Their cataloging and research throughout nearly two centuries turned out to be integral part of the general development of Serbian archeography with great, in several aspects decisive impact on it. The 19th century period, when manuscripts were seen primarily as philological and historical sources, was crowned with Ljubomir Stojanović's catalog of the collection of NLS (1903). Systematic approach to description of all manuscripts, strongly encouraged by the destruction of NLS and its complete fund in 1941, was adopted only after Archeography Department was founded in 1961. The article indicates some of the most important points in the development of the Department as key institution for cataloging and research of Cyrillic manuscripts in Serbia, offering a glance at its portfolio.

Keywords: National Library of Serbia, Cyrillic manuscripts, archeography, Ljubomir Stojanović, Vladimir Mošin, Dimitrije Bogdanović.

1. The beginnings: individual efforts

Serbian scholars were aware of the broad cultural significance of older book heritage already in the first half of 17th century. Pajsije I of Janjevo (1614–1647), then patriarch of the Serbian Orthodox Church (SOC), not only read older manuscripts, but also ordered that a large number of them be restored, and for the most precious and damaged ones, to be copied (including illumination), insisting that afterwards they be kept in organized libraries of the monasteries from which they originated. In the 18th century, Zaharija Orfelin strongly emphasized the necessity of collecting, describing and publishing antiquities, including manuscripts (Орфелин 1768). But true beginnings of Serbian archeography as a hybrid auxiliary discipline of manuscript description can be found in the first decades of 19th century and linked to the names of lucid archimandrite and Bishop Lukijan Mušicki¹ and Vuk Karadžić, self-taught philologist and the most important reformer of Serbian language (Караџић 1826). Symbolically, they described collections in two empires in which Serbs lived in at the time: Habsburg and Ottoman. As

¹ Mušicki cataloged numerous old books in present-day Vojvodina and Slavonia, guided by his own methodological rules, but he never published his catalog.

Serbian archeography occurred and developed under the auspices of Slavic philology, manuscripts were primarily viewed as philological and historical sources, and this remained the case for a long time².

Some prominent researchers of Serbian manuscript heritage from the same century, such as Đura Daničić, Janko Šafarik and Stojan Novaković, were at some point in their careers main librarians, i.e. Directors of National Library of Serbia (NLS). This cultural institution of great importance for the restored Serbian statehood started gathering old books practically from its foundation in 1832. However, the first catalog of manuscripts of NLS appeared decades later, at the turn of centuries. Its author, Ljubomir Stojanović, was the most prominent Serbian archeographer of the era and his book set an example for his contemporaries (Стојановић 1903)³.

Apart from its scientific significance, Stojanović's catalog, together with its addition by Svetozar Matić (Матић 1952), have additional value. Namely, they are the most valid records of nearly 1400 manuscripts, early printed books and charters, the largest collection of that type ever gathered in one Serbian institution, burned to the ground along with the rest of the Library and its fund during unannounced German bombing of Belgrade in 1941. Some sources suggest that it was specific Hitler's order to destroy NLS, among other institutions, and by destroying their written heritage and historical memory, to break the resistance of Serbs and take revenge for the defeat in the First World War. All unique and priceless books from the now-called Old collection, among which, ironically, a copy of Gutenberg's Bible on parchment, perished in flames. For things to be worse, inventory books were destroyed too. But, it was thanks to Stojanović's and Matić's catalogs that NLS later managed to recover a part of manuscripts that went missing already in First World War, and even today we still receive requests from all over the world based on their data, concerning collection that ceased to exist long time ago.

The destruction of several Serbian manuscript collections during Second World War emphasized the fact that in order to properly preserve, perceive and study manuscript heritage, that is, to realize all of its scientific, cultural, educational and other potential, the necessary first step is to list and archeographically describe each and every preserved book or fragment, wherever they may be. This task is especially significant, but also challenging,

² A concise overview of the development of Serbian archeography until the beginning of the 20th century: Убинпарип 2016.

³ For example, Radoslav Grujić was guided by Stojanović's approach, but his descriptions of manuscripts from the ex Varaždin Generalate and Slavonia (northern part of today's Croatia), including their codicological bits, are more detailed. He also introduced some novelties such as the description of watermarks, although without filigranological parallels. However, Grujić's description produced during the first decade of the 20th century, remained unpublished until recently (Грујић 2016).

for Serbian manuscript heritage⁴. Namely, on one hand, the largest part of it fell through during foreign rule over Serbian lands, which increases the significance of the remaining ones; on the other hand, those remains are nowadays geographically scattered. Today, in Serbia, they are in the collections of several public institutions of culture and in the institutions, monasteries and churches of SOC. But the largest number is in countries created from Yugoslavia and throughout Europe and world, whether they are owned by SOC, public institutions or private collectors. Clearly, job as demanding as the systematic description of manuscripts, either as a geographical or a cultural whole, can be done only by a specialized institution and by several generations of researchers. Still, in communist Yugoslavia, there was no interest in it until a wider international initiative arose.

2. Archeography Department

The idea of a systematic description of Cyrillic manuscripts in all Slavic countries was presented by Ljubomir Stojanović at the First international congress of Slavists in 1929, but it did not bear fruit before the Second World War. Only just during the Fourth congress, held in Moscow in 1958, it was agreed that they start work on forming General catalogue of Cyrillic manuscripts. As a result, in several Slavic countries, among which was Yugoslavia (1959), the strategic care of old books was taken over by the newly established state archeography commissions. In parallel with the commissions, in some cases even before them, Old Slavic institutes with archeography departments were founded (e.g. the Old Slavic Institute in Zagreb), or archeography departments were established as parts of national institutes, in addition to language history departments (e.g. the Department for bibliography, study and editing of monuments at the V.V. Vinogradov Russian Language Institute in Moscow). In Serbia, an Old Slavic institute, which would determine the corpus of Serbian manuscripts and work both on their processing and study, was never created. The systematic collection of data and primary processing of South Slavic manuscripts was entrusted to the (Yugoslav) Archeography Commission, while the corresponding philological scientific unit (Old Slavonic Department of the Institute of Serbian Language of SASA) was established much later (1969), and almost instantly marginalized.

⁴ As one would expect, texts of biblical origin make a significant share of Serbian collections. For example, out of 943 units in the Cyrillic collection of the Hilandar monastery, 103 contain New Testament in one form or another (almost 11%, or, counting only codices, without fragments, almost 13%); cf. Богдановић 1978. When it comes to artificially created collections, the percentage of the New Testament can be even two times higher.

Very soon, it became clear that concrete, large-scale tasks overwhelmed Archeography Commission and that they demand a different organizational approach. For that job, members of the Commission recommended Vladimir Mošin, a Russian immigrant who fled to Yugoslavia between World Wars, and who was at the time director of Historical Institute in Zagreb and the best connoisseur of Cyrillic manuscript heritage in Yugoslavia. After consideration of several options, NLS was chosen to procure institutional frame and in October 1961, the *Department for the Description and Registration of Slavic Manuscripts*, generally known by its later name *Archeography Department*, was established. It is important to say that it had nothing to do with the already existing Department of Special Collections and its renewed old books fund. As its first name suggested, the Department had exclusively parent assignments. It was framed as an institute for manuscripts with a long term project consisting in continuous work on registration and description of all Cyrillic manuscripts up until the end of the 17th century in Yugoslavia and of all South Slavic Cyrillic manuscripts abroad, where at least half of them actually were. Basic goals within the project were to compile: (1) General catalog of all collections of South Slavic manuscripts, (2) General catalog of South Slavic manuscripts by collections, and (3) Corpus of descriptions of South Slavic Cyrillic manuscripts, i.e. complete description of all manuscripts, in respective order.

The methodology of description which is basically still applied in Archeography Department, with some modifications, was also forged by Vladimir Mošin. It was based on the practices of major Russian paleographers, previous development of Serbian archeography and Mošin's own experience with manuscripts. Dimitrije Bogdanović, Mošin's collaborator and successor, in one of his papers (Богдановић 1968), a true short handbook in archeography, developed an extensive method, in which, among other things, the goals and scope of archeographic description are indicated and terminology is defined. In that period, practical work was organized in three sections: palaeographic, filigranologic, and for the art history section. Filigranology and palaeographic attribution of manuscripts particularly developed and soon made the Department recognizable for them.

Over time, two dominant features of the approach have crystallized and they need to be highlighted, even though they may seem obvious. One: as a unique monument of literacy, each manuscript deserves equal, full treatment. This is especially important for Serbian heritage since all libraries of Serbian nobility and a large number of church libraries were destroyed during the long Turkish rule, either by force or natural decay. That is why every book and every fragment counts, not only as a source, but also as a sort of "proof of life". Two: we cherish multiplicity – multidisciplinary and multiple persons approach. We try to present each manuscript in such manner that nothing stays hidden from users of our descriptions, who have very different

background, needs and expectations; we try to warn them about what they might expect to find in one book from as many different angles as possible. That is why in the process of full description each book is treated by 3 or 4 archeographers from the point of view of their scientific profiles. In our Department work, or have worked, historians, linguists, historians of literature, theologians, art historians and filigranologists.

The books may be processed on three levels that differ in the amount of data and profoundness of analysis: inventory entries, catalog entries and full descriptions. A full archeographic description is structured as follows:

Material description: tells the story of material characteristics, method of production and present state of the manuscript;

Scribe, date & place: cross data from all available sources – inscriptions, inner analysis, paleography, and, of course, filigranology, if the support is paper;

Scripture and language: general and specific paleographic features and detailed language analysis, especially if there are vernacular treats;

Illumination: description of all of the elements of illumination, not only from the point of view of influences and technique but also regarding their meaning when they are not only ornamental, but also functional or illustrative;

Binding: general appearance and ornamentation, which might lead to discovery of the workshop and approximate date;

Contents: each text is being registered with its original caption, incipit and explicit and provided by facts established in science, if needed;

Inscriptions: each inscription is transcribed in original scripture and language, unless they are single letters or other scribbles;

History: a short history of the book, most often reconstructed on the basis of inscriptions, and

Bibliography: only on a particular book or fragment and not on the topics that they might trigger.

Ideally, description of one manuscript collection consists of 3 tomes: (1) full archeographic description, (2) filigranologic album, with all the watermarks, including their multiple variants, from every manuscript on paper, usually arranged by types of watermarks for easier usage in further comparisons, and (3) paleographic album, where every single scribe from every manuscript is represented in chronological order for easier perception of paleographic peculiarities of a certain period.

So far, inventory of Cyrillic manuscripts in Yugoslavia (Богдановић 1982) and catalogs, or full descriptions of several collections have been published, among which are the ones in largest centers of Serbian culture outside former Yugoslavia: Hilandar monastery on Mount Athos in Greece (Богдановић 1978) and Szentendre in Hungary (Синдик/Гроздановић-Пајић/Мано-Зиси 1991). The experience says that processing of one collection may take decades, as shown by the latest example. This year (2023), we have finished publishing

description of the collection of priest and prof. Radoslav Grujić from the Museum of SOC, on which work had started right after the Archeography Department was established, and then re-visited and supplemented in several waves. The very history of making of this description could explain a lot about the complexity of archeographic work in Serbia and circumstances in which it's being performed.

In the course of time, the focus has shifted, the scope has broadened and the tasks have multiplied. Dimitrije Bogdanović has already opened some new perspectives, for example, by pointing out the importance of codicological and paleographical research, as well as observation of each manuscript as a whole, as a preparation for fulfilling textological tasks. Printed books in Serbian Church Slavonic from 15th-17th century have been included into the corpus, because in most aspects they follow and imitate manuscripts. Aleksandar Mladenović, famous language historian and the head of the Department for more than 3 decades, devoted special attention to 18th and 19th century manuscripts and to the linguistic research. The breakup of Yugoslavia left us with decreased number of domestic collections of Cyrillic manuscripts whose processing hasn't changed, and with increased number of manuscripts abroad with shift from South Slavic to only Serbian.

During the work on descriptions, copies of watermarks, ornamentation and bindings have been made, thus forming derived, handmade collections. Also, almost right away started gathering of the recordings (predominantly, on microfilms, then on photographs and later on digital media), for documenting and research purposes. Manuscripts recorded till today belong to public institutions and institutions of SOC in Belgrade and other places in Serbia, then, several cities of former Yugoslavia but also further, from Ireland to Russia, and from Denmark to Mount Athos and Mount Sinai. With over 5.700 items, Collection of microfilms may be the richest respective compilation in our part of Europe; the same goes for the Collection of watermarks with over 34.000 copies. Finally, two newly formed collections of originals: Manuscript collection and Collection of early printed books, were transferred from the Department of Special Collections to Archeography Department, which entailed work with users.

Almost instantly after its establishment, the Department became a gathering place for members of the domestic and foreign scientific community. Due to gathered material, as well as an extensive Reference library, it stayed a starting point for any manuscripts- and early printed books-related research in Serbia.

Apart from already numbered tasks, employees of Archeography Department participate in organizing exhibitions, they hold lectures for groups of students, guests of the Library and members of the public, they cooperate with media in order to share awareness about manuscript heritage among general public, etc. But, most importantly, they are encouraged to continue research in their own

specific fields as a sort of superstructure of their work on descriptions. So, in addition to archeographic research, the subject of which is Cyrillic and Glagolitic manuscript and old printed heritage itself, this heritage is also used as a source material for various other lines of research, whether principled, case studies or consideration of individual issues. Various fields are covered: linguistics, considering both literary language and vernacular (Irena Grickat-Radulović⁵, Aleksandar Mladenović⁶, Biljana Jovanović-Stipčević⁷, Ljubica Štavljanin-Dorđević, Jasmina Nedeljković); filigranology – dating of manuscript collections and studies on a smaller scale (Vladimir Mošin⁸, Mirjana Grozdanović-Pajić, Radoman Stanković, Ljupka Vasiljev); art history and paleography, in particular, manuscript attribution and the work of scribal centers (Lucija Cernić, Ljupka Vasiljev, Katarina Mano-Zisi, Jovana Stanojlović); codicology – its elements, reach and place within manuscripts studies (Dimitrije Bogdanović⁹, Vladan Trijić); early Serbian printing – editions, technique and aesthetics (Katarina Mano-Zisi, Miroslav Lazić); history of monastic libraries and younger manuscript heritage (Ljiljana Puzović), etc. Naturally, special attention was always dedicated to texts of original Serbian literature, their critical publication and analysis, then, to the place and role of South Slavic transcriptions of certain texts or book types (such as Prophetologion or Paterikon) in the wider Slavic and Greek tradition, up until attempts at an in-depth understanding of medieval poetics and literary creativity on the middle ground between theology, philosophy and literature (Dimitrije Bogdanović, Biljana Jovanović-Stipčević, Milanka Ubiparip, Vladan Trijić, and others).

Part of these researches would probably remain unknown to the public if own publishing activity had not been started relatively early on. For decades now, Archeography Department publishes inventories, catalogs, full descriptions, albums of watermarks, paleographic albums, critical and phototype editions of most important monuments, monographies and studies, miscellanies, exhibition catalogues, etc. At the moment there are three active editions: *Description of South Slavic Cyrillic manuscripts*, *Archeographic studies* and *Archeographic phototypes*. Since 1979, we also publish an annual *Archeographic papers*, still the only scientific journal in our part of Europe specialized for archeography and the results of related disciplines based on (mostly) Cyrillic manuscripts and early printed books. Needless to say, all domestic and eminent foreign archeographers and Slavists have published in it. More recently, besides “classical” articles, it reflects methodological diversification in the humanities and contemporary topics, for example, from the field of applied

⁵ Her bio-bibliography: Марковић 2010.

⁶ Personal bibliography: Богдановић, Недељковић 2020.

⁷ Selected papers: Јовановић-Стипчевић 2017.

⁸ Basic bibliography of his works (“Библиографија” 1977) was supplemented on several occasions, last time by: Поп Атанасов 2009, 285-309.

⁹ Personal bibliography: Суботин-Голубовић, Пузовић 2016.

paleography (Мацуев/Скопина 2017), or about Serbian as *lingua franca* in postmedieval Balkans (Поломац 2020), or on the influence of the so-called Jerusalem typicon on the reform of Slavic horologion, with a new typology (Andreev 2022). After all, it was there that a newly discovered Sinaitic South Slavic Glagolitic fragment from the 11th century, probably a part of the horologion, was presented for the first time (Glibetić 2015).

3. Collections

As mentioned above, besides collections of recordings and handmade copies, derived from own work, Archeography Department takes care of two most precious collections of originals of NLS: Manuscript collection and Collection of early printed books.

3.1. Manuscript collection

The so-called Old collection, destroyed in 1941, counted nearly 1400 items¹⁰, of which more than 100 were on parchment. From that fateful event until today, 322 manuscript codices, fragments and scrolls have been bought, presented or recovered¹¹. They mostly date from the 13th to 17th century but there are also later ones, from the 18th and 19th century, that follow the traditions of medieval literacy. These monuments are mainly Cyrillic and written in one of the redactions of Old Church Slavonic. Serbian literary language of Middle Ages, the so-called Serbian Church Slavonic (“srpskoslovenski”) prevails, and Russian Church Slavonic, which SOC started to use as its liturgical language from the second quarter of the 18th century, is also represented in large numbers. Hence the paramount importance of the collection for Slavic studies. Only few manuscripts are in other languages and scriptures: Greek, Latin, German, and Ge’ez.

Although not impressive in numbers, the Manuscript collection is diverse and representative: it contains all of the usual types of liturgical books, biblical texts, patristic, hagiographic and ascetic literature, apocrypha and novels, works of historical and juridical content, etc. Some of the transcriptions are unique, oldest preserved or in other ways especially important. In manuscripts of more recent times, various textbooks, works from geography or pharmacology, as well as poems and short stories written in the spirit of folk creativity appear. Here are some examples.

¹⁰ Not less than 1353, recorded in the Annual report of NLS for the year 1939, but the exact number is unknown. Estimations go up to 1390, or even over 1400.

¹¹ The detailed archeographic description of 180 units is published in 1986 (Штавланин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Цернић 1986), while the description of newly acquired books and fragments is under way.

Belgrade Prophetologion (Rs 652) is the oldest codex in NLS. It dates from the first quarter of the 13th century. Its script and overall appearance make it one of the finest preserved Serbian manuscripts of its time. Unfortunately, it is heavily damaged: this remain of a codex once more than double in size, have only a couple of folios left with fully preserved text. It has no inscriptions so both patron and scribes are unknown. Luckily, it is spotted that one of the scribes have also participated in the creation of Vukan's Gospel from the turn from the 12th to 13th century, written in Raška, central region of Nemanjić's state at the time. The manuscript is scribed in monumental uncial scripture (*ustav*), in a sophisticated calligraphic fashion. Its vivid headpieces and initials are a combination of floral, zoomorphic and anthropomorphic motifs. In terms of language, Belgrade Prophetologion represents a veritable treasure prove of different stages of the centuries-long previous historical development of Serbian Church Slavonic.

As it is well known, prophetologions contain liturgical pericopes of biblical origin that in Slavistics are usually called *paroemia* ("parimija"), since most of them come from the Old Testament – although not only from prophetic books. They were to be read (or cantillated) on the eve of important feasts, considered to be announced or interpreted by them. Belgrade Prophetologion is the oldest and most important preserved Serbian transcript of this type of book. Its closeness to the first Slavic, Cyrilomethodian translation and version of the text, including changes in it made at the beginning of the 10th century, make it precious for the whole Slavistic community. It stands as representative for one of the three Slavic textual redactions, the defining characteristic of which is the presence of the reading for Mid-Wednesday of Halving.

Belgrade Prophetologion is also a rare example of a fully processed manuscript: at first, its features became topic of several articles, especially by Biljana Jovanović-Stipčević who was its most devoted researcher¹². Then it got full archeographic description (Штавланин-Ђорђевић/Гроздановић-Пајић/Цернић 1986, 361-365), the text was critically published in an exemplary manner (Јовановић-Стипчевић 2005), and finally, the monument got its phototype edition, on the occasion of 800 years of the autocephaly of SOС (Тријић 2019). On the same occasion, in 2019, it got fully restored, a century after the first attempt to preserve it.

Bratko's Menaion (Rs 647) is a parchment convolute that consists of four parts inscribed in three periods (between the second quarter of the 13th and the fourth decade of the 14th century), by five major (one of which was named Bratko) and several minor scribes using different types of uncial scripture. It contains hymnographic liturgical texts, that is, services to saints and feasts for

¹² Cf. several articles in: Јовановић-Стипчевић 2017.

every day from September to November, and only for selected days during the rest of the year.

Bratko's Menaion has peculiar traits in its language, but it attracts most attention as a guard of several layers of Slavic translations and redactions of services, beginning with the oldest one recorded in Russian menaions from the end of the 11th century. At the same time, it represents a vast literary reservoir not only of translated texts but of the original creativity too, containing works by St. Naum of Ohrid and other anonymous Slavic and Serbian hymnographers. That is why it has been in the focus of scientific research probably more often than any other manuscript in the collection.

Miscellany of Serbian Hagiographies and Hilandar Typikon of "taha-monah" Marko (Rs 17), created c. 1370/75, contains some of the most valuable works of original Serbian medieval literature. They are dedicated to St Simeon Nemanja and his son St. Sava, the founders and monks of the Hilandar monastery, but also the founders of the independent Serbian medieval state and autocephalous Church. Those are *Life of St Simeon* by Domentijan, *Life of St. Sava* by Teodosije, *Eulogy to Simeon and Sava* by Teodosije, as well as a precious copy of the Hilandar typicon compiled by St. Sava for the purposes of organizing monastic life in Serbian monastery on Mount Athos. Both Lives and the Eulogy are works of important Serbian medieval authors, Domentijan and Teodosije, whose literary work is linked to Hilandar, and the book was written by a famous Hilandar scribe who signed as "taha-monah" ("so-called monk") Marko.

Obviously, the manuscript was written in and for Hilandar, and it was kept there up until the end of the 19th century. It reached NLS in 1914. Just before Second World War broke in Yugoslavia, luckily, it was borrowed to professor Vladimir Ćorović, that is, to Belgrade University's Serbian seminar, for study. Thanks to that, it escaped the fate of the rest of NLS and today is considered to be the only manuscript that "survived" the April bombing of 1941.

Tetraevangelion of Dovolja (Rs 638), the manuscript of four gospels for liturgical use originally from the Dovolja monastery in the North of today's Montenegro, was written in the second quarter of the 16th century in Serbian Church Slavonic. Unfortunately, it got heavily damaged by water. The beginning of each Gospel is skilfully decorated with an elaborate headpiece and initial filled with golden ink, and the text is standard. But, the specific value of this codex is rather that each of the four Gospels is preceded by a parchment folio with a miniature representing the respective evangelists, originally from some much older Byzantine manuscript. Judging by iconography and style, they most probably belong to the period of Macedonian Renaissance, that is, to the end of the 10th or the first half of the 11th century. That makes these four leaves the actual oldest bits of written heritage kept in NLS.

All four manuscripts presented so far have been part of the Old collection. Three of them were evacuated from Belgrade in 1915, during First World War, along with several tenths of other most valuable books and documents of NLS. They all stuck at some railway station in inner Serbia from where they were taken by soldiers of the occupying German and Austro-Hungarian armies. But, at least some of the books got careful new owners so eventually part of them found their way home. Tetraevangelion of Dovolja was identified at the National and University Library in Zagreb and returned to NLS in 1966, and Belgrade Prophetologion and Bratko's Menaion reappeared on the market in Germany in 1969, and they were bought back, along with eight other books and one charter from the Old collection. For six other manuscripts from the same group, we know today's location: they are in Hungary, Germany, Ireland and USA.

The charter mentioned above, which went missing in 1915 and was recovered from Germany in 1969, is the **Charter of Stephen III of Moldavia**, also known as Saint Stephen the Great (Ștefan cel Mare), from March 6th 1487 (Rs 653). By that document, voivode Stephen confirmed to boiar Toader Tansa and his successors a piece of land near Petrești, bought from Toader, son of Baloș. The text was composed by logothete Tautul and written by the scribe named Ion in Suceava, in the Moldavian redaction of Old Church Slavonic. The charter also contains a list of witnesses among which are Stephens's sons, Alexandru and Bogdan.

3.2. Collection of early printed books

The other archeographic collection of originals of NLS, Collection of early printed books consists of 102 books or fragments¹³. Most of these belong to the first period of Serbian printing, in Serbian Church Slavonic, that lasted from 1494 to 1638. Among them, especially precious are the only Cyrillic incunabula printed in South Slavic lands thanks to Đurađ Crnojević, ruler of Zeta (today: Montenegro). Most numerous are books issued in Venice, especially the ones printed by Božidar Vuković¹⁴, and later by his son Vincenzo. There are also ones printed across Serbian ethnic space within the Ottoman empire: in Goražde, Mileševa, Gračanica, Belgrade and Mrkša's Church. But the oldest book in the collection is in fact *Tractatus quidam de Turcis*, edited by Conrad Zeninger in Nuremberg in 1481. It is one from a small number of books belonging to other cultural traditions. Among them is also a fragment from Apostle (I 86) printed in Târgoviște in 1547, by Dimitrije Ljubavić, grandson of printer Božidar Ljubavić from Goražde. Dimitrije issued two versions of Apostle with minimal variations, each devoted to one ruler – Wallachian voivode Mircea the Shepherd (Mircea Ciobanul) and Moldavian voivode Ilie II Rareș (Iliăș). One

¹³ History and inventory of the collection: Лазић 2015.

¹⁴ A brilliant new study about personality and activities of Božidar Vuković: Лазић 2023.

more complete copy of Ljubavić's Apostle was destroyed in the bombing of 1941, along with copies of hieromonk Makarije's Wallachian editions from 1507 and 1512. Yet, another book in today's collection reflects Serbian-Romanian cultural and spiritual connections in the 16th century. That is Festal Menaion (I 26), printed in Sebeş in 1580 for metropolitan Genadius by deacon Koresi, who in fact reprinted the famous venetian edition of Božidar Vuković from 1538.

4. What next

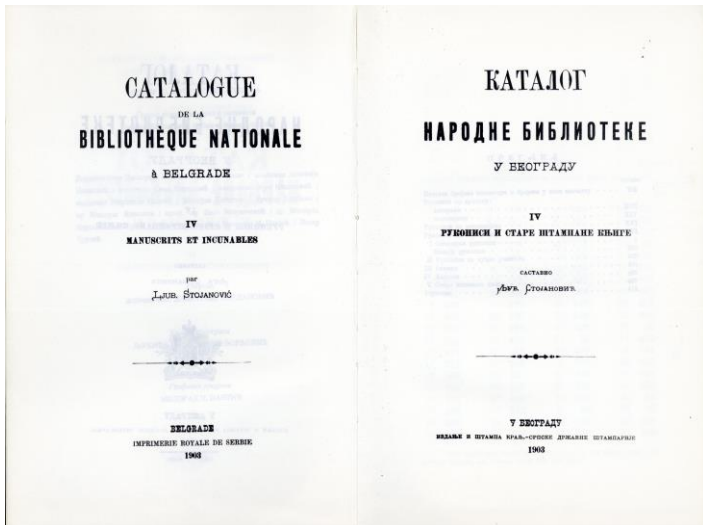
The Archeography Department of NLS has the mission that only a scientific institute can fulfil, and it has reached the appropriate structure, especially in the first two decades of its existence. However, the picture would not be complete if we did not point out some of the challenges that it has faced or is still facing. Among them, the sketchy institutional-legal framework, the absence of a firm connection with a complementary philological institution, and the ideologically motivated resistance of the surroundings stand out, followed by a significant reduction in the number of employees and the dilution of tasks. To that, one should add global trend of suppression of the humanities and their somewhat forced transformation under the influence of new technologies and methodologies derived from natural sciences. It is clear that without strong support from domestic society, but also from the international circle of colleagues and friends, the Department will not be able to speed up and complete the description of yet undescribed collections in the country and Serbian manuscripts abroad, and to efficiently carry out other fundamental tasks, such as the reconstitution of destroyed book funds, proper arrangement of the field of manuscript digitization and accompanying metadata, or monitoring the world market where Serbian manuscripts occasionally appear. The less fortunate alternative is always there: going back to the beginning, to the zeal of talented individuals.

Bibliography

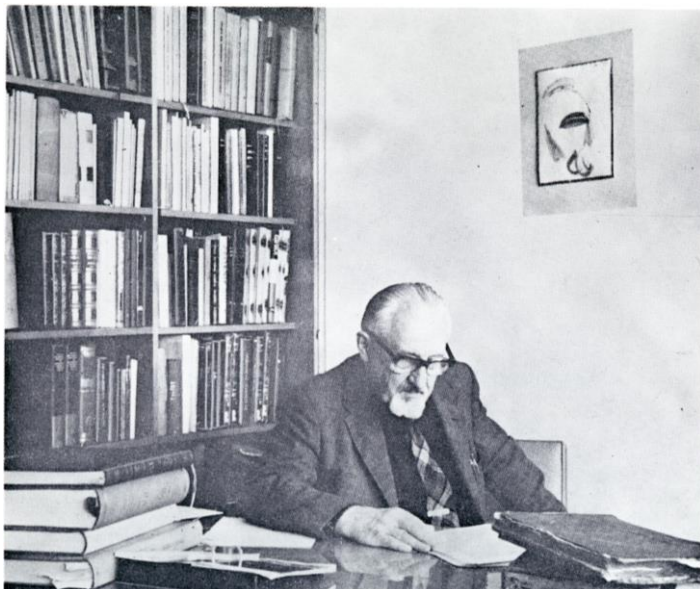
- Andreev, Aleksandr, *The Slavonic Sabbate Horologion: a Preliminary Review of the Sources*, "Археографски прилози" 44, 2022, 11-45.
- "Библиографија радова Владимира Мошина", *Зборник Владимира Мошина*. Приредили Димитрије Богдановић, Биљана Јовановић-Стипчевић, Ђорђе Трифуновић, Београд: Савез библиотечких радника Србије, 1977, 7-16.
- Богдановић, Димитрије, *Метод описа рукописа у Археографском одељењу Народне библиотеке СР Србије у Београду*, "Библиотекар", 20, 1968, 361-390.
- Богдановић, Димитрије, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара; Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Палеографски албум*, Београд: Српска академија наука и уметности, Народна библиотека Србије, 1978.
- Богдановић, Димитрије, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд, Српска академија наука и уметности, 1982.

- Богдановић, Марија/Јасмина Недељковић, *Библиографија академика Александра Младеновића*, "Археографски прилози", 42, 2020, 159-213.
- Glibetić, Nina, *A New 11th Century Glagolitic Fragment from St Catherine's Monastery: The Midnight Prayer of Early Slavic Monks in the Sinai*, "Археографски прилози", 37, 2015, 11-47.
- Грујић, Радослав, *Србуље у бившем Вараждинском генералату и Славонији*. Приредила Татјана Суботин-Голубовић, Загреб, СКД Просвјета, 2016.
- Јовановић-Стипчевић, Биљана, *Београдски паримејник: почетак XIII века. Текст са критичким апаратом*, Београд, Народна библиотека Србије, 2005.
- Јовановић-Стипчевић, Биљана, *Стари српски рукописи. 1: Трагом поетике. 2: Археографија, текстологија, језик*, Београд, Народна библиотека Србије, 2017.
- Караџић, Вук Стефановић, *Почетак описанија Српски намастира*, "Даница", 1, 1826, 1-40.
- Лазић, Мирослав, *Збирка старих штампаних књига Народне библиотеке Србије: обнова и развој након 1941. године*, "Археографски прилози", 37, 2015, 157-216.
- Лазић, Мирослав, *Божидар Вуковић. Измету историје и имагинације*, Београд, Народна библиотека Србије, 2023.
- Марковић, Милена, *Биобиблиографија академика Ирине Грицкат-Радуловић*, "Јужнословенски филолог", 66, 2010, 51-108.
- Магић, Светозар, *Опис рукописа Народне библиотеке са прилогом Породични архив Рашковића*, Београд, Народна библиотека Србије, 1952.
- Мацуев, Олег/Мария Скопина, *О двух техниках древнерусской каллиграфии*, "Археографски прилози", 39, 2017, 35-68.
- [Орфелин, Захарија], *Предисловіе*, "Славно-сербскій магазинъ", 1.1, 1768, 3-16.
- Поломац, Владимир, *Два српска писма угарског краља Јована Запоље из XVI века: текст и филолошки коментар*, "Археографски прилози", 42, 2020, 51-73.
- Поп-Атанасов, Ѓорги, *Владимир Алексеевич Мошин: животен пат и научно дело*, Скопје, 2009.
- Синдик, Надежда/Мирослава Гроздановић-Пајић, Катарина Мано-Зиси, *Опис рукописа и старих штампаних књига Библиотеке Српске православне епархије будимске у Сентандреји*, Београд - Нови Сад, Народна библиотека Србије, Библиотека Магице српске, 1991.
- Стојановић, Љубомир, *Каталог Народне библиотеке у Београду. IV. Рукописи и старе штампане књиге*, Београд, Краљевско-српска државна штампарија, 1903.
- Суботин-Голубовић, Татјана/Љиљана Пузовић, *Библиографија радова академика Димитрија Богдановића*, "Археографски прилози", 38, 2016, 19-35.
- Тријић, Владан [ур.], *Београдски паримејник. Фототипско издање*, Београд, Народна библиотека Србије, Платонеум, 2019. [text in Serbian, Russian, English, French, Chinese and Greek]
- Убипариц, Миланка, *О почецима проучавања српских књижних старина. Из историје српске археологије, Проучавање српске рукописне књиге. Поводом пет и по деценија Одељења за археологију Народне библиотеке Србије. Каталог изложбе*, Уредио Владан Тријић, Београд, Народна библиотека Србије, 2016, 9-15.
- Штавланин-Ђорђевић, Љубица/Мирослава Гроздановић-Пајић, Луција Цернић, *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије 1*, Београд, Народна библиотека Србије, 1986.

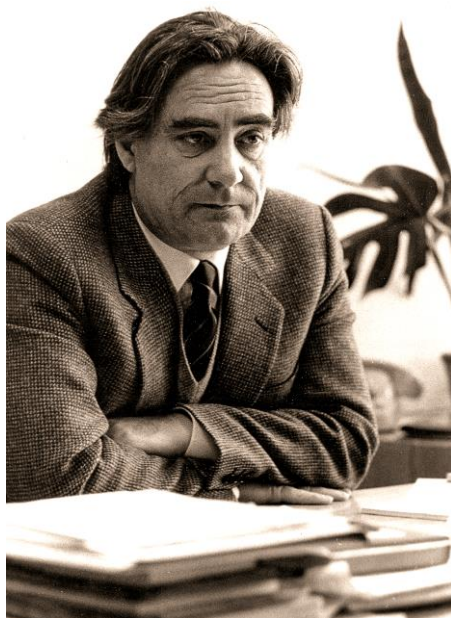
ANEXES:



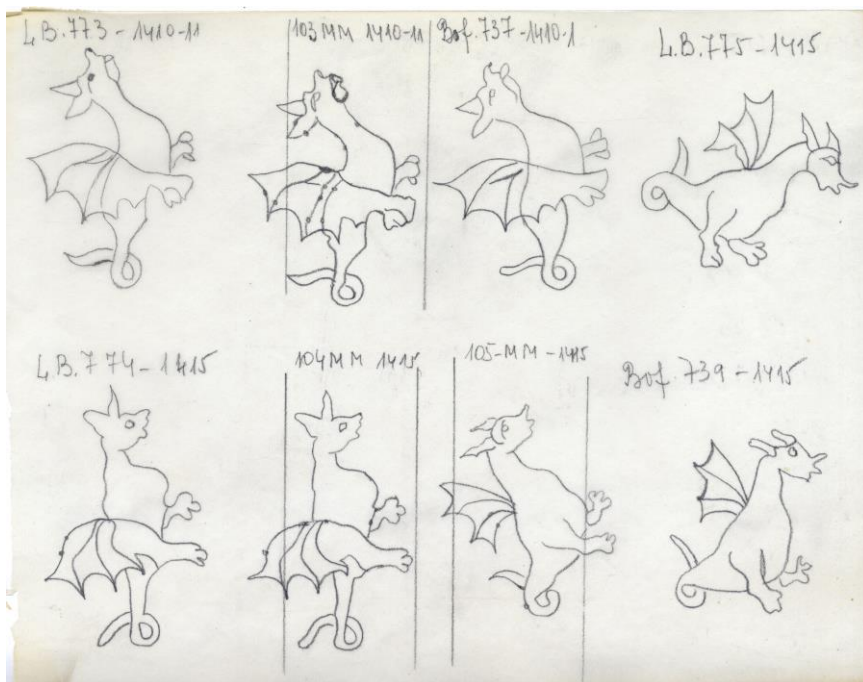
1. Ј. Стојановић, *Каталог Народне библиотеке у Београду*.
IV. *Рукописи и старе штампане књиге*, Београд, 1903



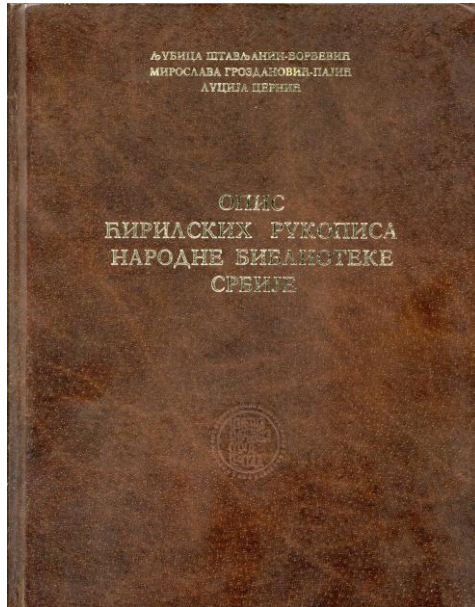
2. Vladimir Aleksejevič Mošin (1894–1987), founder of the Archeography Department



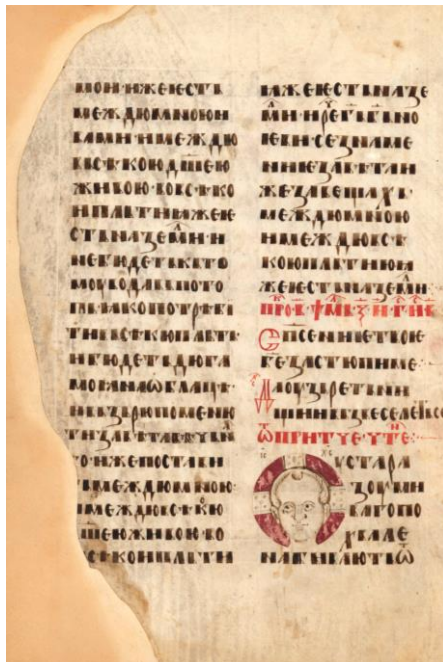
3. Dimitrije Bogdanović (1930–1986), head of the Department 1968-1974



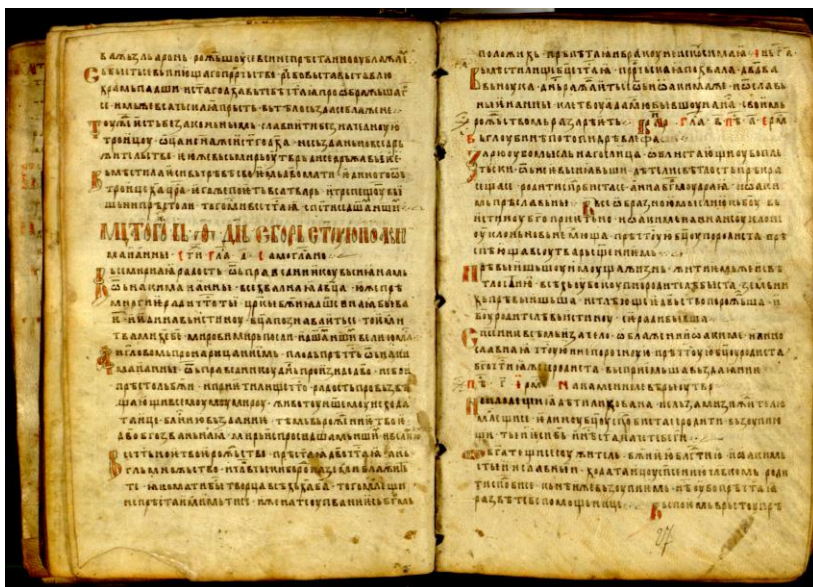
4. From the Collection of watermarks



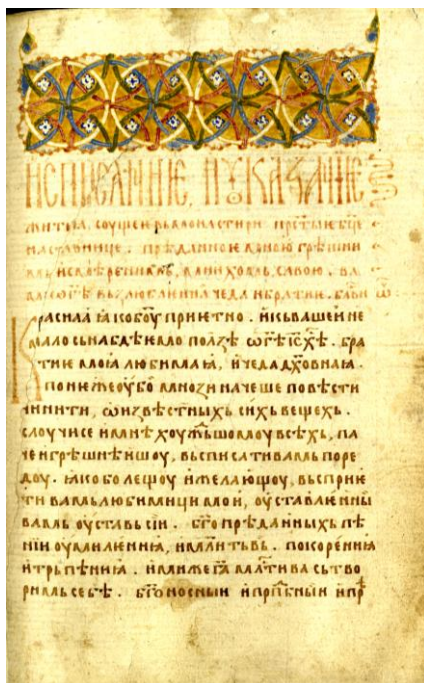
5. Љ. Штављанин-Ђорђевић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић, *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије 1*, Београд, 1986



6. NLS, Archeography Department, Rs 652: Belgrade Prophetology, 1/4 of 13th c., f. 58v



7. NLS, Archeography Department, Rs 647: Bratko's Menaion, 2/4 of 13th – fourth decade of 14th c., ff. 26v-27r



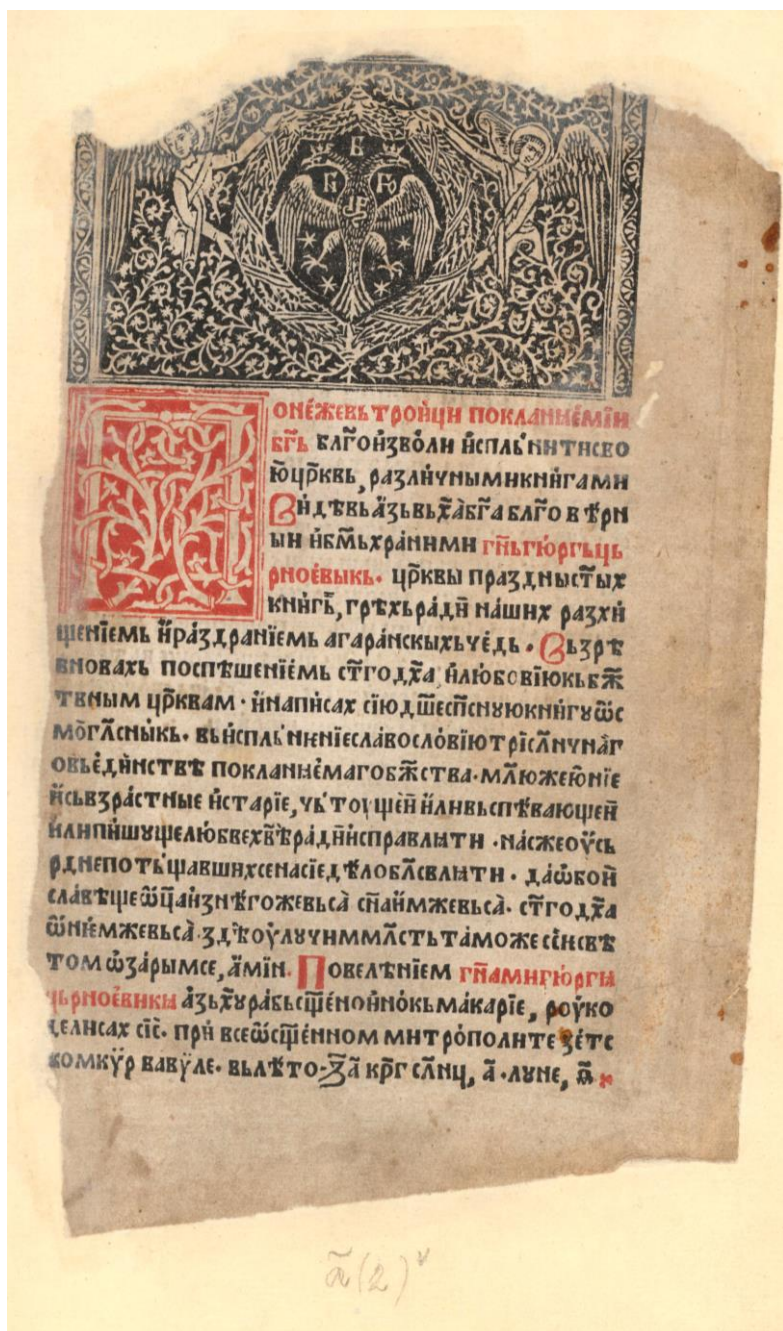
8. NLS, Archeography Department, Rs 17: Miscellany of Serbian Hagiographies and Hilandar Typikon of "taha-monah" Marko, 1370/75, f. 274r



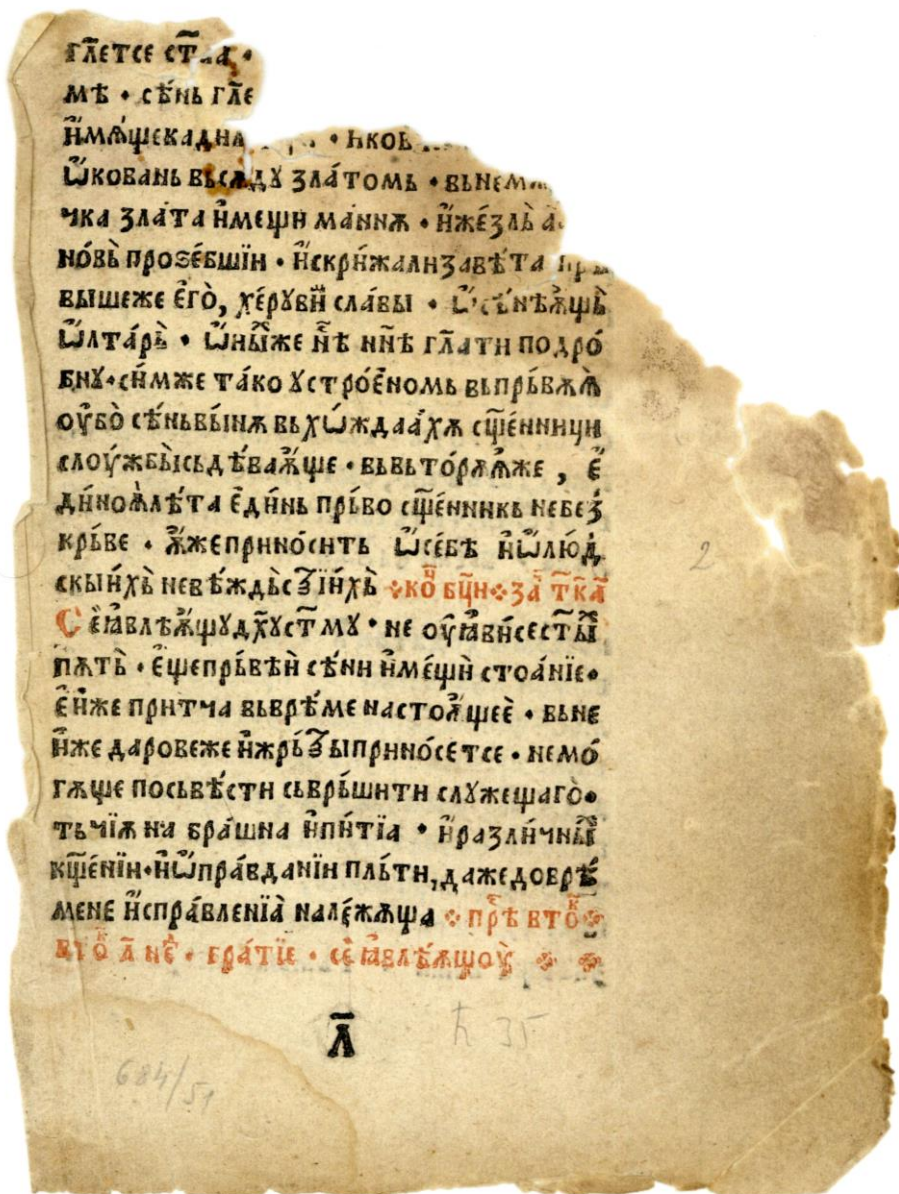
9. NLS, Archeography Department, Rs 638: Tetraevangelion of Dovolja, 2/4 of 16th c., miniatures from the end of 10th – first half first half of 11th c., ff. 6v-7r



10. NLS, Archeography Department, Rs 653: Charter of Stephen III of Moldavia to Toader Tansa and his successors, March 6th 1487



11. NLS, Archeography Department, I 40: Octoechos, tones I-IV, Cetinje: Đurađ Crnojević, 1494, f. 1r



12. NLS, Archeography Department, I 86: Apostle,
Târgoviște: Dimitrije Ljubavić, 1547, f. 2r

COMUNICĂRI

STEREOTIPIA DISCURSULUI JURNALISTIC RELIGIOS ORTODOX*

ADRIANA BARBU PANFIL
Universitatea din București
panfil888@yahoo.com

Abstract: The orthodox religious journalistic speech is considered a paradox because it is at the crossroads/intersection of structural, stylistic, and content constraint, which is determined by stereotype, conservatism, and innovation. The orthodox religious speech, conceived as a one-way activity from the emitter (journalist) to the receiver (reader audience), is based on religious journalism and aims to provide the reading public with a series of reactions, whether of knowledge and cognitive understanding or affective sensitivity and behavioral manifestation. All of these serve as a guide for the reader towards the transformation of his soul's states, offering finalities in the areas of: pedagogy, psychology, ethics, and theology. We illustrate in this article the findings of an analysis based on stereotypes of orthodox religious journalistic speech. To this extent we used a corpus comprised of selected texts, spanning the years 2021-2023. These articles appeared in the publications "Lumina" and "Lumina de Duminică". The formal-functional and content analyses revealed that the stereotype for this type of language can be found in both form and composition. In terms of innovation, it cannot be identified at any level within the speech. Instead, we can identify only the journalistic preferences, which are materialized quantitatively and expressed in formality, functionality, and content. The orthodox religious journalistic speech in the "Lumina" is discovered through the oxymoronic dimension to maintain a certain distance and space from the current manner of speech, without losing communication force, affective and emotional involvement. As a result, a balance between tradition and modernity, sacredness and accessibility is achieved.

Keywords: stereotype, publication speech, religious language, tradition, innovation.

1. Argument

La răspântia mai multor tipuri textuale, discursul jurnalistic religios ortodox este, de departe, o aporie, întrucât se află la limita constrângerii structurale, stilistice și de conținut, fiind determinată de stereotipie, conservatorism și inovație.

Studiul de față are în vedere analiza manifestării stereotipiei discursului jurnalistic religios ortodox atât la nivelul formei, cât și al conținutului. Pentru această investigație, ne-am rezumat la editorialele edițiilor on-line ale ziarului

* *The Stereotype of Orthodox Religious Journalistic Discourse*

„Lumina”. Corpusul care stă la baza studiului este reprezentat de trei editoriale din secțiunea „Teologie și Spiritualitate”, subsecțiunea „Evanghelia de Duminică”, din care au fost extrase exemple ilustrative. Discursurile jurnalistice religioase selectate vor fi interpretate din prisma stereotipiei la nivel formal și la nivel de conținut. Totodată, vom analiza efectele produse de acest tip de discurs cu dublă valență: discurs argumentativ și discurs explicativ, la nivel structural-retoric și al strategiilor de construcție a secvențelor discursive.

2. Stereotipia formal-funcțională a discursului jurnalistic religios ortodox ca discurs argumentativ

Toate tipurile de discurs stau sub semnul unei stereotipii formale, întrucât prin definiție se impune respectarea unei anumite organizări: ipoteză, argumentare, concluzie. Cu atât mai mult, discursul jurnalistic religios se raportează atât la restricții omiletice, cât și retorice. Din acest motiv, stereotipia discursului jurnalistic religios se manifestă atât la nivelul formei, cât și al fondului.

Pentru a confirma ipoteza de la care a pornit prezenta cercetare, stereotipia formal-funcțională a discursului jurnalistic religios, s-a analizat organizarea argumentativă a discursurilor din editorialele menționate în corpul adunat, evidențiindu-se tehnicile de construcție a fiecărei secvențe textual/ discursive, formulându-se concluzii care să pună în lumină tiparul formal al discursului jurnalistic religios actual.

Discursurile jurnalistice religioase din ziarul „Lumina” se caracterizează la nivel structural prin aceeași organizare discursivă: pornesc de la text/ pericopă, urmat de *exordiu, confirmare, narațiune și perorație*.

Exordium se realizează ca o secvență de orientare în care sunt actualizate strategii de captare a atenției. Diferențele care se înregistrează la nivelul tehnicilor de captare a atenției variază de la un discurs la altul:

a. specificarea scopului discursului, ca modalitate de a fixa de la început valențele pragmatice ale discursului ce va fi lecturat:

Pentru a înțelege, actualiza și contextualiza textul Evangheliei din această duminică, dar și mesajul biblic al Izgonirii lui Adam din Rai, propun să plecăm de la experiența recentă a crizei umanitare care este consecința a violenței, urii și războiului (ziarul „Lumina”, 26.02.2023, din articolul *Fără iertare și post suntem niște izgoniți din starea paradisiacă*).

b. explicarea conceptelor, ilustrate prin definiții:

Izgonirea lui Adam din Rai este consecința faptului că el a vrut să dobândească singur, fără Dumnezeu, prin înșelare și furt viclean, cunoașterea binelui și a răului (ziarul „Lumina”, 26.02.2023, din articolul *Fără iertare și post suntem niște izgoniți din starea paradisiacă*).

Confirmarea reunește argumente de tipul *argumentum ad auctoritatem* și *argumentum a fortiori*.

Perorația s-a dovedit a fi cea mai stereotipă, adesea cu aceeași organizare atât la nivel formal, cât și semantic.

Structural, toate articolele jurnalistice respectă atât succesiunea retorică a părților discursului, cât și exigențele omiletice care cer renunțarea la anumite secvențe, ceea ce face ca cele șapte părți ale diviziunii să fie reduse de cele mai multe ori la trei: *exordiul*, *confirmarea* și *perorația*. Din perspectiva strategiilor utilizate la nivelul secvențelor discursive, am observat că există o stereotipie structurală care constă în predilecția pentru anumite tehnici de construcție, precum:

1. realizarea *exordiului*, ca fragment de orientare care actualizează strategii ale captării atenției sau ale obținerii cooperării cititorilor;

2. valorificarea în partea de *confirmare* a tipurilor de argumente prin evidențiale citaționale;

3. respectarea schemei de realizare a secvenței de *perorație* care reunește următoarele momente: sintetizarea ideilor expuse/ îndemnul la asumarea comportamentelor ilustrate prin predică. Organizarea acestei secvențe relevă conceperea actului religios în corelație cu cel de instrucție, fiind un procedeu didactic și de tradiție bisericească.

3. Stereotipia discursului jurnalistic religios ca discurs explicativ

Discursul jurnalistic religios ortodox nu este doar un discurs argumentativ, ci și unul *explicativ*, este „o cuvântare rostită/ scrisă de un preot/ teolog, în care se explică și se comentează un text biblic și se dau credincioșilor îndrumări morale” (Stoian 1994). Mai mult, studiile omiletice au delimitat clar în cadrul prediciei, alături de secvențele discursului argumentativ, și o secvență numită *explicație*.

În discursul jurnalistic religios, explicația nu se constituie doar ca o secvență, ci se ramifică, pătrunzând la toate nivelurile discursive, diversificându-și în același timp funcționalitatea care nu este doar una didactică, ci și argumentativă. Explicația deține astfel un rol important în persuadarea cititorilor, prin valoarea sa pragmatic-argumentativă.

Acestea au fost motivele care au determinat opțiunea noastră pentru o analiză distinctă a explicației, analiză care a condus la concluzia că discursul jurnalistic religios se realizează printr-o stereotipie a realizării explicației, manifestată atât sincron, cât și diacronic.

La nivelul structurii generale a discursului jurnalistic religios, *secvența explicativă* este semnalată de coexistența a patru macropropoziții care dobândesc un conținut specific, adaptat caracteristicilor discursului omiletic:

1. descrierea inițială a temei secvenței explicative, antepusă ansamblului explicativ propriu-zis; această propoziție se manifestă la nivelul fragmentului care anunță tema discursului jurnalistic, care va fi explicată și argumentată;

2. punerea problemei, concretizată în întrebări catehetice, al căror răspuns este reprezentat de conținutul argumentativ-explicativ al discursului omiletic; această macropropoziție este valorificată mai puțin în mod explicit de articolul jurnalistic, autorul optând de cele mai multe ori pentru o subînțelegere a întrebării, pentru o întrebare indirectă, care generează răspunsul explicativ, pentru a diminua aspectul didactic al materialului jurnalistic;

3. explicația propriu-zisă, introdusă prin mărci specifice;

4. concluzia explicației, care se confundă de cele mai multe ori în discursul omiletic cu perorația.

În discursul jurnalistic religios, stereotipia explicației se concretizează în utilizarea, la nivel formal, a „cuvintelor-semnal” (Ene 2007, 329) care indică

(a) fie actul explicării: unitățile lexemantice din câmpul semantic al explicației: *a arăta, a învăța, semnificație, explicație, învățatură*:

Zaheu ne-a arătat că mulțimea poate fi biruită atunci când sufletul dorește cu ardoare să-L vadă pe Hristos. El ne-a mai arătat că întâlnirea cu Hristos cere înălțare, nimeni nu-L poate coborî pe Dumnezeu din cer, dacă nu urcă spre El (ziarul „Lumina”, 22.01.2023, din articolul *Cu Hristos, acasă*).

De aceea, Evanghelia de astăzi ne învață să mergem împreună, în stare de iertare și post, pe drumul Golgotei, spre Sfânta Cruce a Pătimirii lui Hristos Domnul. (ziarul „Lumina”, 26.02.2023, din articolul *Fără iertare și post suntem niște izgoniți din starea paradisiacă*),

(b) fie un raport causal: conjuncțiile *că, de aceea, căci, pentru aceea*:

Când omul se avântă în gigantismul prometeic să dobândească lumea, iluzia acestei desfătări nu prețuiește nimic față de sufletul pe care și-l pierduse. *Căci* moartea desființează într-o clipă stăpânirea noastră asupra lumii (ziarul „Lumina”, 26.02.2023, din articolul *Fără iertare și post suntem niște izgoniți din starea paradisiacă*).

Pe Dumnezeu Îl afli numai înălțându-te deasupra vulgarității lumii acesteia. *De aceea*, atunci când mulțimea încurcă, trebuie găsite modalități de ridicare deasupra ei, ca să ajungem la Hristos (ziarul „Lumina”, 22.01.2023, din articolul *Cu Hristos, acasă*).

Acestor mărci formale le urmează demersul explicativ propriu-zis care se concretizează în:

(a) utilizarea enunțurilor tip definiție:

Creștinii, din Biserica mare, nu pot crește duhovnicește dacă nu se hrănesc cu Sfânta Euharistie. *Fiecare Liturghie este o chemare la împărtășire*, așa cum în

fiecare zi ne hrănim cu cele pământești (ziarul „Lumina”, 22.01.2023, din articolul *Cu Hristos, acasă*).

Biserica este spațiu misionar al dialogului și al comuniunii, al păcii și al conviețuirii. Ea este Casă a lui Dumnezeu, zidită pe adevăr și dreptate, iubire și libertate, dar și casă pentru noi toți (ziarul „Lumina”, 26.02.2023, din articolul *Fără rugăciune și post, suntem niște izgoniți din starea paradisiacă*),

(b) analogiei:

Așa-zisa socializare se poate transforma din mumă în ciumă, într-un puhoi nimicitor, precum un râu cu apă cristalină se poate transforma într-o viitură, care face prăpăd în calea ei (ziarul „Lumina”, 22.01.2023, din articolul *Cu Hristos, acasă*),

(c) și a apoziției:

Hristos a venit să ne sfințească viața, întemeind Biserica mare și totodată ne mântuiește casa, familia, adică Biserica mică (ziarul „Lumina”, 22.01.2023, din articolul *Cu Hristos, acasă*).

La același nivel trebuie semnalată realizarea explicației prin figuri de stil, bazate pe asemănare și analogie: comparația, metafora, antiteza și folosirea unor procedee explicative fundamentale precum: exemplificarea, ilustrarea, convertite în *argumentum a pari*, *argumentum a fortiori*, *argumentum ad auctoritatem*.

La nivelul editorialelor din corpusul analizat, se constată că selectarea strategiilor explicative nu ține de preferința jurnalistului, ci se încadrează în specificul tiparului discursului adaptat la Evanghelia din Duminica respectivă. Astfel, în articolul *Cu Hristos, acasă*, unde pericopa evanghelică este din Duminica a 32-a după Rusalii, a lui Zahau, se actualizează ca strategii de explicare:

(a) verbul explicativ:

Zahau s-a lovit și el de mulțime. *Se arată* în Evanghelia că prin istețime, nu prin forță, el a depășit mulțimea, suindu-se într-un smochin (ziarul „Lumina”, 22.01.2023, din articolul *Cu Hristos, acasă*),

(b) enunțurile tip definiție:

Toată spiritualitatea ortodoxă nu este altceva decât înălțarea noastră continuă pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu, pentru ca astfel și Dumnezeu să ne cunoască pe noi (ziarul „Lumina”, 22.01.2023, din articolul *Cu Hristos, acasă*),

(c) urmate în general de structuri cauzal-explicative:

Cu casa noastră începe desăvârșirea noastră. Pentru că în familie se perpetuează actul creator, iar în Biserica mare se dăruiește actul recreator, adică mântuirea (ziarul „Lumina”, 22.01.2023, din articolul *Cu Hristos, acasă*)

(d) și de analogie:

Iar bucuria lui Zaheu care stă la masă cu Hristos trebuie să fie și bucuria noastră, a celor care participăm la Sfânta Liturghie. Nu prin asistare, ci prin mâncare, nu prin uitătură, ci prin băutură, iar mâncarea și băutura noastră sunt Trupul și Sângele Lui Hristos (ziarul „Lumina”, 22.01.2023, din articolul *Cu Hristos, acasă*).

O particularitate distinctă se regăsește în discursurile în care autorul alege să adauge tehnicilor mai sus amintite, tehnica scindării perspectivei, prin treceri de la vorbirea directă din Evanghelie – reluată pe tot parcursul discursului – la vorbirea indirectă liberă în care sunt detaliate comentariile:

Tu ești mai bun; tu ești mai drept decât mine! (1 Regi, 24-18). Așadar, doar o singură atitudine, cea a omului pentru om, poate să-l facă pe dușmanul tău să zică: Tu ești mai bun decât mine! (ziarul „Lumina”, 13.11.2022, din articolul *Omul contra omului, omul pe lângă om și omul pentru om*),

realizând astfel o trecere de la particular la general. De asemenea, jurnalistul apelează la comentarii pe marginea pildei biblice:

Nu e nevoie de mult cuvânt și de multă Evanghelie propovăduită, dacă vrei să convertești pe cineva, ci, mai presus de ele, ceea ce mișcă sufletul, mintea și inima unui om sunt gesturile, atitudinea față de el și felul în care știi să-i arăți iubire (ziarul „Lumina”, 13.11.2022, din articolul *Omul contra omului, omul pe lângă om și omul pentru om*).

În materialele jurnalistice din corpusul menționat observăm că autorii optează pentru aceleași procedee, doar că elementele inovative sunt diferite:

(a) apelul la modele de pe baza cărora se stabilesc analogii:

Până astăzi situația tot așa a rămas. Numărul oamenilor participanți la o manifestare anume poate fi un lucru impresionant și folositor. Să ne gândim numai la rolul pozitiv al publicului la un spectacol, sau la suporterii unui meci, sau la participanții la un maraton cu scop caritativ (ziarul „Lumina”, 22.01.2023, din articolul *Cu Hristos, acasă*),

(b) pasajele explicative sunt însoțite de pasaje modalizate deontic, datorită valorii hortative dobândite contextual de verbe la conjunctiv:

De aceea, și noi să vrem să stăm la masă cu Hristos, acasă, și să știm că nu avem nevoie de-o înălțime de brad, ci de un suflet curat (ziarul „Lumina”, 22.01.2023, din articolul *Cu Hristos, acasă*),

al căror rol este de a invita la acțiune, însă doar după ce motivațiile acțiunii cerute au fost înțelese de publicul cititor căruia jurnalistul i se adresează. Se remarcă astfel în cazul structurilor explicative rolul de suport al argumentării, ele constituindu-se ca tehnică de argumentare și argument în același timp, întrucât nu vizează doar explicarea pildei sau cuvintelor biblice, ci puternica motivare a cititorilor de a urma comportamentul creștin impus.

(c) interpretarea conceptelor/ pildelor biblice cu ajutorul enunțurilor tip definiție urmate de structuri cauzal-explicative introduse prin conjuncția *că, pentru aceea*:

Biserica este spațiu misionar al dialogului și al comuniunii, al păcii și al conviețuirii. Ea este Casă a lui Dumnezeu, zidită pe adevăr și dreptate, iubire și libertate, dar și casă pentru noi toți. Pentru aceea în Biserică învățăm și trăim comuniunea, acceptăm diversitatea și împărțim pacea, afirmăm demnitatea umană și constituția noastră divină (ziarul „Lumina”, 26.02.2023, din articolul *Fără rugăciune și post, suntem niște izgoniți din starea paradisiacă*).

(d) împletirea explicației cu narațiunea având ca rezultat nu o explicație propriu-zisă, ci o repovestire a faptelor biblice sau raportare la realitatea spirituală a cititorilor:

Conflictul militar din proximitatea țării noastre scoate în evidență, unilateral, dorința de stăpânire egoistă și înțelegerea greșită a ideii de proprietate. Din dorințe hegemonice, omul revendică teritorii ca fiind ale lui, când, în realitate, pământul dat spre stăpânire celor care îl locuiesc este al lui Dumnezeu (ziarul „Lumina”, 26.02.2023, din articolul *Fără rugăciune și post, suntem niște izgoniți din starea paradisiacă*),

(e) definiții date prin citate din Sfinții Părinți introduse în fragmente din exordiu, sau de interpretări ale episoadelor biblice:

Mulțimea de oameni adunată la un eveniment anume este înălțătoare, dar poate fi și înșelătoare. De multe ori mulțimea poate să impresioneze, să aclame și să apere valorile și viața. Alteori poate să încurce, să limiteze sau chiar să blocheze perspectivele, așa cum a pățit și Zahau vameșul. El voia să-L vadă pe Iisus, dar nu putea de mulțime (ziarul „Lumina”, 22.01.2023, din articolul *Cu Hristos, acasă*).

Inovația se relevă la nivelul strategiilor de explicare, discursul jurnalistic religios își menține caracterul explicativ-interpretativ, având un aspect puternic argumentativ-persuasiv.

4. Stereotipia conținutului discursului jurnalistic religios ortodox

Analiza de conținut aduce date mult mai clare în susținerea caracterului stereotipic al discursului jurnalistic religios, arătând modul în care jurnaliștii se raportează la aceleași materiale pe care le exploatează aproape identic.

În realizarea cercetării ne-am oprit asupra conținutului textului/ pericopei, al temei, dar și asupra conținutului narațiunii, al explicației, al argumentelor de tip *argumentum ad auctoritatem* și *argumentum a fortiori*, al secvenței de perorație.

Textul reprezintă fragmentul din Evanghelie pe a cărui dezvoltare se dezvoltă întregul discurs. Alegerea lui îndeplinește obligatoriu câteva cerințe, precum: apartenența la textele sacre ale Sfinților Evangheliști, să se potrivească personalității jurnalistului și trebuințelor sufletești ale cititorilor.

În articolele jurnalistice din secțiunea „Teologie și spiritualitate – Evanghelia de Duminică”, textul este amplu, fiind reprezentat de întreaga pildă biblică, Luca 10, 25-37, în cazul articolului la Duminica a 25-a după Rusalii, Pilda Samarineanului milostiv, editorial intitulat *Omul contra omului, omul pe lângă om și omul pentru om*, de fragmentul din textul sacru Luca 19, 1-10, Duminica a 32-a după Rusalii, editorial intitulat *Cu Hristos, acasă* și articolul la Duminica Izgonirii lui Adam din Rai, a Lăsatului sec de brânză, Matei 6, 14-21, editorial intitulat *Fără iertare și post, suntem niște izgoniți din starea paradisiacă*. Toți cei trei jurnaliști utilizează fragmentele evanghelice, fără a opera nicio modificare asupra dimensiunilor. Mai mult, modul în care este introdus textul este identic în toate editorialele: verb *dicendi* urmat de evidențial citațional: „zise Domnul” (textul la Duminica Lăsatului sec de brânză), verb *dicendi* urmat de evidențial citațional urmate de structura „pilda aceasta” (Duminica Samarineanului milostiv) și lipsa formulei introductive.

Textele alese de jurnaliști, regăsite sub formă de pericopă, extrase din Sfinții Evangheliști, reprezintă trimiteri la aceleași versete evanghelice (ținând cont de corpusul analizat în perioada menționată), dovadă incontestabilă a stereotipiei și caracterului conservator al discursului religios. Se conturează întrebarea dacă această opțiune a jurnalistului de a alege pericopa evanghelică se potrivește cu personalitatea lui și, mai ales, dacă această alegere corespunde cu nevoile sufletești ale publicului cititor din medii socio-culturale diferite și de vârste distincte.

Un răspuns afirmativ ar putea fi bazat pe apropierea spirituală a celor de aceeași formație, mai ales când aceasta impune o anume chemare care ar presupune selectarea aceluiași materiale. În același timp, discursul religios stă sub semnul revelației divine care cunoaște caracterul repetitiv al existenței umane și superficialitatea oamenilor.

Un răspuns negativ se bazează pe aprecierea că oratorii bisericești se supun unei tradiții care le dă sentimentul unei bune construcții a discursului lor, scăpând din vedere tocmai aspectul cel mai important al discursului religios, acela „de a fi o lucrare vie, permanentă, dinamică, în raport cu însăși viața comunității, cu cerințele ei” (Băjău 2004, 10), adică un discurs orientat către receptor și construit în raport cu constrângerile impuse de acesta.

În ceea ce privește *tema*, aceasta este condiționată de text, cerință explicit formulată de tratatele de Omiletică, numită „textualitate”: „Altă calitate sau cerință a temei este textualitatea, adică pertratarea materiei strict pe baza textului” (Voniga 1907, 129). Astfel, articolul la Duminica Lăsatului sec de brânză are ca temă semnificația postului, la Duminica Samarineanului milostiv semnificația iubirii necondiționate a aproapelui, iar la Duminica lui Zaheu smerenia.

Chiar dacă temele nu diferă foarte mult una de cealaltă, originalitatea își face loc în modul în care fiecare jurnalist alege să își anunțe tema, optându-se fie pentru introducerea directă a temei, fie pentru anunțarea acesteia printr-o analogie, fie printr-un pasaj descriptiv sau printr-unul narativ-rezumativ.

Deși anunțarea/ perceperea temei diferă de la un jurnalist la altul, se poate stabili o oarecare schemă. Când tema este mai abstractă, smerenia sau iubirea, se folosește ca modalitate de anunțare analogia cu un aspect cunoscut care să accesibilizeze informația, iar când tema privește aspecte cu suport concret-practic, anunțarea temei se face într-o manieră didacticistă prin apelul la model, prin ordonarea aspectelor, prin contextualizare și justificare.

Conținutul *narațiunii* se menține în limitele unui anumit tipar. Pentru discursul la Duminica Izgonirii lui Adam din Rai, jurnalistul alege trimiteri intertextuale la postul lui Adam și al lui Iisus, pentru discursul din Duminica lui Zaheu se reconstruiește narativ episodul întâlnirii lui Zaheu cu Mântuitorul Hristos, iar la Duminica Samarineanului milostiv se narează pilda. Fiecare jurnalist în parte apelează la modelele, la exemplele care îi par cele mai potrivite. De cele mai multe ori exegeza biblică trece în plan secund, scopul narațiunii fiind acela de a folosi drept suport anumite tipuri de comportament creștin.

Secvențele explicative ale corpusului de texte analizat vizează în linii generale aceleași aspecte, fapt explicabil prin constrângerile de tip omiletic cărora discursul religios trebuie să se supună, constrângeri care privesc nevoia ca într-o anumită duminică să se trateze un anumit subiect și să se dezvolte preceptele creștine aflate în concordanță cu acesta.

Argumentele de tip *argumentum ad auctoritatem* și *argumentum a fortiori* care sunt valorificate în discursurile religioase demonstrează preferința pentru anumite texte sacre sau pentru anumite exemple. Alegerea acestora este dovada înscrierii într-un tipar, întrucât există câteva puncte comune în selectarea celor două tipuri de argument, în sensul că majoritatea jurnaliștilor optează pentru valorificarea argumentului de tip *argumentum a fortiori*, reprezentat în

corpusul de față de articolul la Duminica Samarineanului milostiv și la Duminica Lăsatului sec de brânză în care e prezentat modul cum Adam urmează postul impus de divinitate, iar *argumentum ad auctoritatem* este reprezentat în articolul la Duminica lui Zaheu, prin cuvintele părintelui Arsenie Boca.

Pentru a ilustra stereotipia secvenței de *perorație* s-a dovedit a fi eficientă transcrierea îndemnurilor de la finalul discursurilor, conținutul rezumării din perorație fiind în general același. În același timp, îndemnurile conținute în perorație sunt, în linii generale, aceleași la nivelul tuturor discursurilor, constituindu-se ca îndemnuri la: credință, smerenie, iertare, grijă față de semeni.

Asemănarea conținuturilor din perorație demonstrează unitatea finalităților mesajelor jurnalistice, perenitatea acestora și, în același timp, caracterul programat și sistematic al instruirii prin discursul religios ortodox.

5. Raportul tradiție-inovație

Analiza formal-funcțională și cea de conținut a discursului jurnalistic religios ortodox din ziarul „Lumina” au condus la concluzia că stereotipia discursului religios se manifestă atât la nivelul formei, cât și al conținutului.

La nivel *formal*, stereotipia este o consecință a raportării jurnaliștilor la modele deja stabilite și a respectării stricte a tiparelor de construcție a discursului religios, tipare impuse de tratatele de omiletică. De cele mai multe ori, tratatele de Omiletică moderne oferă numeroase modele de predici, în detrimentul tratării teoretice, prea puțin reprezentate. Fiind prea puțin sau deloc explicate, aceste modele nu își ating scopul, rămânând simple exemple la care viitorul teolog se raportează fără a înțelege pe deplin care sunt structurile/tehnicile de realizare și rostul folosirii lor. De altfel, acesta este modul în care autorii noilor tratate de Omiletică îi sfătuiesc pe viitorii teologi să-și construiască discursurile.

La nivelul *conținutului*, stereotipia constă în valorificarea acelorași surse, ceea ce se explică prin faptul că semnificația religioasă a unei sărbători rămâne aceeași, indiferent de timp și spațiu. În consecință, tradiția care impune celebrarea unui anumit eveniment impune și materialul care trebuie exploatat. Tratatele de Omiletică precizează clar sursele la care trebuie să se raporteze autorul unei predici: Sfânta Scriptură, scrierile Sfinților Apostoli și cele ale Sfinților Părinți ai Bisericii, ceea ce restrânge inovația fondului. Însă acestea menționează că, pe lângă izvoarele folosite, autorul religios se poate raporta la cunoștințele sale culturale laice și la realitatea imediată, ceea ce se poate observa în absolut toate articolele cotidianului „Lumina”. Un discurs jurnalistic religios de succes nu este doar un discurs bine construit, ci este mai cu seamă un discurs actual, ce corespunde nevoilor și frământărilor spirituale ale contemporanilor noștri cărora li se adresează, și nu nevoilor unui receptor abstract.

Altă concluzie a analizei formal-funcționale și de conținut a discursului jurnalistic religios ortodox este aceea că nu se poate vorbi de o inovație propriu-zisă la niciunul dintre nivelurile discursului, ci doar despre preferințele predicatoriale concretizate mai ales la nivel cantitativ și manifestate:

(a) la nivel formal: simplă formulare a temei, reducerea secvențelor de exordiu, de explicație, cascade interogative, ceea ce conduce la construirea unui discurs religios predominant persuasiv. Publicul cititor este perceput ca o realitate ce este luată în calcul atunci când se scrie, dovadă prezența elementelor interogative sau exclamative;

(b) la nivel funcțional: înlocuirea scopului explicativ cu cel exegetic persuasiv, de imprimare a unui comportament în conformitate cu valorile moralei creștine.

La nivel funcțional se operează cu secvențe de narațiune și explicație constituite ca strategii ale argumentării. La nivelul conținutului se observă o varietate de surse de inspirație înțeleasă ca o raportare la mai multe episoade biblice, nu doar la cel prezentat în pericopa zilei respective. Faptul se datorează percepției discursului religios ca unul argumentativ-persuasiv, iar în susținerea unei idei jurnalistul folosește toate informațiile disponibile.

Analiza operată a condus la observația că, la nivel formal, discursul jurnalistic religios nu respectă structura omiletică teoretizată de studiile de specialitate, având un conținut diversificat. Acest discurs nu se constituie ca o explicație a textului biblic, ci mai mult ca un eseu teologic pe o temă impusă de pericopa evanghelică.

Formulele de adresare nu-și găsesc locul în discursul jurnalistic religios actual, singura modalitate de raportare la receptori rămân formulările la persoana I plural:

Ori de câte ori citim sau interpretăm Parabola samarineanului milostiv o facem cu o profundă emoție. Și aceasta pentru că parabola constituie pericopa evanghelică de peste an cea mai provocatoare vizavi de ceea ce înseamnă credibilitatea creștinismului și a statutului de creștin, privită atât din interior, cât și din afară (ziarul „Lumina”, 13.11.2022, din articolul *Omul contra omului, omul pe lângă om și omul pentru om*).

Să ne gândim numai la rolul pozitiv al publicului la un spectacol, sau la suporterii unui meci, sau la participanții la un maraton cu scop caritativ (ziarul „Lumina”, 22.01.2023, din articolul *Cu Hristos, acasă*).

Asumarea greșelilor ne conduce spre pocăință și spre iertare: mai întâi față de noi înșine, apoi, experimentând în noi iertarea, știm și înțelegem cât este de importantă iertarea altora. Aceasta ne face liberi și ne face sufletul ușor și disponibil pentru a ne ruga (ziarul „Lumina”, 26.02.2023, din articolul *Fără rugăciune și post, suntem niște izgoniți din starea paradisiacă*).

Exordiul are uneori aspectul unei analize lingvistice, discursul folosindu-se ca secvență de orientare de o explicare a termenului care sintetizează tema materialului jurnalistic și anunță chiar diviziunile acestuia:

Termenul om este unul dintre cei mai folosiți în cuprinsul Sfintei Scripturi. Din dorințe hegemonice, omul revendică teritorii ca fiind ale lui (ziarul „Lumina”, 26.02.2023, din articolul *Fără rugăciune și post, suntem niște izgoniți din starea paradisiacă*).

Adam, cel care a oscilat în grădina edenică între a mânca și a nu mânca din pomul cunoștinței binelui și a răului. El este omul care mai apoi a ales să nu mai trăiască în proximitatea lui Dumnezeu și să „câștige” distanța, independența, existența afară (ziarul „Lumina”, 26.02.2023, din articolul *Fără rugăciune și post, suntem niște izgoniți din starea paradisiacă*).

Omul lucrează dimpreună cu Dumnezeu la mântuirea personală (ziarul „Lumina”, 26.02.2023, din articolul *Fără rugăciune și post, suntem niște izgoniți din starea paradisiacă*).

Secvența de fragmentare a textului (*Divideo*) este actualizată în discursurile în care jurnalistul dorește să divizeze tema în intenția de a facilita tratarea și înțelegerea mesajului jurnalistic:

Vreau să mă opresc nu atât asupra interpretării parabolei acestei duminici, cât asupra a trei atitudini, care se desprind din ea, adică trei atitudini ale omului față de om. Și fiecare atitudine ar putea reprezenta un tablou având și un titlu deasupra. Prima atitudine, din primul tablou, ar avea ca titlu: „Omul contra omului”, sau omul împotriva omului. Al doilea tablou, cu a doua atitudine descrisă în el, are ca titlu: „Omul pe lângă om”. Al treilea tablou, cu acțiunea celei de-a treia atitudini, are ca titlu: „Omul pentru om” (ziarul „Lumina”, 13.11.2022, din articolul *Omul contra omului, omul pe lângă om și omul pentru om*).

În *Descriere (Narratio)* jurnaliștii valorifică, pe lângă textul sacru, și texte laice. Valorificarea literaturii și culturii laice nu se realizează doar la nivelul secvenței de descriere, ci și în secvența de confirmare, constituindu-se în *argumentum ad auctoritatem* și în *argumentum a fortiori*, construite pe baza analogiei. Aceste valorificări sunt foarte numeroase, în cadrul aceluiași discurs utilizându-se trei-patru trimeri la texte laice diferite:

Civilizația concepută ca scop prometeic de a reface paradisul terestru pentru propria-ți desfătare are ceva din tragedia trufiei simbolizate în povestea Turnului Babel”, afirma Nichifor Crainic în *Nostalgia paradisului* (ziarul „Lumina”, 26.02.2023, din articolul *Fără rugăciune și post, suntem niște izgoniți din starea paradisiacă*).

Aceeași valoare ca și valorificarea textelor laice o au **neologismele** aparținând diferitelor câmpuri lexico-semantică, nespecifice discursului religios. Aceste neologisme, dincolo de erudiția predicatorială, se constituie drept dovezi ale adaptării discursului jurnalistic religios la realitățile sociale, economice, politice și intelectuale ale publicului cititor:

Mai nou, mulțimile de oameni se manifestă prin mass-media, prin internet, prin toate mijloacele de socializare (ziarul „Lumina”, 22.01.2023, din articolul *Cu Hristos, acasă*).

Pentru a înțelege, actualiza și contextualiza textul Evangheliei din această duminică, dar și mesajul biblic al Izgonirii lui Adam din Rai, propun să plecăm de la experiența recentă a crizei umanitare care este consecință a violenței, urii și războiului (ziarul „Lumina”, 26.02.2023, din articolul *Fără rugăciune și post, suntem niște izgoniți din starea paradisiacă*).

Neologismele nespecifice discursului omiletic și utilizarea literaturii laice reprezintă cele două componente ale procesului de „înculturare”, definit ca „efortul depus de Biserică pentru ca mesajul lui Hristos să pătrundă un anumit mediu socio-cultural” (Teleanu 2007, 342).

Perorația cunoaște o concretizare rezumativ-recapitulativă finalizată cu un fragment de rugăciune sau este construită pe baza unei întrebări retorice, care joacă rolul unei problematizări menite a genera întrebări care să determine meditații ale cititorilor asupra propriului comportament și un mod de a se raporta la valorile vieții creștine:

Ca mesaj, la care să reflectăm toți, pun o întrebare: În care tablou ne regăsim fiecare, prin faptele și atitudinile noastre? În acela deasupra căruia scrie: „Om contra omului”, „Om pe lângă om” sau „Om pentru om”? (ziarul „Lumina”, 13.11.2022, din articolul *Omul contra omului, omul pe lângă om și omul pentru om*).

6. Concluzii

Analiza materialelor jurnalistice din secțiunea „Teologie și Spiritualitate” a cotidianului „Lumina” a condus la concluzia că există trăsături ale discursului religios care demonstrează că doar contextul s-a schimbat, dar comportamentele propuse se înscriu în aceeași paradigmă, fixată de Sfânta Scriptură, actualizată în pericopele biblice antepuse discursurilor. Acest lucru se traduce în existența unui număr foarte mare de stereotipii formale, funcționale și de conținut. În ceea ce privește inovația, nu se poate identifica la niciunul dintre nivelurile discursului, ci putem recunoaște doar preferințele jurnalistice materializate la nivel cantitativ și manifestate la nivel formal, funcțional și de conținut.

Bibliografie

A. Izvoare

Ziarul „Lumina”, iunie 2022 – aprilie 2023.

B. Literatură secundară

Băjău, Ion, *Omiletica generală*, Craiova, Editura Universitaria Craiova, 2004.

Dumistrăcel, Stelian, *Discursul repetat în textul jurnalistic. Tentația instituirii comunității fatice prin mass-media*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2006.

Chelaru-Murăruș, Oana, *Stereotipie și expresivitate: de la limba vorbită la textul practic*, București, Editura Universității din București, 2007.

Cvasnii Cătănescu, Maria, *Retorică publicistică. De la paratext la text*, București, Editura Universității din București, 2006.

Ene, Claudia, *Preliminarii pentru analiza secvenței explicative în limba română*, București, Editura Universității din București, 2007.

Stoian, Ion, *Dicționar religios*, București, Editura Garamond, 1994.

Teleanu, Bogdan-Aurel, *Metaforă și misiune. Valorificarea literaturii laice în predica românească*, Iași, Editura Trinitas, 2007.

Voniga, Dumitru, *Omiletica sau Studiul oratoriei bisericești*, Orăștie, Editura Tipografia Nouă, 1907.

Zafiu, Rodica, *Diversitatea stilistică în româna actuală*, București, Editura Universității din București, 2001.

„ȘI SOARELE ȘI LUNA S-AU OPRIT” (IOS. 10:13). PERSPECTIVE FILOLOGICE ȘI DUHOVNICEȘTI ALE BĂTĂLIEI DE LA GABAON*

EUSEBIU BORCA
Universitatea Tehnică Cluj-Napoca, C.U.N.,
Facultatea de Litere, Baia Mare
beusebiu@yahoo.com

Abstract: Immediately after the Israelites' entry into Canaan, after the conquest of the cities of Jericho and Ai, Joshua begins the southern campaign to conquer the territory promised by God. Placing themselves (albeit by deception) under Joshua's protection, the Gibeonites are attacked by neighboring cities. Under these conditions, the battle of Gibeon takes place, where the Israelites jump to the aid of the Gibeonites, facing a coalition of five armies. The Lord himself assured Joshua that he would win because He would fight alongside the Israelites. The biblical episode was interpreted by the Holy Fathers in a spiritual Christological key, understanding by Gibeonites those Christians who, despite their zeal, remain attached to the worldly (Origen), or the Gentiles who come to Christianity and will come to salvation through faith (St. Maxim the Confessor). Joshua Navi is the typos of Christ, the "Sun of Righteousness", the One who "does not set ... undecided by the evening of sin and ignorance" (St. Maximus the Confessor). This "extra day", which is not "preceded by a night", refers to the "darkness that will follow the crucifixion" (Theodoret of Cyrus), or to Christ, Who, "in one day ... made two, as Joshua had made two days one" (St. Ephrem the Syrian). During this unique day, "the sun stood still, but time went on" (Fericitul Augustin). For Origen, this episode of the lengthening of the day, in which the "sun of justice" (Mal. 4:2) "does not set at all", is the image of Christ's action by which he "stopped and delayed the day of the end", as One who has the power to lengthen "the length of days, when it is the time of salvation" and to "shorten it, when it is the time of sorrow and perdition" (Origen).

Keywords: Joshua, Gabaon, the Sun stood Still, Moon stopped.

1. Preliminarii (la capitolul 10 al cărții Iosua)

După ce au învins cetățile Ierihon și Ai, care le ofereau israeliților control asupra rutei laterale, principale, ce traversa Canaanul (de la Valea Iordanului până la țărmul Mării Mediterane) (Walton 2021, 241), capitolul zece al cărții Iosua consemnează cucerirea părții de Sud a Țării Sfinte. În relatările despre

* "And the sun stood still, and the moon stopped" (Joshua 10:13). *Philological and Spiritual Perspectives of the Battle of Gabaon*

înfrângerea coaliției sudice, imaginea lui Iosua se află la punctul culminant¹, căci, dând dovadă de o atitudine extrem de decisă, părăsește tabăra de la Ghilgal cu întreaga lui armată și, mășăluind toată noaptea, declanșează un atac surpriză asupra celor care asediau cetatea Gabaon. Cu toate că se va afla, acum, pentru prima oară, în fața unei coaliții alcătuite din cinci cetăți-state (Ierusalim, Hebron, Iarmut, Lachiș și Eglon), „Iosua nu pare să se teamă să piardă” și, ca și în cazul cuceririi cetății Ai, Dumnezeu îl asigură, înainte de bătălie, că va câștiga (Farber 2016, 53-54).

Relatarea înfrângerii alianței amoreilor conține 2 scene care, conform Textului Masoretic [=TM], se încheie identic (este vorba despre versetele 15 și 43, ultimul lipsind din Septuaginta [=LXX]). Cele două scene utilizează mai multe tablouri temporale, folosind anumite „tehnici de compoziție”, precum reluarea și suprapunerea relatărilor (Nelson 1997, 138-9). În acest sens, fiecare tablou preia din cel anterior o idee pe care apoi o dezvoltă, urmărindu-se, totodată, și o dezvoltare a subiectului, de la general la particular. Dacă unele tablouri subliniază rolul lui Dumnezeu în bătălie, altele relatează rolul poporului Israel. Prima scena (Ios. 10:1-15 descrie „Bătălia de la Gabaon”) cuprinde trei tablouri. Primul tablou (Ios. 10:1-10) relatează circumstanțele și motivele inițiale care au dus la izbucnirea bătăliei și este format din două părți. Prima parte cuprinde formarea acestei alianțe a amoreilor, conduse de Adoni-Țedec², regele Ierusalimului (Ios. 10:1-5), iar partea a doua descrie bătălia inițială, în câmp deschis, măcelul și urmărirea amoreilor până la Azeca (Ios. 10:6-10). Al doilea tablou (Ios. 10:11) reia și suprapune evenimentele primului tablou, însă insistă asupra intervenției divine: „pietre de grindină, din cer”, care avea scopul de a arăta superioritatea lui Dumnezeu față de zeitățile canaanite (de exemplu, Baal era un zeu al furtunii). Al treilea tablou (Ios. 10:12-15) reia și suprapune evenimente din tabloul precedent, descriind cererea adresată de Iosua lui Dumnezeu și dezvoltând acest eveniment miraculos al opririi astrilor pe cer. Tabloul se încheie cu Iosua și israeliții întorcându-se la Ghilgal (Younger Jr. 2003, 181-182).

¹ În relatarea referitoare la episodul întâlnirii cu gabaoniții, Pentateuhul Samaritean îi oferă lui Iosua un loc central, el fiind prezentat drept singurul lider al israeliților și omițând orice posibilă referire negativă la persoana sa. Însă, în relatarea lui Iosif Flaviu, Iosua nici nu este amintit, ci „Marele Preot Eleazar și bătrânii” (Josephus 1999, 243) sunt cei care conduc discuțiile cu gabaoniții. Cu toate acestea, cele două relatări „au același scop: de a-i proteja reputația lui Iosua” (Farber 2016, 244).

² Atât Adoni-Țedec (= „domn al dreptății”), cât și Melchisedec (= „rege al dreptății”), pot fi considerate titluri/ titulaturi ale regilor iebusiți/ iebusei, asemenea titlului de Faraon, în Egipt (Keil/ Delitzsch 1869, 103). Adoni-Țedec este „tiposul” Antihristului, simbolul „regelui fals/ surogat/ imitație, în opoziție cu Cel ce este Adevăratul Rege al Ierusalimului, adevăratul Melchisedec, Regele dreptății și Rege al păcii” (Gaebelein 1923, 31).

2. Dumnezeu luptă alături de israeliți

Pe tot parcursul Vechiului Testament, dar mai cu seamă în evenimentele relatate în cartea Iosua, Dumnezeu luptă împotriva „inamicilor în carne și oase” (și nu numai) ai poporului ales (DISB 2014, 852).

De remarcat faptul că, spre deosebire de „rapoartele anterioare de luptă” din cartea Iosua, care menționează doar pe scurt intervenția divină (de exemplu, în cazul Ierihonului – Ios. 6:6 – și al cetății Ai – Ios. 8:2), în acest caz (Ios. 10:7-14) se subliniază întreita „implicare decisivă” (Oeste 2014, 696) a lui Iahve, care mai întâi „i-a lovit cu spaimă” (אִתָּוָה cf. Ios. 10:10), apoi „a aruncat asupra-pietre de grindină” (Ios. 10:11) și, în final, ascultă cererea lui Iosua cu privire la aștri (Ios. 10:13).

2.1. Grindina îi ajută pe israeliți să-i învingă pe vrăjmași

Dumnezeu trimite peste vrăjmași „pietre de grindină”, nu o simplă grindină, nici o simplă ploaie de pietre, ci „o furtună groaznică de grindină”, eveniment miraculos și pentru faptul că au ucis inamicul fără să rănească pe israeliți, vădind, astfel, atotputernicia divină. Printr-o asemenea manifestare în forță, israeliții trebuiau să înțeleagă că victoria nu s-a realizat prin propria lor putere, ci prin ajutorul supranatural al lui Dumnezeu, iar inamicul a descoperit că nu luptase numai cu poporul Israel, ci și împotriva Dumnezeului lor (Keil/Delitzsch 1869, 106). Fenomenul se aseamănă cu cea de a șaptea plagă asupra Egiptului:

[...] grindină va fi peste tot pământul Egiptului [...] Domnul a slobozit tunete și grindină; foc curgea pe pământ; în toată țara Egiptului a plouat Domnul cu grindină. Grindină era, și foc se'nvăpăia prin grindină, o grindină multă și grea [...] În toată țara Egiptului a lovit grindina tot [...] Numai în ținutul Goșen [...] n'a fost grindină” (Ieș. 9:22-26).

Adesea Dumnezeu „Își face auzită slava glasului Său”, dar și „mânia brațului Său” în „flacăra mistuitoare”, în astfel de fenomene meteorologice extraordinare, când, „ca apa și ca grindina ce bate cu putere”, „groaznic va fulgera” (Is. 30:30).

Însuși Dumnezeu a „venit să-i dea sprijinul [...] și-a slobozit tunetele și fulgerele sale, lăsând să cadă peste fugari grindină nespus de mare”, care „a făcut mai multe victime decât săbiile” israeliților (Josephus 1999, 244). Așadar, grindina a făcut discriminare, ucigând doar vrăjmașii (MacDonald 2002, 223).

Despre acestea, legendele evreilor spun că ar fi fost „pietre de grindină fierbinți” (Ginzberg 2003, 848-849), care au rămas suspendate în aer deasupra Egiptului și care, datorită („de dragul”) unui „bărbat” (Moise), nu au căzut atunci, dar se întâmplă acum, datorită („de dragul”) altui „bărbat” (Iosua), căzând

asupra canaaniților (joc de cuvinte între: שֶׁלֶקֶט = „grindină/cristal/meteorit” și שֶׁלֶגַב = „de dragul sau datorită unui bărbat” (BTTB 1921, 351-352).

„Ploaia cu piatră și grindină de sus”, care „a zdrobit armata celor cinci” regi, a fost socotită o „minunea cerească”. În aceasta a văzut Iosua „mâna lui Dumnezeu luptând alături de el, aducându-i numai biruințe în tot ce încearcă” și „a înălțat spre cer o rugăciune nouă și minunată” (Origen 1981, 256; Origene 1960, 283).

Deși în relatarea istorică grindina este menționată înaintea minunii săvârșite de Iosua și ca o împlinire a acelei rugăciuni, este posibil ca ordinea să fi fost inversată. În acest sens, unii cercetători consideră că acest eveniment a avut loc după ce Iosua cere Soarelui și Lunii să se oprească, iar menționarea lor în altă ordine poate fi explicată în sensul că naratorul („istoricul”), „ordonându-le în funcție de importanță, în primul rând, a relatat evenimentul principal al bătăliei”, înainte de a descrie toate celelalte amănunte. Teribila furtună de grindină care s-a declanșat i-a lovit pe inamicii care încercau să fugă din calea israeliților, pe când aceștia se aflau la Bet-Horon, care este la o distanță de aproximativ două ore de Gabaon, și i-a lovit până aceștia au ajuns la Azeca (Keil/ Delitzsch 1869, 109).

2.2. Aștrii sunt puși la dispoziția israeliților pentru a-și învinge dușmanii

Pentru a explica acest „fenomen remarcabil”³, au fost propuse mai multe modele de interpretare, împărțite în funcție de două decizii importante. Prima este stabilirea limbajului acestui pasaj, poetic sau literal și a doua este a stabili dacă Iosua a cerut Domnului mai multă lumină sau mai puțină (Ramm 1967, 107).

2.2.1. Exprimare poetică

2.2.1.1. Exprimare poetică a lui Iosua

Cercetătorii susțin că aceste cuvinte ale lui Iosua trebuie înțelese ca făcând parte dintr-o exprimare poetică și subliniază că, pentru oamenii din acea perioadă, era normal să „împletească” în discursul lor teme din astronomie (exemple: Jud. 5:20; Ioil 2:10, 30-31). Strigătul lui Iosua, unul după/ pentru ajutor și putere, a „reînnoit vigoarea” soldaților săi, care au luptat atât de vitejește, încât au finalizat într-o jumătate de zi ceea ce trebuiau să înfăptuiască într-o zi și de aceea li s-a părut că ziua a fost prelungită (Ramm 1967, 107).

Pentru a înțelege mesajul textului, este necesar să observăm alte asemenea exprimări, în alte locuri din Scriptură, unde caracterul poetic este folosit pentru exprimarea mesajului divin (Keil/ Delitzsch 1869, 111). De exemplu, astfel de pasaje nu pot fi interpretate literal: în mărețul tablou al fenomenelor teofanice

³ Probabil „punctul culminant al carierei” lui Iosua (Farber 2016, 54).

din Psalmi (17:7-17), episodul în care Dumnezeu îl ridică din „ape multe”, pe David nu trebuie înțeles literal, precum nici cuvintele Debori: „Stelele'n cer s'au rânduie de luptă/ și s'au bătut cu oastea lui Sisera” (Jud. 5:20).

Cei care subliniază această exprimare poetică a pasajului, de cele mai multe ori, socotesc că episodul nu relatează despre vreun eveniment miraculos.

2.2.1.2. Exprimare poetică preluată din „Cartea Dreptului”

Se consideră că redactorul (autorul) cărții citează cuvintele adresate aștrilor, folosind „Cartea Dreptului”⁴ sau „Cartea lui Iașar”. Această culegere de cântece populare, foarte cunoscută atunci, elogia faptele de vitejie ale celor din trecut, și, cu toate că nu s-a păstrat, ea este amintită în Vechiul Testament (Ios. 10:13⁵ și 2 Reg. 1:18).

„Însușindu-și cuvintele din această culegere”, deși „Iosua și soldații săi nu aveau nici forța necesară și nici timpul fizic pentru a învinge trupele canaanite coalizate, vor dovedi dreaptă cauza lor într-un mod neașteptat și faptul că meritau să învingă în acea bătălie” (Moldovan 2019, 25).

Privită așa, această construcție „metrică”, preluată dintr-o carte de natură umană, nu vine să confirme „mărturia divină” a relatărilor scripturistice, însă „istoria profană” poate să fie folosită „pentru a corobora dovezile adevărului istoriei sacre” (Henry 2011, 112). Ceea ce s-a păstrat în această „Carte a Dreptului” este, de fapt, un „cântec de război” prin care israeliții au celebrat victoria miraculoasă (Keil/ Delitzsch 1869, 106).

Astfel, suntem îndemnați să căutăm „veridicitatea unor astfel de enunțuri [...] în sfera subiectivă a intuiției religioase și nu într-o interpretare literală a cuvintelor”. În acest sens se vorbește despre o prelungire a zilei, dintr-o perspectivă „subiectivă” (Keil/ Delitzsch 1869, 111).

Aghiograful folosește arta poetică și oratoria, și precum cei de azi, pentru a scoate în evidență măreția unui eveniment (Moldovan 2019, 25), îl hiperbolizează, numindu-l: „Ziua cea mai lungă”.

Dacă aceste cuvinte adresate aștrilor nu-i aparțin lui Iosua, ci au fost preluate, putem vorbi despre posibile asemănări între episodul biblic și mitologia greacă. Acestea pot fi observate în acțiunea zeiței Hera, care grăbește apusul Soarelui pentru a pune capăt bătăliei: „Hera, zeița-nchinată, dădu

⁴ Vechiul Testament menționează și o altă carte, folosită și amintită de aghiograf drept sursă a informațiilor prezentate. TM o numește „Cartea Războaielor Domnului” (סֵפֶר מִלְחָמֹת יְהוָה cf. Num. 21:14). Această modalitate de a interveni în narațiunea istorică cu strofa unui cântec nu s-a făcut pentru a confirma istoricitatea evenimentului printr-o referire la o sursă anterioară, ci, pur și simplu, pentru a lăsa generațiilor viitoare impresia puternică pe care au simțit-o contemporanii aceluși eveniment (Keil/ Delitzsch 1869, 107).

⁵ Mențiune întâlnită doar în TM.

într-aceea poruncă/ Neostenitului Soare mai iute-n Ocean să apuie./ Soarele apuse-n curând [...]” (Homer 1999, 67).

Interpretarea acestei intervenții divine este complicată, pe de o parte, datorită cererii, una poetică (un citat care se celebra războaiele israeliților), care însă va fi înglobată apoi în proză (Ios. 10:12-14). În orice caz, accentul trebuie să cadă pe Iahve, care ascultă cererea lui Iosua și dirijează/ conduce/ orientează „entitățile” (puterile) cosmice (pe care canaanii le percepeau ca zeități⁶) în această luptă, împotriva amoreilor și în sprijinul israeliților (Nelson 1997, 142-145).

În legătură cu citatul folosit de Iosua, părintele Usca prezintă (doar în varianta online) două opinii. Una susține că Iosua a folosit un stih dintr-o culegere alcătuită până la el; potrivit celei de a doua opinii, cuvintele amintite au fost rostite mai întâi de Iosua, chiar în această împrejurare, iar ulterior au fost introduse într-o culegere de poeme.

2.2.2. Perspectiva literală

Pentru că simpla „interpretare poetică” a pasajului nu ar trebui să mulțumească niciun creștin adevărat, este nevoie și de o altă abordare, în cazul acesta: perspectiva literală. Pentru acest demers, este important să se stabilească, cu exactitate, care a fost natura cererii lui Iosua: mai mult timp și lumină pentru a învinge inamicul, sau soldații săi, oboșiți și moleșiți, aveau, mai degrabă, nevoie să fie „scutiți” de căldura Soarelui. În primul caz, era nevoie de o minune care să prelungească lumina Soarelui, însă în cel de-al doilea caz, cerința sa urmărea ca lumina Soarelui să înceteze, pentru ca soldații să beneficieze de umbră (Ramm 1967, 107-108).

2.2.2.1. Iosua cere mai multă lumină

Această minune a primit două posibile explicații. Fie Dumnezeu a oprit, cu adevărat, Pământul în mișcarea lui în jurul Soarelui. Această explicație nu mai are foarte mulți adepți, deoarece ea necesită o serie de alte miracole pentru a preveni perturbările care ar antrena oprirea mișcării de rotație a Pământului. Fie lumina Soarelui a rămas vizibilă mai mult timp, pentru luptători. Pentru aceasta, era suficient ca razele Soarelui să fie miraculos deviate din direcția lor

⁶ Când Iosua a observat că adversarii foloseau vrăjitoria, încercând să obțină mijlocire de la oștile cerești care să lupte împotriva israeliților, el rostește Numele Domnului și atunci Soarele și Luna se opresc. Când Soarele refuză să asculte de porunca lui Iosua, motivând că e mai în vârstă decât omul cu două zile, i se amintește că Dumnezeu a dat cerul și pământul strămoșului Avraam și că s-a plecat deja înaintea lui Iosif. Apoi, când Soarele susține că dacă va tăcea Dumnezeu nu va mai fi laudat, Iosua începe el să-i aducă Domnului un imn de slavă (Ginzberg 2003, 849).

naturală și dirijate pe câmpul de luptă. În orice caz, în ceea ce privește ordinea fizică, totul îi e posibil lui Dumnezeu (Hilly 1932, 96).

În acest sens, fie a fost vorba despre o încetinire a rotației Pământului, care a făcut o mișcare completă de revoluție în 48 de ore și, în același timp, Dumnezeu a oprit și efectele catastrofale care ar fi urmat unui astfel de eveniment, fie lumina aceea a fost o formă de refracție (deviere) a luminii de la Soare și Lună⁷.

2.2.2.1.1. Pământul (și Luna) s-a(u) oprit

Deși literal verbul poate fi tradus: „a sta în picioare”, „a se ridica”, sensul este acela de ‘a zăbovi’ sau ‘a rămâne în același loc, stare sau condiție’. Așadar, ceea ce pasajul amintit spune despre Soare și Lună că au făcut este că „au întârziat să dispară, nu că au stat absolut nemișcați, ci că mișcarea lor aparentă (sau dispariția lor) a fost încetinită sau întârziată” (Torrey 1907, 54).

Textul scripturistic nu trebuie înțeles în sensul în care ar descrie că Soarele „s-a oprit” (Ios. 10:13), a stat nemișcat într-un singur loc, pe cer, de exemplu la apogeu. Expresia „și s’a oprit Soarele în mijlocul cerului” (וַיִּמְכַד הַשֶּׁשׁ בְּהַצִּי (וַיִּמְכַד הַשֶּׁשׁ בְּהַצִּי) este folosită pentru a explica verbul וַיִּמְכַד și pentru a evidenția că Soarele a fost oprit, miraculos, din cursul său. Toate acestea sunt greu de conciliat cu a doua parte a versetului, care susține: „și nu s-a grăbit să coboare” (וְלֹא-אָזַן לְבָרָא) și care, dacă sunt înțelese literal, „denotă doar o mișcare mai lentă a Soarelui”. Cu toate aceste dificultăți de înțelegere, ceea ce este clar afirmat în versetele 13 și 14 este că, la cuvântul lui Iosua, „Soarele a rămas pe cer aproape o zi întreagă” (Keil/ Delitzsch 1869, 109).

Despre „minunata prelungire a zilei, pentru ca noaptea să nu stânjenească iureșul” israeliților în urmărirea dușmanului, despre „faptul că ziua s-a prelungit [...] și a depășit durata ei obișnuită este menționat și de Scrierile sfinte păstrate în arhiva templului” (Josephus 1999, 244-245). Această mărturie vine în sprijinul interpretării literale, care privește evenimentul drept unul istoric, deci real.

Contrar cunoașterii umane despre natură, miracole precum oprirea Soarelui arată puterea și bunăvoința lui Dumnezeu (Augustine 1948, 429-430). Trecerea timpului nu este legată de mișcările corpurilor cerești, căci, chiar „dacă Soarele s-ar opri pe loc, s-ar scurge tot atâta timp cât i-ar fi trebuit de obicei ca să-și încheie întregul parcurs”. „Oprit” la rugămintea lui Iosua, „pentru a-i permite

⁷ Susținătorii celei de a doua teorii arată că nu a fost vorba despre o încetinire a Pământului, căci, din promisiunea divină pe care o face lui Noe, că, atâta vreme cât va fi Pământul, ziua și noaptea nu va înceta (Fac. 8:22), ar rezulta că „Dumnezeu a promis că Pământul nu se va opri din mișcarea de rotație în jurul axei proprii, până la sfârșitul istoriei omenirii”. Este propusă chiar și o a treia variantă: „o schimbare a direcției axei de rotație a Pământului” (Grigg 1997, 35-37).

să-și desăvârșească victoria”, „timpul a curs în continuare”, căci „lupta a fost purtată și dusă până la capăt în intervalul de timp care îi era necesar” (Augustin 2018, 577).

Soarele și Luna „au stat pe loc” („și-au întârziat cursul”), prelungind ceasurile ca să poată urmări și nimici inamicul, înainte ca acesta să poată să se adăpostească în spatele zidurilor cetăților fortificate (MacDonald 2002, 223).

Interesant este că Iosua se adresează nu doar Soarelui („un lucru destul de îndrăzneț de făcut, a-i cere Soarelui să stea pe loc”), ci și Lunii. Deoarece Luna nu putea să sporească lumina, „a existat un alt motiv demn” pentru care Iosua (inspirat de Dumnezeu) amintește Luna împreună cu Soarele. Deși planeta Pământ este cea care se mișcă, Scriptura preferă să nu folosească „limbajul tehnic al științei, care nu numai că ar fi fost de neînțeles pentru destinatari, ci și nefiresc” chiar și pentru filosofi. În timpurile în care Iosua a rostit aceste cuvinte, oamenii nu aveau cunoștințe astronomice despre mișcarea în tandem a Pământului și a Lunii, ceea ce dovedește inspirația divină a mesajului. Un autor uman, pornind de la „observarea fenomenelor”, ar fi făcut referire numai la Soare, însă, „călăuzind vocea și condeiu” lui Iosua, acesta se adresează și Lunii, căci „dacă ar fi putut exista o interferență cu Soarele fără Lună”, dacă, de exemplu, „cursul Lunii nu ar fi fost oprit la fel de bine ca cel al Pământului, ar fi creat confuzie în întregul sistem”. Mai trebuie adăugat că, „dacă nu ar fi existat o acțiune a puterii divine, atât cu privire la Lună, cât și la Soare, întregul curs al naturii ar fi fost tulburat” (Kelly 1871, 198).

Scriptura amintește și alte minuni cu referire la Soare: umbra Soarelui făcută de o tijă a unui cadran solar se întoarce cu zece trepte (4 Reg. 20:11, Is. 38:8), întuneric s-a făcut peste tot pământul, Soarele s-a întunecat (Luc. 23:44-45). Sunt amintite și profeții: eclipsă de Soare (Am. 8:9), Soarele nu va mai apune, Luna nu va mai scădea (Is. 60:20), stelele, Orionul, Soarele și Luna se vor întuneca (Is. 13:10), cerul va fi învelit, stelele se vor întuneca, Soarele va fi acoperit de nor și Luna nu va mai lumina (Iez. 32:7), cerul se va clătina, Soarele și Luna se vor întuneca, stelele-și vor ascunde lumina (Ioil 2:10, 4:15), Soarele se va schimba în întuneric și Luna în sânge (Ioil 3:4), Soarele se va întuneca, Luna nu va mai lumina și stelele vor cădea din cer (Mat. 24:29), Soarele s-a făcut negru iar Luna ca sângele (Apoc. 6:12), o treime din Soare, din Lună, din stele s-au întunecat, ziua și-a pierdut o treime din lumină și noaptea tot așa (Apoc. 8:12), Soarele și văzduhul s-au întunecat (Apoc. 9:2), îngerul și-a vărsat cupa în Soare (Apoc. 16:8).

Potrivit legendelor poporului ales, momentul în care Iosua oprește Soarele din drumul său ca să-și desăvârșească biruința (Comte 1994, 130) este considerat a șasea dintre cele mai mari minuni de la Crearea Lumii (Ginzberg 2003, 849).

2.2.2.1.2. Refracția luminii

Pe măsură ce omul a dobândit tot mai multe cunoștințe din domeniul precum fizica și astronomia, au apărut obiecții împotriva unei minuni divine, căci astfel de „tulburări ale Pământului și ale sistemului solar” ar fi avut urmări majore. O atitudine asemănătoare o au și cei care admit că Dumnezeu ar fi putut săvârși o astfel de „minune de proporții gigantice”, doar că nu a fost cazul (Ramm 1967, 108).

Acești cercetători arată că cerința lui Iosua pentru mai multă lumină a fost înfăptuită printr-o refracție sau un miraj. Fenomenul refracției luminii permite acesteia să fie vizibilă încă patru secunde (iar în regiunile polare lumina Soarelui este vizibilă pentru mai multe zile după ce Soarele depășește orizontul; cf. Kinns 1881, 474) chiar și după apunerea Soarelui (Ramm 1967, 108).

2.2.2.2. Iosua cere mai puțină lumină

De fapt, prin cuvintele adresate Soarelui, Iosua îi cerea acestuia să nu iasă din nori decât foarte târziu, după-amiaza. Astfel, toată după-amiaza a fost înnorat, dar chiar înainte de apus Soarele va străluci din nou pe câmpul de luptă (A. L. Shute *apud* Ramm 1967, 110).

Termenul ebraic, tradus în limba română: „a sta”, „a (se) opri” sau „a rămâne nemișcat” (BTE 2022, 79), poate avea și sensul ‘a tăcea’. Tradus astfel, „înseamnă mai degrabă că Soarele trebuia să înceteze să mai lumineze”. În acest sens, porunca adresată astrilor de Iosua nu se referea la oprirea mișcării lor aparente, ci „să înceteze să mai lumineze” (Gaebelein 1923, 31).

A fost avansată teoria potrivit căreia cuvintele adresate de Iosua Soarelui: „stai pe loc” (care literal înseamnă „taci”) ar trebui interpretate în sensul unei porunci prin care i-a cerut „să-și rețină lumina”, deci ceea ce „s-a întâmplat cu această ocazie nu o fost prelungirea unei zile, ci o zi întunecată, astfel încât Iosua a avut avantajul de a lupta, practic noaptea”, deși la ora respectivă „ar fi trebuit să fie lumină” (Torrey 1907, 55-56).

Dacă sensul verbului este ‘a tăcea’, ‘a înceta’, rugăciunea lui Iosua poate fi înțeleasă ca „o cerere ca Soarele să înceteze să-și reverse căldura asupra trupelor sale de luptă”, pentru a suporta bătălia în condiții cât mai favorabile (E. W. Maunders *apud* Ramm 1967, 109).

2.2.2.3. Sensurile verbului ebraic דָּמָה

În limba ebraică, în textul scripturistic (Ios. 10:12), Soarelui i se cere: „Să tacă, să fie uluit” (TM), însă majoritatea traducătorilor se îndepărtează de imaginea ebraică, preferând: „Să stea în loc Soarele” (LXX) sau: „a sta nemișcat” (Jacqueline Moati-Fine și Alexandra Moraru, în SEPTUAGINTA 2004, 55).

Conform TM, Iosua poruncește atât Soarelui cât și Lunii să tacă, însă în versetul următor (13), în prima parte, se arată că Soarele a tăcut și Luna s-a

oprit, iar în a doua parte a versetului textul scripturistic arată că „Soarele s-a oprit în mijlocul cerului [...]” (OTCER 1883, 128) (este posibil ca această exprimarea să fi fost preluată din „Cartea Dreptului”).

„O carte pentru toate vârstele și pentru toți oamenii”, Scriptura a fost scrisă în așa fel încât să fie „înțeleasă de toți”, de „oamenii de rând”. Cu toate acestea, unele dificultăți de înțelegere a textului sacru se datorează limbii în care a fost scrisă Scriptura. De exemplu, bătălia de la Gabaon a fost descrisă „în felul în care” martorii oculari au perceput evenimentul respectiv, iar cei care ar fi citit ar fi putut să înțeleagă cele relatate. Așadar, terminologia Scripturii nu este una științifică (Torrey 1907, 21).

Verbul ebraic folosit acum de două ori (אָפַת cf. Ios. 10:12-13), cu referire la Soare, mai are încă două ocurențe în Pentateuh și alte două la 1 Regi. Este interesant că, din cele șase ocurențe, două sunt folosite de Moise, două de urmașul său (Iosua) și alte două dintr-o perioadă mult mai târzie, cea a regalității. Și mai interesant este că această ordonare a lor, cronologică, nu conduce la identificarea unui sens primar, căci, atât în Pentateuh, cât și în 1 Regi, verbul este tradus diferit. De exemplu, în Ieșire (15:16) și în 1 Regi 14:9⁸, verbul a fost tradus prin: „a încremeni”, respectiv: „a sta în loc”, deci cu sensul: ‘a se opri’, ‘a sta nemișcat’, însă în Levitic (10:3⁹) și în 1 Reg. 2:9¹⁰ prin: „a tăcea”. În cărțile

⁸ În acest verset sunt folosite două verbe diferite, amândouă fiind traduse prin: „a sta”. Pe lângă verbul אָפַת, se folosește și verbul אָפַת, cu mult mai multe ocurențe în TM (525 față de 30). Cele două verbe sunt folosite în același verset și în cartea Iosua (10:13) și, deși vor fi traduse drept termeni sinonimi, verbul אָפַת, folosit pentru a descrie acțiunea Soarelui, are nuanțe diferite față de cel ce descrie acțiunea Lunii (אָפַת = ‘a se opri’). Așadar, deoarece doar Lunii i se poruncește să se oprească, în timp ce Soarelui i se cere „să tacă”, putem considera că autorul divin nu se lasă prins în concepția contemporanilor și nu validează geocentrismul.

⁹ „Pentru a exprima starea sufletească a lui Aaron” și ținând cont de cele „două verbe omonime”, traducerea din limba ebraică „oscilează” între sensurile „a tăcut” și „s’a tânguit”. „Numai ca derivat al sensului primar”: ‘a fi străpuns de durere’, Septuaginta folosește verbul κατανόσω, tradus prin ‘a tăcea’, cu sensurile: ‘a amuți’, ‘a rămâne mut’. Arhiepiscopul Anania optează pentru traducerea: „Aaron s’a făcut ca pământul” (BVA 2001, 133). Biblia de la 1688 a tradus: „Și să umili Aaron”, probabil preluând modelul din Manuscrisul 45, variantă preluată și de Biblia Blaj. Manuscrisul 4389 și Versiunea modernă realizată de profesorul Eugen Munteanu în MLD urmează TM și traduc: „Iar Aaron auzind așa tăcu”, respectiv „Iar Aaron a rămas tăcut” (MLD III 1993, 92-93). La fel traduce și Biblia 1939 („Iar Aaron n’a zis nici un cuvânt”), precum și Biblia 1982 („Iar Aaron tăcea”).

¹⁰ Textul ebraic: „cei răi în întuneric vor tăcea” (וְרָשָׁעִים בְּחֹשֶׁךְ יִדְמֶוּ) nu este urmat în traducerea românească, care consemnează slabe asemănări: „nelegiuții vor pieri în întuneric” (1 Reg. 2:8 cf. Biblia 1982) și „necredincioșii pier în întuneric” (Biblia 1939). Nici în traducerea de limbă franceză („Il veille sur l’existence de ceux qui le respectent, mais ceux qui le renient meurent dans les ténèbres” cf. La Bible 1992, 318;

poetice, TM folosește verbul de zece ori (Iov¹¹ și Psalmi¹²), iar în cărțile profetice¹³, de paisprezece ori (Isaia, Ieremia, Iezechiel și Amos). Se poate observa că traducerile folosesc mai multe sensuri, care, de multe ori, nu au legătură cu termenul ebraic propriu-zis.

2.2.3. Însemnătatea duhovnicească a minunilor

Care este atitudinea noastră, a creștinului de azi, față de acest text și față de acest eveniment? Cum îl interpretăm? Este posibilă o astfel de minune? Cine ar putea spune dacă o minune este adevărată sau nu?

Relatarea lui Iosua, care urmărea o victorie totală într-un război foarte greu (cu un raport de forțe unu contra cinci, total nefavorabil), pentru care avea nevoie de timp, amintește despre o zi în plus, fără să fi fost precedată de o noapte. Putem crede și explica un asemenea eveniment dacă avem în vedere că minunile relatate în Scriptură „trebuie acceptate ca atare, printr-un act de credință pură”, căci, de cele mai multe ori, „încercările de a le explica rațional sunt sortite eșecului” (Moldovan 2019, 24-25).

Creștinii cred că Dumnezeu, Care a făcut nu numai Pământul și Soarele, ci întreg Universul, le-ar „putea menține”, pe toate, nemișcate. Cel ce crede într-un Dumnezeu Creator al întregului Univers, material și spiritual, un Dumnezeu istoric, Care S-a întrupat și (S-)a înviat din morți, „nu se împiedică” de o astfel de minune. Creștinii mărturisesc credința într-un „Dumnezeu făcător de minuni” (Torrey 1907, 53, 56).

Celor vrednici, Dumnezeu le deschide „palatul înțelepciunii Sale” și îi introduce „în comorile științei Sale”, cu toate că acum, „stăruim numai pe pipăite să contemplăm în parte și să cercetăm imaginile ca într-o oglindă și ca în ghicitură”. Cei cărora Dumnezeu „va binevoi” să „descopere [...] tainele Sale și să pună în lumină desăvârșirea” vor vedea cine sunt vrăjmașii duhovnicești

„Il gardera les pas de son fidèle, mais les méchants périront dans les ténèbres” cf. TOB 1992, 329-330; „Il garde les pas de ses fidèles, mais les méchants dans les ténèbres disparaissent”), și nici în traducerile de limbă engleză („but the wicked shall be cut off in the darkness”, cf. RSV 1971, 206; „but the wicked disappear in darkness”. Cf. GNB 1992, 266. Traducerea care se apropie de TM este: „And the wicked shall be silent in the darkness”, cf. KJV 1951, 369), cele mai multe variante nu urmează textul ebraic.

¹¹ Din cele trei ocurențe, în două sensul verbului este ‘a tăcea’ și o dată ‘a se odihni’.

¹² În cele șapte ocurențe, verbul are sensuri diferite: ‘a tăcea’ (de patru ori) și câte o dată: ‘a sta nemișcat’, ‘a înceta’ și ‘a se supune’.

¹³ Dacă în cărțile profetilor Isaia, Iezechiel și Amos verbul apare doar o dată și are sensul ‘a tăcea’, în cărțile profetului Ieremia, din cele unsprezece ocurențe (trei în Plângerile lui Ieremia) pe care le are verbul, sensurile verbului sunt: ‘a tăcea’ (de opt ori), ‘a sta nemișcat’ (o dată), ‘a se odihni’ (o dată) și ‘a distruge’ (o dată).

ascunși în spatele celor cinci regi și „ce păcat lăuntric, ce rătăcire a sufletului” preînchipuie (Origen 1981, 262; Origene 1960, 299).

Aceste „fapte, mai presus de fire, aduc mărturie pentru toate veacurile despre puterea lui Dumnezeu și nu mai au nevoie de tâlcuire din afară pentru a pune în lumină strălucirea unor astfel de fapte” (Origen 1981, 256; Origene 1960, 285).

Astfel de cuvinte: „să se oprească Soarele” nu au fost rostite de Moise (Procopius 1865, 1019-1022), care nu a putut să poruncească „unor elemente mai puternice”, precum o face Iosua-Iisus¹⁴. Cel ce „mai înainte fusese supranumit cu numele lui Iisus a oprit Soarele în mersul său, luând puterea Duhului lui” (Sfântul Iustin Martirul și Filozoful 1980, 225).

Doar Iisus Hristos, „Soarele dreptății”¹⁵, este atât de puternic să oprească Soarele „nu numai în acel moment acolo, ci în mai multe rânduri, la venirea Sa”. Cel ce ne însoțește pretutindeni, „nu ne părăsește niciodată, și nu se grăbește să se culce”, Mântuitorul, „nu este cu noi numai o zi sau două”, ci în toate zilele, până la sfârșitul veacurilor (Origen 1981, 235-236, Origene 1960, 131-132).

Acest eveniment istoric este o trimitere profetică la Ziua Domnului (Gaebelein 1923, 62), pe care a văzut-o și profetul Avacum (3:11): „Soarele s'a ridicat/ și Luna a rămas în rânduiala ei;/ săgețile Tale vor merge'n lumină,/ în lucirea fulgerului armelor Tale”.

Sfântul Efrem socotește că „cele trei ceasuri de întuneric” de la Răstignirea Mântuitorului (între ceasurile 6 și 9) „fac o zi”: „Cel care S-a întunecat și a strălucit a făcut apoi o [altă] zi din răstimpul în care a întunecat Soarele”. Apoi, compară acel eveniment cu „minunea opririi Soarelui de Iosua”: „Dintr-o singură zi, Iisus a făcut două, așa cum Iosua făcuse din două zile, una” (Sfântul Efrem Sirianul 2010, 218).

Teodoret al Cirului „insistă” asupra acestei întâmplări, „nu pentru a-i sublinia aspectele senzaționale, ci pentru a dezvolta o altă legătură tipologică

¹⁴ Dacă în urma acestei minuni Iosua „l-a depășit” în faimă chiar și pe Moise, există o întreagă dezbateră, în special în literatura rabinică, și ca răspuns la atitudinea autorilor creștinilor din primele veacuri. Iosua este „pictat în culori mozaice”, utilizându-se puternice rezonanțe cu relatarea de la Marea Roșie („[...] Domnul i-a lovit cu spaimă [...] că s'a luptat Domnul de partea lui Israel” cf. Ios. 10:10, 14 – „[...] Domnul [...] a umplut tabăra Egiptenilor de spaimă [...] Domnul Se luptă pentru ei cu Egiptenii!” cf. Ieș. 14:24-25). O astfel de paralelă sugerează că succesul lui Iosua este comparabil cu cel al lui Moise în Egipt, că Iosua „l-a înlocuit” pe Moise, ca lider de succes (Farber 2016, 54-55).

¹⁵ Se consideră că aceste cuvinte pe care Iosua le adresează Soarelui ar putea fi înțelese ca fiind adresate de Iosua „direct lui Iahve, ca Soare”. Dacă așa stau lucrurile și „Iahve a fost echivalat cu Soarele, la Gabaon”, aveam, aici, o mărturie foarte timpurie conceptului de Dumnezeu-Lumină (Hristos-Soare al Dreptății) din istoria poporului israelit (Taylor 1993, 112, 114, 117-8).

între Iosua și Hristos”, și arată că oprirea în loc a Soarelui prefigurează întunericul ce va urma răstignirii lui Hristos: „Așa cum Soarele a stat pe loc în timp ce profetul își ducea lupta, tot așa, în timp ce Mântuitorul nostru distrugea Moartea cu propria sa moarte, Soarele și-a reținut razele și a umplut întreaga lume de întuneric, la amiază” (Theodoret of Cyrus 2007, 291, 293).

Gabaoniții „înfățișează soarta neamurilor ce vin la Iisus”, Care-i mântuiește învățându-i „să care lemne și apă, adică să poarte pe umerii virtuților, prin fapte, rațiunea tainică și mântuitoare a crucii și a renașterii dumnezeiești prin apă” (Maxim Mărturisitorul 2005a, 458).

Omul întors spre Dumnezeu „va avea și vrăjmași”, chiar și „prieteni de altădată se pot transforma în dușmani”, aceștia sunt „puterile și duhul rău”, care sunt gata să vină asupra sa. Locuitorii Gabaonului se aseamănă cu acești oameni, ei sunt „asediați”, însă, „oricât de slabi ar fi”, „legământul” încheiat cu Iisus îi apără de atacul celor cincisprezece regi. Gabaoniții „nu sunt părăsiți”, ci „ajutați în neputințele lor” și, deși „sunt atacați de puterile răului, nu numai că-i ajută în luptă, ci mărește și durata zilei de luptă”. „Prelungind timpul luminii”, Hristos este Cel care „întârzie venirea nopții” (Origen 1981, 256-257; Origene 1960, 285, 287).

Dintr-o perspectivă alegorică, Soarele reprezintă pe Hristos-Cuvântul, „care luminează mintea”, Gabaon este „mintea înaltă” (adică aflată în contemplație), Luna e „simbolul firii”, pentru că e schimbătoare, iar valea este „trupul care s-a smerit prin mortificare” (Maxim Mărturisitorul 2005, 227).

În limbaj alegoric, „să stea Soarele deasupra Gabaonului” înseamnă „să-i fie păzită neapusă lumina cunoștinței lui Dumnezeu pe muntele contemplației mintale”, iar cuvintele: Luna să stea deasupra văii înseamnă, „să-i rămână puterea naturală de discernământ în neputința trupului, neabătută de la virtute” (Maxim Mărturisitorul 2005, 226-227).

Asemenea lui Iosua, creștinul este chemat să țină „neapus în sine, Soarele dreptății, în cursul întregii zile a vieții de acum, nehotărnicit de seara păcatului și a neștiinței, ca să poată zdrobi și fugări după lege” pe potrivnici (Maxim Mărturisitorul 2005, 225).

Hristos „a mărit [...] și a prelungit ziua, pe de o parte pentru mântuirea oamenilor, pe de altă parte pentru zdrobirea puterilor răului”. Întrupându-Se Hristos, „a început sfârșitul păcatului lumii”, „propriu-zis a oprit și întârziat ziua sfârșitului, neîngăduindu-i să se arate”. Chiar dacă „zilele [...] se vor scurta” (Mat. 24:22), ziua „se prelungeste”, „e amânată încheierea ei, căci în tot acest răstimp Soarele nu apune deloc, ci Soarele dreptății (Mal. 4:2) se tot înalță revărsând lumina adevărului în inimile celor ce cred”. „Când este timpul mântuirii”, Dumnezeu poate prelungi durata zilelor „și să scurteze durata, când este timpul mâhnirii și al pierzării” (Origen 1981, 257-258; Origene 1960, 287,289).

3. Concluzii

Angajat în război cu regii amarei, Iosua dă dovadă de un mare curaj, căci „într-o singură bătălie a înlăturat cinci regi împreună cu poporul lor”. În aceeași luptă, chiar și demnitatea și credința lui sunt laudate, căci, în calitate de ucenic apropiat și succesor al lui Moise, temându-se „că noaptea s-ar putea să-l împiedice să obțină victoria, a strigat cu profundă credință și cu spirit înalt”, cerându-i lui Iahve să oprească aștrii pe cer. Scriptura ni-l înfățișează drept un bărbat „mare în minunile pe care le-a făcut prin credință” și „triumfător”, iar vrednicia sa a fost subliniată prin aceea că era un om „care ar putea opri cursul râului și care ar putea” opri aștrii (Ambrose 1995, 33, 59).

Așa cum se poate observa din Scriptură, de la actul Creației (Fac. 1) până la descoperirile finale (Apoc. 22), creștinismul este o religie a minunilor. Este important de subliniat că minunile relatate în Scriptură „se bazează pe mărturii și nu pe analize științifice”, și trebuie acceptate prin credință (Grigg 1997, 35-37). Azi, poate mai mult ca niciodată, credința necesită a fi întărită ca, astfel, Adevărul revelat să poată fi înțeles și explicat și prin demersuri raționale (filologice-scolastice), interpretate în cheie exegetică corectă (hristică).

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- Biblia 1939 = *Biblia sau dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, București, 1939.
- Biblia 1982 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982.
- Biblia Blaj = *Biblia de la Blaj din 1795*, Tipografia Vaticană, Roma, 2000.
- Biblia 1967-1977 = *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eißfeldt, P. Kahle ediderat R. Kittel, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart, 1967/1977.
- BTE 2022 = *Biblia după Textul Ebraic. Iosua. Judecătorii*, București, Editura Humanitas, 2022.
- BTTB 1921 = *The Babylonian Talmud: Tractate Berakot*, translated by A. Cohen, Cambridge University Press, 1921.
- BVA 2001 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, București, E.I.B.M.B.O.R., 2001.
- DISB 2014 = *Dictionar de imagini și simboluri biblice*, Oradea, Casa Cărții, 2014.
- GNB 1992 = *Good News Bible*, Collins Bible, 1992.
- KJV 1951 = *The Companion Bible*, Oxford University Press, 1951.
- La Bible 1992 = *La Bible. Ancien et Nouveau Testament*, Alliance Biblique Universelle, 1992.
- Maxim Mărturisitorul 2005 = Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. II, E.I.B.M.O., Apologeticum, 2005.
- Maxim Mărturisitorul 2005a = Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. III, E.I.B.M.O., Apologeticum, 2005.

- MLD III 1993 = *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688, Pars III, Leviticus*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1993.
- OTCER 1883 = *Old Testament Commentary for English Readers*, vol. II, London, Cassell, Petter, Galpin & Co., 1883.
- RSV 1971 = *The Bible. Revised Standard Version*, The British & Foreign Bible Society, 1971.
- SEPTUAGINTA 2004 = *Septuaginta 2. Isus Nave. Judecătoria. Ruth. 1-4 Regi*, București, Polirom, 2004.
- TOB 1992 = *Traduction Oecumenique de la Bible*, Alliance Biblique Universale – Le Cerf, 1992.

B. Literatură secundară

- Comte, Fernand, *Cărțile Sfinte*, București, Editura Enciclopedică, 1994.
- Farber, Zev, *Images of Joshua in the Bible and Their Reception*, Berlin/ Boston, Walter de Gruyter GmbH, 2016.
- Gaebelein, A. C., *The Annotated Bible*, New Youk, Publication Office “Our Hope”, 1923.
- Ginzberg, Louis, *Legends of the Jews*, volume 2, translated by Henrietta Szold and Paul Radin, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2003/5763.
- Grigg, Russell, *Joshua’s long day*, “Creation magazine”, volume 19, Issue 3, 1997, online: <https://creation.com/joshuas-long-day>.
- Henry, Matthew, *Commentary on the Whole Bible*, volume II (Joshua to Esther), Christian Classics Ethereal Library, Michigan, Grand Rapids, 2011.
- Hilly, H, *Leçons d’écriture sainte*, Paris, Librairie Bloud & Gay, 1932.
- Homer, *Iliada, Cânturile XVII-XXIV*, traducere în metrul original de George Murnu, București, Teora, 1999.
- Josephus Flavius, *Antichități Iudaice*, cărțile I-X, traducere și note Ion Acsan, București, Editura Hasefer, 1999.
- Keil, C. F./ Delitzsch, F., *Biblical Commentary on The Old Testament*, volume IV, translated by James Martin, Edinburgh, T. & T. Clark, 1869.
- Kelly, William, *Lectures Introductory To the Study of The Old Testament*, Jackson USA, Present Truth Publishers, 1871, online: http://www.presenttruthpublishers.com/pdf/Lectures_Introductory_OT.pdf.
- Kinns, Samuel, *The Harmony of The Bible with Science or, Moses and Geology*, New York, London & Paris, Cassell, Petter, Galpin & Co., 1882.
- Macdonald, William, *Comentariul biblic al credinciosului. Vechiul Testament*, traducere Doru Motz, Oradea, Editura Lampadarul de Aur, 2002.
- Moldovan Alexandru, *Propedeutică biblică*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2019.
- Nelson, Richard D., *Joshua: A Commentary*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1997.
- Oeste Gordon, “A Day Like no Other” in the Context of Yahweh War: *Joshua 10:14 and Characterization of Joshua*, “Journal of the Evangelical Theological Society” 57/4, 2014.
- Origen, *Omiliile la Cartea Iosua*, traducere de pr. prof. Nicolae Neaga, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 6, București, E.I.B.M.B.O.R., 1981.
- Origene, *Homélies sur Josué*, traduction de Annie Jaubert, în col. „Sources Chrétiennes”, No. 71, Paris, Les Editions du Cerf, 1960.

- Procopius Gazaenus, *Commentarii in Josue*, în col. „Patrologiae Graecae”, tomus LXXXVII, pars prima, J. -P. Migne Editorem, 1865.
- Ramm, Bernard, *The Christian View of Science and Scripture*, London, The Paternoster Press, 1967.
- Saint Ambrose, *Select Works and Letters*, translated by rev. H. de Romestin, în col. „Nicene and Post-Nicene Fathers”, volum 10, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1995.
- Saint Augustine, *The City of God*, Volume Two, translated and edited by Marcus Dods, New York, Hafner Publishing Company, 1948.
- Sfântul Augustin, *Confesiuni*, traducere de Eugen Munteanu, București, Editura Humanitas, 2018.
- Sfântul Efreem Sirianul, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, traducere de Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2010.
- Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, *Dialog cu iudeul Tryfon*, traducere și note de Pr. Prof. Olimp N. Căciulă, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 2, E.I.B.M.B.O.R., București, 1980.
- Taylor, J. Glen, *Yahweh and the Sun. Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, în “Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 111”, Sheffield Academic Press, 1993.
- Theodoret of Cyrus, *Questions on the Octateuh*, vol. 2, translation with introduction and commentary by Robert C. Hill, Washington, The Catholic University of America Press, 2007.
- Torrey, R. A., *Difficulties and Alleged Errors and Contradictions in the Bible*, London, Fleming H. Revell Company, 1907.
- Usca, Ioan Sorin, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți. Iosua*, online: <https://ioanuscateol.wordpress.com/category/iosua/page/2/>.
- Walton, John H., Matthews, Victor H., Chavales, W., *Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament*, Oradea, Casa Cărții, 2021.
- Younger Jr., Lawson K., *Joshua*, în *Eermans Commentary on the Bible*, Michigan, William B. Eermans Publishing Company, Grand Rapids, 2003.

ORIGINEA CELUI MAI VECHI TEXT ROMÂNESC*

IOSIF CAMARĂ
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
iosif.camara@uaic.ro

Abstract: The oldest preserved Romanian text is the Hurmuzaki Psalter (ca. 1491-1504), a unilingual version extracted from a bilingual Psalter. The present research attempts to shed light on the issue of the origin and the context in which the Psalter was translated and disseminated at the beginning of Romanian vernacular writing. The main source of the translation and the model for the composition of the bilingual Psalter was a Church Slavonic commentated Psalter. Several data suggest that the Psalter was not translated in Romanian countries: the sources used for the translation are recorded predominantly in medieval Serbia and Mount Athos; some peculiarities of spelling, punctuation, and translation show that the text was composed or transmitted in a Greek environment; some linguistic peculiarities indicate that among the translators and copyists, there were undoubtedly Aromanians (Vlachs). As for the oldest copy, the Hurmuzaki Psalter, it was written on Mount Athos itself, most likely at the Zograf Monastery. All these data suggest that the translation may have been done in one of the monasteries of Mount Athos. The Psalter was translated into Romanian by decision of the Church, which wanted to create an auxiliary for the understanding of Slavonic liturgy by novices. This happened in the context of the flourishing of monasticism, when novices who did not speak Church Slavonic were arriving in the monastery. Among these novices were Aromanians, as the linguistic features of the manuscripts show, who came from a Greek-speaking area and therefore needed a tool for understanding the official language of the Church.

Keywords: Oldest Romanian text, Bilingual Psalter, Aromanians, Mount Athos.

1. Psaltirea la începuturile scrisului în limba română

Până nu demult se credea că cel mai vechi text scris în limba română este *Scrisoarea lui Neacșu* din 1521. Cu două decenii în urmă, Al. Mareș (2000) a dovedit că Psaltirea Hurmuzaki (ms. BAR rom. 3077) este neîndoielnic mai veche decât acest document particular. Reexaminarea chestiunii de față, plecând de la cercetarea amintită, ne-a condus la concluzia că manuscrisul a fost alcătuit în intervalul 1491-1504¹. Psaltirea Hurmuzaki se dovedește a fi, așadar, cea mai veche dintre Psaltirile rotacizante și cel mai vechi text românesc, fapt care îi

* *The origin of the oldest Romanian text*

¹ Am prezentat această problemă în articolul *Data alcătuirii celui mai vechi text românesc. Filigranul de tip corabie din Psaltirea Hurmuzaki* (în curs de apariție).

conferă un loc de frunte în discuția despre traducerea Psaltirii în românește și, implicit, în cea legată de contextul apariției scrisului în limba română.

Debutul scrisului în limba română printr-o Psaltire nu este o surpriză pentru cine cunoaște importanța acestui text în istoria culturală și spirituală a lumii creștine. Psaltirea este probabil cea mai longevivă carte de cult și în mod cert cel mai longeviv abecedar din istorie. Acest text a fost și este până azi omniprezent în cultul public și în cel privat, iar în unele comunități monahale din vechime era chiar principala formă de ritual. Considerată drept cea mai puternică rugăciune și o „panoplie duhovnicească”, prin care se înțelege toată armătura necesară luptei spirituale, Psaltirea a fost în toate epocile cea mai folosită și mai îndrăgită prăvălie. Citirea psalmilor, scria Avva Isaac, îndulcește buzele². Un ecou al acestei experiențe filocalice găsim pe filele unor manuscrise slavone, în care copistul anonim numește Psaltirea o „carte izvorătoare de miere”³, însemnare ce va deveni titlu de psalm în cele mai vechi Psaltiri românești: „*carte mai dulce de miierea și stredii*” (CP, Ps. 77). Instrument indispensabil al devoțiunii private, prezent zilnic în mâna clericului și a mireanului, Psaltirea a ajuns să fie însoțită de un supliment conținând toate cele necesare pravilei zilnice (elemente de ceaslov) și orientării în timpul sacru (minologhion și pascalie).

Deprinderea cu psalmii a mers până acolo încât adesea aceștia au fost cunoscuți pe de rost, fapt de înțeles pentru un text citit integral pe parcursul unei săptămâni sau, după unele tipicoane, chiar zilnic. Memorarea Psaltirii a venit, așadar, firesc, dar ea a fost și o realitate impusă ori autoimpusă, cunoașterea pe de rost a acestui text fiind în multe comunități o treaptă ce trebuia trecută pentru a accede în viața monahală. În aceste condiții de familiaritate și chiar de cunoaștere pe de rost a Psaltirii, ea a servit ca manual pentru buchisire sau pentru exerciții de gramatică încă din primele veacuri și mai ales în epoca bizantină, tradiție care a durat până în zorii modernității. Unele mărturii o dau drept metodă de învățare a limbii liturgice, cunoașterea pe de rost a psalmilor făcând posibilă înțelegerea cultului în întregul său. Funcția aceasta a Psaltirii a lăsat și urme lingvistice pe alocuri, în Occident *psalteratus* ajungând să desemneze o persoană alfabetizată⁴.

Nu mai puțin semnificativă a fost importanța literară a Psaltirii. Ea este întâia carte de poezie a Scripturii și un model de poezie pentru marea literatură a umanității. La aceasta trebuie adăugat că cele nouă ode care însoțesc psalmii au

² „Uneori se îndulcesc stihurile în gură și se naște, în rugăciune, dintr-un stih o stihuire nenumărată, neîngăduind să se treacă la alt stih; și omul nu cunoaște săturarea” (Filoc., 172).

³ E.g. ms. BAR sl. 355, 143r: *достиче срѣда снж медоточныхъ книгы* (*S-a ajuns la mijlocul acestei cărți izvorătoare de miere*), v. Panaitescu 2003, 137.

⁴ Pentru mai multe amănunte cu privire la prezența Psaltirii în ritual și practica memorării sale, v. Camară 2022b.

servit drept model, ca temă și compoziție, pentru întreaga innografie bizantină⁵. Cu drept cuvânt istoricul literar Al. Andriescu (2003, 6) afirma că efortul de traducere a unui text poetic de profunzimea și finețea artistică a psalmilor într-o limbă maternă „arhaică, rustică, nerafinată artistic [...] este comparabil cu actul de creație literară”. Nu greșim, așadar, afirmând că în cel mai vechi text românesc avem și prima carte românească de poezie.

Dată fiind importanța Psaltirii, era de așteptat ca nevoia unei versiuni în graiul poporului, menită inițial înlesnirii accesului la textul sacru, să fie resimțită în centrele de cultură ale epocii, care erau mănăstirile. Studiarea Psaltirilor rotacizante în ultimii ani⁶ ne-a format convingerea că în aceste scriptorii, la adăpostul zidurilor mănăstirilor, s-a născut de fapt scrisul în limba română și au fost alcătuite primele monumente de limbă: Psaltirea, Apostolul și Evanghelia. Întrucât în această decadă se împlinesc șapte secole de la nașterea Cuviosului Nicodim de la Tismana, întemeietorul primelor chinovii din Țara Românească, am alcătuit lucrarea de față pentru sesiunea care i-a fost dedicată în cadrul Simpozionului MLD, ca un omagiu adus părintelui culturii scrise din Țara Românească.

2. Sursele slavone ale Psaltirii românești⁷

Din cea mai veche epocă a scrisului românesc datează nouă versiuni ale Psaltirii. Cercetările lui Al. Mareș (1982) asupra filiației acestora au relevat apartenența lor la două grupuri distincte, descinzând din aceeași traducere primitivă: cel mai vechi grup (grupul A) este reprezentat de Psaltirile Hurmuzaki și Voronețeană; urmele sale se regăsesc în câteva texte coresiene, iar reflexele acestuia în Moldova secolului al XVII-lea indică o tradiție textuală stabilă la est de Carpați; al doilea grup (grupul B) este reprezentat de Psaltirea Scheiană și Psaltirile tipărite: Psaltirea bilingvă din 1568 (azi pierdută), Psaltirea românească din 1570, Psaltirea bilingvă de format mare din cca 1576-1577 (azi pierdută), Psaltirea bilingvă din 1577 și Psaltirea bilingvă din 1589, la care se adaugă Psaltirea Ciobanu, o copie după ediția din 1568.

Este unanim acceptat că cea mai veche Psaltire românească a fost tradusă din slavonă. I. A. Candrea (1916, CXII), primul care s-a ocupat de această problemă, a indicat drept sursă a traducerii o versiune înrudită cu Psaltirea lui Branko Mladenović din 1346 (ms. BAR sl. 205). Pe de altă parte, G. Mihăilă (1972, 242-244, nota 2) a pus în lumină concordanțe dintre Psaltirile românești

⁵ Am prezentat această problemă în comunicarea *Cântările lui Moise din cele mai vechi Psaltiri românești*, la Simpozionul „Tradiția patristică în actualitate” (Centrul de Studii Patristice „Sfântul Maxim Mărturisitorul” al Arhiepiscopiei Iașilor, 15 septembrie 2023).

⁶ Îndeosebi în cadrul proiectului *RoPsalt* (PN-III-P4-ID-PCE-2020-2939), derulat la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași în perioada 2021-2023.

⁷ Pentru o prezentare pe larg a surselor celor mai vechi Psaltiri românești, v. Camară 2023.

și textul slavon paralel. Ulterior, Al. Mareș (1982, 2005) a examinat aceste opinii și a demonstrat ipoteza lui Candrea, presupunând totodată că divergențele dintre versiunile românești și sursa slavonă indicată se datorează reviziei vechii traduceri după versiunea paralelă, efectuată în momentul constituirii Psaltirii bilingve. Pe de altă parte, domnia sa a relevat o serie de concordanțe între Psaltirea Hurmuzaki și Psaltiri slavone din epoci diferite, trăgând concluzia că avem a face cu o prelucrare a acesteia după o versiune comentată ce prezenta trăsături redacționale foarte vechi. Cât privește constituirea Psaltirii bilingve, s-a considerat că aceasta s-a făcut prin segmentarea aleatorie a textului slavon (Toma 1976, 11) sau urmând punctuația slavonă (Mareș 1982, 223-224).

Reluarea acestei probleme în ultimii ani ne-a condus la concluzii care confirmă unele rezultate anterioare și aduc date noi, fapt posibil azi datorită orientării în tradiția textuală a Psaltirii slavone pe care o oferă cercetările slavistei Catherine M. MacRobert.

Întâi de toate se impune precizarea că Psaltirea, ca text de uz zilnic, de o familiaritate care a mers adesea până la cunoașterea sa pe de rost, nu este copiată și nici tradusă după versiuni rare, ci anume după acelea folosite în comunitatea liturgică de care aparține copistul, traducătorul sau revizorul⁸. Abaterile de la textul recept al unei comunități sunt înlăturate prin corecturi făcute pe manuscrise ori introduse tacit la copiere, ceea ce a dat naștere unor versiuni cu înfățișare redacțională eterogenă. Același scop l-au avut reviziile Psaltirilor românești, care, fără excepție, au suferit diortosiri succesive după Psaltirea slavonă standard din epocă. Prin urmare, cunoașterea surselor slavone și a circulației lor poate oferi date importante despre proveniența traducerii și a reviziilor românești.

A) Psaltirea comentată. Traducerea primitivă a fost realizată după o Psaltire slavonă de tip comentat, ale cărei urme se regăsesc – în număr mai mic – în toate versiunile românești, nu doar în Psaltirea Hurmuzaki. Este vorba de comentariul Sfântului Athanasie cel Mare la Psaltire, cel mai popular în bibliotecile mănăstirești, care pune în circulație textul psalmic al redacției I (*arhaică* sau *chirilometodiană*). Cu timpul, folosindu-se în cult texte din redacțiile a II-a (*simeonică* sau *rusească*) și a III-a (*athonită*)⁹, manuscrisele suferă contaminări și devin tot mai eterogene sub raport redacțional. Un asemenea caz este reprezentat de Psaltirea Mladenović, în care textul psalmic este substanțial influențat de Psaltirea liturgică. Chiar dacă I. A. Candrea s-a oprit la Psaltirea Mladenović

⁸ Excepție face opțiunea conștientă a copistului pentru un text socotit corect și prestigios; vorbim fie de alegerea ca model a unei revizii precum redacția a III-a, care venea cu prestigiul Muntelui Athos, fie de revenirea la o versiune veche și conservatoare. Pentru asemenea inițiative, cu semnificative consecințe în contaminarea textelor, v. MacRobert 2016b, 87-91.

⁹ Pentru redacțiile Psaltirii slavone, v. MacRobert 1998a.

nu datorită caracterului ei comentat, ci pentru trăsăturile mai arhaice în raport cu alte versiuni din colecțiile românești, constatăm acum că intuiția sa a fost, în esență, corectă. Prin urmare, sursa primară a traducerii este o Psaltire slavonă comentată, însă de un caracter mai fidel redacției I decât versiunile cunoscute în spațiul românesc, conservatorism ilustrat de Psaltirea de la Bologna (Bon), din secolul al XIII-lea.

Psaltirile cu tâlc se găseau în centrele de cultură importante ale epocii. Mănăstirea Putna deținea o asemenea Psaltire comentată scrisă cu aur și chinovar, capodoperă a artei ștefanieni, având și însemnări de cititor importante (v. Cândea 2004; Székely 2007, 166). Nu știm dacă va mai fi existat vreuna, dispărută poate în incendiul care a afectat mănăstirea în 1484 (Pascal 2012, 68). Cu temei s-a presupus că Psaltirea comentată din 1346 a lui Branko Mladenović a fost adusă în Țara Românească de un urmaș al acestuia, fie mitropolitul Maxim Brancovici, fie doamna Despina Milița a lui Neagoe Basarab (v. Mihăilă 2005, 92), îmbogățind biblioteca Bistriței. Din aceeași epocă se află în colecția acestei ctitorii a Craioveștilor o altă Psaltire comentată (ms. BAR sl. 355), scrisă însă într-o lavră necunoscută a Țării Românești, la începutul secolului al XV-lea, pe vremea când Bistrița încă nu exista. La 1511, rămânând Mănăstirea Hilandar fără nicio Psaltire comentată, a fost însărcinat Visarion moldoveanul¹⁰, ucenicul vlădicăi Teoctist I al Moldovei, să prescrie una acolo, cum mărturisește copistul însuși într-o notă (ms. Hil. 119, 257v). Prin urmare, alegerea unei Psaltiri comentate ca sursă a traducerii dezvăluie mediul monahal în care a fost alcătuită cea mai veche Psaltire românească.

B) Psaltirea de tip „Belgrad”. O altă sursă a traducerii aparține unui tip textual rar din redacția a II-a, cel mai vechi martor al acestuia fiind Psaltirea de la Belgrad (Bel), din 1296. Urmele acestui tip textual se găsesc în toate versiunile românești. Explicația pentru folosirea unei surse suplimentare stă în faptul că ea reprezenta uzul liturgic în mediul în care a fost realizată traducerea, pe când tipul textual arhaic conservat de comentariul athanasian nu se mai folosea în cult.

Acest tip textual cu foarte puține atestări a avut circulație în Rașka, cum arată chiar Psaltirea de la Belgrad, considerată a fi un produs al scriptoriului episcopal din Arilje. Îl mai găsim în Psaltirea de la Pljevlja (înc. sec. al XIV-lea), ajunsă acolo nu se știe de unde, în Psaltirea de la Atena (sec. al XIV-lea), scrisă în Macedonia sau Muntele Athos, și în câteva Psaltiri comentate rusești¹¹. Unele indicii pe care le-am găsit cu prilejul documentării în colecții balcanice și athonite sugerează că acest tip textual a fost folosit și în Muntele Athos. Astfel, o Psaltire slavonă provenită de la Zograf (ms. NBKM 837), cu însemnări românești

¹⁰ Pentru activitatea acestui copist, v. Turilov 2004.

¹¹ Cunoaștem răspândirea în manuscrise a acestor particularități datorită cercetărilor întreprinse de Catherine M. MacRobert, e.g. MacRobert 2005, 2016a.

în grai muntenesc, scrisă în aceeași perioadă și pe același tip de hârtie ca Psaltirea Hurmuzaki (v. *infra*), prezintă lecțiuni proprii acestui tip textual. O urmă surprinzătoare apare într-o Psaltire slavonă de la Hilandar¹², ceea ce indică influența tipului „Belgrad” în lavra sârbească din Muntele Athos.

Așadar, a doua sursă a traducerii a fost o Psaltire sârbească foarte veche, folosită în mod cert în unele părți ale Serbiei medievale și în Muntele Athos.

C) Psaltirea de tip „Oxford”. Chiar dacă Psaltirea Scheiană și edițiile coresiene poartă urmele surselor menționate anterior, întreaga lor înfățișare, în text și în paratext, este tributară unui tip textual al Psaltirii slavone atestat numai în manuscrise sârbești ori copii ale acestora¹³. Întrucât aceste urme nu se regăsesc în grupul A, concluzia este că ele vin dintr-o revizie atentă ulterioară. Tipul textual în discuție, o revizie după Psaltirea greacă ce vădește un literalism semnificativ, are concordanțe – dar și divergențe – notabile cu redacția a IV-a a Psaltirii slavone. Cel mai vechi martor este Psaltirea sârbească de la Oxford (Ox), din secolul al XIV-lea, cu însemnări din Kosovo și Metohia; urmele sale apar sistematic în manuscrise din Fruška Gora, de unde concluzia că reprezenta norma în mănăstirile din regiune; mai apare în Muntele Athos – la Hilandar, Vatoped (unde pare a fi fost dus din Macedonia) și Protaton. De asemenea, un manuscris de acest tip a fost alcătuit în Țara Românească în secolul al XV-lea (ms. NBKM 4), având o legătură strânsă cu izvodul celor două copii păstrate la Hilandar, lucru ce pare să confirme opinia lui Iufu (2016, 58), după care manuscrisele sârbești nu ajungeau în regiune direct, ci prin mănăstirile din Muntele Athos. Caracterul insolit al tipului „Oxford” este vădit de faptul că, ajungând la Neamț (ms. BAR sl. 87, e.g. 68r) ori la Biserica Protaton (ms. Protat. 4, e.g. 64v), manuscrisele cu aceste trăsături au fost corectate potrivit uzului liturgic local. Demn de menționat este că Psaltirea comentată muntenească de la Bistrița (ms. BAR sl. 355) prezintă unele concordanțe cu tipul „Oxford” și cu redacția a IV-a, concordanțe ce se regăsesc în grupul românesc B. Întrucât acest manuscris datează dintr-o epocă anterioară zidirii mănăstirii, probabil a fost alcătuit în una din ctitoriile Cuviosului Nicodim de la Tismana, unde va fi fost copiată și Psaltirea muntenească de tip „Oxford” menționată anterior.

Tipicul Cântărilor lui Moise, așa cum apare în Psaltirea Scheiană, de o înfățișare cu totul particulară, l-am identificat doar într-o Psaltire scrisă la Mănăstirea Lesnovo, în Macedonia; întrucât Psaltirea respectivă este o realizare artistică deosebită, presupunem că ea reflectă practica locului.

¹² Este vorba de ms. Hil. 92, 184r, unde o lecțiune de tip „Belgrad” din Cânt. 4:13 este introdusă printr-o corectură chiar de către copist.

¹³ O prezentare detaliată a acestui tip textual, cunoscut până de curând numai prin Psaltirea sârbească de la Oxford studiată de MacRobert (1994), am făcut într-un articol în curs de publicare în „Paleobulgarica”.

Prin urmare, sursa grupului B era de origine sârbească folosită în mod cert în nordul Serbiei, în Macedonia și în Muntele Athos, dar care a fost cunoscută și în Țara Românească, probabil în mănăstirile de influență sârbească din Oltenia.

D) Reviziile după Psaltirea de tip athonit. Corectura textelor liturgice slavone efectuată în Muntele Athos la începutul secolului al XIV-lea a dus la apariția redacției a III-a (*athonită*) a Psaltirii slavone. Datorită autorității Muntelui Athos, această redacție s-a răspândit rapid în arealul liturgic de limbă slavonă, în Balcani și țările române, unde a devenit text recept. Este demn de remarcat că Psaltiri importante din epocă, precum cea a lui Gavriil Uric de la Neamț (1437) sau Psaltirea personală a lui Ștefan cel Mare, copiată în 1470 de Casian (v. Gorovei/Székely 2005, 493-495), prezintă acest tip textual.

Toate Psaltirile românești, pe parcursul transmiterii textului primitiv, au fost revizuite după Psaltirea de tip athonit (redacția a III-a), care reprezenta, așadar, uzul local. Semnificativ este și faptul că Psaltirile coresiene reflectă corecturi efectuate independent. Pe parcursul transmiterii textului a fost revizuit însă nu doar textul românesc, ci și cel slavon paralel, în grade diferite, fapt care explică neconcordanța dintre versiunile paralele. Așa se face că, dacă cea mai veche Psaltire bilingvă prezenta o versiune slavonă de redacția I (v. *infra*), s-a ajuns ca în a doua jumătate a secolului al XVI-lea toate să conțină doar versiuni de redacția a III-a. Copistul Psaltirii Voronețene pare a fi recurs la înlocuirea cu totul a versiunii paralele slavone cu textul recept, cel de redacția a III-a. Aceste revizii după Psaltirea slavonă în uz, diferită de sursele traducerii, demonstrează că Psaltirea bilingvă, chiar când a devenit unilingvă (e.g. versiunea Hurmuzaki), era produsă într-un mediu de limbă slavonă și era dependentă de cultul slavon, servind la înțelegerea acestuia.

3. Constituirea Psaltirii bilingve

Textul Psaltirii grecești este împărțit în stihuri de tradiție aghiopolită, diferite de versificația cunoscută azi, acestea stând la baza secvențelor psalmice din ritul bizantin. În Psaltire ele serveau la recitare, la memorare și chiar în măsurarea timpului de priveghere. Împărțirea în stihuri a fost riguros conservată în Psaltirile slavone și în cele mai vechi Psaltiri românești. Psaltirea comentată grecească s-a constituit prin adăugarea unei tâlcuiri succinte la fiecare stih, dispunerea pe filă făcându-se în diverse feluri. Acest model a trecut în tradiția slavă, scribii folosind mai multe procedee pentru a deosebi stihul de tâlcul său (culori, semne tehnice, dimensiunea scrisului sau a inițialelor etc.).

De obicei, Psaltirile comentate slavone din epoci mai vechi prezintă stihurile și tâlcurile unele sub altele, pe linii diferite, cum sunt cele două Psaltiri comentate din Țara Românească (ms. BAR sl. 205 și 355). De timpuriu însă poate fi observată tendința de a economisi suportul de scris prin completarea cu text a rândului, așa încât Psaltirile comentate din secolele al XV-lea și al XVI-lea prezintă stihurile și tâlcurile unele după altele, pe aceeași linie, deosebindu-le uneori

prin culoarea scrisului; e.g. Psaltirile sârbești de la Peć (Peć 72 și Peć 73) sau Psaltirea comentată de la Zograf, de redacție sârbească în partea ei veche (ms. Zogr. 123). Copistul moldovean Visarion, care prescrie la Hilandar o Psaltire în 1511 (ms. Hil. 119), așează textul pe două coloane, folosind cerneluri diferite pentru stihuri și tâlcuri, și caută să urmeze modelul mai vechi, adesea însă completând linia, potrivit practicii din epocă.

Toate Psaltirile comentate scrise în Moldova urmează riguros acest model mai recent, cum atestă o capodoperă a artei ștefaniene alcătuită la Putna (ms. 695 de la Morgan Library¹⁴). O variantă a sa găsim în Psaltirea moldovenească păstrată azi la Hilandar (ms. Hil. 613): ea se deosebește prin modul în care stihurile și tâlcurile sunt marcate: $\hat{\text{п}}$ ‘psalm’, respectiv $\hat{\text{т}}$ ‘tâlc’, așa cum găsim în multe manuscrise moldovenești care conțin comentarii biblice. Ambele variante ale Psaltirii comentate au cunoscut difuzare în scriptoriile din Moldova: tipul putnean se găsește în manuscrise ajunse la mănăstirile Cruședol (ms. MSPC 90) și Zograf (ms. Zogr. 91); un fragment de Psaltire comentată (ms. RGB f. 310, MI 478)¹⁵ scrisă în 1587, sub Petru Șchiopul, care conservă doar ultimele stihuri din Cântarea a noua, are înfățișarea obișnuită a manuscriselor putnene și nemțene, permițând concluzia că ea prezenta aceeași dispunere a textului. Cel de-al doilea tip este ilustrat de o copie care a fost multă vreme folosită în Moldova (ms. BAR sl. 527).

Cele prezentate sunt esențiale pentru înțelegerea modului în care s-a constituit Psaltirea bilingvă, întrucât Psaltirea comentată slavonă a fost nu doar sursa traducerii, ci și modelul pentru alcătuirea Psaltirii cu traducere paralelă: traducătorul copia fiecare stih slavon, iar în locul tâlcului dădea traducerea românească a secvenței psalmice. Sursa traducerii și versiunea românească au fost, așadar, transmise împreună, iar în această formă se găseau în izvodul Psaltirii Hurmuzaki. Traducerea primitivă a fost de la bun început bilingvă, iar alternarea secvențelor slavone și românești nu s-a făcut aleatoriu, cum s-a afirmat uneori, ci a urmat riguros stihurile Psaltirii bizantine (v. Camară 2023).

Originea comună a Psaltirii comentate slavone și a celei bilingve – cu traducere intercalată – este evidențiată de faptul că ambele erau cunoscute în trecut sub același nume: *Psaltire cu otveat*. Termenul *otveat* (sl. отвѣтъ), care literal înseamnă ‘răspuns’, apare în textele slavone și românești ca echivalent pentru *tâlc* ori *explicație* (v. SJS, DLR). La anul 1346, când prescrie Psaltirea Mladenović, copistul își numește așa lucrarea: $\Psi\hat{\text{л}}\text{трь съ ѿвѣти}$ (ms. BAR sl. 205, 4v). La fel își desemnează Coresi Psaltirea bilingvă pe care o tipărește în 1577, dovedind că numele acesta era îndătinat: „Frații miei, preuților, scrisu-v-am aceste *Psăltiri cu otveat* de-am scos den Psăltirea sârbească pre limbă rumânească să vă fie de

¹⁴ Întrucât la acest manuscris nu am avut acces, îl cunoaștem pe baza câtorva fotocopii publicate în Cândea 2004.

¹⁵ Ne-a atras atenția asupra acestui fragment părintele Filotheu Bălan.

învățătură, și grămăticilor” (CP1, 312v). Este demn de remarcat că Psaltirile comentate slavone din Moldova purtau un nume diferit, *Psaltire cu tâlc*¹⁶, recurgându-se la termeni precum (про)ТЛЪКЪ и ТЛЪКОВАНИЕ ‘interpretare, tâlc’.

Prin *Psaltire cu otveat* se înțelegea, așadar, atât o Psaltire slavonă însoțită de tâlc patristic (exegeză), cât și o Psaltire slavonă însoțită de tâlc vernacular (traducere). Acest nume, trecut prea ușor cu vederea, are o importanță capitală pentru cunoașterea funcției textelor în discuție: Psaltirea liturgică însoțită de tâlc vernacular arată că prima versiune era folosită în cult, iar cealaltă reprezenta un auxiliar al acesteia¹⁷.

Care era înfățișarea Psaltirii bilingve aflate pe masa de lucru a copistului Psaltirii Hurmuzaki? Mareș (1982, 224-225) argumentase că textul slavon avea traducere românească interliniară, dispunerea etajată a celor două versiuni fiind singura care ar putea explica preluarea accidentală de secvențe slavone pe parcursul copierii. Acest lucru însă nu este posibil din cauză că pentru o asemenea dispunere a textului se găsesc analogii doar în medii culturale diferite și epoci îndepărtate. Similară însă este dispunerea celor două versiuni pe linii succesive, ca în Psaltirile comentate mai vechi, ceea ce explică satisfăcător erorile copistului. Reconstituirea înfățișării acestui izvod este posibilă datorită semnelor tehnice și de punctuație pe care copistul Psaltirii Hurmuzaki le scapă în manuscris, în ciuda faptului că face tot posibilul să le evite. Știm de aici că izvodul folosea dipla (>), prin care era marcată fiecare linie de text românesc; dacă dipla ar fi marcat stihul slavon, ea nu ar fi fost preluată accidental de copist. Folosirea dipei pentru a distinge între stihurile slavone și cele românești nu ar avea niciun sens dacă ele ar fi notate unele după altele, întrucât uneori două stihuri se încadrează pe aceeași linie. Semnul (:~) marca în izvod finalul de stih; acest semn, care în Psaltirile comentate marchează atât finalul de stih, cât și pe cel de comentariu, apare adesea folosit ca semn de încheiere, după care rândul rămânea gol. Toate aceste elemente ne arată că stihul slavon și otveatul românesc erau dispuse unul sub altul. Dăm o încercare de reconstituire servindu-ne de textul slavon și românesc din Psaltirea Voronețeană (Ps. 141):

¹⁶ Ms. Hil. 613, 1r; ms. RGB f. 310, MI 478, 1v; ms. Hil. 119, 257v; cf. o Psaltire rusească de la Hilandar, scrisă la jumătatea secolului al XVI-lea: *Псалтирьское тълкованіе* (ms. Hil. 117, 2v).

¹⁷ Se impune observația că verbul *протълковати* însemna atât *a explica*, *a interpreta*, cât și *a traduce* (v. SJS). Nu surprinde, așadar, că cele mai vechi texte românești, traduceri biblice, erau bilingve și își aveau originea în textele slavone comentate: după modelul acelorași cărți slavone comentate, cel mai vechi Apostol bilingv avea secvențele românești introduse prin *тълкъ*, termen preluat din neatenție de copist în Codicele Voronețean (e.g. CV, 11v), fapt semnalat de Gheție (1971, 280).

- ВЪЗВѢ КЪ ТѢБѢ ГИ РЪХЪ ТЫ ЕСИ ОУПОВАНИЕ МОЕ :-**
- > **C**hemaiu cătră tire, Doamne, dzișu: tu ești nedeajdea
 - > mea :-

Ча моа еси на земли живущий :-

 - > **P**artea mea ești spre pământul viilor :-

ВЪНИИ МЛТВЕЖ МОЖЪ ІАКО СМЕРИИ СЛЪКАЮ :-

 - > **S**ocoteaște rrugăciurea mea, că smeriiu-me foarte :-

**ИЗБАВИ МА Ѡ ГОНЕЩИИ МА ІАКО ОУКРѢПИША СЛ ПЕЧЕ
МЕНЕ :-**

 - > **I**zbăveaște-me de gonitorii miei, că învârtoșară-se mai
 - > vârtos de mere :-

Această dispunere a textului nu este caracteristică pentru Psaltirile slavone cu tâlc din Moldova. Pe de altă parte, folosirea diplei într-un text cu tâlc este indiscutabil o marcă moldovenească. Dacă însă într-un text cu tâlc se obișnuia marcarea secvenței biblice, în izvodul Psaltirii Hurmuzaki dipla stătea în dreptul tâlcului românesc. Întocmai cu funcția din Psaltirea Hurmuzaki, marcând adică tâlcul, iar nu secvența biblică, găsim dipla în Apostolul pe care moldoveanul Visarion îl copiază la Hilandar în 1516 (ms. RNB f. I. 516). Același Visarion folosește în Psaltirea cu tâlc din 1511 și în Apostolul cu tâlc din 1516 semnul de încheiere (:-) după fiecare secvență biblică și comentariu, căutând de multe ori să lase necompletat restul liniei, întocmai ca în modelul mai vechi de Psaltire cu tâlc. Așadar, în izvodul Psaltirii Hurmuzaki dipla putea fi introdusă nu doar în Moldova, ci și în Muntele Athos.

Copiată ulterior în Moldova, Psaltirea bilingvă primește înfățișarea obișnuită a Psaltirilor comentate de acolo: cea mai veche versiune păstrată, Psaltirea Voronețeană, este identică în dispunerea textului cu Psaltirea slavonă de la Putna; aceeași înfățișare o prezintă toate Psaltirile bilingve din secolul al XVI-lea.

Cele de mai sus dezvăluie cu toată limpezimea scopul pentru care a fost alcătuit acest text. Astfel, textul principal din manuscrisele bilingve este cel slavon. Unele titluri și elemente catismatice au fost reproduse doar în slavonă, fără a se mai da și traducerea lor, iar indicația pentru doxologia care se rostește la fiecare stare din catismă este doar în slavonă. Așadar, Psaltirea bilingvă este o Psaltire liturgică slavonă însoțită de un auxiliar vernacular. O confirmă atât prezența indicațiilor tipiconale în dreptul stihului slavon, iar nu al celui românesc (e.g. Psaltirea Voronețeană), cât și faptul că, într-o Psaltire precum cea din 1577, stihurile slavone sunt cele evidențiate pentru a fi citite la Utrenia sâmbetei și a duminicii¹⁸, în aceeași manieră în care sunt marcate stihurile din Psaltirile comentate slavone folosite în cult. Fiind un text liturgic slavon însoțit de otveat românesc, devine limpede de ce copiiștii au simțit nevoia ca, pe

¹⁸ Pentru mai multe amănunte în legătură cu această problemă, a se vedea Camară 2023.

parcursul transmiterii textului bilingv, să-l actualizeze punându-l în acord cu versiunea slavonă în uz la data și în locul în care se făcea copierea.

4. Proveniența traducerii

Cercetările de până în prezent care au încercat să stabilească timpul și locul traducerii Psaltirii în românește nu au avut ca rezultat decât construcții ipotetice. Au existat opinii care atribuiau primelor texte românești o vechime considerabilă, însă niciuna din aceste ipoteze nu a fost sprijinită pe argumente care să poată fi reținute¹⁹. Nu dispunem, în stadiul actual al cunoștințelor, de mijloace care să facă posibilă stabilirea epocii în care s-a tradus Psaltirea în românește. Tot ce putem spune cu certitudine în prezent, având ca reper datarea celei mai vechi copii, este că traducerea Psaltirii s-a realizată înainte de finalul secolului al XV-lea.

Prezența în copiile și reviziile Psaltirii a unor elemente lingvistice de origini diverse (moldovenești, maramureșene și nord-transilvănene, bănățene și chiar sudice) a condus la concluzii contradictorii. O teorie veche, de largă circulație, este aceea care plasează aceste texte în Maramureș și nordul Transilvaniei (v. Ivănescu 1980, 508-525). Investigațiile din ultimele decenii, care au examinat și întregul istoric al cercetării (Gheție 1982, Gheție/Mareș 1985), plasează traducerea primitivă în Banat și zonele limitrofe, pe criterii lingvistice (un strat dialectal bănățean bine reprezentat) și culturale (atestarea unei activități reformate în regiune), lăsând totuși neexplicate trăsăturile dialectale sudice identificate; nu s-a putut respinge cu totul nici posibilitatea traducerii în Moldova, de asemenea bine reprezentată lingvistic, sau eventualitatea unui intermediar maramureșean (Gheție/Teodorescu 1997, 21).

Această ultimă teorie a încercat depășirea dificultății lingvistice (incertitudinea în ce privește succesiunea straturilor dialectale) prin recurgerea la un argument de ordin cultural (atestarea unei mișcări reformate destul de timpurii în Banat) în ciuda faptului că nu există nicio dovadă care să stabilească o legătură între cele două. Teoria își are însă punctul de plecare în greșita înțelegere a Psaltirii, văzută de Gheție drept un text ecumenic, adică folosit deopotrivă de ortodocși, catolici și reformați (v. Gheție/Mareș 1985, 424). Dimpotrivă, examinarea mai îndeaproape a versiunilor în discuție arată că este vorba în realitate de Psaltirea ortodoxă, care conține cei 150 de psalmi împărțiți în 20 de catisme și 60 de stări, urmați de psalmul 151, cunoscut doar în tradiția bizantină, și de cele nouă ode biblice necesare Utreniei zilnice, specifice și ele ritului bizantin (v. Camară 2023); așadar, un text care nu putea fi folosit decât într-o comunitate ortodoxă. În plus, faptul că Psaltirea datează din secolul al XV-lea, deci dintr-o epocă anterioară Reformei, anulează principalul argument invocat în localizarea traducerii Psaltirii în Banat. Prin urmare, încercările de a stabili

¹⁹ Pentru o discuție pe marginea lor, v. Gheție/Mareș 1985, *passim*.

înfașurarea dialectală a traducerii primitive, având meritul că au făcut mult mai bine cunoscute aceste texte sub raport lingvistic, nu au dus la un rezultat care să poată fi reținut.

Discutând problema localizării celor mai vechi traduceri românești, I. Gheție enunța un principiu care trebuie să rămână conducător în asemenea demersuri: „Localizând textele după criteriile lingvistice, noi stabilim nu regiunea în care s-a scris textul, ci regiunea de unde era original scriitorul și al cărei grai îl vorbea”, fiind necesar „să se aducă argumente de alt ordin pentru a ne încredința că regiunea delimitată prin criteriile lingvistice este și locul unde textele au fost scrise” (Gheție/Mareș 1985, 30). Eroarea fundamentală în aplicarea acestui principiu a fost aceea că s-a recurs la argumente de istorie culturală în tranșarea problemei; or, cum s-a văzut, argumentul cultural este cu totul inoperant în această chestiune, căci conduce o investigație lingvistică riguroasă la o simplă construcție ipotetică. O altă eroare a fost premisa că nu se poate vorbi de o prea mare mobilitate a copiştilor (Gheție/Mareș 1985, 30), premisă care are legătură cu plasarea acestor texte în centre reformate, iar nu în mănăstiri. Dacă această constatare este corectă în cazul diecilor de sat, lucrurile au stat cu totul diferit în cazul scriitorilor mănăstirești.

Toate datele existente arată că Psaltirea a fost tradusă și difuzată în mănăstiri, cele mai importante centre de cultură și educație din Evul Mediu. Mănăstirile erau centre de transfer cultural în care se întâlneau cărturari din toate regiunile cu prezență românească. Situația din epocă era similară celei pe care o găsim peste trei secole în școala paisiană de traducere, unde activau traducători provenind din toate țările române, care și-au lăsat amprenta dialectală în textele nemțene. Trebuie să admitem, prin urmare, existența unei mobilități semnificative a oamenilor de carte care au produs cele mai vechi texte românești, absolut firească în contextul dat, singura care poate explica amestecul de graiuri din cele mai vechi texte românești. În aceste condiții, apelul la date extralingvistice devine esențial în localizarea corectă a unui text.

Nu ne propunem în lucrarea de față să facem o reexaminare a straturilor de limbă din Psaltiri. Credem că cercetarea poate avansa dacă particularitățile dialectale relevante prin investigațiile anterioare vor fi studiate împreună cu straturile redacționale ce pot fi cunoscute în urma confruntării Psaltirilor cu sursele lor slavone, apelând totodată la concordanța biblică. Vom admite, în stadiul actual al cercetării, că traducerea Psaltirii în românește poate fi plasată oriunde în mănăstirile Commonwealth-ului bizantin în care trăiau români.

Circulația versiunilor slavone folosite în traducerea și revizia Psaltirii oferă câteva date utile pentru discuția despre localizarea celor mai vechi texte românești. Astfel, s-a văzut că Psaltirea comentată cu trăsături arhaice nu este atestată la nordul Dunării, tipul „Belgrad” era folosit în Serbia medievală și în Muntele Athos, iar tipul „Oxford” este înregistrat în Serbia medievală și Muntele Athos, cu câteva urme în Țara Românească. Pe de altă parte, tipicul odelor din grupul

B nu mai este înregistrat decât într-un manuscris din Macedonia. Proveniența sud-dunăreană a surselor ne-a determinat să ne îndreptăm atenția asupra unor indicii din texte care trimit la dialectul aromân și la un mediu grecesc al traducerii, unele din ele amintite în literatura de specialitate, care de-a lungul timpului au fost emendate în transcriere și interpretate în diverse feluri, respectiv trecute cu vederea.

Încă de acum aproape un secol, Densusianu (1931, 189-190) semnală în Psaltirile Hurmuzaki și Scheiană o serie de grafii care îl prezintă pe *dz* în locul lui *ğ*, întrebându-se dacă nu cumva ele trebuie puse în legătură cu dialectul aromân. Lor le adaugă alte coincidențe surprinzătoare și inexplicabile cu acest dialect sud-dunărean: *analtu* (PS 98:2) și *mărrmântu* (PS 5:11) (Densusianu 1938, 89, 108). Insistând asupra grafiilor cu *dz* și realizând un inventar al lor, el observă just că acestea nu pot fi simple erori de copiere: *adaudze* (PH 70:14), *adzuți* (PS 69:2), *cundzurător* (PH 70:4), *fărădeledzile* (PS 80:4), *încundzură* (PS Cânt. 6:6), *ledzea* (PS 104:45, 118:153), *plândzere* (PH 29:6), *tradze* (PH 24:15) (Densusianu 1938, 122). Aici trebuie adăugată *fărăde[le]dze* (PH 68:32), pe care o putem distinge în spatele uneia din frecvențele corecturi operate de copist. Încercarea scribului de a evita aceste grafii din izvod a dus la apariția formelor hibride de tipul *adaudzge* (PH 88:23) și *fudzgi* (PH 138:7) sau la substituiri nejustificate ale lui *dz* cu *ğ*, rezultând o serie de grafii hipercorecte: *grumağul* (PH 68:4), *se se înderepteage* (PH 140:2), *șeğum* (PH 136:1) (Densusianu 1938, 122; Gheție 1978, 152). Căutând să explice aceste grafii, Gheție (1978) exclude din capul locului posibilitatea ca ele să fie aromânești, pentru motivul că nu există dovezi cu privire la originea sud-dunăreană a scribilor, și consideră că acestea acoperă rostirea moldovenească *ze, zi*, care ar fi o dovadă în plus a localizării copiilor în Moldova; explicația însă nu a convins²⁰, ulterior admitându-se probabilă rostire *dz* (Gheție/Teodorescu 2005, 41), rămasă totuși fără explicație. Această grafie, care desigur că nu mai acoperea rostirea *dz* în graiul copistului, de vreme ce o elimină sistematic, își găsește singura explicație posibilă în evoluția lui *ğ* la *dz* din dialectul aromân. În ceea ce privește vechimea acestor grafii, Gheție (1978, 152) credea că ele nu pot veni din traducerea primitivă, întrucât apar doar în două dintre versiuni. Cunoscând însă că Psaltirea Voronețeană și Psaltirile coresiene au suferit revizii substanțiale, este lesne de înțeles de ce acestea au pierdut asemenea particularități. Prezența lor în Psaltirile Hurmuzaki și Scheiană, versiuni din două grupuri diferite, este suficientă pentru a confirma că versiunea comună din care descind ambele grupuri avea unele trăsături lingvistice proprii dialectului aromân.

O altă trăsătură care individualizează dialectul aromân, prezentă de această dată numai în Psaltirea Hurmuzaki, este sincopa vocalei neaccentuate, trăsătură emendată nejustificat la editarea acestui text. Este vorba de grafia *cânteclu*

²⁰ Pentru întreaga discuție, v. Gheție 1978 și 1981; Avram 1979; Teodorescu 1997.

prezentă în titlurile câtorva psalmi din Psaltirea Hurmuzaki: 16 (10r), 21 (16v), 73 (63v) și 116 (100v). Faptul că ea apare doar în titlurile psalmilor se poate explica prin caracterul mai conservator al acestora în raport cu textul psalmic propriu-zis, care a fost supus reviziilor succesive. Tot o sincopă vocalică proprie dialectului aromân conservă și forma *zborrlu*, dacă acceptăm această lectură pentru grafia singulară ЗВОРРЪЛШ (73r), cf. ЗВОРРШЛШ (51r), pentru care credem că pledează folosirea în manuscris a lui Ъ cu valoarea zero după consoane implozive (v. Gheție/Teodorescu 2005, 31).

Grafiile de tipul *maire*, *taire* din Psaltirea Scheiană au fost explicate prin copierea manuscrisului de către un sas (v. Lacea 1924, 470; Gheție/Mareș 1985, 304). Exceptând situația în care am avea a face cu un sas ortodox, lucrurile nu puteau sta așa, de vreme ce manuscrisul prezintă toate trăsăturile caracteristice Psaltirilor produse în scriptoriile slavone, iar în tipicul Cântărilor lui Moise copistul operează corecturi ce arată că el cunoștea notația locală, diferită de cea din izvodul pe care îl prescria. Pe bună dreptate contra opiniei lui Lacea s-a poziționat Rosetti (1926, 168-169 și nota 5), care arată că acest fenomen este prezent și în greacă, de unde a intrat în dialectul aromân (e.g. *cuibaire*, *maire*); prin urmare, el crede că avem a face cu o influență a limbii grecești și, având în vedere un semn de punctuație grecesc semnalat de Candrea în Psaltirea Scheiană, lansează ipoteza că scribul era grec. Reluând această chestiune, Ivănescu (2012, 289-290) semnalează existența aceluiași fenomen în Macedonia, de unde românii sud-dunăreni l-au adus și în dacoromână (Ivănescu 1980, 579). Cunoscând acum grafiile din Psaltirile rotacizante care acoperă rostiri aromânești, așa-zisele forme săsești din Psaltirea Scheiană se pot explica mai bine prin același strat dialectal sud-dunărean din protograf.

În Psaltirea Hurmuzaki este demn de semnalat genitivul cu *a* când determinantul e articulat, necunoscut dacoromânei (Ivănescu 1980, 140-141): *toți împărații a pământului* (101:16), *lucrul a lui* (47:3). Este simptomatică și preferința acestui manuscris pentru genitivul cu *de*, atestat mai rar în dacoromână (Ivănescu 1980, 142), sugerând și el o arie dialectală diferită: *ca gunoiul de pământu* (82:9; în celelalte: *gunoiul pământului*); *împărații de pământu* (2:2; 47:4; 148:11; în celelalte: *împărații pământului*); *în dzua de rreulu* (17:19; celelalte: *în dzua rreului, zioa răului*); *apa de rrăpaos* (22:2) etc.

Lexicul Psaltirii Hurmuzaki conține un relict latinesc de o importanță deosebită, care nu a fost cunoscut până acum din pricina emendării sale greșite. Este vorba de *amărrătugere* (PH 9:29, 6v)²¹, descendent al lat. *amaritudinem*, care apare în pasajul corespunzător din Psaltirea latinească. El nu poate fi un împrumut contextual dintr-o eventuală traducere cu original latinesc²², deoarece

²¹ Grafia AMRRATYEPPE (Q notează *r* lung) a fost citită *amărrăciunre* în ediția Gheție/Teodorescu 2005, considerându-se o greșeală de copiere (v. nota 99).

²² Această explicație, greșită de altfel, a fost dată pentru celelalte relicte din textele

prezintă prefacerile fonetice obișnuite în evoluția de la latină la română. Importanța acestui cuvânt stă în aceea că, prin sufixul *-tudo* pe care îl conservă, el trimite la o altă arie dialectală decât cea dacoromână, care îl moștenește pe *amărăciune* < lat. *amaritionem*.

Numeroase cazuri de difracție care ies lesne în evidență confruntând versiunile Psaltirii din secolul al XVI-lea sugerează că lexicul traducerii nu era cu totul familiar copiștilor și revizorilor. De bună seamă că unele cuvinte socotite proprii limbii secolului al XVI-lea, inventariate de Densusianu (1938, 492-502), cu atestări doar în aceste texte, se pot mai bine explica printr-un strat lingvistic sud-dunărean decât prin dispariția lor subită din dacoromână după aceste atestări singulare: e.g. *sinrecu* ‘bătrânețe’ (PH 70:18), cunoscut doar din Psaltirea Hurmuzaki²³; *bască* ‘lână’ (PS 61:6), atestat doar în Psaltirea Scheiană și în aromână, *mărat* ‘sărman’, atestat doar în Psaltiri și în aromână etc.

Observăm apoi că termenii de origine maghiară, care știm că din dialectele sud-dunărene lipsesc, par a forma în Psaltiri un strat mai recent, ce vine peste un lexic constituit din elemente de origine latină și slavă; termeni precum *hiclean*, *hicleni*, *hiclenșug* înlocuiesc progresiv pe *(pri)lăsti*, *(pri)lăstitor*, *(pri)lăstitoră*, serie conservată mai bine în Psaltirea Hurmuzaki decât în celelalte versiuni, la care se adaugă *lâncotă* și *lâncoti* (PS 35:3, 82:3). Este apoi demn de remarcat că Psaltirea Hurmuzaki prezintă pe *a scoate* și *scoătoriu* în locul lui *a mântui* și *mântuitoriu*, fără a avea indicii că această particularitate de traducere s-a aflat și în celelalte versiuni. Indiferent dacă acceptăm etimologia maghiară a lui *a mântui*, pentru care s-a propus și un etimon latinesc, echivalarea neobișnuită prin *a scoate* din Psaltirea Hurmuzaki rămâne unică în limba română.

Ca termen religios, corespunzând gr. πνεῦμα, sl. духъ, toate Psaltirile folosesc uneori termenul *suflet* (e.g. PV, PC1, CP, PCb: 134:17; PV: Cânt. 5:9), fiind evidentă tendința de a-l înlocui cu *duh*. Întrucât în dacoromână *suflet* nu cunoaște acest sens religios, iar o confuzie între духъ și душа nu este posibilă, această particularitate din Psaltiri trimite tot la aromână, unde *suflitu* ‘duh’ apare în Liturghierul din secolul al XVIII-lea (Caragiu-Marioțeanu 1962, 33). Totodată, Psaltirea Hurmuzaki se individualizează prin faptul, semnalat deja de Boerescu (2011, 193), că numai în acest text găsim termenul *abur* cu sensul religios ‘duh’.

rotacizante. În realitate, toți sunt termeni moșteniți. Pentru problema acestor relicte, a se vedea Camară/Ungureanu 2019 și Moscal/Gînsac 2023.

²³ Pentru acest termen s-a presupus sensul ‘bătrân’ (Gheție/Teodorescu 2005, 64). Secvența *la bătrânreățele de sinrecu* traduce pe до старости маторьства (Bel), diferită ușor de varianta cea mai comună a Psaltirii slavone (care adaugă prepoziția и). Așadar, echivalarea lui *sinec* cu маторьство ‘senium’ nu ridică nicio problemă semantică, ci numai etimologică.

Ne oprim aici cu exemplele, convinși însă că o reevaluare a grafiei și a limbii Psaltirilor rotacizante va dezvălui un strat lingvistic sud-dunărean mai consistent. La prima vedere, asemenea fapte s-ar putea explica printr-un copist aromân care a introdus în manuscris particularități ale dialectului său. Fără a putea respinge cu totul această explicație în stadiul actual al investigației, faptele de limbă invocate indică un strat lingvistic mai consistent decât cel care s-ar putea datora unor simple intervenții de copist.

Există apoi unele indicii ce trimit la Psaltirea grecească sau la un mediu cultural grecesc în care s-a realizat traducerea ori copierea. Singurul cercetător care a avut în vedere o asemenea posibilitate a fost I. A. Candrea, chestiune asupra căreia nu s-a mai revenit. El remarcă prezența semnului ω din minuscula grecească în Psaltirea Scheiană (p. 169), unde îl notează pe π (Candrea 1916, CXIV). Același cercetător observă acolo folosirea „punctului cu virgulă ca semn de întrebare, întocmai ca în grecește”²⁴, subliniind că aceasta este „o particularitate unică în textele din secolul al XVI-lea”. Aceste observații îl conduc la concluzia că „scriitorul era vreun cărturar grec sau că era deprins cu copierea de texte grecești” (Candrea 1916, CXXVIII).

La cele observate de Candrea adăugăm că punctul cu virgulă având valoarea semnului întrebării este prezent și în Psaltirea Hurmuzaki (f. 121r), fapt care nu a fost sesizat până azi. Prezența sporadică a unor asemenea elemente în ambele grupuri de manuscrise arată că vin din protograf, pe parcursul copierii fiind înlocuite sistematic prin semne cu care erau deprinși scribii.

Un alt element grafic grecesc este notarea lui *r* lung prin ρ în Psaltirea Hurmuzaki. Este cunoscut că *r* lung apare în cele mai vechi documente moldovenești ca $\rho\rho$; o altă serie de manuscrise apelează la glagoliticul ⲛ (Apostolul Iorga), cu varianta σ (în Psaltirile Scheiană și Voronețeană), grafie considerată mai recentă decât $\rho\rho$ (Gheție/Mareș 1985, 158). Litera ρ din Psaltirea Hurmuzaki a fost considerată o variantă a acestui σ , însă ductul slovei arată neîndoios că avem a face în realitate cu o variantă a grecescului ρ (e.g. PH 31r, 50r). Este posibil ca în slova ρ să avem cea mai veche atestare a notării lui *r* lung prin σ , realizată însă de copist potrivit deprinderii sale de a-l scrie pe ρ grecesc. În acest caz, grafiile $\rho\rho$ și σ nu mai reflectă etape cronologice diferite, cum se credea, ci reprezintă de fapt două tradiții grafice diferite; interpretarea este susținută de faptul că în Serbia secolului al XVI-lea slova ⲛ era considerată românească, indicând existența unei tradiții la data respectivă, cum observă cu justețe Mareș (în Gheție/Mareș 1985, 153). Cealaltă posibilitate este ca în notarea lui *r* lung prin ρ să ne aflăm în fața unei tradiții grafice diferite de cele cunoscute nouă din secolul al XVI-lea ($\rho\rho$ și σ). În ambele interpretări, ceea ce

²⁴ Vezi Ps. 88:11, 12, 13, unde apare de cinci ori; 88:48, 93:10.

ne interesează aici este că scribul a apelat la o slovă grecească pentru notarea lui *r* lung.

Necunoscând mediul din care proveneau manuscrisele folosite de copişti, asemenea elemente se pot explica atât prin surse greceşti folosite la traducere sau revizie, cât şi prin deprinderea unor scribi de a lucra cu texte greceşti, cum a presupus Candrea. Într-adevăr, în mănăstirile mari din ţările române, Serbia şi Muntele Athos nu sunt neobişnuite reflexele scrisului grecesc sau chiar frânturi de limbă greacă în textele slavone.

Există şi o serie de particularităţi de traducere care indică folosirea unui original grecesc sau existenţa unui traducător din limba slavonă care cunoştea şi limba greacă. Astfel, gr. ψαλμός este echivalat în toate versiunile româneşti prin *cântec* sau *cântare*. Întrucât termenul slavon ꙗꙗꙗꙗꙗꙗ nu este transparent semantic pentru un necunoscător al limbii greceşti, am presupus, după o sugestie dată de Catherine M. MacRobert, că traducerea românească a avut drept model echivalentul ꙗꙗꙗꙗꙗꙗ din Comentariul lui Teodoret al Cirului la Psaltire (v. Camară 2023). Însă nu am identificat până în prezent nicio asemenea versiune care să fi circulat la români, iar caracterul sistematic al echivalării ψαλμός (ꙗꙗꙗꙗꙗꙗ) – *cântec* face mai probabilă aici influenţa modelului grecesc. Similar este cazul gr. κάθισμα: preluat în slavonă (каѡисма), el a fost echivalat prin ꙗꙗꙗꙗꙗꙗꙗ în câteva Psaltiri slavone care aparţin redacţiilor I şi a II-a. Întrucât sursele Psaltirilor româneşti vin din aceste două redacţii, am presupus, în lucrarea citată, că așa se explică echivalarea *ședeare* din toate Psaltirile româneşti. În lumina datelor de mai sus, la fel de bine însă ele se pot explica printr-un model grecesc. Echivalările ψαλμός – *cântec* și κάθισμα – *ședeare* vin din traducerea primitivă, fiind comune tuturor versiunilor româneşti din secolul al XVI-lea, după care ies din uz. Către aceeași interpretare trimite echivalarea εὐαγγέλιον (ѡѡѡѡѡѡѡѡ) – *dulce-vestire* (PS, CP1), *sfânta-dulceață* (PV) din cele două titluri ale Cântării a noua. Întrucât în Psaltirile slavone nu se înregistrează nicio ocurență a calcului ѡѡѡѡѡѡѡѡ, explicația este una singură: traducerea lui ѡѡѡѡѡѡѡѡ, cu semantism opac pentru un necunoscător de greacă, se explică numai prin folosirea unui original grecesc sau prin cunoștințele de greacă ale traducătorului din slavonă, care i-au permis decriptarea sensului.

Prin urmare, alături de particularitățile provenind din aproape toate graiurile dacoromâne, cele mai vechi Psaltiri româneşti prezintă o serie de elemente care nu se pot explica decât prin dialectul aromân. Nu știm dacă ele vin din traducerea primitivă sau se datorează unor revizori aromâni. De asemenea, este deasupra oricărei îndoieli că traducerea sau revizia Psaltirii a fost făcută de către un cunoscător al limbii greceşti, poate într-un mediu grecesc. Întrucât versiunile ajunse până la noi se află în mod cert în descendența unor Psaltiri slavone pe care le și cunoaștem, relevarea unor urme ale Psaltirii greceşti se

poate face numai printr-un examen interlingvistic riguros, pe baza concordanței biblice.

5. Originea athonită a celei mai vechi copii

Examinarea straturilor dialectale din Psaltirea Hurmuzaki, cu un număr consistent de particularități moldovenești, l-a condus pe Gheție la concluzia că manuscrisul a fost copiat în Moldova după un original din Banat-Hunedoara, cu un eventual intermediar maramureșean; fragilitatea acestei interpretări este ilustrată de faptul că nu a putut fi exclus nici scenariul în care traducerea a fost realizată în Moldova, după care a fost copiată în Banat, pentru ca apoi să revină în Moldova (v. Gheție/Teodorescu 2005, 20-21).

Pe baza elementelor de identificare a scrisului moldovenesc oferite de A. Turilov (2005), se impune constatarea că Psaltirea Hurmuzaki nu a fost scrisă în Moldova: lipsește din ea una din mărcile principale din scrisul moldovenesc, slova *з* realizată cu partea superioară dreaptă (*z*), așa cum o găsim nu doar în manuscrisele slavone, ci și în texte românești din Moldova precum Psaltirea Voronețeană sau Pravila putneană din 1581. Prin urmare, trebuie reconsiderată observația lui Panaitescu – socotită de Gheție pe nedrept impresionistă (în Gheție/Mareș 1985, 35) – privitoare la grafia acestei Psaltiri: „scrisul este neregulat, cu litere semiunciale amestecate mult cu cursive, l-am putea numi un scris lipsit de tradiția grafică a marilor mănăstiri, un scris specific pentru manuscrisele slave ardelenesti și maramureșene” (Panaitescu 1965, 68). În sprijinul acestei observații vine constatarea lui Avram (1990, 135-136), potrivit căruia rotacismul *нр* din Psaltirea Hurmuzaki caracterizează documente maramureșene și nord-transilvănene, nicidecum moldovenești.

Grafia Psaltirii Hurmuzaki reflectă două tradiții ortografice diferite: rotacismul este notat fie prin *ρ* (ca în Moldova), fie prin *нр* (ca în Transilvania); pentru *r* lung se înregistrează frecvent *ρρ*, cu cea mai veche atestare în Moldova, dar și un *ϑ* fără alte atestări în textele românești. Opțiunea copistului pentru rotacismul *нр* este dezvăluită de o corectură făcută în Ps. 24:7, unde acesta transcrie din izvod secvența *giur[iie]*, ca apoi să elimine slovele și să opteze pentru un sinonim propriu graiului său: *tin[re]reațele*. Asemenea substituiri ale lui *ρ* cu *нр* sunt făcute, nesistematic, în tot textul. Nu la fel de simplu este să stabilim care era opțiunea sa pentru notarea lui *r* lung. Apar în corecturi marginale atât *ρρ* (e.g. *ρρъзвѡуѡ*, 13r), cât și *ϑ* (e.g.: *ϑоуѣтѣ*, 77r); după noua datare a Psaltirii Hurmuzaki, aici ne aflăm în fața celei mai vechi atestări a folosirii unei slove specifice pentru *r* lung. Prin urmare, o concluzie poate fi formulată după examenul exhaustiv al ocurențelor sale în text.

Din cele arătate rezultă cu destulă claritate că nici scrisul și nici ortografia Psaltirii Hurmuzaki nu sunt moldovenești. Este prematur în acest stadiu al

cercetării să încercăm stabilirea originii copistului. Trebuie remarcat că nici moldoveanul Visarion, obișnuit să copieze în Muntele Athos manuscrise în redacțiile sârbă și medio-bulgară și să transpună texte dintr-o redacție în alta, nu mai scrie ca în Moldova. Izvodul Psaltirii Hurmuzaki era însă alcătuit după toate probabilitățile de un moldovean, de unde vin elementele care au dus la concluzia eronată, susținută și de noi în trecut (Camară 2022a, 46), că aceasta ar fi fost scrisă în Moldova: am menționat deja că el folosea dipla, proprie textelor cu tâlc moldovenești, la care se adaugă notarea rotacismului prin ρ , probabil și notarea lui r lung prin $\rho\rho$; tot din izvod trebuie să vină trăsăturile dialectale moldovenești pe care Gheție le aducea ca argument pentru localizarea Psaltirii Hurmuzaki în Moldova (în Gheție/Teodorescu 2005, 20).

Urmând o sugestie a cercetătoarei Zamfira Mihail, am încercat să obținem noi informații despre originea Psaltirii Hurmuzaki pe baza circulației hârtiei folosite la alcătuirea acestui manuscris. Mareș (2000) i-a făcut o descriere completă, sub raport filigranologic, relevând faptul că primele 13 caiete sunt scrise pe hârtie marcată cu corabie (tipul Briquet 11959), cu trei atestări din intervalul 1460-1468, iar la ultimele patru caiete s-a folosit hârtie marcată cu ancoră (tipul Briquet 436), cu 12 atestări din intervalul 1501-1506. Important de reținut este că hârtia pe care a fost scrisă Psaltirea Hurmuzaki nu a mai fost înregistrată de Mareș în manuscrisele și documentele din țările române.

Plecând de la cercetarea lui Al. Mareș, am identificat încă 12 manuscrise care folosesc hârtie marcată cu corabie de tipul Briquet 11959; totalul de 15 atestări cuprinde opt manuscrise grecești, patru manuscrise și documente occidentale²⁵ și trei manuscrise sârbești, pe care ni le-a indicat cu amabilitate arheograful Vladan Trijić, toate acestea fiind datate de scribi în intervalul 1460-1476. Așadar, în arealul carpato-balcanic primul tip de hârtie folosit în Psaltirea Hurmuzaki apare numai în opt manuscrise grecești (unele legate de Muntele Athos) și trei manuscrise sârbești, la care se adaugă Psaltirea Hurmuzaki.

Cealaltă hârtie din Psaltirea Hurmuzaki, marcată cu ancoră de tipul Briquet 436, identificată de Mareș doar în manuscrise din Croația și Occident, mai apare în arealul carpato-balcanic într-o Psaltire slavonă de la Mănăstirea Zograf, datând de la începutul secolului al XVI-lea, aflată azi la Sofia (ms. NBKM 837). Cunoscând că un copist precum Visarion folosea hârtie din aceeași sursă în manuscrise alcătuite pe parcursul unui deceniu, fie la Zograf, fie la Hilandar, faptul că Psaltirea de la Zograf și Psaltirea Hurmuzaki sunt scrise pe hârtie de același tip arată că au fost produse în același loc, deci trebuie localizate împreună. Cele două manuscrise nu împărtășesc însă doar același filigran, ci și aceleași trăsături redacționale ale tipului „Belgrad”, dovedind că au fost produse în același mediu liturgic. Trebuie adăugat că Psaltirea de la Zograf

²⁵ V. nota 1.

este, până în prezent, singura Psaltire slavonă legată de români care prezintă trăsăturile tipului „Belgrad”, sursă a traducerii Psaltirii în românește.

Localizarea Psaltirii de la Zograf este decisivă pentru identificarea locului în care a fost copiată Psaltirea Hurmuzaki. Potrivit cercetătorului Alexandru Pascal, care a avut amabilitatea să ne comunice opinia sa cu privire la acest manuscris slavon, ea a fost copiată de un muntean în Țara Românească, fără a putea exclude alcătuirea ei în Muntele Athos. Într-adevăr, manuscrisul prezintă comentarii marginale românești făcute în grai sudic. La copierea acestei Psaltiri au fost folosite trei tipuri de hârtie: alături de cea prezentă și în Psaltirea Hurmuzaki, mai apar două tipuri marcate cu variante de ancoră în cerc datând de la începutul secolului al XVI-lea (v. Stojanov/Kodov 1964, 11-12, nr. 837).

Lipsind alte înregistrări ale tipului comun cu Psaltirea Hurmuzaki, ne rămâne să stabilim proveniența Psaltirii de la Zograf pe baza celorlalte două tipuri, cu rezerva că le cunoaștem numai din descrierea făcută de Stojanov și Kodov. Într-adevăr, variante ale ancorei în cerc de la începutul secolului al XVI-lea mai apar pe hârtia manuscriselor care se păstrează azi la Zograf, e.g. Zogr. 135 și Zogr. 2 (v. Rajkov *et al.* 1994, 91, 29). Ultimul dintre acestea, conservând o copie a Leastviței, a fost scris cu certitudine în lavra athonită: în acest manuscris, alături de ancora în cerc mai apare mâna (tipul Briquet 10731); hârtia geneveză marcată cu mână însoțită de litere alfabetice este constant folosită de Visarion moldoveanul, indiferent că lucrează la Zograf sau la Hilandar: se găsește în Cartea lui Iov cu tâlc, pe care o copiază în 1503 la Zograf, la comanda mitropolitului Gheorghe al Sucevei (ms. BAR sl. 96, v. Panaitescu 1959, 123-124), în Psaltirea cu tâlc alcătuită în 1511 la Mănăstirea Hilandar (ms. Hil. 119, v. Bogdanović 1978, 87-88), precum și în Apostolul cu tâlc scris în 1516 tot la Hilandar (ms. RNB f. I. 516)²⁶. Există, așadar, indicii că Psaltirea de la Zograf a fost alcătuită în Muntele Athos. Admițând, din motivele arătate, că ea trebuie localizată doar împreună cu Psaltirea Hurmuzaki, ne rămâne să încheiem că lipsa atestărilor ambelor filigrane din manuscrisul românesc la nordul Dunării permite o singură localizare a celor două Psaltiri, și anume în Muntele Athos. Alcătuirea Psaltirii Hurmuzaki în Muntele Athos nu mai poate să surprindă acum, când cunoaștem legătura Psaltirilor rotacizante cu un mediu cultural grecesc.

Copierea Psaltirii Hurmuzaki în Muntele Athos ridică problema originii izvodului folosit, care putea fi alcătuit acolo sau adus de oriunde altundeva. Cele câteva date certe de care dispunem oferă o orientare în această chestiune. Astfel, izvodul avea partea slavonă scrisă în redacția medio-bulgară, ceea ce exclude posibilitatea atribuirii sale unui mediu liturgic sârbesc. Ortografia sa, pe cât ne permite Psaltirea Hurmuzaki să o cunoaștem, arată că urma tradiția moldovenească. Dipla din manuscris folosită ca indicator al secvențelor

²⁶ Informația despre filigranul din acest manuscris o datorăm cercetătorului Alexandru Pascal. Pentru descrierea manuscrisului, v. Levišina 2021, 108, nr. 169.

românești este și ea o marcă a scrisului moldovenesc, în forma particulară pe care o găsim la Visarion. Pe de altă parte, sursele slavone folosite nu sunt atestate în Moldova, ci în Serbia și Muntele Athos. Dispunerea textului și a tâlcului pe linii distincte nu se înregistrează în Psaltirile comentate moldovenești și sârbești contemporane, ci este de un tip semnificativ mai vechi, atestat la nordul Dunării doar în Psaltirea comentată păstrată la Mănăstirea Bistrița (Vâlcea) și în Psaltirea Mladenović, care este adusă din Serbia. Inconsecvent, apare și în textele cu tâlc pe care Visarion le copiază la Zograf și Hilandar. Așadar, izvodul avea o legătură certă cu scrisul moldovenesc, dar este destul de greu de admis că a fost scris în Moldova. Toate acestea ne fac să credem că a fost alcătuit și acesta în Muntele Athos.

Date importante despre istoria Psaltirii Hurmuzaki ne oferă și legătura acestui manuscris, care nu a fost invocată până în prezent de cercetători. Manuscrisul posedă legătura originală, având cuvertura de piele decorată cu ornamente geometrice și florale. Ocupându-se de legăturile manuscriselor slavone de la Biblioteca Academiei Române, Luminița Kövari (2017) a relevat importanța ornamentației acestora în cunoașterea provenienței manuscriselor. Astfel, cercetătoarea menționată face constatarea că, dintre variantele de lotus prezente pe copertile manuscriselor, cele produse la Mănăstirea Neamț au ca particularitate conturul dublu al acestei flori, diferit de altele din epocă, inclusiv de cele prezente pe manuscrise legate la Zograf pentru a fi trimise în Moldova. Observația anterioară prezintă o importanță deosebită pentru problema de față, întrucât ambele coperti ale Psaltirii Hurmuzaki sunt ornate cu acest tip de lotus. Urmărind răspândirea lotusului cu contur dublu, am constatat însă că el apare și în scriptoriul putnean, cum atestă Evanghelia după Ioan cu tâlc scrisă la Putna în 1509 (ms. RGB f. 98, nr. 85), la comanda voievodului Bogdan III. Un alt ornament prezent pe copertile Psaltirii Hurmuzaki este floarea cu opt petale, de asemenea cu răspândire pe copertile manuscriselor moldovenești. Ceea ce deosebește însă ornamentația putneană de cea nemțeană este un alt motiv floral, folosit de obicei pentru a încadra ornamentația copertilor. Forma specifică a tipului putnean exclude posibilitatea ca Psaltirea Hurmuzaki să fi fost legată acolo. Mai mult, lotusul cu contur dublu de pe copertile acestui manuscris este identic cu cel care împodobește Pravila lui Matei Vlastaris din 1472, copiată la Neamț de ieromonahul Ghervasie (v. Kövari 2017, 18, fig. 12).

Ornamentația copertilor Psaltirii Hurmuzaki demonstrează că acest manuscris a fost legat la Mănăstirea Neamț. În aceiași ani, la Neamț era legată și Psaltirea comentată păstrată azi la Hilandar (ms. Hil. 613), cum dovedește prezența aceluiași lotus cu contur dublu pe coperta manuscrisului. Alcătuită la începutul secolului al XVI-lea, în slavona de redacție moldovenească, pe o hârtie care are ca filigran mistrețul (v. Bogdanović 1978, 215), ambele indicând proveniența sa de la est de Carpați, Psaltirea comentată a fost legată acolo fără

să pară un produs al scriptoriului nemțean, cum indică scrisul său neregulat, diferit de cel al școlii nemțene de caligrafie.

Prin urmare, Psaltirea Hurmuzaki este scrisă pe o hârtie neînregistrată în țările române, care apare preponderent în manuscrise grecești; copierea s-a făcut de pe un izvod care prezenta elemente ale scrisului moldovenesc, fără să se poată admite alcătuirea sa în Moldova. Din necunoscutul centru cultural aflat în relație cu scrisul moldovenesc, Psaltirea Hurmuzaki a fost adusă în Moldova pentru a fi legată. Acest centru cultural din afara spațiului românesc, de slavonă medio-bulgară și de influență moldovenească nu putea fi decât Mănăstirea Zograf, „lavră a Moldovei” în acea epocă (v. Marinescu/Mertzimekis 2004, 179). Cum se explică atunci legarea Psaltirii Hurmuzaki la Mănăstirea Neamț?

Explicația o găsim într-un caz analog de la Mănăstirea Bistrița (Vâlcea), datând din 1537, pe care ni l-a semnalat cercetătoarea Zamfira Mihail: egumenul Bistriței pune să se copieze în Muntele Athos un Tetraevanghel, care apoi se întoarce la Bistrița pentru ornarea textului și, în cele din urmă, legarea manuscrisului (v. Panaitescu/Mihail 2018, 223-228, nr. 744). După Iufu (2016, 58), explicația pentru aceasta stă în faptul că la Bistrița, unde se scria în medio-bulgară ca peste tot la români, nu se mai afla la data respectivă niciun copist pentru slavona de redacție sârbească, ceea ce l-a determinat pe egumen să dea comanda în Muntele Athos.

După toate probabilitățile, copierea Psaltirii Hurmuzaki a fost realizată în Muntele Athos pentru Moldova din pricina lipsei unei Psaltiri românești acolo, fapt întărit de indiciile care plasează și izvodul Psaltirii Hurmuzaki tot în Muntele Athos. Desigur că nici prezența unui copist capabil de o asemenea întreprindere nu putea fi ceva la îndemână în acei ani.

Copierea de manuscrise în Muntele Athos pentru Moldova nu era un lucru rar în epocă, fapt semnalat de-a lungul timpului de cercetători. Turdeanu (1997, 124) compară schimburile culturale dintre Zograf și Moldova, deosebit de vii în timpul lui Ștefan cel Mare, cu cele care existau în acei ani între Hilandar și Sfântul Pavel, pe de o parte, și Bistrița Craioveștilor, de alta. Chiar în perioada în care este datată Psaltirea Hurmuzaki, mitropolitul Gheorghe al Moldovei a cerut să se caute în Muntele Athos tâlcuirea Cărții lui Iov, iar cel care a executat copia a fost Visarion, la Mănăstirea Zograf, în 1503. Oprindu-se asupra acestei inițiative, Turdeanu (1997, 125-126) scoate în relief colaborarea nemțeană din spatele ei: Visarion, format în spiritul școlii nemțene, în calitatea sa de ucenic al răposatului mitropolitul Teoctist I, nemțean de metanie, primește comanda de la mitropolitul Gheorghe, ridicat din aceeași lavră nemțeană.

Inițiativa realizării unei Psaltiri românești nu putea veni decât de la vârful autorității bisericești. O confirmă textele românești de mai târziu, apărute în același mediu, asupra cărora vom reveni cu altă ocazie. Comanda pentru copierea Psaltirii Voronețene, cum a arătat Mareș (2021, 506-507), a venit de la mitropolitul Grigorie Roșca, dornic să-și înzestreze mănăstirea de metanie cu un instrument de învățare a limbii slavone. Remarcăm că ea prezintă și o

revizie consistentă după textul Psaltirii standard, precum și o reazăzare a tipicului odelor biblice după cel local. Nimic nu ne împiedică, așadar, să-l socotim pe mitropolitul Gheorghe I Nemțeanul drept comanditar al Psaltirii Hurmuzaki pentru mănăstirea sa de metanie, care la vremea aceea avea un număr însemnat de călugări.

Înfățișarea Psaltirii Hurmuzaki arată că ea era mai degrabă o versiune de lucru, realizată în grabă: versiunea slavonă paralelă este lăsată deoparte, fapt neobișnuit pentru o epocă în care textul bilingv era cel normal; scrisul este neregulat, presărat cu greșeli de copiere și corecturi; după primele două file, copistul renunță la cerneala roșie pentru marcarea stihurilor²⁷; din același motiv al grabei renunță și la copierea odelor biblice; acestea serveau altui scop decât psalmii, care constituiau prima lecție de slavonă și principala îndeletnicire a monahului.

În contrast cu înfățișarea manuscrisului este conținutul său. Psaltirea Hurmuzaki atestă o revizie după Psaltirea standard, făcută pe parcursul copierii textului. Nu este deloc exagerat să admitem, în cazul revizorului, existența unei *conștiințe filologice*, după expresia Zamfirei Mihail (v. Mihail 2005, 502), manifestată în lucrul cu două versiuni slavone, cea din izvodul său și cea uzuală (de redacția a III-a) și în corectarea traducerii pe care o avea la dispoziție, la care adăugăm preocuparea vădită pentru înfățișarea dialectală a textului și a grafiei. Urmărind redarea participiului slavon în Psaltirile rotacizante, Felea (2023) a demonstrat convingător că, departe de a urma un literalism riguros, așa cum se susține îndeobște, acestea caută soluții de traducere diverse, iar Psaltirea Hurmuzaki se distinge prin eforturile de a reda sensul în detrimentul formei. În ciuda înfățișării sale de versiune de lucru, Psaltirea Hurmuzaki surprinde prin calitatea traducerii în comparație cu celelalte versiuni. Acest lucru nu surprinde; mănăstirile mari și îndeosebi Muntele Athos posedau cărțurari deprinși să traducă din greacă în slavonă, cum găsim în Muntele Athos, la Bistrița ori la Neamț, precum și să transpună dintr-o redacție în alta a slavonei, cum face Visarion la Zograf și Hilandar. Într-adevăr, Psaltirea Hurmuzaki reflectă atât abilitatea de a traduce, cât și pe cea de a schimba ortografia textului.

Adusă la Mănăstirea Neamț, Psaltirea Hurmuzaki a fost legată, primind coperti cu ornamentație similară celei pe care o prezintă Psaltirea slavonă comentată legată acolo în aceiași ani. Contrastând cu înfățișarea manuscrisului, dar în acord cu conținutul textului, legătura Psaltirii Hurmuzaki dovedește importanța care s-a acordat acestei lucrări în lavra nemțeană.

²⁷ În mod obișnuit, în Psaltirile slavone stihurile psalmice sunt separate prin punct median roșu; când stihul se încheie la capăt de rând, unde limita stihului devine mai puțin vizibilă, marcarea cu cerneală roșie nu se mai face la punctul median, ci la inițiala stihului de pe rândul următor.

6. În chip de concluzii: de ce s-a scris cel mai vechi text românesc?

Disponem în prezent de câteva date, extrase din Psaltirile rotacizante, ce impun lărgirea arealului geografic în care trebuie căutate originile celor mai vechi texte românești: sursele slavone folosite la traducerea și revizia Psaltirii circulau îndeosebi în Serbia medievală și Muntele Athos; versiunile ajunse până la noi prezintă unele trăsături lingvistice explicabile doar prin aromână; există apoi elemente grafice proprii scrisului grecesc și particularități de traducere care denotă cunoașterea limbii grecești sau chiar folosirea unei surse grecești; în fine, cea mai veche copie cunoscută, Psaltirea Hurmuzaki, a fost realizată după toate probabilitățile la Mănăstirea Zograf. Toate aceste date nu pot fi decisive în plasarea traducerii primitive în Muntele Athos, dar fac probabil acest lucru. Nevoia de traducere se putea însă ivi oriunde: în efervescența culturală a Muntelui Athos, în Țara Românească, unde activitatea Cuv. Nicodim de la Tismana a dus la înființarea primelor mănăstiri, centre de cultură ale epocii, către care trimit și unele dintre indiciile relevate în lucrarea de față, în Moldova, cu remarcabilele sale scriitorii, în care mai târziu se înregistrează preocupări susținute pentru actul traducerii (v. Chivu 2009 și 2010) ce nu puteau veni decât dintr-o tradiție consistentă etc.

Traducerea Psaltirii într-un centru important de cultură slavonă și în plină epocă slavonă ar putea să pară neverosimilă în contextul dat. Cercetările mai vechi, plecând de la premisa falsă că primele texte românești au avut drept țel înlocuirea slavonei cu româna în cult, au ocolit marile centre de cultură ale epocii, păstrătoare fidele ale tradiției slavone. Însă toate datele arată că primele traduceri au servit ca instrumente pentru înțelegerea cultului slavon²⁸, ceea ce face ca plasarea acestor texte anume în marile centre de cultură, cu tradiție în instrucția clerului și a diecilor, să fie singura interpretare plauzibilă.

Psaltirea a fost tradusă în românește din nevoia unui instrument pentru înțelegerea ritualului, cum atestă cele mai vechi versiuni românești păstrate: opțiunea pentru o Psaltire comentată ca sursă a traducerii și ca model de alcătuire a Psaltirii bilingve, ierarhizarea textului liturgic și a otveatului, precum și mărturiile pe care le conțin copiile și tipăriturile ajunse până la noi despre modul în care acestea au fost folosite.

Întâietatea de care s-a bucurat Psaltirea în fața altor texte religioase decurge din funcția esențială a acesteia de text cultic, de pravilă și de manual, acoperind practic toate nevoile spirituale și educaționale de bază. Vechile tipicoane indicau ca prim pas pentru novici în viața monahală deprinderea cu textul Psaltirii. Ea avea legătură, desigur, și cu faptul că limba de cult era diferită de cea a poporului, învățarea Psaltirii facilitând accesul la înțelegerea întregului ritual (v. Camară 2022b).

²⁸ Asupra acestei chestiuni vom reveni într-un alt articol.

Necesitatea de a traduce Psaltirea în graiul poporului s-a ivit în momentul în care în mănăstiri a sporit numărul de monahi care nu cunoșteau limba liturgică. Intuiția lui Ioan Bianu (1904, 6), care a legat începuturile scrisului în limba română de înflorirea monahismului în Moldova, se dovedește a fi corectă, chiar dacă explicația nu poate fi restrânsă la arealul de la est de Carpați. De altfel, funcția didactică a Psaltirii bilingve a fost invocată de-a lungul timpului (v. Gheție/Mareș 1985, 184-190), dar trebuie făcută precizarea că Psaltirea bilingvă nu poate fi socotită strict un manual, ci un text liturgic însoțit de tâlc, așa cum era întrebuințată adesea Psaltirea comentată slavonă (v. Camară 2023).

Prezența elementelor aromânești în Psaltire nu face decât să confirme cele de mai sus: veniți dintr-un areal liturgic de limbă greacă, aromânii ajunși în număr mare în Muntele Athos și la nordul Dunării (v. Cotovanu 2014) au fost puși în fața unui ritual slavon care le era necunoscut. Nu se poate stabili în acest stadiu al investigației dacă ei erau primii destinatari ai Psaltirii bilingve, dar s-au aflat, neîndoios, între copiii și cititorii acesteia.

Explicația pentru traducerea Psaltirii în românește stă, așadar, în înflorirea monahismului, care a făcut ca în mănăstiri să ajungă un număr mare de novici necunoscători ai limbii slavone. Lor li se adaugă, desigur, cei care ședeau vremelnic în mănăstiri pentru învățătură. Din acest motiv, decizia de a traduce și copia Psaltirea nu putea fi o inițiativă mărunță, ci trebuie pusă pe seama unor persoane cu autoritate în Biserică, ierarhi și egumeni din centre ale slavonismului, renumite și ca instituții de educație, așa cum știm că erau Bistrița (Vâlcea), Putna, Neamț, Zograf și altele. Datele de care dispunem îi indică pe mitropoliții Gheorghe I Nemțeanul și Grigorie Roșca drept posibili comanditari ai unor asemenea Psaltiri românești pentru mănăstirile lor de metanie.

Rezumând, există dovezi de netăgăduit că cel mai vechi text românesc a fost tradus și difuzat într-un mediu de limbă greacă, prin aportul unor cărțurari din toate teritoriile locuite de români, inclusiv de vorbitori ai dialectelor sud-dunărene, din care se poate distinge cu certitudine cel aromân. Dacă cel mai vechi text românesc a fost scris în Muntele Athos, nu este exclus ca însăși traducerea să fi fost realizată acolo. Difuzarea Psaltirii în mănăstirile de limbă slavonă ale epocii s-a făcut din nevoia unui instrument pentru înțelegerea ritualului slavon, iar inițiativa a venit de la vârful Bisericii.

În lumina celor arătate, se impune reevaluarea limbii și a grafiei celor mai vechi Psaltiri românești, cu instrumente mai complexe, inclusiv de filologie biblică. Trebuie avute apoi în vedere elementele românești sud-vestice, considerate bănățene până în prezent, dar care sugerează, cel puțin în parte, existența unui strat românesc sud-dunărean cu care graiurile bănățene au cele mai multe afinități. Sunt semnificative și legăturile Psaltirilor românești numai cu surse sârbești, precum și unele reflexe ale scrisului slavon de redacție sârbă în Psaltirea Hurmuzaki, care trebuie examinate mai atent. Vechimea mai mare decât știm noi azi și complexitatea tradiției textuale a unei cărți precum

Psaltirea nu pot fi negate, ținând seama că este întâiul text învățat și întâiul text tradus în limba poporului.

Prezenta lucrare se întemeiază pe documentarea în colecții de manuscrise românești și străine realizată în cadrul proiectului RoPsalt. Recunoștința noastră se îndreaptă în mod deosebit către membrii Sfintei Chinotite a Sfântului Munte Athos, către părintele stareț Metodie și epitropii Mănăstirii Hilandar, părintele stareț Ștefan Nuțescu și obștea Chilieii Bunavestire (Schitul Lacu), Vladan Trijić – șeful Secției de Arheografie a Bibliotecii Naționale a Serbiei, arheograful Milanka Ubiparić și Ljiljana Puzović din aceeași instituție, Gabriela Dumitrescu – șefa Serviciului de Manuscrise și Carte rară al Bibliotecii Academiei Române, precum și către muzeograful și custozii colecțiilor de la Muzeul Bisericii Ortodoxe Sârbe, Biblioteca Patriarhiei Sârbe, Institutul Patriarhal de Studii Patristice (Mănăstirea Vlatadon, Salonic), Biblioteca Națională „Sfinții Chiril și Metodie” (Sofia), Biblioteca digitală de cercetare științifică Zograf (Universitatea „Sfântul Clement de Ohrida” din Sofia) și Biblioteca Academiei Române. Aceeași grațitudine o datorăm membrilor echipei RoPsalt – Ana-Maria Gînsac (director de proiect), Mădălina Ungureanu, Constanța Burlacu și Ion-Mihai Felea, precum și profesorilor Zamfira Mihail și Alin-Mihai Gherman, care ne-au fost alături pe parcursul cercetărilor.

Izvoare

- BAR sl. 87 = Psaltire slavonă (tipul „Oxford”), sec. al. XV-lea, Moldova. București, Biblioteca Academiei Române, ms. sl. 87 (din fondul Mănăstirii Neamț).
- BAR sl. 205 = Psaltirea slavonă comentată a lui Branko Mladenović, 1346, Serbia. București, Biblioteca Academiei Române, ms. sl. 205 (din fondul Mănăstirii Bistrița-Vâlcea).
- BAR sl. 355 = Psaltire slavonă comentată, înc. sec. al XV-lea, Țara Românească. București, Biblioteca Academiei Române, ms. sl. 355 (din fondul Mănăstirii Bistrița-Vâlcea).
- BAR sl. 527 = Psaltire slavonă comentată, sec. al XVI-lea, Moldova. București, Biblioteca Academiei Române, ms. sl. 527.
- Bel. = Psaltirea de la Belgrad, sec. al XIII-lea, Serbia. Belgrad: Biblioteca Universității, ms. 36; Muzeul Bisericii Ortodoxe Sârbe, ms. 331; Biblioteca Patriarhiei Sârbe, ms. 314; Biblioteca Națională a Serbiei, ms. 589.
- Bon. = Psaltirea de la Bologna, sec. al XIII-lea, Bulgaria (ed. Jagić 1907).
- CV = Codicele Voronețean, 1563-1583. București, Biblioteca Academiei Române, ms. rom. 448.
- CP = Coresi, Psaltire românească, Brașov, 1570 (ed. Toma 1976).
- CP1 = Coresi, Psaltire slavo-română, Brașov, 1577 (ed. Toma 1976).
- CP2 = Șerban Coresi, Psaltire slavo-română, [Brașov], 1589 (ed. Toma 1976).
- Hil. 92 = Psaltire slavonă (tipul „Oxford”), înc. sec. al XVI-lea. Muntele Athos, Mănăstirea Hilandar, ms. 92.
- Hil. 117 = Psaltire slavonă comentată, mij. sec. al XVI-lea, Rusia. Muntele Athos, Mănăstirea Hilandar, ms. 117.
- Hil. 119 = Psaltirea slavonă comentată copiată la Hilandar de Visarion, 1511. Mănăstirea Hilandar, ms. 119.
- Hil. 613 = Psaltire slavonă comentată, înc. sec. al XVI-lea, Moldova. Muntele Athos, Mănăstirea Hilandar, ms. 613.

- MSPC 90 = Psaltire slavonă comentată, sec. al XV-lea, Moldova. Belgrad, Muzeul Bisericii Ortodoxe Sârbe, ms. MSPC 90 (din fondul Mănăstirii Cruședol).
- NBKM 4 = Psaltire slavonă (tipul „Oxford”), sec. al XV-lea, Țara Românească. Sofia, Biblioteca Națională „Sfinții Chiril și Metodie”, ms. 4.
- NBKM 837 = Psaltire slavonă (tipul „Belgrad”), înc. sec. al XVI-lea. Sofia, Biblioteca Națională „Sfinții Chiril și Metodie”, ms. 837.
- Ox = Psaltirea sârbească de la Oxford, a doua jum. a sec. al XIV-lea, Serbia. Oxford, Biblioteca Bodleiană, ms. e Mus 184.
- PCb = Psaltire slavo-română (*Ciobanu*), 1573-1585. București, Biblioteca Academiei Române, ms. rom. 3465.
- Peć 72 = Psaltire slavonă comentată, sec. al XV-lea, Patriarhia din Peć. Belgrad, Biblioteca Națională a Serbiei, ms. Peć 72.
- Peć 73 = Psaltire slavonă comentată, sec. al XV-lea, Patriarhia din Peć. Belgrad, Biblioteca Națională a Serbiei, ms. Peć 73.
- PH = Psaltire românească (*Hurmuzaki*), 1491-1504. București, Biblioteca Academiei Române, ms. rom. 3077 (ed. Gheție/Teodorescu 2005).
- Protat. 4 = Psaltire slavonă (tipul „Oxford”), 1492-1495. Muntele Athos, Biserica Protaton, ms. 4.
- PS = Psaltire românească (*Scheiană*), 1573-1578. București, Biblioteca Academiei Române, ms. rom. 449.
- PV = Psaltire slavo-română (*Voronețeană*), 1551-1558. București, Biblioteca Academiei Române, ms. rom. 693.
- RGB f. 98, nr. 85 = Evanghelie cu tâlc copiată la Putna din porunca voievodului Bogdan III, 1509, Moldova. Moscova, Biblioteca de Stat a Rusiei, f. 98, nr. 85.
- RGB f. 310, MI 478 = Psaltire slavonă comentată (fragment), 1587, Moldova. Moscova, Biblioteca de Stat a Rusiei, f. 310, MI 478.
- RNB f. I. 516 = Apostol cu tâlc copiat la Hilandar de Visarion și Benedict, 1516. Sankt Petersburg, Biblioteca Națională a Rusiei, f. I. 516.
- Zogr. 91 = Psaltire slavonă comentată, 1640, Moldova. Muntele Athos, Mănăstirea Zograf, ms. 91.
- Zogr. 123 = Psaltire slavonă comentată, sf. sec. al XV-lea și sf. sec. al XVI-lea. Muntele Athos, Mănăstirea Zograf, ms. 123.

Bibliografie

- Andriescu, Al., *Psalmii în literatura română*, în Al. Andriescu, Paul Miron (coord.), *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars. XI. Liber Psalmorum*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2003, 5-144.
- Avram, Andrei, *Cu privire la cronologia transformării în africcate a oclusivelor (pre)palatale în graiurile dacoromâne*, în „Studii și cercetări lingvistice”, 30, 1979, nr. 3, 199-214.
- Avram, Andrei, *Nazalitatea și rotacismul în limba română*, București, Editura Academiei Române, 1990.
- Bianu, Ioan, *Despre introducerea limbii românești în biserica românilor*. Discurs de recepție, București, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1904.
- Boerescu, Părvu, *Dificultăți ale etimologiei limbii române: abur*, în „Limba română”, 60, 2011, nr. 2, 193-216

- Bogdanović 1978 = Димитрије Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа Манастира Хиландара*, Београд, Српска Академија Наука и Уметности и Народна Библиотека Србије, 1978.
- Camară, Iosif, *Date noi despre sursele slavone ale traducerii și transmiterea textului românesc al Psaltirii*, în Constanța Burlacu, Iosif Camară, Ion-Mihai Felea, Ana Maria Gînsac, Dinu Moscal, Mădălina Ungureanu, *Monumenta linguae Dacoromanorum. Psaltirea Voronețeană. Psaltirea „Ciobanu”. Texte, studii, indice de cuvinte*, ed. Ana-Maria Gînsac, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2023 (sub tipar).
- Camară, Iosif, *Izvodul bilingv al Psaltirii Hurmuzaki*, în „Limba română”, București, 71, 2022, nr. 1-2, 39-54 (=2022a).
- Camară, Iosif, *Psaltirea neadormită: o nouă privire asupra celui mai vechi text românesc*, în „Horeb”, 4, 2022, 253-269 (=2022b).
- Camară, Iosif, Ungureanu, Mădălina, *The Sources of the Oldest Romanian Versions of the Psalter*, în *Vernacular Psalters and the Early Rise of Linguistic Identities: The Romanian Case*, ed. Vladimir Agrigoroaei, Ileana Sasu, București, Dark Publishing, 2019, 79-87.
- Candrea, I. A., *Psaltirea Scheiană comparată cu celelalte psaltiri din sec. XVI și XVII traduse din slavonește*, București, Atelierele Grafice Socec&Co., 1916.
- Caragiu-Marioțeanu, Matilda, *Liturghier aromânesc*, București, Editura Academiei R.P.R., 1962.
- Cândea, Virgil, *Comori de artă din vremea lui Ștefan cel Mare*, în *Ștefan cel Mare și Sfânt. Atlet al credinței creștine*, Suceava, Editura Mușatinii, 2004, 11-18.
- Chivu, Gheorghe, *De la litera la spiritul unui text sacru. Mărturia unui Evangheliar manuscris*, în *Text și discurs religios*, II, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2010, 41-48.
- Chivu, Gheorghe, *Psaltirea – de la litera la spiritul textului sacru. Considerații asupra unui manuscris moldovenesc de la mijlocul secolului al XVII-lea*, în *Text și discurs religios*, I, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2009, 37-43.
- Cotovanu, Lidia, *L'émigration sud-danubienne vers la Valachie et la Moldavie et sa géographie (XVe–XVIIe siècles): la potentialité heuristique d'un sujet peu connu*, în „Cahiers balkaniques”, 42, 2014, <http://journals.openedition.org/ceb/4772> [12.07.2023].
- Densusianu, Ovid, *Filologia romanică*, vol. 2. *Limba română în secolul al XVI-lea. Fonetica*, Universitatea din București, Facultatea de Litere și Filosofie, 1931.
- Densusianu, Ovid, *Histoire de la langue roumaine*, t. II. *Le seizième siècle*, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1938.
- DLR = *Dicționarul limbii române* (ediție anastatică), vol. I-XIX, București, Editura Academiei Române, 2010, <https://dlr1.soliorom.ro> [12.07.2023].
- Felea, Ion-Mihai, *Translating the Slavonic Present Participles in the Early Romanian Psalters (16th Century)*, în „Studia Ceranea”, 13, 2023, 287-319.
- Filoc. = *Filocalia sfințelor nevoințe ale desăvârșirii*, traducere, introducere și note de pr. Dumitru Stăniloae, vol. 10, București, Editura Harisma, 1992.
- Gheție, Ion, *Câteva observații filologice asupra Codicelui Voronețean*, în „Studii și cercetări lingvistice”, 22, 1971, nr. 3, 277-282.
- Gheție, Ion, *Contribuții la localizarea psaltirilor românești din secolul al XVI-lea*, în Ion Gheție (coord.), *Cele mai vechi texte românești. Contribuții filologice și lingvistice*, București, Editura Universității, 1982, 147-181.

- Gheție, Ion, *Din nou despre grafiile de tipul adaudze, tradze din Psaltirile Hurmuzachi și Scheiană*, în „Studii și cercetări lingvistice”, 32, 1981, nr. 3, 303-304.
- Gheție, Ion, *În legătură cu grafiile de tipul adaudze, tradze din Psaltirile Hurmuzachi și Scheiană*, în „Limba română”, 28, 1978, nr. 2, 151-153.
- Gheție, Ion/Mareș, Al., *Originile scrisului în limba română*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.
- Gheție, Ion/Teodorescu, Mirela, *Psaltirea Hurmuzaki*, studiu filologic, studiu lingvistic și ediție, București, Editura Academiei Române, 2005.
- Gorovei, Ștefan S./Székely, Maria Magdalena, *Princeps omni laude maior. O istorie a lui Ștefan cel Mare*, Suceava, Mușatinii, 2005.
- Iufu, Ioan, *Manuscrise slavo-române din mănăstirile românești*, ed. Cosmin Vilău, Editura Universității București, 2016.
- Ivănescu, Gheorghe, *Istoria limbii române*, Iași, Junimea, 1980.
- Ivănescu, Gheorghe, *Problemele capitale ale vechii române literare*, ediția a II-a revăzută, ed. Eugen Munteanu și Lucia Gabriela Munteanu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012.
- Jagić, V., *Psalterium Bononiense: interpretationem veterem slavicum cum aliis codicibus collatum* (...), Vienna/Berlin/St. Petersburg, Gerold/Wiedmann/C. Ricker, 1907.
- Kövári, Luminița, *Floarea de lotus – un ornament bizantin al legăturilor vechi românești*, în „Revista Bibliotecii Academiei Române”, 2, nr. 2, 2017, 3-25.
- Lacea, Constantin, *Copiștii Psaltirii Scheiene*, în „Dacoromania”, 3, 1923, 461-471.
- Levišina 2021 = Ж. Л. Левшина, *Рукописи сербского правописания Российской национальной библиотеки: каталог*, СПб, РНБ, 2021, 108, nr. 169.
- MacRobert, Catherine M., *The compilatory Church Slavonic catena on the Psalms in three East Slavonic manuscripts of the fifteenth and sixteenth centuries* (CyrilloMethodiana ad honorem Z. Ribarova et L. Pacnerová), în „Slavi”, 74, 2005, 2-3, 213-238.
- MacRobert, Catherine M., *The enigmatic Athens Psalter (Greek National Library, MS 1797)*, în „Слова и золота вязь...”. Сборник статей памяти Вячеслава Михайловича Загребина (1942-2004), ред. Ж. Л. Левшина et al., Санкт-Петербург, Российская национальная библиотека, 2016, 273-281 (=2016a).
- MacRobert, Catherine M., *The Place of the Mihanović Psalter in the Fourteenth-Century Revisions of the Church Slavonic Psalter*, în „Studia Ceranea”, 6, 2016, 75-89 (=2016b).
- MacRobert, Catherine M., *The Textual Tradition of the Church Slavonic Psalter up to the Fifteenth Century*, în Jože Krašovec (ed.), *Interpretation of the Bible*, Ljubljana/Sheffield, Slovenska akademija znanosti in umetnosti/Sheffield Academic Press, 1998, 921-942 (=1998a).
- MacRobert, Catherine M., *The Textual Tradition of the Oxford Serbian Psalter Ms e Mus. 184*, în „Polata knigopisnaja”, 25-26, 1994, 111-119.
- Mareș, Alexandru, *Copistul Psaltirii Voronețene*, în „Limba română”, 70, 2021, nr. 3-4, 501-509.
- Mareș, Alexandru, *Considerații pe marginea datării Psaltirii Hurmuzaki*, în „Limba română”, 49, 2000, nr. 4-6, 675-683.
- Mareș, Alexandru, *Filiația psaltirilor românești din secolul al XVI-lea*, în Ion Gheție (coord.), *Cele mai vechi texte românești. Contribuții filologice și lingvistice*, București, Editura Universității, 1982, 207-261.

- Mareș, Alexandru, *Originalele primelor traduceri românești ale Tetraevanghelului și Psaltirii*, în *Idem, Scriere și cultură românească veche. Studii și articole*, București, Editura Academiei Române, 2005, 259-281.
- Marinescu, Florin/Mertzimekis, Nikolaos, *Ștefan cel Mare și Mănăstirea Zografu de la Muntele Athos*, în *Ștefan cel Mare și Sfânt. Atlet al credinței creștine*, Suceava, Editura Mușatinii, 2004, 179-186.
- Mihail, Zamfira, „*Réitérer la traduction*”, un procédé de la littérature religieuse roumaine, în *Études byzantines et post-byzantines*, V, ed. Emilian Popescu et Tudor Teoteoi, București, Editura Academiei Române, 2006, 497-508.
- Mihăilă, Gheorghe, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, Editura Minerva, 1972.
- Mihăilă, Gheorghe, *Scriitori și filologi români (sec. XVI-XX)*, București, Editura Academiei Române, 2005.
- Moscal, Dinu/Gînsac, Ana-Maria, *Psaltirea Scheiană și ipoteza unei surse latine. Probleme de metodă*, în „Dacoromania”, serie nouă, 28, 2023, nr. 1, 56-68.
- Panaiteescu, P. P., *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București, Editura Academiei R.P.R., 1965.
- Panaiteescu, P. P., *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*, vol. I, București, 1959;
- Panaiteescu, P. P. *Catalogul manuscriselor slavo-române și slave din Biblioteca Academiei Române*, vol. II, ed. Dalila-Lucia Aramă, București, 2003.
- Panaiteescu, P. P./Mihail, Zamfira, *Catalogul manuscriselor slavo-române și slave din Biblioteca Academiei Române*, vol. III.1, ed. Zamfira Mihail, București, Editura Academiei Române, 2018.
- Pascal, Alexandru, *Din istoria scrierii de carte la Mănăstirea Putna în secolele al XV-lea – al XVI-lea (copiștii și cărturarii sfântului lăcaș)*, în „Analele Putnei”, 8, 2012, 2, 65-110.
- Rajkov et al. 1994 = Божидар Райков, Стефан Кожухаров, Хайнц Миклас, Христо Кодов, *Каталог на славянските ръкописи в Библиотеката на Зографския манастир на Света Гора*, София, СИБАЛ, 1994.
- Rosetti, Al., [Dări de seamă la], în „Grai și suflet”, 2, 1926, 167-179.
- SJS = Josef Kurz, Zoe Hauptová (ed.), *Slovník jazyka staroslověnského – Lexicon linguae palaeoslovenicae*, 4 vol., Praha, Československá Akademie Věd, 1966-1997, <http://gorazd.org/gulliver> [12.07.2023].
- Stojanov/Kodov 1964 = Маньо Стоянов, Христо Кодов, *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*, София, Издателство Наука и изкуство, 1964.
- Székely, Maria Magdalena, *Manuscrise răzlețite din scriptoriul și biblioteca Mănăstirii Putna*, în *Analele Putnei*, 1, 2007, 153-180.
- Teodorescu, Mirela, *În legătură cu grafia vrăzdimășii în Psaltirea Hurmuzaki*, în „Limba română”, 46, 1997, nr. 1-3, 205-206.
- Toma, Stela, *Psaltirea slavo-română (1577), în comparație cu psaltirile coresiene din 1570 și din 1589*, text stabilit, introducere și indice, București, Editura Academiei Române, 1976.
- Turilov 2004 = A. A. Турилов, *Виссарион Хиландарский*, în *Православная энциклопедия*, t. 8, 2004, 544-545, <https://pravenc.ru/text/158774.html> [12.07.2023]
- Turilov 2005 = A. A. Турилов, *Критерии определения славяно-молдавских рукописей XV-XVI вв.*, în „Хризограф”, 2, 2005, 139-168.
- Turdeanu, Emil, *Oameni și cărți de altădată*, ed. Ștefan S. Gorovei, Maria Magdalena Székely, București, Editura Enciclopedică, 1997.

PSALTIREA ÎN VERSURI ÎN ATENȚIA CERCETĂTORILOR BASARABENI*

IRAIDA CONDREA
Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău
iraida.condrea@gmail.com

Abstract: In the space between the Prut and Dniester, the old Romanian literature was presented within the limits prescribed by the authorities, as a monument of the “Moldovan language”. And yet, the writings of Dosoftei were highlighted, especially through the works related to “Psalter in verse”. The research of the authors who examined *de visu* the original copies of this work, kept in the libraries of the former USSR, are important. The detailed description of the books, as well as the marginal notes on their tabs, can contribute to the valorisation and propagation of this heritage of Romanian culture.

Keywords: religious literature, psalter, archeography, marginal notes, transcription.

1. În istoria literaturii române mitropolitul Dosoftei este un reprezentant de vază al „secolului de aur”, iar unul dintre meritele sale cele mai strălucite este faptul că a pus bazele exprimării în versuri, ca model de referință fiind până astăzi renumita sa lucrare în versuri *Psaltire a Sfântului Proroc David*, publicată la 1673 (cunoscută mai mult ca *Psaltirea în versuri*). Remarcabila contribuție a mitropolitului Dosoftei la istoria culturii române este analizată detaliat de N. A. Ursu, care consemnează între altele:

Pentru a alcătui cele 8600 de versuri, câte cuprinde *Psaltirea* versificată de el, poetul a trebuit să-i pună în valoare – prima dată în cultura noastră – posibilitățile artistice latente și să statornicească în limba literară primele elemente ale limbajului poetic românesc. Prin această operă, în care mustește seva mereu proaspătă a graiurilor și a poeziei noastre populare, Dosoftei a pus bazele poeziei românești culte, dovedind că limba română literară avea la acea dată largi posibilități de exprimare artistică (DOSOFTEI 1978, 402-403).

2. La Chișinău, în perioada postbelică, despre viața și opera mitropolitului Dosoftei s-a scris puțin, din cauza restricțiilor ideologice impuse de autorități. O serie de comentarii și fragmente de texte, inclusiv din *Psaltirea în versuri*, au fost mult timp cam unicele informații despre opera mitropolitului Dosoftei accesibile pentru cititori, expuse într-o creștomatie alcătuită de profesorii Gheorghe Dodiță și Vitalie Marin (Dodiță/ Marin 1966).

* The Psalter in Verse *to the Attention of Bessarabian Researchers*

Religia, taxată de conducătorul proletariatului, V. I. Lenin, drept „opium pentru popor”, era prigonită, iar autoritățile manifestau o tendință puternică de denigrare și de agresiune față de cultul religios, implicit față de scrierile cu tematică religioasă. Ultimele erau tratate de către istoricii și criticii literari neapărat de pe poziții de clasă, iar în cazul literaturii române vechi, obligatoriu trebuiau scoase în evidență relațiile benefice seculare ale prieteniei moldo-ruse. Iată un exemplu „clasic” în acest sens:

Fenomen ce ține de suprastructură, generat de baza social-economică a societății feudale, literatura moldovenească veche are un pronunțat caracter de clasă. Creată la mănăstiri, la curțile domnești și boierești, ea era menită, mai presus de toate, să servească interesele clasei stăpânitoare, ale feodalilor mireni și clerici, să propage concepțiile și idealurile lor (ISTORIA 1986, 19).

Prima ediție de opere ale mitropolitului Dosoftei a apărut la Chișinău în anul 1989. Este vorba de volumul: *Dosoftei. Opere poetice*. Selecție, comentarii și postfață de Pavel Balmuș (cu grafie chirilică), Chișinău, Literatura artistică, 1989.

Merită să amintim aici contribuția remarcabilă a cercetătorului Pavel Balmuș, un ilustru critic și istoric literar, hasdeulog, cantemirolog, scriitor, editor, bibliolog, bibliofil, publicist. Cartea este însoțită de un glosar și de o amplă postfață în care sunt făcute multe aprecieri și analize interesante cu privire la modul în care este și/ sau poate fi receptată această scriere dosofteeană.

Următoarea ediție de opere ale lui Dosoftei apare abia în anul 1998. Este vorba de *Dosoftei, Psaltirea în versuri* (Seria „Biblioteca școlarului”), Chișinău, Editura Litera, 1998. Textele de față au fost reproduse după: Dosoftei. *Psaltirea în versuri, 1673*. Ediție critică de N. A. Ursu, Cuvânt înainte de Înalt Prea Sfințitul Iustinian Moiescu, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Sucevei, Iași, 1974; Dosoftei. *Opere, 1. Versuri*. Ediție critică de N. A. Ursu. Studiu introductiv de Al. Andriescu, Editura Minerva, București, 1978; Dosoftei. *Opere poetice* (cu caractere chirilice). Selecție, comentarii și postfață de Pavel Balmuș, Editura Literatura artistică, Chișinău, 1989. Un studiu despre viața și activitatea mitropolitului Dosoftei este semnat de Nicolae Fuștei, cercetător de la Institutul de Istorie al Academiei de Științe din Moldova (Fuștei, 1999).

Despre Mitropolitul Dosoftei și meritele sale s-a scris în perioada sovietică într-un context specific. În anii 70-80, în diferite instituții de cercetare de la Chișinău au existat proiecte care prevedeau depistarea, inventarierea și descrierea unor exemplare unicat de texte „moldovenești” – manuscrise sau tipărite – în Bibliotecile și arhivele din fosta URSS. În acest context, au apărut informații interesante despre operele lui Dosoftei, aflate în diverse fonduri din spațiul sovietic. Un merit deosebit în acest sens îi aparține cercetătorului-bibliograf Vladimir Chiriac, care a studiat fondurile de carte rară din mai multe orașe, înregistrând lucrările lui Dosoftei, dar și ale altor autori – Varlaam, Petru Movilă, Nicolae Milescu Spătarul ș. a. (Chiriac 1977).

Vladimir Chiriac este cel care a depistat și a făcut o descriere arheografică completă a unicului exemplar original al *Psaltirii în versuri* din 1673 aflat pe teritoriul URSS. Cercetătorul menționează că prima și cea mai vestită carte a lui Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, a apărut în 1673, iar în URSS este cunoscut doar un singur exemplar al acestei ediții, pe care Vladimir Chiriac îl semnalează încă în 1974. Cartea se păstrează la Muzeul de artă ucraineană din orașul Lvov, având cota 873-330429. Printr-o fericită întâmplare, între aceleași scoarțe se regăsește încă o lucrare talmăcită de Dosoftei, *Acatistul Maicii Domnului*, apărută tot în 1673 la Uniev.

Volumul este într-o stare bună, puțin deteriorată este doar foaia de titlu. Dedicăția care precedă psalmii propriu-ziși se încheie cu consemnarea: „Rugătorii Mării tale smeritul Dosoftei mitropolit Suceavschii cu toată inema”, iar ceva mai jos: „Egumen tiparnic”. În varianta manuscris, pe când autorul era episcop de Roman, consemnarea fusese făcută în limba slavonă: „Вашему пресветлому величеству раб и молебник Досифей смиренный, епископ романский”.

Descrierea arheografică făcută de Vladimir Chiriac este următoarea:

Exemplarul de la Muzeul de artă ucraineană din Lvov (cota 872-873). Format 4; conține 260 f. num., 7 f. nenum. Titlul cărții este încadrat într-un chenar înflorat, (parcă „țesut” sau „brodat” de mână). Foile – împăturite în patru, formând un caiet. Signatura de pe coli făcută cu caractere chirilice. Pagina conține în medie 18 rânduri. Tiparul – în negru. Mărimea literelor – de trei feluri. La un loc cu această „Psaltire...”, în fondurile de cărți și de opere de pictură ale Muzeului de artă ucraineană din Lvov am înregistrat și „Acatistul Precistei...”, de asemenea apărut la mănăstirea Uniev (1673) „cu osteneala și cu sânguința preasfințitului domn părinte Dosoftei, Mitropolit Sucevii și a toată Țara Moldovii”.

Despre alte lucrări, ediții originale ale operelor lui Dosoftei, aflate în URSS, tot Vladimir Chiriac constată că trei tomuri ale „Vieții și petrecerii sfinților” se păstrează la Biblioteca de Stat „V. I. Lenin” din Moscova (renumita Leninca). *Psaltirea de-nțăles a sântului împărat prooroc David*, Iași 1680 (în proză în limbile slavonă și română, se păstra în câteva exemplare: unul la Biblioteca „V. I. Lenin” din Moscova, unul – la Biblioteca publică de Stat „Salticov-Șcedrin” din Leningrad, al treilea – la Biblioteca Academiei de Științe din Leningrad, al patrulea – la Biblioteca Academiei de Științe a Ucrainei din Kiev. Un exemplar din *Paremiile preste an* (Iași, 1683) a fost identificat la Biblioteca „V. I. Lenin” din Moscova. Vladimir Chiriac consemnează, de asemenea, prezența unor texte manuscrise ale Mitropolitului Dosoftei, aflate la Kiev și Moscova (la ГИМ – Muzeul de Stat de Istorie, aflat în Piața Roșie).

3. Aceste informații au fost utile pentru cei preocupați de literatura și cultura medievală. Cu mai mult timp în urmă, în calitate de cercetător științific

începător pe atunci, am studiat fondurile de arhivă și de carte rară din câteva orașe ale fostei URSS – Moscova, Leningrad, Cernăuți, Lvov. Anume la Lvov, în fondurile de cărți și de pictură ale Muzeului de artă ucraineană, am răsfoit acel unic exemplar al *Psaltirii în versuri* care impresionează mult prin notele marginale scrise cu diverse ocazii și care arată în ce mod era prețuită și apreciată cartea și importanța pe care o avea în societate (Condrea 1988, 114-117).

Cum și în ce împrejurări s-a pripășit această psaltire la muzeul din Lvov, nu se știe. Dar adevărata viață a cărții ne-o dezvăluie numeroasele inscripții, făcute pe marginile filelor. Una dintre ele, datând din anul 1676, pare să fie chiar autograful lui Dosoftei, fiind o dedicație cu următorul conținut: „Пану Тодерови Спѣтарю великому даровахом сию псалтирю лет 7184 Дософеа митропол.” (Domnului Toader marelui spătar am dăruit această psaltire la anul 1676 Dosoftei mitropol. Partea de jos a filei cu sfârșitul inscripției nu s-a păstrat, fiind tăiată, din păcate, în timpul restaurării. Numeroșii posesori ai cărții își consemnează prezența: scriu „ca să se știe”, chiar dacă nu totdeauna indică anul sau locul. Astfel, aflăm în câteva rânduri de popa Gheorghie: „ca să să știe unde au șezut această psaltire a popii lui Gheorghie...”; „această sfântă carte iaste a popii lui Gheorghii ot Carage Moisăviciu”.

După cum se știe, cei vechi considerau un mare păcat furtul cărților, iar cel care ar fi îndrăznit a face una ca asta era blestemat și afurisit cu asprime, lucru pe care îl și face unul dintre posesorii cărții într-o frântură de inscripție marginală: „să fii dumneta blăstămat dela...”. De aceea, ca să abată orice bănuială, cel care deținea cartea încerca să-i „legifereze” statutul, arătând când și de la cine a căpătat-o și că a obținut-o pe căi cinstite. Unul dintre posesori consemnează amănunțit și cu sinceritate: „Această psaltire am cumpărat-o di la popa Toader Codrescul în târg Iaș eu popa Gheorghii Moisăvici și nimine să nu o furi că nu să va mai folosi în viața lui. Ș-am scris ca să nu să uiti 1778”. Iar în continuare, pentru o mai mare siguranță, adaugă: „...și popa Toader Codrescul au cumpărat-o de la un văr a lui Ion Mărgelariu din Foçșani”.

Psaltirea era pe timpuri o carte foarte populară, mulți deprindeau din ea cititul, iar psalmii, mai ales pentru că erau versificați, puteau fi învățați cu ușurință pe dinafară. Anume cu aceste intenții, la 1682 cumpără Psaltirea un om cu dragoste de carte și, drept dovadă, își ticluiește cu înțelepciune și tâlc mesajul: „Această psaltire am trimăs-o eu Toader Albotă vătăjnicel cumătrului nostru popei lui Constantin să fie hinu nostru lui Gheorghie... să învețe virșurile. Ș-am iscălit let 7190 den 15” – după care urmează iscălitura etajată și cu multe înflorituri: „Toader Albotă vătăjnicel”. Și cine știe, poate că anume „hinu Gheorghii”, pătrunzându-se de de armonia și frumusețea „virșurilor”, o fi scris, mișcat, cu stăruință și dragoste pe una dintre pagini: „Mândru lucru esti această carte”.

Trecând din mână în mână, cartea acumula între file grijile și bucuriile, dar și durerile celor care o citeau și o apreciau, căci această hrană sufletească era totdeauna căutată. La 1686, un anonim notează cu strădanie pe una dintre file: „și se știe că au șezut Ioniță nepotu popi închis în ocnă și au cerșut această carte de au petrecut cu cetenie v let 7191”. La mult duruta amintire revine o altă inscripție, făcută cu un an mai târziu: ea stă mărturie că suferința celui închis a fost împărtășită de altcineva, care a căutat alinare tot în cititul psalmilor: „Si se știe cându au șezutu Ioniță nepotul popi în ocnă și am cerșut această psaltire de am petrecut cu citenie si se știe v let 7198 10 den”.

Tot la Lvov, la Biblioteca științifică „V. Stefanic”, se păstrează un exemplar al *Psaltirii de-nțele*, tipărită de Dosoftei la 1680. Din carte lipsesc vreo 6-7 file de la început, precum și câteva de la sfârșit, restul foilor fiind într-o stare bună. Dar, după cum se vede, acest exemplar a circulat mai puțin sau, dacă o fi avut inscripții marginale, acestea vor fi fost făcute pe filele care lipsesc. Și totuși, la sfârșitul cărții găsim o consemnare — notițele de acest fel erau deosebit de răspândite în trecut: „să să știa de cându sau născut Ion văleat 1742 meseța noevri dne 17”. Iar pe o altă filă, cineva își notează cu grijă: „Psalm să-l citești cându vi să te aperi de vrăjmaș și ispită...”

Multe vor fi fost și cărțile pe care le-a citit sau care au trecut prin mână „smeritului mitropolit”, rămânând apoi prin apropierea locurilor care i-au știut cândva pașii. Un manuscris care, probabil, a făcut parte din biblioteca lui Dosoftei se află la secția de manuscrise a Bibliotecii „V. Stefanic” din Lvov. Acesta este un codice în limba slavonă, care se termină cu „Viața lui Constantin Filozoful”. Память и житие блаженана учителя нашего Константина Философа”, studiat și de slavistul I. Șafaric. La începutul codicelui se află inscripția: „Помяни господи Иисусе Христе бог наш благочестивых панов и князев иже дают нам милостыню и помощь ” – și cunoscuta semnătură a „smeritului Dosoftei”: Смиранный Досифей митрополит сучавский с благочестием молимся.

Cărțile pomenite aici prezintă un interes deosebit pentru cercetătorii moldoveni, mai ales dacă ținem cont de faptul că în Republica noastră aceste ediții lipsesc din biblioteci. Probabil, cu timpul, vor mai fi găsite și alte cărți, manuscrise și documente din biblioteca și arhiva mitropolitului Dosoftei. Deocamdată, la dispoziția cercetătorilor se află *Psaltirea în versuri*, exemplar unic și prea puțin studiat până acum.

4. Prima ediție de opere ale lui Dosoftei a apărut la Chișinău în anul 1989 în grafie rusească (Dosoftei, *Opere poetice*) și a fost îngrijită de Pavel Balmuș, un erudit cărturar, care a avut propriile idei despre cum trebuie să arate textul lui Dosoftei pentru cititorii de azi. La elaborarea respectivului volum au fost folosite edițiile de referință apărute în România, *Psaltirea*, ediția din 1974 și Dosoftei, *Opere*, vol. I, 1978.

Or, editorul chișinăuean găsește de cuviință să nu urmeze întocmai edițiile anterioare, considerând că ortografia, transcrierea în limbaj actual a acestora

este prea „modernizată” și prea „adusă la zi”. P. Balmuș explică felul cum a procedat la editarea textelor lui Dosoftei: „Am apelat la imagini, copii fotografice ale „originalelor”, străduindu-ne a respecta, cât a fost posibil, stilul, veșmântul lingvistic „de epocă” al poeziei dosofteene, plăsmuite totuși în albia „literaturii vechi”, a cronicarilor și cărturarilor moldoveni de până la D. Cantemir. Bunăoară, africata DZ (S) a fost respectată în majoritatea cazurilor și transcrisă prin două litere; aproape pretutindeni au fost păstrate formele „ucrainene” („poloneze”?) ale cuvintelor *gharnic*, *gherb*, *ghotar*, *ghrană*, *păghar*, *poghoi* ș.a.; cuvintele abreviate (cu semne diacritice suprascrise) le-am „întregit”; am reprodus fidel, de asemeni, formele duble: *vrâstă-vârstă*, *scrâbă-scârbă*, *glâceavă-gâlceavă*, (*a*) *scrâșca* – (*a*) *scârșca* [*a crișca*, de fapt]; citatele și cuvintele frecvente slavonești le-am transcris (cu respectivele ... restaurări ale precurtărilor) cu litere mari, „civile” rusești, renunțând la complicatele... chirilice; cuvintele „nord-moldovenești”: *doaă*, *noaă*, *ploaă*, *poauă* le-am păstrat intacte; în sfârșit, neatinsse au rămas și grafiile tradiționale, „cronicărești” (ca la Gr. Ureche, M. Costin ș.a.) ale cuvintelor cu slavonescul *А* (*ia*, de regulă – sau *ea* -n.n.): așa [- așa], *acealea*, *boiarin*, [- boier], *vriame*, *viaci* [de la singularul „viac”?], *veaste*, *poveaste*, *goneaște*, *lăcuiaste*, *cucearnic*, *mângâiare*, *piiale*, *miiare*, *jeale*, *nedeășde*, *șapte*, *șiease*, deși actuala ortografiere a acestor cuvinte ne-ar fi obligat să le „modernizăm” (subiectiv).

În acest sens, se poate compara transcrierea făcută de P. Balmuș, considerată de el mult mai aproape de original, cu același text publicat de N. A. Ursu.

| | |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| Фериче де омул че н'а мярже | Ferice de omul ce n-a merge |
| Ын сфатул челор фэрэ де ляже | În sfatul celor fără de lege |
| Ши ку рэий ну ва ста'н кэраре | Și cu răii nu va sta-n cărare, |
| Ничь а шедя 'н скаун ле пйердзаре. | Nici a ședea-n scaun de pierzare. |
| Че воя луй ва фи тот домнул | Ce voia lui va fi tot cu Domnul |
| Ши'н ляжя луй ш'а петряче сомнул | Și-n legea lui ș-a petrece, |
| Де сэ ва'нвэца де дзы, де ноапте | De să va-nvăța de zî, de noapte, |
| Сэ-й деприндзэ порунчиле тоате. | Să-i deprinză poruncile toate. |
| Ши ва фи ка помул лынгэ апэ, | Și va fi ca pomul lîngă apă, |
| Кареле де роадэ ну сэ скапэ. | Carele de roadă nu să scapă. |
| Ши фрундза са ынкэ ну-ш'ва пйярде | Și frunza sa încă nu-ș-va pierde, |
| Че пре тоатэ врямя ва ста вярде. | Ce pre toată vremea va sta verde. |
| Ши де кыте лукрядзэ-й споряште, | Și de cîte lucrează i-spořește, |
| Ши агонисита луй ва кряште. | Și agonisita lui va crește. |
| Йарэ вой, некурацый ка плява, | Iară voi, necurații, ca pleava, |
| Де сырг вець куноаште-вэ исправа. | De sîrg veți cunoaște-vă isprava. |

Despre calitatea traducerii și despre inserțiile proprii ale lui Dosoftei s-au făcut numeroase comentarii pertinente, unele devenind arhicunoscute, cum ar fi cel de la psalmul 132 „Cine face zid de pace/ Turnuri de frăție/ Duce viață fără

greață/ Într-a sa bogăție”. Există însă la Pavel Balmuș o serie de observații care sct în evidență aspecte inedite ale textului *Psaltirii* de la 1673, de exemplu:

La o lectură cursivă și atentă, pot fi ușor desprinse și unele sfaturi moralist-„folclorice”, un fel de proverbe-zicale: ...*Și când te mâinii nu face / Rău altuia ce nu-ți place* (4); *Cine îmblă cu pismă, îngreacă dureare/ Și-și face strâmbătate, de-i face scădere...* (7); ... *Cine va săpa groapă altuia, să-l surpe, /Sângur’ș’ va cădea-n râpă și viața va rupe* (7); ... *deci strâmbătatea cine o iubeaște,/ Acela el sângur sufletul ș’ureaște...*(10); *De puțin dreptul mai mult folos are/ Decât bogăția strâmbilor cea mare...* (36). De observat și acel aer de „sfătoșenie”și apreciere sceptic-moralistă (temă dezvăluită pe larg în *Viața lumii*, ce se scria pe atunci) (Balmuș/ Korolevski 2013).

În prezent, opera lui Dosoftei continuă să fie studiată și propagată de numeroși exegeți, care, pe parcursul anilor, au redescoperit și reinterpretat imensa contribuție culturală a smeritului Mitropolit (a se vedea Balmuș/ Korolevski 2013).

Bibliografie generală

- Balmuș, Pavel, *Ofrande istorico-literare „smeritului” Mitropolit Dosoftei*, în *Mitropolitul Dosoftei în contextul culturii române medievale: interpretări, reevaluări, sinteze*, Coordonare științifică Pavel Balmuș, Svetlana Korolevski, Chișinău, Editura „Profesional Service”, 2013.
- Balmuș, Pavel/ Korolevski, Svetlana (coord.), *Mitropolitul Dosoftei în contextul culturii române medievale. Interpretări. Reevaluări. Sinteze*, Academia de Științe a Moldovei, Institutul de Filologie, Chișinău, Profesional Service, 2013.
- Chiriac, Vladimir, *Cartea și tiparul în Moldova în secolele XVII – XVIII*, Chișinău, Editura „Cartea moldovenească”, 1977.
- Condrea, Iraida, *Mândru lucru este această carte*, în *Patrimoniul, Anuarul bibliofililor din Moldova*, 2, Chișinău, Editura „Literatura artistică”, 1988, 114-117.
- Dodiță, Gheorghe/ Marin, Vitalie, *Istoria limbii și a literaturii vechi moldovenești, Crestomație pentru facultățile de filologie*, Chișinău, Editura „Lumina”, 1966.
- DOSOFTOI 1978 = *Dosoftei, Opere, 1, Versuri*, Ediție critică de N. A. Ursu. Studiu introductiv de Al. Andriescu, București, Editura Minerva, 1978.
- Dosoftei, *Opere poetice*, Selecție, comentarii și postfață de Pavel Balmuș, Chișinău, Editura „Literatura artistică”, 1989 (cu alfabet rusesc).
- Dosoftei, *Psaltirea în versuri, 1673*, ediție critică de N. A. Ursu, cu un cuvânt înainte de Î.P.S. Iustin Moiescu, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Sucevei, Iași, 1974.
- Fuștei, Nicolae, *Mitropolitul Dosoftei: Viața și activitatea*, Institutul de Istorie al Academiei de Științe a Republicii Moldova, Chișinău, Editura „Civitas”, 1999.
- ISTORIA 1986= *Istoria literaturii vechi moldovenești*, trei volume, vol. 1, *De la origini până la 1840*, Chișinău, Editura „Știința”, 1986, 19 (cu alfabet rusesc).

DESPRE UN SENS UITAT AL SCRIPTURII*

FLORIN CRÎSMĂREANU

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
fcrismareanu@gmail.com

Abstract: In this paper, structured in two sections, I intend to examine a meaning of Scripture that I consider to be forgotten. The context that led to this situation was most likely due to the fact that we are dealing with an unclassifiable meaning, which initially was not captured by the classical doctrine of the four interpretations (literal, allegorical, moral, anagogical) and moreover later, following Schleiermacher's general hermeneutics (1768-1834) that continues to dominate the exegetical framework today, could hardly have been supported, even if one had so wished. In the early centuries of Christianity, the Alexandrian exegetes suggested that there was a deeper meaning to Scripture which they did not wish to divulge (for example, we find the idea in Origen of Alexandria, Didymus the Blind, Evagrius Ponticus *et al*). I believe that this meaning can be discovered, to a certain extent, if one considers an exemplary statement found in the *Expositio orationes dominicae* of Maximus the Confessor (580-662): "In fact, the Word of God made flesh teaches theology in that in Himself he reveals the Father and the Holy Spirit". This insight will help us to point out that biblical interpretation should never be an exclusively human activity, but a synergistic, divine-human work.

Keywords: Biblical Hermeneutics, The four senses of Scripture, Maximus the Confessor, *sensus Incarnationis*.

1. Doctrina celor trei/ patru interpretări

Relevant pentru buna înțelegerea a Scripturii mi se pare un fragment din *Faptele Apostolilor* 8:27-31: „Și iată un bărbat din Etiopia, famen, mare dregător al Candachiei, regina Etiopiei, care era peste toată vistieria ei și care venise la Ierusalim ca să se închine, Se întorcea acasă; și șezând în carul său, citea pe proorocul Isaia. Iar Duhul i-a zis lui Filip: Apropie-te și te alipește de carul acesta. Și alergând Filip l-a auzit citind pe proorocul Isaia, și i-a zis: Înțelege, oare, ce citești? Iar el a zis: Cum aș putea să înțeleg, dacă nu mă va călăuzi cineva?”¹. Este limpede că Scriptura pentru a nu rămâne o „carte închisă” (Is.

* *On a forgotten meaning of Scripture*

¹ Totuși, un cuvânt din acest fragment merită o atenție specială: *eunucl/ famen* (εὐνοῦχος) – termen pe care îl avem în limba română din latinescul *feminus*. Este vorba așadar despre un bărbat efeminat, un om mutilat (castrat), care poate fi înțeles în acest caz și într-un registru alegoric, *id est* un om nedesăvârșit, incomplet, așa cum suntem cu toții, nu neapărat la trup, ci prin natura noastră finită, cu privire la înțelegerea celor divine. Potrivit Deuteronomului (23:1) știm că „famenul să nu intre

29:11; Apoc. 5:1), trebuie tălmăcită, înțeleasă. Tertulian (1954, 171) ne avertiza însă că „în timp ce sângele martirilor poate fi sămânța Bisericii (*sanguis martyrum semen christianorum est*), sudoarea exegetului poate fi doar sămânța ereziei”. Așadar, în absența apartenenței la o anumită tradiție, la un anumit canon – care este normativ –, riscul derapajului interpretativ este foarte posibil.

Orice demers de hermeneutică biblică trebuie să plece de la pericopa potrivit căreia „toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu” (2Tim. 3:16; vezi și 2Petr. 1:21). Ce înseamnă Scriptura? Cum ne putem noi raporta, ca ființe raționale finite, la Cuvântul lui Dumnezeu, care este infinit? Cine ne garantează că înțelegerea noastră este cea corectă? La aceste întrebări a încercat să răspundă, între alții, și părintele hermeneuticii biblice, Origen (cca. 185-254), care ne avertizează că nu există o înțelegere deplină a textelor, ci doar „prilejuri de a înțelege” („*occasiones intelligentiae*”) (Origen 2022, 649)². Tot alexandrinul descoperă o astfel de cheie pentru interpretarea Bibliei într-un verset din *Cartea Proverbelor* 22:20: „*ecce descripsi eam tibi tripliciter in cogitationibus et scientia*”; aspect care-l va determina pe marele alexandrin să vorbească în *Despre principii*, cartea a IV-a, despre sensul *corporal*, sensul *pneumatic* și sensul *spiritual*³. Această trihotomie corespunde diviziunii testamentare, dar și

în obștea Domnului”. Pe de altă parte, nu trebuie uitată promisiunea Domnului față de aceștia: „să nu zică cel de alt neam, care s-a alipit de Domnul: «Domnul mă va despărți de poporul Său!» Și famenul să nu zică: «Iată eu sunt un copac uscat!». Pentru că așa zice Domnul către fameni: Celor care păzesc zilele Mele de odihnă și aleg ceea ce Îmi este plăcut Mie și stăruie în legământul Meu, le voi da în casa Mea și înăuntrul zidurilor Mele un nume și un loc mai de preț decât fii și fiuce, le voi da un nume veșnic și nepieritor” (Is. 56:3-5). În acest registru cred că trebuie interpretat și fragmentul din *Fapte*. „Centrul povestirii, instruirea scripturistică, este plină de referiri lucanice. Lectura lui Isaia amintește de Luc 4:16-21, și instrucția tovarășului de călătorie (v. 35), cu final sacramental, seamănă foarte mult cu călătoria la Emaus (Luc 24:13-35) [...]. Interpretarea cristologică aici e mai *eisēghēsis* decât exegeză: umilitul a devenit Preamărit (cf. 4:11; 5:30s; Luc 24:26) și a câștigat nenumărați urmași („generația sa”)” (Brown *et al.* 2007, 592). Unii exegeți susțin că „eunucul pune întrebarea pe care ar pune-o cititorul ideal necreștin, dar pe care numai un creștin o poate pune” (Conzelmann 1963, 63). În opinia mea, acest termen – *famen* – înțeles ca nedesăvârșit – trebuie coroborat cu episodul drumului către Emaus, unde ucenicii afirmă că „ardea în noi inima noastră”. Dionisie Areopagitul (*Despre ierarhia cerească*, VII, 1) și, mai ales, Ieronim sunt de ajutor în această situație. Cel din urmă susținea că „termenul «serafim», așa cum am găsit în traducerea numelor ebraice, se traduce fie prin «ardere», fie prin «începutul gurii lor»” (Ieronim 2013, 98-118, aici 104-105). Așadar, prin ardere era mistuit omul cel vechi, cel nedesăvârșit, născându-se astfel, după modelul lui Hristos, omul cel nou.

² Pentru alte referințe, vezi Crouzel 1999, 129, n. 41.

³ Vezi, de asemenea, *Homilia in Leviticum* 5, 5: „*Triplicem namque in scripturis divinis intelligentiae inveniri saepe diximus modum: historicum, moralem, mysticum; unde et corpus inesse ei et animam ac spiritum intelleximus*”.

celeii filoniene, care preia tripartitia platoniciană între *corp*, *suflet* și *spirit*. În opinia mea, Origen se deosebește totuși de Philon în ceea ce privește alegoria, în sensul că el dă o interpretare puternic marcată de dimensiunea hristologică, care, evident, lipsește la Philon Alexandrinul. Totuși, „Origen nu explică deloc cele trei sensuri, sensului literal urmându-i fie cel moral, fie cel mistic [...]. Mai mult, nu se vede o diferență nici între cei trei termeni fundamentali ai metodei alegorice, în ciuda unor imagini etimologice diferite, ba chiar opuse: *alegoria*, a spune altceva decât se spune, *anagoge*, a urca dincolo de literă, *hyponoia*, a înțelege pe sub literă” (Crouzel 1999, 134).

Concepția origenistă a celor trei sensuri ale Scripturii se va transforma în Evul Mediu în „doctrina celor patru interpretări”: sensul *literal*, sensul *alegoric*, sensul *moral* și sensul *anagogia*⁴. Prima formulare definitivă a acestei doctrine se regăsește în scrierea Sfântului Ioan Cassian (360-430/435), *Convorbiri duhovnicești* 14, 8: „științele teoretice sunt două, și anume interpretarea istorică și înțelegerea duhovnicească [...]. Iar ramurile științei duhovnicești sunt trei: *tropologia*, *alegoria* și *anagogic*”. La rigoare, *mutatis mutandis*, Sfântul Ioan Cassian pleacă de la textul Sfântului Apostol Pavel: „Iar acum, fraților, dacă aș veni la voi, grăind în limbi, de ce folos v-aș fi, dacă nu v-aș vorbi - sau în *descoperire*, sau în *cunoștință*, sau în *proorocie*, sau în *învățătură*?” (1Cor. 14:6). Despre patru sensuri ale interpretării Scripturii vorbește, la rândul său, și Augustin⁵; în pasajele următoare Augustin dă exemple pentru fiecare modalitate de interpretare (pentru aceeași clasificare, doar că *alegoria* își schimbă locul cu *etilogia*⁶). Dar aceste patru sensuri sunt diferite de cele enumerate de Cassian, spre exemplu. La Augustin avem *istoria*, *etiologia*, *analogia* și *alegoria*. Această doctrină se regăsește într-un fel sau altul la toți exegeții Scripturii. Spre exemplu, în Evul Mediu târziu, un autor de origine scandinavă, Augustin din Dacia († 1282), rezumă această învățătură printr-un adagio faimos:

*litera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia*⁷.

⁴ Vezi, în acest sens, de Lubac 1959-1964. În hermeneutica iudaică, „se foloseau patru metode de exegeză, pe care le desemnau consoanele cuvântului *pardes*, grădină «paradis»: *peșat* (simplu), interpretare literală; *remez* (aluzie), explicare alegorică; *deraș* (expunere), comentariu omiletic; *sod* (teamă), învățământ esoteric” (Cohen 2000, 40).

⁵ Augustin, *De utilitate credendi ad Honoratum* III, 5-6, PL 42, 68: „Omnis igitur Scriptura, quae Testamentum Vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifariam d traditur: secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam”.

⁶ Vezi Augustin, *De genesi ad litteram* II, 5-6; PL 34, 222.

⁷ Într-o traducere proprie: „sensul literal învață ceea ce a ajuns la noi, sensul alegoric ceea ce trebuie tu să crezi, sensul moral ceea ce trebuie tu să faci, iar sensul anagogic

Hans Urs von Balthasar evidențiază o corespondență între cei patru stâlpi care constituie forma crucii a Bisericii Apostolice: Iacob (legea, tradiția), Petru (autoritatea), Pavel (libertatea în Sfântul Duh) și Ioan (iubirea „care rămâne”) și cele patru sensuri din exegeza medievală a Scripturii: Historia (Iisusul istoric - Iacob), Tropologia (sensul etic - Petru), Alegoria (sensul pnevmatic - Pavel) și Anagogia (sensul eshatologic - Ioan)⁸. Pe de altă parte, cu privire la formularea doctrinei celor trei/ patru interpretări, un autor precum C. Spicq, referindu-se la exegeții secolului al XII-lea, afirmă că „unii, urmând lui Origen și lui Ieronim, rețin trihotomia: *istorie, morală sau tropologie, mistică sau alegorie*; alții exploatează cvadrupla distincție a lui Cassian și Augustin, reluată de Beda și Raban Maur: *istorie, alegorie, tropologie, anagogie*”⁹. Pe de altă parte, cred că au fost încercări de a suprapune și de a adapta cele două direcții. Exemplul cel mai potrivit în acest sens este Anselm din Bec (viitorul arhiepiscop de Canterbury), care își învâța elevii să distingă în Scriptură „un triplu sau un cvadruplu sens”, și care pentru el este același lucru (de Lubac 1959, 140). Or, aceste doctrine, *tripartite* sau *cvadripartite*, care se identifică cu istoria exegezei în creștinism, par să nu surprindă un sens întâlnit în Evanghelie. Un indiciu în acest sens ne este oferit de o spusă a Sfântului Maxim Mărturisitorul: „*Teologie ne învață Cuvântul lui Dumnezeu prin faptul că se întrupează, arătând în Sine pe Tatăl și pe Duhul Sfânt*” („*θεολογίαν μὲν γὰρ διδάσκει σαρκούμενος ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὡς ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς τὸν Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*”)¹⁰.

Este adevărat că exegeții alexandrini, care l-au influențat inclusiv pe Maxim, sugerau uneori că există un sens mai adânc al Scripturii, pe care nu doreau să-l divulge; ideea se întâlnește în scrierile lui Origen care, mai puțin explicat, vorbește despre *sensul întrupat*. La rândul său, Evagrie (Évagre le Pontique 1987, 333) sugerează uneori că tâlcuirea Scripturii are un sens mai profund, pe care nu dorește să-l discute (*Scholia in Proverbia* 22, 7). Așa cum precizează G. Bunge (Bunge 1997, 94, n. 12), „este vorba mai ales despre chestiuni privitoare la *eshaton*. La judecată și Providență (*protologie* și *eshatologie*) trebuie meditat pentru sine fără a divulga rezultatul meditațiilor, întrucât mulțimea se smintește foarte ușor în acestea, l-a sfătuit Didim cel Orb (*Gn.* 150), fiindcă sensul mistic nu este înțeles de toți (*Scolii la Proverbe*, 23, 3; 23, 9)”. Uneori, acest sens (*sensus Incarnationis*) este numit – chiar dacă incomplet, cu rest – și

către ceea ce trebuie să tinzi”; despre această problematică discută și Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I pars, q. 1, art. 10.

⁸ Von Balthasar 1974, 254-259; vezi, de asemenea, prefața lui Ioan I. Ică jr. la Louth 1999, 16, n. 12.

⁹ Spicq 1944, 98-99 ; pentru „prima formulă” a acestei doctrine, vezi și de Lubac 1959, 139-146.

¹⁰ Maxim Mărturisitorul, *Orationes Dominicae brevis expositio*, PG 90, 876 C (*Filocalia*, II, 2005, 230).

sens eshatologic sau „sensus de superioribus”¹¹ sau pur și simplu *sens anagogic*. Însă niciunul din aceste nume nu acoperă în totalitate, nu epuizează sensul Întrupat; care comportă două paliere: receptarea (*analogia*) din partea umană și dăruirea (*anagogia*) dinspre divin¹².

O întrebare mi se pare justificată în acest moment: care au fost motivele ce au făcut posibilă trecerea de la o lectură duală (literală și spirituală - 2Cor. 3:6) la „doctrina celor patru interpretări”? Poate prin semnarea unui fapt important, cred eu, se întrezărește un oarecare răspuns: cu toată opoziția Reformei față de autoritatea religioasă (sau de altă natură), se constată o înflorire a hermeneuticii în această perioadă. Despre ce fel de înflorire a hermeneuticii poate fi vorba, din moment ce tradiția medievală a avut ca preocupare constantă interpretarea textelor? Este vorba de o *teorie* a interpretării, care va accentua doar latura literală, în detrimentul celorlalte trei sensuri: alegoric, moral (tropologic) și anagogic (treptat, ultimele trei sensuri vor fi din ce în ce mai puțin invocate în interpretare). Acest aspect se regăsește și în hermeneutica lui Schleiermacher, care adaugă pe lângă interpretarea *literală* (considerată insuficientă pentru recuperarea unui sens original) și dimensiunea *psihologică*. Așadar, cercul deschis de Apostolul Pavel (distincția între *literă* și *duh*: „litera ucide, iar duhul face viu”, 2Cor. 3:6) se închide după aproximativ 1800 de ani prin distincția lui Schleiermacher între interpretarea *literală* și cea *psihologică*. Consecința acestor metamorfoze nu este neglijabilă: din practica exegetică dispar aproape în totalitate două din cele patru sensuri ale interpretării. De aici necesitatea întoarcerii, atât cât se poate, la o lectură *anagogică*, chiar și la una *alegorică*, dintr-un singur motiv: textele ne întâlnesc câteodată și pe calea Damascului.

2. Hermeneutica maximiană, modelul unei „hermeneutici euharistice”

„Înainte să fie o știință speculativă, teologia este un travaliu hermeneutic” (Bentley Hart 2013, 77). Însă cine ar putea legitima demersul nostru interpretativ cu privire la Scripturi? De ce ar crede cineva, la un moment dat, că interpretarea sa este cea corectă? Diferit de hermeneutica modernă, aceea din posteritatea lui Schleiermacher de la care se revendică toate direcțiile hermeneutice filosofice, exegeza patristică nu-și propune niciodată descoperirea vreunui *sens ascuns* de un autor anume. Cu atât mai puțin, nu cunosc niciun Părinte al Bisericii care să încerce *înțelegerea unui autor mai bine decât s-a înțeles el însuși*. Nu-și puneau astfel de probleme. Singura preocupare a Părinților era aceasta: de fapt, „nu Scripturile sunt cele care sunt interpretate, ci Hristos este Cel care este interpretat prin intermediul Scripturilor” (Behr 2008,

¹¹ Aelred, *Sermones* 10, PL 195. Trimiterea lui H. de Lubac (1959, 623, n. 1), la col. 205 D din *PL* este inexactă.

¹² Pentru detalii asupra acestei chestiuni, vezi Crișmăreanu 2021, 305-316.

14, 64 *et passim*). Scriptura îl are ca început, centru și finalitate pe Hristos, este în întregime hristocentrică, de vreme ce însuși „Moise a scris despre mine” (Ioan 5:46) sau, în cuvintele Mântuitorului, „Cercetați Scripturile, că socotiți că în ele aveți viață veșnică. Și acelea sunt care mărturisesc despre Mine” (Ioan 5:39). Până la apariția Evangheliilor erau considerate Scripturi acele scrieri numite astăzi Vechiul Testament. „Pentru autorii scrierilor Noului Testament expresia «Cuvântul lui Dumnezeu» nu se referea la Scriptură, așa cum se crede astăzi, ci la Iisus Hristos Însuși și la Evanghelia ce-L vestește pe El, pe Cel răstignit și înălțat, ca Domn” (Behr 2008, 57). Așadar, Mântuitorul este punctul de plecare în citirea Scripturii.

Aceste Scripturi le tâlcuiește Hristos ucenicilor pe drumul către Emaus (Luc. 24:25-27)¹³. Hristos, care este Calea (Ioan 14: 6), în ce alt context putea tâlmăci, dacă nu tot pe o cale. Atunci când se descoperă ucenicilor, aceștia crezând că au înțeles, se face nevăzut. Actul hermeneutic este unul ce nu poate fi desăvârșit, este o continuă urcare spre Dumnezeu împreună cu Hristos. Din acest motiv, „hermeneutica biblică nu e, de fapt, reductibilă la munca filologică și critică pe textul scriptural, ci e, mai ales, o formă de interacțiune cu Dumnezeu, care inspiră Scriptura, o formă meditativă de comuniune cu Dumnezeu prin ecranul textului” (Niculescu 2003, 65). Hermeneutica Părinților nu este o tehnică: „nici o doctrină a tehnicilor interpretării, ci o hermeneutică originară care, practică cu intenție soteriologică, constituie însăși existența individuală” (Tătaru-Cazaban 2005, 202). Chiar dacă avem în vedere aceste observații, pas cu pas, „studierea Părinților [...], patristica a ajuns să se îndrepte tot mai mult spre orice alt subiect decât teologia, transformându-se din «Patristică» în «Studii în Antichitatea târzie»” (Behr 2008, 16). În alți termeni, „Spiritualității fără filologie a monahilor specialiști în Tradiție, i s-a opus în epoca modernă filologia fără spiritualitate a savanților și patrologilor contemporani, specialiști în «texte»” (Ică jr. 1997, 11).

Revenind la Maxim Mărturisitorul, este limpede faptul că în textele sale avem de-a face cu o ontologie a textului Scripturii: deoarece el vorbește în importantul *Ambiguum* 33 (PG 91, 1285C-1288A) despre cele trei întrupări sau „îngroșări” (Grigorie de Nazianz) ale Logosul în trup, în rațiunile lucrurilor și în cuvintele Scripturii¹⁴, întrupări prin care Logosul vrea să ne adune cu încetul

¹³ „Această povestire excelentă, ce se regăsește numai în Lc, abundă în teme lucanice, în special cele ale călătoriei, a credinței și viziunii și a ospitalității [...]. Luca a dezvoltat tema verbului «a vedea» (9, 45; 18, 34; 23, 8.35.47-49). Acum el articulează această temă în vv. 23-24.31.32.35, când povestește cum Iisus înviat deschide ochii ucenicilor pentru a vedea adevărata semnificație pe care el o are în planul lui Dumnezeu. Dar, cum demonstrează povestirea, ochii ucenicilor se deschid cu totul numai după ce ei au oferit ospitalitate unui străin” (Brown *et al.* 2007, 519-521).

¹⁴ *Întruparea în literale Scripturii* este formulată explicit de Origen, cel mai probabil, sursa lui Maxim în acest loc: „Domnul nostru, Iisus Hristos, este unul prin substanța

la Sine Însuși, deoarece „Scopul întrupării Domnului a fost mântuirea noastră” (Maxim Mărturisitorul, *Liber 1*, 1-2; *Filocalia*, II, 2005, 23). Pe noi ne interesează acum doar ontologia textului sacru, de vreme ce Hristos s-a întrupat și în literele și silabele Scripturii¹⁵, or, dacă este așa, ce poți spune despre această taină? Nimic fără ajutorul lui Hristos, care tâlcuiește Scriptura, adică pe Sine, în drumul spre Emaus. Un alt indiciu în acest sens ne este oferit tot de Scriptură, unde citim explicit că: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut (ἐξηγήσατο)”¹⁶ (Ioan 1:18; vezi și Fapte 15:14; Iov 28:27). Termenul ἐξηγήσατο are doar trei ocurențe, traduse la noi (versiunea sinodală) prin „cunoscut”, „istorisit” și prin „pus în lumină”.

Or, dincolo de aceste elemente filologice, din Ioan 1:18 desprindem ideea că *Hristos este adevăratul interpret, care tâlcuiește textele ce vorbesc despre El*. Relevant în acest sens este fragmentul ce descrie drumul spre Emaus: „Și El a zis către ei: O, nepricepuților și zăbavnici cu inima ca să credeți toate câte au spus proorocii! Nu trebuia oare, ca Hristos să pătimească acestea și să intre în slava Sa? Și începând de la Moise și de la toți proorocii, le-a tâlcuit lor, din toate Scripturile cele despre El” (Luc. 24:25-27)¹⁷. Acceptând această cheie hristologică de lectură a Scripturii, putem spune că „până ce Hristos se va forma (μορφωθῆ) în noi” (Gal. 4:19)¹⁸, nu vom avea acces la sensul adevărat al Scripturii, ci doar la *umbre* ale acesteia. *Hristoform* – cum arată și termenul, acest aspect privilegiază mai mult acțiunea divină. Origen spune în acest sens:

Sa și nu este nimic altceva decât Fiul lui Dumnezeu, El este totuși arătat prin preînchipuirile și prin formele Scripturilor în moduri diferite și variate” (Origen 2022, 403). În optica lui Maxim, „pentru noi cei groși la cugetare a primit să Se întrupeze și să Se întipărească (să ia chip) în litere, în silabe și în cuvinte, ca din toate acestea să ne adune cu încetul la Sine pe noi, cei ce urmăm Lui, uniți în Duh, și să ne ridice la înțelegerea simplă și liberă de relație” (*Ambigua*, PSB 1983, 247-248).

¹⁵ Hristos este în literele (γράμματα) Scripturii (*Ambigua ad Johannem*, XVII, CCSG XVIII, 137-138).

¹⁶ Unii exegeți consideră că acest text din Ioan este aici foarte aproape de concepția lui Philon Alexandrinul, care preia o învățătură stoică, și anume: termenul ἐρμηνεία vizează „logosul care se exteriorizează” (Aristotel, *Poetica*, VI, 1450b 13: „înțeleg prin grai exprimarea (ἐρμηνεία) cu ajutorul cuvintelor”. Se prea poate ca *exprimarea* să fie sensul cel mai frecvent întâlnit în acele timpuri ale creștinismului timpuriu).

¹⁷ Ceea ce Jean-Luc Marion numește inspirat „hermeneutică euharistică” (Marion 1991, în special capitolul *L'herméneutique eucharistique*, 210-214).

¹⁸ Traducerea sinodală autohtonă: „până ce Hristos va lua chip în voi”. „Dumnezeu voiește să se facă neîncetat om întru cei vrednici” (*Quaestiones ad Thalassium*, 22, CCSG 7, 143) și „în cel ce se află pe treapta făptuirii (πρακτικός), Logosul, îngroșându-se prin chipurile (τρόποι) virtuții, se face trup” (*Capete teologice...*, II, 37; PG 90, 1141 C). Însă, dincolo de această „formare” a lui Hristos în cei vrednici, Hristos este prezent în om odată cu Botezul (*Capete despre dragoste*, 4, 73; CSC, 226).

„Cuvântul îl formează (verbul *morphoun*) pe credincios așa cum Iisus încă în sânul Maicii Sale, merge, purtat de ea, să-l formeze pe Ioan, pe când acesta se afla în sânul Elisabetei” (*Commentarium in Joannem* VI, 49 (30), 252-256) (Crouzel 1999, 155). Hristos nu se formează în mod egal în toți credincioșii, ci în funcție de capacitatea fiecăruia de a-L primi pe Hristos (analogia, capacitate de a primi, de receptare). Aici intervine ceea ce mai târziu a fost numit principiu *tantum quantum*. Maxim vorbește chiar despre o remodelare (ἀνάπλασις) a omului, după modelul Hristos (*Ambigua ad Iohannem* 42; PG 91, 1348 D)¹⁹.

Așa cum menționam mai sus, ideea că Hristos este talmăcitorul Scripturilor putea fi preluată de Maxim de la Origen, care ne spune că „înainte de venirea lui Hristos, Legea și Prorocii nu conțineau anunțul pe care îl implică cuvântul «evanghelie», deoarece Cel care lumina tainele pe care acesta le ascunde nu venise încă. Pentru că a venit și a realizat întruparea Evangheliei, Mântuitorul a făcut, prin Evanghelie, din toate lucrurile o singură Evanghelie”²⁰. Totuși, „a citi Biblia fără a vedea că Iisus este Cel care-i arată sensul înseamnă a rămâne la litera care ucide fără a trece la Duhul care dă viață” (Crouzel 1999, 121). Mai mult decât atât, „creștinismul nu este o religie a cărții, cartea fiind pe plan secund. Revelația este, în primul rând, o persoană, Hristos” (*ibidem*, 122). Am putea deschide aici o paranteză cu privire la rolul propedeutic al Evangheliei la Maxim²¹, dar am depăși cadrul acestui studiu.

Tălmăcirea Scripturii, de către Hristos ucenicilor poate fi înțeleasă și din cuvintele lui Maxim: „*Teologie* ne învață Cuvântul lui Dumnezeu prin faptul că se întrupează, arătând în Sine pe Tatăl și pe Duhul Sfânt” („θεολογίαν μὲν γὰρ διδάσκει σαρκούμενος ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὡς ἐν ἑαυτῷ δεικνύς τὸν Πατέρα καὶ

¹⁹ Termenul ἀνάπλασις este folosit de Grigorie de Nazianz, *Oratio* XXXI, 29; SC 250, 322.

²⁰ Origen, *Commentarii in Evangelium Ioannis* I, 33; SC 120, 78-79.

²¹ Dacă pentru Clement „la philosophie à éduqué (ἐπαιδαγωγέι) les Grecs, tout comme la Loi les Hébreux, pour les mener vers le Christ ; la philosophie est donc une préparation : elle ouverte la route à celui que le Christ rend parfaite” (Clément d’Alexandrie, *Stromates*, I, 5 ; SC 30, 65), Maxim apără în *Ambiguum* XVII o teză foarte îndrăzneată: Carlos Steel parle d’une „thèse plus hardie, défendue à la suite d’Origène par Maxime le Confesseur dans ses *Ambigua ad Iohannem*, à savoir que l’Évangile est lui-même une propédeutique [...] l’Évangile n’est pas pour autant la révélation ultime du Verbe. Car celle-ci est réservée pour la fin des temps, pour la seconde parousie du Verbe, quand celui-ci se manifesterait sans images, sans paroles ni lettres. De cette révélation éternelle, dont parle l’Apocalypse (14, 6), les évangiles ne nous donnent qu’une instruction élémentaire, une propédeutique par récits, actes, paroles et symboles, qui préparent les croyants à accéder à une réalité spirituelle, laquelle ne saurait être adéquatement exprimée dans aucune écriture ou parole” (Steel 1992, 2419).

τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον”²². „Modelul hermeneutului nu e altul decât Iisus Hristos, în care și prin care Dumnezeu se interpretează pe sine și care în drumul către Emaus le deschisese apostolilor inimile, ca să înțeleagă planul mesianic al Scripturii. Ca *Logos* întrupat și înțelepciune, Hristos inițiază această tradiție exegetică la toate palierele ei, fie cel literal sau cel spiritual” (Niculescu 2003, 66). Finitudinea naturii umane face imposibil de cuprins, de interpretat, pe Cel infinit, de aici nevoia de a fi călăuzit, îndrumat. La un moment dat, un astfel de rol își asumă Hristos însuși, în drumul spre Emaus (Luc. 24:27). Ce se petrece pe acest drum – tâlcuirea Scripturilor – reprezintă modelul oricărui cerc hermeneutic.

Ideea potrivit căreia Hristos este interpret al Scripturii nu am prea întâlnit-o în textele autorilor occidentali, cu puține excepții (trei exemple menționez aici): „numai lui Hristos I s-a dat prerogativa de a tâlcui” (ne spune Vincențiu de Lerini, *Commonitorium* V: „soli Christo explanandi ejus praerogativa servata est”). Rolul pedagogic al lui Hristos în înțelegerea Scripturii: „datorită slăbiciunii noastre nu suntem capabili de a pricepe cuvintele cerești. El Însuși ne hrănește, Cel care potrivește pentru noi, la vreme, măsura grâului” (Grigorie cel Mare 2014, 228), iar Godescalc de Nepomuk (magistru cistercian din secolul al XIV-lea) care, în Prolog la *Comentariul* său la *Cartea Sentințelor*, § 51 sugerează că Hristos este propriu-zis teolog (de Nepomuk 2016, 420).

3. Concluzii

La întrebarea de la începutul celei de-a doua secțiuni: cine legitimează demersul nostru interpretativ?, răspunsul este acum simplu: Hristos Însuși face acest lucru. Interpretarea Scripturii nu este un act doar uman, ci unul divino-uman, teandric. Așadar, „exegeza, ca parte integrantă a activității teologice a Bisericii, este un proces *teandric*, o lucrare divino-umană bazată pe *sinergia* sau cooperarea dintre Duhul Sfânt și interpretul omenesc” (Breck 1999, 44). În termenii lui Maxim: „Domnul a zis: «Fără de mine nu puteți face nimic» (Ioan XV, 5). Fiindcă slăbiciunea noastră, mișcată spre cele bune, nu poate ajunge la țintă fără Dătătorul celor bune”(Maxim Mărturisitorul 2005, 71).

Referindu-se la același episod – drumul către Emaus –, Jean-Luc Marion precizează că textul Scripturii se clarifică doar în momentul în care „referentul însuși (Cuvântul negrăit) transgresează textul pentru a ni-l interpreta: explicându-ne mai puțin textul cât explicându-se pe Sine Însuși o dată cu el și

²² Maxim Mărturisitorul, *Orationes Dominicae brevis expositio*, PG 90, 876 C (*Filocalia*, II, 2005, 230). Principalele texte maximiene dedicate exclusiv exegezei biblice sunt: *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688), *Quaestiones et dubia* (CPG 7689), *Expositio in Psalmum LIX* (CPG 7690), *Orationis dominicae expositio* (CPG 7691), *Quaestiones ad Theopemptum* (CPG 7696).

prin el, traversându-l dintr-o parte în alta” (Marion 1982, 207)²³. Așadar, pentru Marion, episodul petrecut pe drumul către Emaus (Luc. 24:13-49) conține o lecție fundamentală: „Euharistia singură desăvârșește hermeneutica, iar hermeneutica se împlinește în Euharistie, nu-și are locul decât în Euharistie” (*ibidem*, 212). După ce Hristos se face nevăzut, ucenicii rămân cu un dor, ceea ce înseamnă că este evidentă dimensiunea eshatologică, în Evangheliile Hristos este descris ca „Cel ce vine” (Mat. 11:3; 21:9; 23:39)²⁴. În alți termeni ai aceluiași Jean-Luc Marion, „în fața evenimentului, eu nu pot atribui o singură semnificație imensității de trăiri care-mi vin – eu nu pot face altceva decât să urmăresc, prin semnificații fără încetare multiplicat și modificate, o hermeneutică fără sfârșit” (Marion 2003, 132), iar „acest «fără sfârșit» atestă că evenimentul survine plecând de la el însuși, că fenomenalitatea sa s-ar ivi din sinele donației sale” (*ibidem*, 45).

Așadar, avem de-a face cu o situație paradoxală: pe de o parte, suntem înștiințați că Hristos este „piatra din capul unghiului” (Efes. 2:20), asigurând unitate tuturor elementelor, părților, Bisericii Sale, în definitiv; pe de altă parte, sensul oferit de Hristos ucenicilor cu privire la tălmăcirea Scripturilor, dezvoltat acestora în drum spre Emaus, nu poate fi încadrat în nicio doctrină a interpretării, în nicio tipologie, fiind un sens care scapă oricărei clasificări, deoarece niciodată nu se epuizează, fiind întotdeauna pe cale (această paradigmă fiind deschisă de drumul spre Emaus). În termenii lui Jean-Luc Marion, singur Hristos este „infini saturé de sens” (Marion 1975, 69), ceea ce presupune o „hermeneutică fără sfârșit”²⁵, iar Maxim descrie acest tip de hermeneutică drept „oceanul nesfârșit al cuvintelor Duhului” (Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog).

Bibliografie

- Behr, John, *Taina lui Hristos: viața în moarte*, trad. de Gheorghe Fedorovici, București, Sophia, 2008.
- Bentley Hart, David, *Frumusețea infinitului. Estetica adevărului creștin*, trad. de Vlad (Nectarie) Dărăban, Iași, Polirom (col. „Plural M” – Religie), 2013.
- Breck, John, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, trad. de Monica E. Herghelegiu, București, EIBMBOR, 1999.

²³ Vezi, de asemenea, prefața lui Ioan I. Ică jr. la Louth (1999, 19).

²⁴ Pentru această chestiune, vezi și Behr (2008, 60).

²⁵ Inspirat de formularea lui Pier Cesare Bori (*L'interpretazione infinita: l'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, 1987), Marion vorbește la rândul său despre o „hermeneutică fără sfârșit”, „acest «fără sfârșit» atestă că evenimentul survine plecând de la el însuși, că fenomenalitatea sa s-ar ivi din sinele donației sale” (Marion 2003, 45).

- Brown, Raymond E., Fitzmyer, Joseph A., Murphy Roland E. (coord.), *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. VIII: *Evangheliile sinoptice*, trad. de Dumitru Groșan, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2007.
- Bunge, Gabriel, *Evagrie Ponticul. O introducere*, trad. de Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 1997.
- Cohen, Albert, *Talmud*, trad. de C. Litman, București, Hasefer, 2000.
- Conzelmann, Hans, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen, Mohr, 1963.
- Crîșmăreanu, Florin, *Analogie et anagogie dans les écrits de Maxime le Confesseur. Essai sur une « herméneutique eucharistique »*, în Maarten J.F.M. Hoenen & Karsten Engel (eds.), *Past and Future Medieval Studies Today*, Turnhout, Brepols, col. *Textes et Etudes du Moyen Âge* (TEMA 82), 2021, 305-316.
- Crouzel, Henri S.J., *Origen, personajul – exegetul – omul duhovnicesc – teologul*, trad. de Cristian Pop, Sibiu, Deisis, 1999.
- de Lubac, Henri, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-1964.
- de Nepomuk, Godescalc, *Teologia ca dispoziție științifică. Prolog la Comentariu la Cartea Sentințelor*, trad. de Alexander Baumgarten, Iași, Polirom, 2016.
- Évagre le Pontique, *Scholies aux Proverbes*, 22, 7; ed. P. Gehin, Paris, Cerf (SC 340), 1987.
- Grigorie cel Mare, *Omiliile la profetul Iezechiel*, trad. de Ileana Ingrid Bauer și Elena Sima, Iași, Doxologia, 2014.
- Hugo din Saint Victor, *Meditații spirituale*, trad. de Miruna și Bogdan Tătaru-Cazaban, București, Univers Enciclopedic, 2005.
- Ieronim, Fericitul, *Epistole*, vol. 1, trad. de Ana-Cristina Halichias, București, Basilica, 2013.
- Ioan I. Ică jr., *Părintele Gabriel Bunge și dilemele exegezei evagriene: filologie sau/si congenialitate* (Studiu introductiv), în Ieromonah Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, trad. de Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 1997.
- Louth, Andrew, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei*, trad. de Mihai Neamțu, Sibiu, Deisis, 1999.
- Marion, Jean Luc, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, trad. de Ionuț Biliuță, Sibiu, Deisis, 2003.
- Marion, Jean Luc, *Le verbe et le texte*, „Résurrection : Revue de doctrine chrétienne”, 46, 1975, 63-80.
- Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982.
- Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991.
- Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de D. Stăniloae, București, EIBMBOR, 2006.
- Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. II, trad. de D. Stăniloae, București, Humanitas, 2005.
- Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. II, trad. de D. Stăniloae, București, Humanitas, 2005.
- Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. II, trad. de D. Stăniloae, București, Humanitas, 2005.
- Maxim, Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. 3, trad. de D. Stăniloae, București, Humanitas, 2005.

- Niculescu, Vlad Mihai, *Teologie și retractare*, Iași, Sapientia, 2003.
- Origen, *Omilii și adnotări la Levitic*, trad. de A. Muraru, Iași, Polirom, 2006.
- Origen, *Omilii și adnotări la Numere. Adnotări la Deuteronom*. Vol. 1, trad. de A. Muraru, Iași, Polirom, 2022.
- Origen, *Omilii, comentarii și adnotări la Geneză*, trad. de A. Muraru, Iași, Polirom, 2006.
- Spicq, Ceslaus, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris, J. Vrin, 1944.
- Steel, Carlos, *Elementatio evangelica. À propos de Maxime le Confesseur*, Ambigua ad Ioh. XVIII, „The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck”, vol. III, Leuven, Leuven University/ Peeters (*Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium*), 1992, 2419-2432.
- Tertulian, *Apologeticum*, „Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera I”, CCSL, Turnhout, Brepols, 1954.
- von Balthasar, Hans Urs, *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren*, Freiburg, Herder, 1974.

SIMBOLISMUL SĂRII LA SFÂNTUL IRINEU DE LYON. STUDIU DE CAZ: TRANSFORMAREA FEMEII LUI LOT ÎN STÂLP DE SARE (FAC. 19:26)*

DIMITRIE DALIDIS

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
dimitrie.dalidis@gmail.com

Abstract: This study examines the spiritual dimension of salt by exploring the religious symbolism attributed to salt in the Old Testament and patristic writings. We will deepen the biblical episode of the transformation of Lot's wife into a pillar of salt (Gen. 19:26), its theological significance and its reception in the work and thought of Saint Irenaeus of Lyon. It also explores the anthropological perspective of Saint Irenaeus of Lyon and the concept of incorruptibility. The analysis begins with a philological examination of key terms such as “pillar” and “salt” found in the biblical passage of Genesis 19:26, which describes the transformation of Lot's wife into a pillar of salt. The second part of the study focuses on Saint Irenaeus of Lyon's interpretation of the biblical passage and its connection to the religious symbolism of salt. The study highlights the importance of incorruptibility and the image of the Church as the salt of the earth in Saint Irenaeus' theology. Turning the pillar of salt from a negative symbol into a positive one, Saint Irenaeus represents an impactful and courageous hermeneutical voice in the Church. This interpretative position did not create an echo in subsequent centuries in patristic literature, but neither was it contested.

Keywords: salt, Irenaeus, incorruptibility, Lot, wife, Genesis, symbolism.

1. Introducere

Antropologia sării studiază comportamentele și reacțiile omului față de sare pe plan diacronic, diatopic și transdisciplinar. Reacțiile comportamentale față de sare sunt de natură cognitivă, spirituală, pragmatică și socială¹. Antropologia sării derivă din modelul articulat în urmă cu peste patru secole de către Bernardino Gomez Miedes (1515-1589), episcop erudit de Albarracin, exponent al „umanismului teologic integral” prin strălucitul său volum *Commentarium de sale libri quinque* (Valentiae, 1579). Concentrându-ne asupra dimensiunii spirituale, în secolul al XIX-lea, James E. Latham redactează *The Religious symbolism of salt* (Paris, 1982), o lucrare complexă menită să redea într-o

* *The symbolism of salt in St Irenaeus of Lyon. Case study: The transformation of Lot's wife into a pillar of salt*

¹ Pentru o analiză mai aprofundată, vezi Alexianu (2023, 3-10).

manieră sistematică valoarea religioasă atribuită sării în Vechiul Testament, Noul Testament și în tradiția liturgică și patristică a Bisericii Universale. De cealaltă parte, gândirea Sfântului Irineu de Lyon este expusă de către Dănuț-Vasile Jemna într-un compendium vast intitulat *Antropologia Sfântului Irineu de Lyon. Incoruptibilitatea ca destin al omului* (Iași, 2017). Lucrarea expune perspectiva antropologică și noțiunea de incoruptibilitate. Vom vedea, în rândurile următoare, legătura strânsă dintre cele două principii și simbolismul religios al sării.

În cartea Facerii din Vechiul Testament se relatează cum femeia lui Lot este transformată în stâlp de sare (Fac. 19:26). În consensul major al Părinților Bisericii ea reprezintă o figură a neascultării, abaterea de la regulă se găsește în exegeza Sfântului Irineu de Lyon. Acest comentariu este posibil într-un context istorico-teologic unde gnosticii negau validitatea canonului biblic vetero-testamentar. Sfântul Irineu susține citirea textelor Vechiului Testament, considerându-le o prefigurare a Revelației din Noul Testament. De aceea, pasajul biblic al transformării soției lui Lot în sare capătă o valență pozitivă². Prin tâlcuirea pasajului se discută unitatea și desăvârșirea membrilor în Biserică.

În prima parte a studiului de față vom realiza o examinare de natură filologică asupra unor termeni-cheie: stâlp (gr. στήλη) și sare (gr. ἄλς). Termenii sunt regăsiți în pasajul biblic Fac. 19:26; aceștia vor constitui punctul de plecare pentru întreaga noastră analiză. Ulterior, vom arunca o privire asupra interpretării teologice a Sfântului Irineu de Lyon asupra pasajului biblic. Sarea capătă o valoare religioasă în acest context biblic, devenind un element constitutiv în cadrul dezvoltării teologice ulterioare.

2. Explorarea termenilor „stâlp” și „sare”

De ce se vorbește despre femeia lui Lot ca fiind un *stâlp de sare* și nu o *stană de piatră*? Expunem mai jos diferite versiuni și traduceri ale versetului biblic în cauză (Fac. 19:26):

Fac. 19:26 (LXX): καὶ ἐπέβλεψεν ἡ γυνὴ αὐτοῦ εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἐγένετο στήλη ἄλς.

NV 1979: *Respiciensque uxor eius post se versa est in statuam salis.*

B 1688: Și căută muierea lui îndărăt și să făcu stîlpu de sare.

BB 1795: Și s-au uitat muiarea lui îndărăpt, și s-au făcut stâlp de sare.

B 1874: Și femeia lui Lot se uită îndărăt, și se prefăcu în stâlp de sare.

B 1924: Nevasta lui Lot s-a uitat înapoi și s-a prefăcut într-un stâlp de sare.

² Un studiu serios a fost scris în lb. franceză de către Marie-Odile Bruhat în colecția științifică *Sel et Société* (vol. II, Villeneuve d'Ascq, 2020).

B 1938: Ci femeia lui Lot s'a uitat îndărăt și s'a prefăcut în stâlp de sare.

B 2001: Femeia lui [Lot] însă s'a uitat înapoi și s'a prefăcut în stâlp de sare.

B 2008: Femeia lui Lot însă s-a uitat înapoi și s-a prefăcut în stâlp de sare.

După cum observăm, termenului *στήλη* i-a fost redat sensul de *stâlp* într-un mod unanim în edițiile românești ale Sfintei Scripturi. Conform DLR 1994, cuvântul *stâlp* prezintă următoarele sensuri principale:

i) Lemn lung și gros, uneori cioplit, fixat în pământ pentru a susține ceva, a fi stâlp de cremene/ de piatră (de spaimă, mirare); ii) persoană care constituie un sprijin de căpetenie pentru cineva; iii) monument, de obicei în formă de coloană, columnă; monument funerar din lemn sau din piatră; iv) fig. coloană de fum, de lumină; v) porțiune dintr-un zăcământ lăsată neexploată, porțiune de substanță minerală utilă în formă de prismă.

În limba română există, de asemenea, termenul *stelă*, pe care îl înțelegem ca un mic monument cu caracter comemorativ, alcătuit dintr-un singur bloc de piatră în formă de fus, coloană, de obelisc sau placă, așezat vertical, împodobit cu basoreliefuri și purtând inscripții care îi indică semnificația (DLR, 1994). Nu cunoaștem când și în ce măsură a intrat acest termen în uzul vocabularului românesc, dar cert este că se păstrează forma de *stâlp* în versiunile românești ale Bibliei prezentate mai sus. Putem observa, de asemenea, că varianta NV 1979 propune în acest verset latinescul *statua*, iar nu *stela* 'stelă'. Există anumite diferențe de nuanțe ale sensurilor termenilor din greacă veche și latină care să justifice aceste alegeri de redare a traducerii? Diferite dicționare de specialitate ne pot oferi anumite răspunsuri în privința aceasta. Redăm în rândurile de mai jos complexitatea de sensuri exprimate în dicționarele latinești și grecești pentru termenii *στήλη*, *stela*, *statua*:

(*στήλη*, -ης)

LSJ 1940: *block of stone* prop or buttress to a wall Hom. *gravestone* Hom.; *monument* Hdt.; *boundary-post* Xen.; *block of rock-crystal*, in which the Ethiopian mummies were cased Hdt.;

GELS 1992: *pillar* 3 Mc 2:27; *cultic pillar* (used in the cult of pagan gods) Gn. 19:26; *pillar* (to the Lord) Is 19:19; *gravestone* Gn. 35:20;

CL 2021: *wooden post* or *stone block* supporting a rampart; *temple pillar* (of precious mineral) Hdt., *block* Hdt.; *pedestal*; *grave-pillar*; *stela* Hom., Th.; *inscribed or commemorative pillar*; *official pillar* Hdt., Plb.; *memorial, monument* Pi.

(*Stela, -ae*)

Lewis & Short 1879: *a pillar, column, stele*, Plin. 6, 28, 32 etc.;

Guțu 2003: (arhit.) *stelă* (lespede sau coloană de piatră purtând o inscripție comemorativă) PLIN.;

Niermeyer MLLM 1976: -.

(*Statua, -ae*)

Lewis & Short 1879: *an image, statue* (commonly made of metal Quint.); rarely of the gods: *statuae deorum*; as a designation of *immovability, taciturnity* Cat. 80, 4; *pillar*: "marmorea", "salis";

Guțu 2003: *statuie*: statuam alicui ponere (sta tuere) CIC.; [...] *columnă* Flavius Vopiscus;

Niermeyer MLLM 1976: [...] 2. *Mesure de longueur, la hauteur d'un homme - linear measure, a man's height*. Gall. chr. 2, XV instr. col. 17 no. 14 (a. 1106, Besancon).

Dicționarul Grec-Englez al Septuagintei (GELS 1992) redă un sens aparte față de cele expuse de către celelalte dicționare: *cultic pillar* 'stâlp cultic'. Nu este doar un stâlp comemorativ sau inscripționat, ci are funcția unui altar întrebuițat pentru ritualuri religioase. Un exemplu concret îl putem găsi în 2Cronici 33:3, când regele Manase reconstruiește „jertfelnice pentru baali” („στήλας ταῖς Βααλιμ”). Desigur, nu cunoaștem exact dacă la Fac. 19:26 este vorba de o valoare religioasă atribuită stâlpului de sare, dar ar putea exista o posibilitate.

Analizând al doilea termen relevant lucrării noastre - ἅλας 'sare', observăm aceeași paradigmă expusă mai sus: caracterul religios al materiei. Redăm și pentru acest termen sensurile principale expuse de către dicționarele de specialitate. Nu am mai expus lexicoanele de limbă latină, întrucât nu există menționate particularități relevante subiectului. În schimb, le-am adăugat pe cele de limbă ebraică:

LSJ 1940: *salt* Hom. *Il.* cf. *Od.*; *brine* Call. *Fr.* 50; sugar „ἄ. ἰνδικός”; Archig. ap. Paul. *Aeg.* 2.53. (metaph.) „ἅλας” called „ἄριτες”;

GELS 1992: Gn. 14:3; 19:26; Lv. 2:13 *salt* (also pl.); see ἅλας Sir 39,26;

CL 2021, II: ----

BDBHL 1906: מֶלַח noun masculine *salt; salt for seasoning food* Job 6:6; *for offering* Leviticus 2:13; *pillar of salt* מַצְבֵּי מֶלַח Genesis 19:26;

DCH 1993: 1. *Salt in domestic use* 2. *Salt in ritual use, added to offering* (Lev. 2:13; Ezech. 43:24), *a token of a covenant bond* („covenant of salt” – Num. 18:19, 2 C 15:5).

Valoarea sării, după cum observăm, capătă un sens sacru mult mai profund în tradiția vetero-testamentară: „toate prinoasele tale de pâine sară-le cu sare; să nu lași jertfele tale fără sare, semnul legământului Dumnezeuului tău; cu toate prinoasele tale adu Domnului Dumnezeuului tău și sare” (Lev. 2:13-14). În tradiția creștină, symbolismul sării se prezintă a fi o temă destul de abordată: întrebuițarea sa liturgică și diferitele interpretări teologice ale Părinților Bisericii redau complexitatea subiectului. În continuare, vom explora perspectiva Sfântului Irineu de Lyon cu privire la symbolismul religios al sării, cu o atenție specială acordată interpretării evenimentului biblic în care soția lui Lot este transformată într-un stâlp de sare.

3. Sfântul Irineu: noțiunea de *incoruptibilitate* reflectată în imaginea „stâlpului de sare”

Sfântul Irineu de Lyon (130 – 202 d. Hr.) reprezintă una dintre figurile-cheie în ceea ce privește legătura dintre Est și Vest în perioada creștinismului timpuriu. Născut în Smirna, își urmează studiile la Roma, ca mai apoi să fie hirotonit episcop de Lugdunum (Lyon). Expunerea învățăturilor episcopului grec o putem regăsi în lucrarea sa de căpătâi *Adversus Haereses*, una de natură apologetică scrisă cu scopul de a proteja unitatea Bisericii de către diferite curente gnostice ale vremii. De asemenea, Sfântul Irineu este cunoscut pentru contribuția sa vastă în cadrul conturării *antropologiei* creștine: învățături cu privire la ontologia și teleologia omului, realitatea unirii dintre acesta și Dumnezeu în vederea desăvârșirii umanității prin Iisus Hristos în Biserică.

O particularitate a teologiei Sf. Irineu este interpretarea pasajului biblic de la Facere 19:26. Tradiția creștină, în general, conferă o alură destul de negativă acestui episod biblic, soția lui Lot reprezentând un anti-model pentru orice creștin. În Noul Testament, Însuși Iisus Hristos atrage atenția ascultătorilor: „Aduceți-vă aminte de femeia lui Lot. Cine va căuta să-și scape sufletul, îl va pierde; iar cine îl va pierde, acela îl va dobândi” (Luc. 17:32-33). Faptele soției lui Lot sunt, de asemenea, prezentate într-o umbră negativă de către Sfântul Ioan Scărarul: „Să ne sârguim să urmăm nu pilda soției lui Lot, ci pe a lui Lot însuși. Căci sufletul, întorcându-se de unde a ieșit, se va strica asemenea sării și va rămâne nelucrător” (*Scara* III, 31). În scrierile Fericitului Augustin, aceasta, care privește în urmă spre cetatea Sodomei, devine un simbol al deznădejdiei; întruchipează omul care își pierde orice fărâma de speranță întorcând spatele lucrării dumnezeiești:

Ce a însemnat soția lui Lot? [Ea este figura] celor care, în necazuri, privesc în urmă și își întorc ochii de la speranța făgăduințelor dumnezeiești. Ea a fost

transformată într-o statuie de sare pentru a-i avertiza pe oameni să nu-i imite exemplul ei și pentru a le însenina inima ca nu cumva să devină anostă (*Questionum Evangeliorum* II, 43)³.

Sfântul Irineu de Lyon, prin poziția sa, se distinge față de alți Părinți ai Bisericii. *Contra Haereses*, scrisă în original în limba greacă, este păstrată astăzi integral în versiunea latină în cinci cărți⁴ (PG 7; SC 100). Versiunea originală în limba greacă poate fi consultată doar în *Sources Chrétiennes* (SC). Fragmentul de text care expune poziția Sfântului Irineu face parte din cuprinsul cărții a IV-a (IV, 31, 3) (SC 100, 795). Drept urmare, neexistând o ediție în limba română disponibilă, traducerea fragmentului în limba română s-a concretizat consultând versiunea originală din limba greacă:

Καὶ γινομένων τούτων ἡ γυνὴ κατελείπετο ἐπὶ Σοδόμοις,
οὐκέτι σὰρξ φθορτὴ, ἀλλὰ «στήλη ἀλός»
ἀεὶ διαμένουσα καὶ διὰ τῶν φυσικῶν τὰ ἔθικα τοῦ ἀνθρώπου
ἐνδεικνυμένη, ὅτι καὶ ἡ ἐκκλησία, ἣτις ἐστὶ «τὸ ἄλας τῆς γῆς»,
ὑπελείφθη ἐν τῇ περιχώρῳ τοῦ κόσμου τούτου, πάσχουσα τὰ
ἀνθρώπινα, καὶ διηνεκῶς ἀφαιρουμένων αὐτῆς τῶν μελῶν ὁλόκληρος
διαμένει στήλη ἀλός,
ὅ ἐστι στήριγμα πίστεως, στηρίζουσα καὶ προπέμπουσα τοὺς υἱοὺς
πρὸς τὸν Πατέρα αὐτῶν (SC 100, 795).

Și după ce s-au întâmplat acestea, femeia [lui Lot] a fost lăsată în apropierea Sodomei, nemaifiind trup stricacios, ci stâlp de sare rămânând în veci și arătând prin realități naturale cele ce sunt firești omului; de vreme ce și Biserica, care este «sarea pământului», a fost lăsată în urmă împrejurul lumii acesteia, îndurând cele omenești, iar în timp ce mădulele ei sunt mereu luate de la ea, rămâne întrutotul nestruciat stâlp de sare, care este întărirea credinței, întărind și trimițând[u-și] fiii la Tatăl lor.⁵

Demersul Sfântului Irineu în acest caz poate fi încadrat în categoria alegoriei biblice interpretative⁶. Autorul transpune prin imagini biblice și existențe concrete (sarea) anumite realități-cheie ce privesc atât ființa umană raportată la Dumnezeu-Proniatorul, cât și cadrul relației acestora — unitatea și incoruptibilitatea Bisericii. Redăm principalele idei dogmatice extrase din

³ Am realizat această traducere în limba română după textul latinesc din *Patrologia Latina*, vol. XXXVI, col. 1357, Paris, ed. J.-P. Migne, Bibliothecae Cleri Universae, 1865.

⁴ În limba română a apărut traducerea primelor trei cărți (*Împotriva ereziilor* 2016, 2017 & 2018) la Editura Institutului Biblic de Misiune Ortodoxă.

⁵ Am realizat această traducere în limba română după textul grecesc din *Sources Chrétiennes*, vol. C, 795, Paris: ed. îngrijită de Adelin Rousseau, Les Éditions Du Cerf, 1965.

⁶ Pentru detalii legate de alegoria biblică, vezi Paraschiv 2011, 326-334.

fragmentul tradus de mai sus și legăturile sale cu simbolismul sării și pasajul biblic al transformării soției lui Lot în stâlp de sare.

3.1. Sarea incoruptibilă – „cele ce sunt firești ale omului”

„Nemaifiind trup stricacios, ci stâlp de sare rămânând în veci și arătând prin realități naturale cele ce sunt firești omului” (IV, 31, 3a). Făcând o analiză a lucrărilor Sfântului Irineu, se poate remarca existența unei frecvențe mari a termenului *incoruptibilitate* (ἀφθαρσία) (Jemna 2017, 18). O bună parte a teologiei lui Irineu este construită și dezvoltată în jurul acestui termen-realitate cu o vastă încărcătură teologică. În teologia dogmatică noțiunea de *incoruptibilitate* este deseori abordată în sfera eclesiologiei, antropologiei și a hristologiei.

Păcatul Sodomei și „materia coruptă” sunt distruse prin foc și moarte, iar soția lui Lot se transformă într-un stâlp de sare veșnic incoruptibil arătând „cele ce sunt firești ale omului”. Incoruptibilitatea sării poate reprezenta imaginea stării paradisiace a lui Adam? Sfântul Ioan Damaschin, în *Dogmatica*, îl descrie pe omul creat de Dumnezeu „inocent, drept, virtuos, lipsit de supărare, fără de grijă, luminat cu toată virtutea, încărcat cu toate bunătățile” (IOAN DAMASCHIN SFÂNTUL, 59). Părintele Dumitru Stăniloae ține să menționeze faptul că în starea sa primordială omul „avea nevinovăția celui ce nu a gustat păcatul, dar nu cea câștigată prin respingerea ispitelor” (Stăniloae 2010, vol. I, 428). Calitatea ontologică a firii umane de a fi incoruptibilă capătă în teologia Sfântului Irineu de Lyon o valoare eshatologică. Spre deosebire de viziunea Sfântului Ioan Scărarul, unde sarea reprezintă imaginea stricăciunii și a neputinței, episcopul Lugdunumului conferă o înțelegere total opusă asupra simbolismului sării: ἀφθαρσία. Omul fiind o ființă ce tinde spre concupiscentă, trebuie să-și depășească condiția privind spre incoruptibilitate. Femeia lui Lot transformată în stâlp de sare reprezintă modelul omului în procesul său de desăvârșire și de redobândire a *firescului*.

3.2. Imaginea Bisericii – „sarea pământului”

„De vreme ce și Biserica, care este «sarea pământului», a fost lăsată în urmă împrejurul lumii acesteia, îndurând cele omenești, iar în timp ce mădulele ei sunt mereu luate de la ea, rămâne întrutotul nesticat stâlp de sare, care este întărirea credinței” (IV, 31, 3b). Sfântul Irineu de Lyon confirmă aceeași realitate descrisă credincioșilor și ascultătorilor de către Iisus Hristos în Evanghelia după Matei: „Voi sunteți sarea pământului” (Mat. 5:13). Biserica este numită de către Sfântul Apostol Pavel *trupul lui Hristos* (Rom. 12:4-8; Ef. 5:30; Col. 1:18 etc.), iar toți credincioșii ei sunt *mădule în fiecare parte* (1Cor. 12:27) ale aceluiași *Trup*. În viziunea lui Irineu, sarea este numită „întărirea credinței”: fiecare persoană tinde să devină incoruptibilă având o credință puternică și stabilă față de Dumnezeu. Acest proces al desăvârșirii este posibil doar în

Biserică, care este „destinată să cuprindă tot ceea ce există: Dumnezeu și creație” (Stăniloae 2010, vol. II, 214). Femeia lui Lot, întruchipând Biserica, rămâne lăsată aici la „marginea pământului” pentru a îndura și a asuma stricăciunea naturii umane. Prin harul Duhului Sfânt, prezent în mod activ de la Cincizecime (Fapte 2), Biserica are grija de a păstra și proteja mădularele sale, ea fiind „sarea pământului”, adică temelia veșnică și nepătată a credinței.

3.3. Biserica: puntea de legătură între credincioși și Dumnezeu

„Întărind și trimițând[u-și] fiii la Tatăl lor” (IV, 31, 3c). Ultimele cuvinte ale acestui fragment aduc în lumină cadrul soteriologic și eshatologic al lucrării Bisericii. Scopul urcușului ființial al credinciosului reprezintă unirea deplină cu Tatăl prin Hristos – capul Bisericii (Efes. 1:22, 4:15). Ea întruchipează „împlinirea planului etern al lui Dumnezeu”, unde „temporalul este destinat să fie copleșit de eternitate” (Stăniloae 2010, vol. II, 214). Fără o finalitate concretă în acest plan general al mântuirii, întreaga lucrare a Bisericii ar fi rămas uitată pe vecie în pământul Sodomei, locul morții și al păcatului.

4. Concluzii

Am expus doar o porțiune a unui cadru mult mai complex. Symbolismul religios al sării a fost abordat și dezvoltat și de către mulți alți teologi și scriitori creștini, precum Sfântul Ioan Damaschin sau Fericitul Augustin⁷. Din punct de vedere liturgic, sarea reprezintă un element constitutiv al pâinii care va avea să devină pe Sfânta Masă a altarului Trupul tainic al lui Hristos. De pildă, Sfântul Ioan Damaschin aseamănă sarea prezentă în aluatul pâinii cu *mintea* lui Hristos (νοῦς) (Sanctus Joannes Damascenus, *De azymis*, PG 95, 388A).

În privința pasajului biblic Fac. 19:26, Sfântul Irineu de Lugdunum înlocuiește complet valența negativă a symbolismului sării. În viziunea lui Irineu, stâlpul de sare în care a fost transformată femeia lui Lot devine imaginea Bisericii – „sarea pământului”. Cert este că demersul Sfântului se încadrează în categoria alegoriei interpretative, unde sarea și Biserica reprezintă ipostaze ale noțiunii *incorruptibilitas* (gr. ἀφθαρσία). Transformând stâlpul de sare dintr-un simbol negativ într-unul pozitiv, îndrăznim să spunem că Sfântul Irineu reprezintă o voce hermeneutică de impact și curajoasă în Biserică. Această poziție interpretativă nu a creat un ecou în secolele următoare în literatura patristică, dar nici nu a fost contestată.

⁷ Pentru detalii, vezi Latham 1982.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- B 1688 = *Biblia adecă Dumnezeiască Scriptura ale cei vechi și ale cei noao lêge toate care s-au tălmăcit duple limba elinească spre înțelegerea limbii rumânești cu porunca preabunului creștin și luminatului domn Ioan Șarban Cantacuzinó Basarabă Voievodă. [...]*, versiune îngrijită de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, în *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars I: Genesis*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1988.
- BB 1795 = *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechii și a ceii Noao*, traducere realizată de Samuil Micu, 1795.
- B 1874 = *Sânta Scriptură Vechiului și a Noului Teștamentŭ [...]*, Iași, Tipo-Litografia R. Goldner, 1874.
- B 1924 = *Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament cu Trimiteri*, tradusă de Dumitru Cornilescu (VDC), București, Societatea Biblică Interconfesională din România, 1924.
- B 1938 = *Biblia, adică Dumnezeiască 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 2001 = *Biblia sau Sfînta 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 Sfînta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008.
- LXX = Rahlfs, Alfred / Hanhart, Robert, *Septuaginta: editio altera*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- NV 1979 = *Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum. Editio, Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II Ratione Habita Iussu Pauli PP. VI Recognita Auctoritate Ioannis Pauli PP. Promulgata, Libreria Editrice Vaticana*, 1979.
- AUGUSTINUS, SANCTUS, *Questionum Evangeliorum*, în *Patrologia Latina*, vol. XXXVI: *Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera Omnia [...]*, Paris, J.-P. Migne, Bibliothecae Cleri Universae, 1865.
- IOAN DAMASCHIN, SFÂNTUL, *Dogmatica*, traducere de Părintele Dumitru Fecioru, Apologeticum, București, 2004.
- IRENAEUS, SANCTUS, *Contra Haeres*, în *Patrologia Graeca*, vol. VII: *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis seu Contra Haereses Libri Quinque [...]*, Paris, J.-P. Migne, Bibliothecae Cleri Universae, 1857.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre Les Hérésies. Livre IV*, în col. *Sources Chrétiennes*, vol. C, ediție îngrijită sub coordonarea lui Adelin Rousseau, Paris, Les Éditions Du Cerf, 1965.
- JOANNES DAMASCENUS, SANCTUS, *De azymis*, în *Patrologia Graeca*, vol. XCV: *Sancti Patri Nostri Joannis Damasceni monachi et presbyteri Hierosolymitani, Opera Omnia Quae Exstant*, Paris, J.-P. Migne, Bibliothecae Cleri Universae, 1864.

B. Dicționare & Lexicoane

- BDBHL 1906 = Brown, Francis, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Unabridged (1906), Biblesoft, Inc., Electronic database, <https://biblehub.com/hebrew/4417.htm> (accesat la 18 mai 2023).
- CL 2021 = Diggle, James, *The Cambridge Greek Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.
- DCH 1993 = Clines, J.A. David, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. V: א – י, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2011.
- GELS 1992 = Lust, Johan, Eynikel, Erik, Hauspie, Katrin, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, ed. a II-a, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1992.
- Guțu 2003 = Guțu Gheorghe, *Dicționar Latin – Român*, ediția a II-a revizuită și adăugită, București, Humanitas, 2003.
- Lewis & Short 1879 = Lewis, Charlton T., SHORT, Charles, *A Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1879.
- LSJ 1940 = Liddel, Henry George; Scott, Robert, *An Intermediate Greek – English Lexicon*, ediție revizuită și adăugită de către Sir Henry Stuart Jones, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- Niermeyer MLLM 1976 = Niermeyer, Jan Frederik, Van de Kieft, Co, Lake-Schoonebeek, G. S. M. M., *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden, E. J. Brill, 1976.

C. Literatură secundară

- Alexianu, Marius, *Salt: Anthropology of a Quasi Amethodic Topic. Some Thoughts*, in M. Alexianu/R.-G. Curcă/O. Weller/A. Dumas (eds.), *Mirrors of Salt, Proceedings of the First International Congress on the Anthropology of Salt, 20-24 August 2015*, ‘Al. I. Cuza’ University, Iași, Romania, Archaeopress, Oxford, 2023, 3-10.
- Jemna, Dănuț-Vasile, *Antropologia Sfântului Irineu de Lyon. Incoruptibilitatea ca destin al omului*, Iași, Doxologia, 2017.
- Bruhat, Marie-Odile, *La transformation de la femme de Loth en statue de sel dans l'exégèse juive et chrétienne des premiers siècles*, în col. *Sel et société*, Tome 2: *Santé - croyances - économie*, Christine Hoët-van Cauwenberghes, Armelle Masse et Gilles Prilaux (dir.), Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2020, 135-152.
- Latham, James E., *The religious symbolism of salt*, în col. *Théologie Historique*, vol. LXIV, Paris, Beauchesne Éditeur, 1982.
- Paraschiv, Mihaela, *Alegoreza biblică între legitimare și contestare*, în *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”*, I, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2011, 326-334.
- Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ediția a IV-a, București, Editura Institutului Biblic de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2010.
- Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, ediția a IV-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2010.

DENUMIRI ALE CĂRȚILOR BIBLIEI ÎN HRONOGRAF DEN ÎNCEPUTUL LUMII (MS. 3517)*

MIOARA DRAGOMIR
Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide”
Academia Română – Filiala Iași
mioaradragomir_2006@yahoo.com

Abstract: The names of the biblical books presented are in Romanian, Slavonic, and Hebrew. The translator of the *Chronicle from the beginning of the world* also used a Slavonic Bible to translate biblical fragments, as indicated by the names in Slavonic. Many of the biblical insertions presented are in Slavonic, which indicates a high level of knowledge of this language, but also of knowledge of the Greek language, at least through the translation of the Chronicle. As we have previously demonstrated, the use of Hebrew titles indicates an increased interest in encyclopedic matters and a strong connection to the text of the Bible. In accordance with its Romanian title, Manuscript 4389 presents the Hebrew titles of the biblical books, which are likely assimilated from the Slavonic original of this translation. The dates provided lead us again to believe that the translator of the Chronicle held a close relationship with the act of translating the Bible. Not only was he a polyglot, but he also possessed an extensive knowledge of the contents of the Holy Scriptures. This is evident from the fact that he frequently supplemented the dates in the Greek text with references to biblical elements. We maintain that the complex personality being referred to here is that of Nicolae Milescu Spătarul, who was the first person to translate the Bible into Romanian. He had extensive knowledge of dogma, which he acquired during his studies at the School of the Patriarchate of Constantinople, as well as through reading and translating books and manuscripts, also reproduced in *Enchiridion sive stella Orientalis Occidentali splendens*, which was written in Latin.

Keywords: chronicle, names of the books of the Holy Scripture, differences from the Greek originals, Slavonic biblical insertions.

I. Traducerea *Hronograf den începutul lumii* prezintă o coordonată dominantă de receptare a textului Bibliei, care se manifestă în mai multe planuri. Cititorul contemporan cu traducătorul sau cel care va fi citit textul de-a lungul secolelor este destinatarul unui mesaj profund religios, ce se manifestă la nivel de comentariu, de morală, de îndemn, de elemente de dogmă, de informație, de istorisiri etc. Această dominantă este rezultanta a două surse care converg și care se manifestă în tot textul. Pe de o parte, este rezultatul preluării prin traducere a conținutului din cronografele grecești al lui Mattheos Kigalas și al

* *Names of Bible Books in Hronograf den începutul lumii* (Ms. 3517).

lui Dorotheos de Monemvasia – cărora li se alătură, sporadic, surse precum o *Alexandrie*, o *Cozmografie* sau alte scrieri care rămâne să fie identificate în viitor –, iar, pe de altă parte, este contribuția traducătorului, care are cunoștințe înalte de dogmă, dar și un intens sentiment religios. Prin aceste trăsături, *Hronograful* este o scriere tipică epocii medievale, care la noi s-a manifestat mai târziu.

II.a. În multe locuri, textul *Hronografului* prezintă referiri în variate modalități la textul Bibliei, prin proverbe, expresii de sorginte biblică, teme, istorisiri etc., dar și prin invocarea textului biblic în diferite situații, într-un cuvânt, printr-un concept care în literatura de specialitate despre receptarea textului sacru în textele literare este descris în ceea ce numim *teoria inseratului biblic* și pe care am avut recent ocazia să o aflăm în teza de doctorat scrisă de cercetătoarea Mariana Nastasia. Construcția teoretică, conceptele și definițiile ne-au convins, cuprind exact ceea ce vrem să exprimăm aici și, de aceea, le vom utiliza în prezentarea temei în discuție atunci când este cazul.

b. În multe situații, *inseratele biblice* se prezintă fie sub formă de referiri la textul Bibliei, fie prin citate, uneori cu precizarea exactă a coordonatelor. Astfel, întâlnim în textul *Hronografului* referiri la o serie de cărți biblice, ale căror denumiri sunt redade, o parte, în *românește*, altele sunt în *slavonă*, iar altele în *ebraică*.

1. În mai multe locuri, apare denumirea cărții psalmilor, *Psaltirea*, adaptată în limba română. După DLR, originea cuvântului este în slavonul *псалтирь*, ngr. *Ψαλτήριον*, iar articolul lexicografic nu prezintă multe ilustrări cu citate pentru epoca veche. Cuvântul este atestat în anul 1580, 1588, ap. CUV. D. BĂTR., în PRAV. COND., în DOSOFTEI, V.S. și într-o ALEXANDRIE din 1794¹. Confruntând pasajele din *Hronograf* cu cele din textul grecesc, am observat că traducătorul nu a preluat termenul grecesc echivalent din respectivele pasaje ale cronografului lui Kigalas, întrucât în textul grecesc nu este numită cartea biblică, ci apare numele celui care a compus-o, regele David. Astfel, trimiterea la cartea biblică este una implicită în textul grecesc, dar explicită în traducere. În patru din cele șase situații prezentate, inseratul biblic din psalm este redat în slavonă, fapt care conduce spre ideea că traducătorul a avut permanent la îndemână o Biblie slavonă. În unul din cazuri, în fragmenul grecesc apare termenul *Ψαλτήριον*, redat, însă, în textul slavon prezentat de traducător, prin ideea de canon, harpă, instrument de cântat (f). Denumirea acestei cărți biblice prezintă forma *Psaltire*, dar și varianta învechită și populară *Psăltire*.

a) Și până pre atunce scriseasă *Psăltirea* numai până în 49 de psalomi f. 71^v.

¹ Pentru sigle, vezi *Bibliografia DLR*, în vol. *Dicționarul limbii române*, tomul I, partea a 3-a, Litera D, *D-Deînmulțit*; Partea a 4-a, București, Editura Academiei Române, 2006.

b) Încă până a nu să înceape și-ntoarce urgiia asupra capului celuia ce o izdăreaște, cum și marelui David proroc dzice la *Psăltire*, în 7 psalom: „Rovî iznâi iscopai i văpadesiia vă iamă iaje sătvori să deala.” (= Sapă groapă și o adâncește și va cădea în groapa care o face)² f. 175^r.

c) Și să împlu cuvântul lui David, cum dzăce în *Psăltire*, în 50 de psalom: „Ublaji, Gospodî, blagovoleniem tvoim Siona, i da să dzijdutsiia steani Ierusalimschia” (= Fă bine, Doamne, întru bunăvoirea ta, Sionului, și să se zidească zidurile Ierusalimului) f. 257^r.

ἐπληρώθη εἰς αὐτὴν τὸ ῥητὸν τοῦ Δαβὶδ Ἁγαθημόν κύριε ἐν τῇ εὐδοκίᾳ σου τὴν Σιών, καὶ οἰκοδομηθῆ τω τὰ τείχη Ἱερουσαλήμ [σζε].

d) Vedetș, frațâlor, ce face mărirea omului și putearea, cum sângur el mărturiseaște și dzăce la *Psăltire*, cum „Pre câtu m-am măritu, pre atâta m-am mai plecatu.” Iară mai dzăce: „Bine ieste că m-ai plecat, ca pentru să poci învăța direptățâle Tale” f. 70^r.

Βλέπετε ἀγαπητοὶ τὴ κάμνη ἢ ἔπαρσις τῆς ἀμαστείας; Τὸ ὁποῖον καὶ αὐτὸς ὁ Δάβιδ Προφητεῶν ἔλεγεν Ὑψωθεὶς δὲ ἐταπεινώθη καὶ ἐξαπορηθῆν καὶ πάλιν. Ἐγὼ δὲ εἶπα ἐν τῇ εὐθυμίᾳ μου, οὐ μὴ σαλευθῶ εἰς τὸ αἰῶνα [πζ].

În pasajul următor fragmentul din psalm este redat din Biblia slavonă, fără ca fragmentul echivalent să apară în textul grecesc:

e) Și apoi dzăsă Nathan prorocu cătră David: „Dumnădzău au va ierta[t] greșealele tale”. Și cu acesta cuvântu s-au mai bucurat inema lui David. Și până pre atunce scrisesă *Psăltirea* numai până în 49 de psalomi. Iar atunce au început a scrie: „Pomilui mea Boje, po velițeai milostitvoei (= Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta)”. Ș-au săvârșit *Psăltirea* până într-o 150 de psalomi f. 71^v.

Καὶ οὕτως τοῦ εἶπε Νάθαν. Κύριος ἀφέϊλε τὸ ἀνόμημά σου. Καὶ μετὰ τὸν λόγον τοῦτον ἔτυχε παρηγορίας ὁ Δαβὶδ, ἐτελείωσε τὸ ψαλτήριον ἀπὸ τὸν ν΄ ψαλμὸν ἕως τὸν ρν΄ ὡς μαρτυρεῖ ὁ θεοβόρημων Ἡρυσόστομος, εἰς τὴν ἐρμηνείαν τοῦ ν΄ ψαλμοῦ [πη].

f) Iar David atunce au prorocit și-au dzăs den gură cel psalom ce ieste în *Psăltire* mai apoi de toș psalomii, adecă: „Mală beahă vă bratii moei i iuneaișii vă do- // f. 63^r mu otțamoego. Pasiash otța otța moego. Ruțea moi sătvorrișia organ (= Cel mai mic între frații mei eram și cel mai tânăr în casa tatălui meu. Pășteam oile tatălui meu. Mâinile mele au făcut canonul)”.

Καὶ ὁ Δαβὶδ εἶπεν τὸν ψαλμὸν Μικρὸς ἦμουν ἐν τοῖς ἀδελφοῖς μου, νεώτερος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρός μου. Ἐποίμαινον τὰ πρόβατα τοῦ πατρός μου αἱ χεῖραις μου ἐποίησαν ὄργανον, καὶ οἱ δακτυλοὶ μου ἤρμωσαν **Ψαλτήριον**. Καὶ τις Ἀναγγελεῖ τῷ κυρίῳ μου, αὐτὸς κύριος, αὐτὸς εἰσακοῦει. αὐτὸς ἐξάπέστειλε τὸν Ἄγγελον αὐτοῦ. Ἡρεμε ἐκ τῶν προβάτων τοῦ πατρός μου, καὶ ἔχρισεμε ἐν τῷ ἐλαίῳ τῆς χρίσεως αὐτοῦ [πγ’].

² Traducerea pasajelor în slavonă este preluată din Cronograf 1998, 1999.

În contextul următor, traducătorul nu mai denușește cartea biblică, dar se referă cu exactitate la un anumit psalm, fără ca această specificare să apară și în textul grecesc, ceea ce demonștrează o bună cunoaștere a conținutului *Psaltirii*:

g) Pentr-aceasta dzăce și David sâmgur într-o 117 psalomi: „Certându m-au certat Dumnădzău și morțai nu m-au dat.” f. 71^r.

Διὰ τοῦτο ἔλεγε παιδεύων ἐπαιδευσέμε ὁ Κύριος, καὶ τῷ θανάτῳ οὐ παρέδωκέμε
πῆ.

2. O altă carte biblică amintită în traducerea *Hronograf den începutul lumii* este *Pravila veche*, adică *Vechiul Testament*. Sintagma, ca atare, nu este tratată în DLR, iar în cele trei situații pe care le prezentăm are drept corespondent în textul grecesc substantivul τὸν νόμον, adică „legea”, cu referire la Vechiul Testament și sintagma τὰ ἱερὰ λόγια „cuvintele sfinte” sau este utilizată fără echivalent:

a) Iară cându au fostu a opta dzî, au obrezuit pre Domnul nostru Iisus Hristos, ca să să împle *Pravila Veache*, precum au prorocit prorocii f. 152^v.

εἰς τὴν ὀγδόων ἡμέραν, περιέτεμον τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸν, κατὰ τὸν νόμον [ρξζ].

b) Iară Ioan dzăsă: „Mie trebuie de la tine botedzu și tu vii cătră mine? Dară în ce chip voiu întinde mâna mea cea de paiu uscatu, să apucu focul cel iute? Și cum voi cutedza eu, șerbul, să puiu mâna în capul împăratului?” Iară Hristos dzăsă cătră Ioan așa: „Proroace, lasă acmu toate și vinu de mă boteadză, ca pentru să să împle toate câte scrie *Pravila Veache*” f. 154^r.

Βαπτισθὴ ὑπὸ Ἰωάννου ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ καθὰ θησι τὰ ἱερὰ λόγια [ρξζ-ρξη].

c) Ce, iată că sânteți scăpați, după învățatura lui Pavel Apostolul, carele au fostu jidov ca voi, den săminția lui Véniamin. Și dacă să întoarsă den tunearec spre lumină și în bogorazumie, de cunoscu pre Hristos, Fiiul lui Dumnădzău, iată că arată și dzăce la *Poslaniile* sale, ca de Duhul Svânt învățat: „Carele va fi de va vrea dentru *Pravila Veache* să să îndirepteadză, scăpat ieste de darul cel adevărat, Hristos” f. 565^r.

Nu am găsit un pasaj echivalent. În fragmentul următor scrie despre Apostolul Pavel, dar nu este pomenit *Vechiul Testament*.

3. De câteva ori, în *Hronograf* se întâlnește denumirea *Poslaniia*, utilizată și cu pluralul *Poslanii*, iar în alte locuri cu determinarea *Poslaniia sa cătră Gálátomu*, respectiv însoțită de o atributivă care precizează despre ce carte este vorba, *Poslaniia, care scrie cătră Filipísii*. Această denumire se referă la Epistolele Sfântului Apostol Pavel, iar cele cu determinanți, la *Epistola către Galateni* și *Epistola către Filipeni*. Cuvântul *poslanie* este înregistrat în DLR cu sensul

învechit „scrisoare sau carte cu conținut teologic, pentru îndrumarea sau lămurirea credincioșilor”, cu atestări în CORESI, ap. DHLR, EUSTRATIE, PRAV., N. TEST. 1648, DOSOFTEL, V.S., CHEIA ÎN., C. CANTACUZINO, ANTIM, O., MINEIUL 1776, în anul 1777, ap. CAT. MAN. Cuvântul este un împrumut din slavonul *poslani* și a rămas un arhaism în limbă.

a) Pavăl Apostolul dzâce la pisaniia sa, la *Poslaniia, care scrie cătră Filipisii* de dzâce așa: „Sie je da mudrăstvuețsea vâ vasă eje o Hristă Iisusea ije vâ obrazea Bojii săi ne Svăshișteniem nepșteva vâsti raven Bogu, no sebe umalilă zracă raba priimă vâ podobii ciolocesteamu volovăvi i obrazomea obreatesea iaco je ciolovec. Smirilă sebe bivî poslușli vâ daje do smerti smertij sristneai teamje i Bogă eto prevznese” (= Aveți în voi simțirea care era în Hristos Iisus, cel ce fiind în chipul lui Dumnezeu, n-a ținut ca la o pradă la egalitatea sa cu Dumnezeu, ci s-au golit pe sine, a luat chip de rob, făcându-se oamenilor asemenea și la înfățișare dovedindu-se ca un om, s-a smerit pe sine ascultător făcându-se, până la moarte și încă moarte de cruce. Pentru aceea și Dumnezeu pre dânsul l-au preainălțat) f. 554^r.

Παῦλος δὲ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἄρπαγμαὸν ἠγῆσατο, τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ ἀλλ᾽ αὐτὸν ἐκένωσε μορφῆν δοῦλου λαβὼν [υςθ - φ].

b) Pavel Apostolul dzâce la pisaniia sa, la *Poslaniia, care scrie cătră Filipisii* de dzâce așa: „Sie je da mudrăstvuețsea vâ vasă eje o Hristă Iisusea ije vâ obrazea Bojii săi ne Svăshișteniem nepșteva vâsti raven Bogu, no sebe umalilă zracă raba priimă vâ podobii ciolocesteamu volovăvi i obrazomea obreatesea iaco je ciolovec. Smirilă sebe bivî poslușli vâ daje do smerti smertij sristneai teamje i Bogă eto prevznese” (= Aveți în voi simțirea care era în Hristos Iisus, cel ce fiind în chipul lui Dumnezeu, n-a ținut ca la o pradă la egalitatea sa cu Dumnezeu, ci s-au golit pe sine, a luat chip de rob, făcându-se oamenilor asemenea și la înfățișare dovedindu-se ca un om, s-a smerit pe sine ascultător făcându-se, până la moarte și încă moarte de cruce. Pentru aceea și Dumnezeu pre dânsul l-au preainălțat) f. 554^r.

c) Pavel, vasul cel curat, ce dzâce la *Poslaniia sa cătră Gălátomu*, adecă dzâce așa: „Când au venit plinirea anului, trimis-au Dumnădzău pre Fiiul Său de născu den muiere și pentr-alte multe locuri multe a Svintelor Scrisori veri afla, chemându-să Fiiul omenescu” f. 555^r.

d) După învățătura lui Pavel Apostolul, carele au fostu jidov ca voi, den sâminția lui Véniamin. [...], iată că arată și dzâce la *Poslaniile* sale, ca de Duhul Svânt învățat: „Carele va fi de va vrea dentru *Pravila Veache* să să îndirepteadză, scăpat ieste de darul cel adevărat, Hristos f. 565^r.

e) Precum învață și Apostolul Pavel la *Poslanii*, de dzâce: „Oricarii dentru oameni va blagovesti voaă fără de cât ați luat, ánáthema să fie”. f. 568^v.

4. În mai multe locuri cartea este numită *Evangheliia* și *Svânta Evanghelie*, care are, de cele mai multe ori drept corespondent substantivul τὸ Εὐαγγέλιον din

textul grecesc. Inseratele biblice redat e dup a *Evangheli e* se afl a fie sub form a de citate, fie de proverbe biblice, iar în unul din cazuri (e) inseratul biblic este prezentat în *Hronograf* prin intervenția traducătorului, f ar  a avea corespondent în textul grecesc:

a) De care lucru  nv t  Apostolul Pavel de dz ce a ea: „Oricum, fraților, să sta i  i să  ane i tare predaaniile (=  nv t turile) cu carele v  s-au dat învătătură ori cu cuvântul, or cu poslaniile noastre. Că în ce chip în toată lumea să deade *Evangheliia* scrisă, // f. 565^v a ea s-au dat  i fără scrisoare.

 σπερ γ ρ  ν  λω τω κοσμω  γραφως παρεδωθ  τὸ **Εὐαγγέλιον**, οὗτο παρεδωθ  ἀγράφως [φικς].

b)  i în dzilele acestuia împăratu au scris *Evangheliia* Sveati Marco, evanghelistul, cu  nv t tura lui apostolul P tre f. 157^r.

Καὶ ὁ Μάρκος ὁ Εὐαγγελιστῆς, μ  προτροπῆν τοῦ ἀγίου Πέτρου  γραψε τὸ κατ' αὐτὸν **Εὐαγγέλιον** [ρο].

c)  i să scump r  pedeapsa  i fapta carea au făcut ei lui Velisarie  i să plini cuvântul den *Sv nta Evangheli e*, ce dz ce că cu ce <măsură> veți măsura, cu aceaia să va măsura voa  f. 279^r.

d) Să dusă în  ara ei, iarăș cu cinste mare, cum  i în *Sv nta Evangheli e* dzice singur Dumnădzău pentr-aceasta  i dzice: „ mp r teasa despre austru au venit de la margenea pământului, ca pentru să vadz  numai  n telepciunea lui Solomon.” Așjidirea,  i *Sirah*  nc  dzice la răspunsul  n telepciunii sale: „Solomoane, prea n teptu ai fostu la tinere ele tale.  i ie ia izvor mare de minte den capul tău, ca  i un izvoru mare, ce are acoperi tot p m ntul. Așea au cuprinsu  n telepciunea ta preste tot p m ntul  i-l  mpluș de pildele  nv t turilor tale” f. 77^r.

Δι  τῆν ὁποῖαν λέγει ὁ Κ ριος εἰς τὸ **Εὐαγγέλιον** „Βασίλισσα νότου ἦλθεν  κ τῶν περάτων τῆς γῆς ἰδεῖν τῆν σοφίαν Σολομόντος. Πρὸς τὸν ὁποῖον λέγει ὁ σοφώτατος Σειράχ „Σολομὸν  σοφίσθης εἰς τῆν νεότητά σου, ὡς ποταμὸς φρονήσεος” [ρβ].

e)  i nime cu îndoială întru firea lui să nu fie precum Domnul Hristos pe după naștere n-au fost deplinu Dumnădzău  i deplinu om  i asculte cuvântul Părintelui den ceriu, fiecare precum răspunde în *Sv nta Evangheli e* la Preaobrajenie (= Schimbarea la fa )  i la Bogoiavlenie (= Bobotează), dz c nd a ea: „Acesta i este Fiiul meu cel iubit, întru care blagovoliu (= bine am voit)” f. 554^v.

 μαρτυρήθη εἰς τῆν β πτιστίν του εἰς τῆν μεταμόρφωσιν. Οὗτος  στίν ὁ υῖός μου ὁ ἀγαπτός  ν   ἡυδ κησα [φ].

f) Că în ce chip în toată lumea să deade *Evangheliia* scrisă, // f. 565^v a ea s-au dat  i fără scrisoare.

5. Referire la o carte biblică se face și în exemplul anterior (d), amintindu-se personajul biblic și trăsătura lui principală, fără denumirea cărții, care este *Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah*.

6. O altă carte biblică menționată în *Hronograf* este cartea *Ieșirea*, numită cu denumirea slavonă, *Ishoda*, cu variantele *Ishuda* și *Ishoda Cniga*. Echivalentul din textul grecesc este Ἐξόδος, iar inseratul biblic prezent în al doilea exemplu este redat după cel grecesc. În DA, cuvântul *Ishod* este înregistrat cu definiția „(Cartea din Biblie numită) Exod, ieșire”, prezintă o atestare din PALIA DE LA ORĂȘTIE și etimologia din paleosl. *ischodu*. Utilizările din *Hronograf* reprezintă alte atestări, iar prezența lor repetată în textul traducerii indică faptul că aceasta este denumirea pe care traducătorul o cunoștea și obișnuia să o folosească pentru a reda denumirea acestei cărți biblice.

a) Carele va cercăta de amărunt cuvântul acesta și va sămălui aii, făcând începătură de la *Ishoda Cniga* (= Cartea Ieșirii), de la zădirea Ierusalimului f. 529^v.

εἴ τις θέλη νὰ ἐξετάσῃ ἀκριβῶς τὸν λόγον, καὶ νὰ ἀριθμήσῃ τοὺς χρόνους κἀμνοντας ἀρχὴν ἀπὸ Ἐξόδου λόγων τοῦ οἰκοδομηθῆναι τὴν Ἱερουσαλὴμ [σοδ - σοε’].

b) Pentru destoniciia credinței carea arată spre Dumnădzău, feace Avraam pre Isaac, iară Isaac feace pre Iăcov. De ce, aceștea atăta să aflară curați și direpți, cât întru numele lor să închipui și să arată Sveataa Troiță, precum dzăce la 3 glave la *Ishoda*: „Eu sântu Dumnădzăul lui Avraam, și Dumnădzăul lui Isăac, și Dumnădzăul lui Iăcov. Acesta mi-i numele veacinicu pespre roadele roadelor” f. 531^r.

ἐπειδὴ διὰ τὴν ἀξίαν τῆς πίστεως τὸν ἐδιάλεξαν ὁ Θεὸς. Ἐγύνησεν τὸν Ἰσαὰκ, καὶ ὁ Ἰσαὰκ τὸν Ἰακώβ καὶ τόσον εὐρέθησαν ἀμεμπτοὶ καὶ δίκαιοι, ὥστε ἐκαταξίωσέν τοὺς ὁ Θεὸς, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ ἐφανέρωθη ἡ Ἁγία Τριάς ὡς ὅταν λέγει Ἐξόδος γ. Ἐγὼ εἶμι ὁ Θεὸς Ἀβραὰμ; καὶ ὁ Θεὸς Ἰσαὰκ; καὶ ὁ Θεὸς Ἰακώβ. Τοῦτο μοι ὄνομα αἰωνιὸν εἰς γηνεὰς γηνεῶν [υος].

c) Și feaceră începătură după Paștili jidovești precum sângur Dumnădzău învăță pre Móisî, precum spune la *Biblie*, la cniga ce să chiamă *Ishuda* (= Ieșirea), în 12 glave, care învățătură și poroncă a lui Dumnădzău cătră Móisăi ieste așa: luna aceasta începătoare lunilor întâiu ieste, întru lunele de preste an f. 538^v.

Οἱ ἅγιοι πατέρες ἀπέδειξας διὰ τῆς νομοθεσίας τοῦ νομικοῦ Πάσχα, ὅτι τὴν τύπος τοῦ Χριστοῦ θανάτου ὁ θούμνηος ἀμνὸς Ἐξόδου. Κεφάλαιον. 12 Εἶπε Κύριος πρὸς Μωσῆν. Ὁ μὴν πρῶτος ἀρχὴ μυνῶν, πρῶτος ἐστὶν ἐν τοῖς μηνὶ τοῦ ἐνιαυτοῦ [υπδ’].

7. De cel puțin două ori este amintită *Cartea înțelepciunii lui Solomon* sub denumirea *Preamădrostiile*, cu anticiparea numelui lui Solomon, și *Preamădrostviia* (= Înțelepciunea) *lui Solomon*. Inseratele biblice aflate în aceste fragmente sunt redat după *Biblia* în slavonă.

a) Și preamundru Solomon dzâce în 24 glavi la *Preamâdrostiile* lui: „Iulovimă pravednago iaco neugodenă namă estă. Razumo imeati Bojii i otroca Gospodiia sebe imenuit. Sămărătiu bez obraznoiu osudim ego» f. 528^v (= Și vânam pre cel drept că ne este nouă neplăcut. Are cunoașterea lui Dumnezeu și Fiul Domnului pe Sine se numește. Cu moarte de ocară l-am osândit pe El)».

Acest pasaj face parte dintr-un șir întreg de inserate biblice, între care acesta un are corespondent în K [υογ - υοδ].

b) Iară cum vor să-l țâie pre mâna lor jidovii, ascultă *Preamândrostviia* (= Înțelepciunea) lui Solomon, că dzâce: «Raganie i macoiu isteajiem ego da razumeaem crotost ego» (= Cu ocară și cu muncă să-l cercetăm pe el, ca să înțelegem blândetele lui) f. 526^v.

8. Am întâlnit invocată în *Hronograf* și cartea *Numerii*, într-un context în care inseratul biblic redă în slavonă pe cel din textul grecesc, fără ca în cronograful grecesc să se specifice din care carte biblică a fost preluat. Traducătorul român demonstrează competență în cunoașterea cărților *Bibliei* și precizează, tot în slavonă, denumirea cărții în care se întâlnește respectivul inserat, respectiv *Cniga ot Cislăcetenie*.

a) Așjidirea dzâce la *Cniga ot Cislăcetenie* (= Cartea Numerelor) în 24 glave: „Vosiiată dzveazda ot Iacova i vostonet celiuecă ot Izrailea i potret cneadea Moavitschiia i pleanit vaseasnai Sithovai (= Va răsări o stea din Iacov și se va scula un om din Israel și va zdrobi pe domnii lui Moav și va prăda pe toți fiii lui Sit)» f. 528^r.

Ῥανατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ, καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραὴλ, καὶ θραύσει τοὺς ἀρχηγούς Μωάβ. καὶ προνομεύσει τοὺς υἱοὺς Σὴθ [υογ].

9. O altă carte biblică a cărei denumire se află în *Hronograf* este cartea *Facerii*. Termenul care o desemnează este slavonul *Bitie*, iar în cronograful grecesc îi corespunde substantivul *Gevnesi*. În DA cuvântul *Bitie* este înregistrat ca învechit și este definit „întâia carte a *Pentateucului*, *Cartea Facerii*”. Cuvântul este atestat în PALIA 1582 și într-o scriere a lui Dosoftei, iar la etimologie se specifică faptul că este un „împrumut literar din paleosl. *Bytije*”. În *Hronograf* se află în contextul:

Marele Móisi și bogovídițu (= văzătorul de Dumnezeu), scrie pentru zădirea lumii cum o au zădit Dumnădzău în luna dentâiu și în dzua întâiu, întru carea dzî ceriul și pământul se feaceră, precum scrie la *Bitie* (= Facere), la cnigă. Și pe după ce povestează pentru zidirea ceriului și a pământului, dzâce iarăș cum să feace sară și să feace demăneață, dzî întâiu f. 539^r.

Ῥτι ο θεόπτης Μωυση̅ς ἱστορεῖ τὴν τοῦ Θεοῦ δημιουργίαν, γεγονίαν ἐν τῷ πρώτῳ μηνί καὶ πρώτη ἡμέρα ἐν ᾧ ο οὐρανός, καὶ ἡ γῆ ἐπλάσθη, καὶ ἀφοῦ διηγήθη, τὴν

τούτων πλάσιν, καὶ Γένεσιν, ἐπιφέρει. Καὶ ἐγήνετο ἑσπέρα, καὶ ἐγήνετο πρωί, ἡμέρα πρώτη [υπδ'].

10. La fel ca în unul din exemplele prezentate anterior (5), într-un alt loc se face referire la cartea profetului *Miheia*, prin amintirea numelui și trimiterea exactă. Inseratul biblic din această carte este în slavonă:

Mai dzâce și *Mihei* prorocu în 4 glave: „Iti, Vitheleme, dome Efrathovă edamală esi eje bâti bâti suštahă iudovahă iste bebomi iz idetă bâti cnează vă Israili” (= Și tu, Vitheleme, casa Efratei, măcar că ești mic între mulți Iudei, din tine îmi va ieși ca să fie căpetenie în Israil) f. 528^v.

11. În *Hronograf*, cărțile *Pentateuhului* sunt prezentate în evreiește, chiar fără a mai fi amintite și în limba greacă, și sunt urmate de o scurtă descriere a conținutului. Într-un text dedicat acestei chestiuni (Dragomir 2018), am arătat că fragmentul nu a fost tradus după cronograful lui Mattheos Kigalas, ci după cel al lui Dorotheos de Monemvasia. Denumirile în ebraică au fost preluate din sursa secundară de pe care a fost tradus *Hronograful* și au fost adaptate fonetic.

Împărate, să știi măria ta că sintu la Ierusalim un fealiu de oameni ce să cheamă ovreai. Această săminție de oameni au avut un dascal mare carele l-au chematu anume Moisaî. Ș-au fostu de multu acel om foarte, că vor hi de atunci pînă pre acmu 1800 de ai. De ce, acel dascal mare a lor, Moisei, le au lăsat la moartea lui 5 cărți foarte scumpe și adînci, cît nu mai sint nici la o limbă cărți ca acelea, în toată lumea. Și să cheamă aceaste cărți în limba ovreiască așa: ceea dentîiu, *Veresiftu*, carea spune cum au făcut întîiu Dumnădzău ceriul și pămîntul și cum s-au făcut toate lucrurile lumii și toată lumea. Iară a doa carte să cheamă *Uelesămoftu*. Aceaea spune în ce chip au ieșit jidovii den robie de la Eghipet și cum au îmblat pren pustiiu. Al treilea carte să cheamă *Uaicra* și spune și aceaea pentru preoția lor. A patra carte să cheamă *Uaiedaviru* și spune pentru cum au numărat Moisia pre toate sămințiile jidovești, dacă i-au scos den robie. Iară cea mai de-apoi, a cincea, să cheamă *Eleadevarim* și spune pre cît au scris Moisia în ceale patru cărți, le mai răspunde al doilea rîndu. Aceastea cărți sint la jidovi, împărate, și ș-altele pe lîngă aceastea, foarte de treabă” (f. 128^r).

Ἐκεῖνος γοῦν ὁ Μωϋσῆς τοὺς ἐπαρέδοκε πέντε βιβλία, ὡσαν τὰ λέγουσιν αὐτοί. Καὶ τὸ μὴν ἓνα τὸ λέγουσιν **Βερεσηθή**, ἤγουσιν **Γενέσιν**, ὅτι διηγείται ἐκεῖνο τὸ βιβλίον, πῶς ἐξηγήθησαν ἐξ ἀρχῆς οἱ ἄνθρωποι. τὸ δὲ δευτέρου τὸ λέγουσιν **Οὐελλεσεμῶθ**, δηλονότι **Ἐξοδον**, ὅτι διηγείται ἐκεῖνο τὸ βιβλίον, πῶς εὐγῆκαν αὐτοὶ οἱ Ἑβραῖοι ἀπὸ τὴν Αἴγυπτον. Τὸ δὲ τρίτου τὸ λέγουσιν, **Οὐαίρα**, τοῦτ ἐστι **Λευίτικόν**, ὅτι ἐξηγείται δια τὴν Ἱερωσῆνη. Το δὲ τέταρτου τὸ λέγουσιν, **Οὐαίεδαβήρ**, ἤγουσιν **Ἀριθμοὶ**, ὅτι διηγείται ἐκεῖνος ὁ Μωϋσῆς πῶς...” δύο χρόνους, ἀφοῦ εὐγῆκαν ἀπὸ τὴν Αἴγυπτον, ἐμέτρησε πάσαν φυλὴν, καὶ σπῆτι τῶν Ἑβραίων. Τὸ δὲ πέμπτου τὸ λέγουσιν, **Ἐλλεαδεβαρεῖν**, τουτέστι **Δευτερονόμιον**, ὅτι ὅσα ἔγραψε, καὶ εἶπεν ἐκεῖνος ὁ Μωϋσῆς, ἐκεῖ, εἰς αὐτὸ τὸ βιβλίον τὰ δευτερολέγει. Ἀυτὰ τὰ βιβλία, καὶ ἄλλα ἔχει αὐτὸ τὸ γένος, πλὴν εἶναι εἰς ἑβραϊκὴν γλῶτταν, καὶ εἰς ἑβραϊκὰ γράμματ’ ἄχα. *Θάνατος Πτολεμαίου. Βασιλεία Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου*

(Deci acel Moise le-a lăsat cinci cărți, după cum spun ei. Și prima se numește *Bereșit*, adică *Geneza*, căci acea carte descrie cum s-au făcut la început oamenii. Cea de a doua carte, *Șemoth*, adică *Ieșirea*, căci acea carte vorbește despre cum au ieșit acești evrei din Egipt. A treia se cheamă *Vaicra*, adică *Leviticul*, căci explică despre sfințenie. A patra se cheamă *Bamidbar*, adică *Numerele*, căci spune acel Moisi cum [...] doi ani, dacă au ieșit din Egipt, a numărat fiecare seminție și casă a evreilor. A cincea se cheamă *Devarim*, adică *Deuteronomul*, căci toate câte le scrie și spune acel Moise, acolo, în acea carte le spune a doua oară. Aceste cărți și altele au acest neam, dar sunt în limba ebraică și cu litere ebraice).

III. Prin urmare, denumirile cărților biblice prezentate sunt scrise în românește, în slavonă și în evreiește. Denumirile în slavonă ne conduc spre faptul că traducătorul *Hronografului den începutul lumii* a utilizat în traducerea fragmentelor biblice și o Biblie slavonă. E adevărat că unele denumiri în slavonă ale cărților biblice circulau și oral, în special cele ușor de reținut, dar multe din inseratele biblice prezentate sunt în slavonă, ceea ce indică faptul că traducătorul deținea un nivel înalt în cunoașterea acestei limbi, ca și în cunoașterea limbii grecești, prin traducerea cel puțin a *Hronografului*.

În același timp, așa cum am spus (Dragomir 2018), preluarea titlurilor în evreiește indică un interes crescut față de chestiuni de ordin enciclopedic, dar și o profundă legătură cu textul Bibliei. Manuscrisul 4389 prezintă, după titlul în românește, titlul cărților biblice în „ovreiește”, care, probabil, este preluat din originalul slavon al acestei traduceri și pe care credem că și traducătorul *Hronografului* l-a utilizat. Aceste date ne determină să susținem o dată în plus că traducătorul *Hronografului* avea o strânsă legătură cu actul de traducere al textului Bibliei, era poliglot și un bun cunoscător al conținutului Bibliei, pentru că, într-o serie de cazuri, completează datele din textul grecesc cu trimiteri la elemente biblice. Susținem, în continuare, că această personalitate complexă este cea a lui Nicolae Milescu Spătarul, primul traducător al Bibliei în limba română, cu multe cunoștințe de dogmă acumulate la școala Patriarhiei din Constantinopol, din cărțile și manuscrisele citite și traduse, redate și în cartea scrisă de el în latină (și greacă), *Enchiridion sive stella Orientalis Occidentali splendens*.

Bibliografie

A. Izvoare

Dorotheos de Momensavia, *Βιβλίον ἱστορικὸν περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἐξόχους ἱστορίας...*, Veneția, 1631.

K = Mattheos Kigalas, *Νέα σύνοψις διαφορῶν ἱστοριῶν ἀρχομένη ἀπὸ κτίσεως κόσμου...*, tipărit în anul 1650, la Veneția.

Ms. 3517 = Manuscrisul rom. nr. 3517 de la Biblioteca Academiei Române, care conține prototipul copiilor traducerii *Hronograf den începutul lumii* (fără foile de la început).

MS. 4389 = Manuscrisul rom. nr. 4389 de la Biblioteca Academiei Române; conține traducerea Vechiului Testament realizată (probabil) de Andrei Panoneanu; vezi *Monumenta linguae dacoromanorum. Biblia 1688. Pars I, Genesis*, Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1988.

B. Literatură secundară

Cronograf 1998, 1999 = *Cronograf tradus din grecește de Pătrașco Danovici*, ediție îngrijită și cuvânt înainte de Gabriel Ștrempele, *Studiu introductiv* de Paul Cernovodeanu, București, Editura Minerva, vol. I, 1998, vol. II, 1999.

DA = *Dicționarul limbii române*. Sub conducerea lui Sextil Pușcariu. Tomul I. Partea I: A-B. București, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, 1913.

DLR = *Dicționarul limbii române*, tomul VIII, partea a 2-a, Litera P, *Pe-pînar*, București, Editura Academiei, 1974; tomul X, Partea a 2-a, litera S, *Scladă-semînțarie*, București, Editura Academiei Române, 1987.

Dicționarul limbii române, tomul I, partea a 3-a, Litera D, *D-Deînmulțit*; Partea a 4-a, București, Editura Academiei Române, 2006.

Dragomir 2018 = Mioara Dragomir, *Hronograf den începutul lumii (Ms. 3517). Fragmentul despre traducerea Septuagintei, cu titlul cărților Pentateuhului în evreiește – un alt argument că Hronograful a fost tradus de Nicolae Milescu Spătarul, în Receptarea Sfintei Scripturi între filologie, hermeneutică și traductologie*, Eugen Munteanu (coordonator), Ana-Maria Gînsac, Ioan Mihalcea, Dinu Moscal, Mădălina Ungureanu (editori), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2018.

Nastasia, Mariana, *Inseratul biblic – concept, tipologie, funcții textual-discursive. Studii de caz asupra unor texte literare din cultura română veche* (teză de doctorat, 2023).

LE BUISSON ARDENT ET L'ACATHISTE QUI LUI EST CONSACRÉ EN LANGUE FRANÇAISE*

FELICIA DUMAS

Université « Alexandru Ioan Cuza » de Iași, Roumanie
felidumas@yahoo.fr

Abstract: We propose a discursive analysis of the biblical motif of the burning bush, as exploited stylistically and interpreted spiritually and symbolically in the Akathist Hymn dedicated to it in Romanian culture by the monk Daniel (Daniil Sandu Tudor), the initiator of the Hesychast spiritual prayer movement “the Burning Bush” from the Antim monastery in Bucharest. We’ll be working on the French version of this akathist, produced by archimandrite Father Placide Deseille with the help of one of the leading members of the “Burning Bush”, Father André Scrima. The Akathist Hymn associates the Mother of God with the burning bush, which burned without being consumed, evoked in the Book of Exodus, a “concrete” form of theophany witnessed by the prophet Moses on Mount Horeb (Exodus 3:2-5). According to patristic exegesis, Moses saw the Mother of God in the burning bush. This analogy with the burning bush underlines the fact that the Mother of God represents the symbol of uninterrupted prayer, “the Queen of prayer and her incarnation”, who intercedes unceasingly for the faithful before her Son.

Keywords: the burning bush, French language, Orthodoxy, translation, Akathist Hymn to the Mother of God, the Burning Bush.

1. Introduction

Parmi les acathistes consacrés à la Mère de Dieu, la poésie liturgique roumaine connaît une composition toute particulière, consacrée au Buisson ardent. Sa particularité importante est d’être fondée sur une analogie entre la Mère de Dieu et le buisson ardent qui brûlait sans se consumer, évoqué dans le livre de l’Exode, forme « concrète » de théophanie dont le prophète Moïse fut le bénéficiaire sur le Mont Horeb (Exode 3:2-5). Cette analogie, sous-tendue par l’exégèse patristique, selon laquelle dans le buisson ardent Moïse aurait vu la Mère de Dieu (Chițulescu 2018, 354), engendre toute une symbolique hésychaste de la Théotokos, vue comme « la Reine de la prière et son incarnation », qui intercède sans cesse pour les fidèles auprès de son Fils. L’Acathiste du Buisson ardent a été composé au milieu du siècle dernier (en 1948) par le moine roumain Daniel (Daniil Sandu Tudor, hiéromoine du grand habit), l’initiateur du mouvement spirituel de prière hésychaste du même nom (« le Buisson

* *The Burning Bush and the Akathist dedicated to it in French*

Ardent ») du monastère d'Antim de Bucarest. Il est adressé à la Mère de Dieu en tant que symbole et figure (*typos*) de la prière continuelle, ininterrompue.

2. Le Buisson ardent : de l'Ancien Testament au mouvement hésychaste du monastère d'Antim de Bucarest

Dans l'Ancien Testament, Dieu apparut donc à Moïse au Mont Sināi (ou Horeb), dans un buisson ardent, qui brûlait sans se consumer (Exode 3:2-5), lui révéla Son Nom (Exode 3:14) et lui confia la mission d'aller voir Pharaon et lui demander de libérer le peuple d'Israël, en le laissant sortir d'Égypte (Exode 3:7-14). Le buisson ardent y est donc présenté comme une théophanie. Le christianisme a vu dans le buisson ardent un symbole de la Mère de Dieu, présentée par le Catéchisme de l'Église Catholique comme « le Buisson ardent de la Théophanie définitive », car « elle est comblée du feu de l'Esprit d'Amour, l'Esprit-Saint » (Le Tourneau 2005, 101). On retrouve la même interprétation dans L'Orthodoxie aussi, où il est affirmé que le buisson ardent préfigure la Mère de Dieu qui porte en elle le feu de la divinité, le Christ – Fils de Dieu (Quenot 2006, 50). Le mouvement de renouveau spirituel et de vie hésychaste, fondé par quelques jeunes intellectuels, théologiens et pères spirituels autour du monastère d'Antim de Bucarest en 1946, à l'initiative du poète Sandu Tudor (Alexandru Teodorescu de son nom, né à Bucarest en 1896) a été placé sous la protection de la Mère de Dieu, figure de l'Église (Deseille 2012a) et symbole de la prière continuelle, étant intitulé le mouvement du Buisson Ardent. Ses membres se réunissaient pour des conférences, des lectures spirituelles (des textes de la Philocalie) et patristiques interprétées, et pratiquaient la prière du cœur (ou la prière de Jésus). Ils avaient compris que « la prière incessante était le seul moyen de l'homme de réaliser sa propre humanité, sa propre condition humaine » (Mironescu 1998, 30). Accusés de pratiquer des activités mystiques contraires au régime communiste athée et d'avoir comploté contre l'ordre social, les membres du Buisson Ardent ont été arrêtés par la Securitate et emprisonnés. « Un regard objectif nous révèle que tous ceux qui ont puisé à la source du Buisson Ardent ont pu survivre et résister aux tortures inimaginables subies dans les prisons communistes grâce à la prière et à la foi inébranlable en Dieu » (Chițulescu 2018, 354). Le leader du mouvement, Sandu Tudor, devenu, entre-temps, le moine du grand habit Daniil, a été condamné à 25 ans de prison sévère, 10 ans de privation de droits civils et 15 ans de détention rigoureuse. Il est mort le 17 novembre 1962, dans la prison d'Aiud, à la suite d'une hémorragie cérébrale. C'est grâce à son talent poétique et à sa vie spirituelle profondément imprégnée par un amour fou de Dieu que l'on a aujourd'hui l'admirable Acatiste du Buisson Ardent. Il a écrit en vers, sur une structure rythmée, en tant que forme de prière adressée à la Mère de Dieu, la « Reine de la prière continuelle ». Sa première variante date de 1948 et comprend seulement neuf kondakia au lieu de douze, selon la forme

canonique byzantine de ces compositions poétiques. Après sa tonsure monastique et la réception du grand schème, le moine-poète a repris le travail à son acathiste au monastère de Sihăstria Rarăului, dans le calme et la solitude, où il a rédigé trois kondakia et trois ikos supplémentaires. Cette dernière variante, définitive, de l'Acathiste du Buisson Ardent (finalisée très probablement en 1957, avant qu'il soit de nouveau emprisonné en 1958) est la plus connue de nos jours en Roumanie. Au début, elle a circulé sous forme manuscrite, en même temps que la première version, plus courte. Les deux manuscrits sont conservés de nos jours à la Bibliothèque du Saint-Synode de Bucarest. C'est sur la base des notices et des annotations marginales de l'auteur gardées sur ces originaux qu'on a pu établir que les ikos et les kondakia de cet acathiste auraient été rédigés entre 1945 et 1958 (Chițulescu 2018, 363). Tout le texte de l'acathiste est construit sur la base de l'analogie établie entre la Mère de Dieu et le buisson ardent en tant que théophanie biblique, la Théotokos devenant symbole et figure (hypostase) de la prière continuelle, Mère du Feu divin, qu'elle a porté dans son sein sans être consumée. Nous essaierons d'étudier par la suite les différentes figures poétiques utilisées par l'auteur pour construire cette analogie avec le Buisson ardent, telles qu'elles ont été traduites en français.

3. L'Acathiste du Buisson ardent en langue française

Nous ferons donc référence dans ce travail à la version française de cet acathiste. Rédigé en roumain par une âme poétique assoiffée de Dieu, fruit de la culture roumaine, l'Acathiste du Buisson ardent est arrivé dans l'hymnographie et la spiritualité orthodoxe française par l'intermédiaire de la traduction. Son existence en version française est le résultat d'une rencontre providentielle entre deux personnes à biographie spirituelle d'exception : le moine (orthodoxe) roumain André Scrima, membre du mouvement du Buisson ardent de Bucarest, arrivé en France dans les années 1958-1960 avec la première version de l'acathiste, et le père archimandrite Placide Deseille, à l'époque moine cistercien français dans l'abbaye de Bellefontaine, où le premier a séjourné. En quête de spiritualité « orientale », le père Placide allait se convertir à l'Orthodoxie au Mont Athos (en 1978) et fonder deux monastères orthodoxes de tradition athonite en France, et à travers eux, (re)poser les bases de la vie monastique orthodoxe dans l'Hexagone. Cette traduction collaborative, accomplie par un moine-théologien orthodoxe roumain et un moine-théologien catholique français, très intéressé par la spiritualité orthodoxe et qui traduisait vers sa langue maternelle, a été révisée par un autre moine-théologien roumain, à grande autorité spirituelle et très bon connaisseur du français, le père Petroniu Tănase du monastère de Sihăstria (Neamț) (qui allait devenir higoumène du skite roumain de Prodromu au Mont Athos). C'est le père archimandrite Placide Deseille qui nous raconte cette formidable aventure

concernant la genèse de leur traduction dans l'Introduction à son *Recueil d'Acathistes*, publié en 1996 au Monastère Saint-Antoine-Le-Grand, monastère masculin dépendant du Mont Athos (métouchion de Simonos Petra¹), fondé par lui en France :

L'Acathiste du Buisson Ardent est l'œuvre d'un moine roumain, le P. Daniel, mort dans les geôles communistes. La traduction en a été réalisée vers 1960 à l'abbaye de Bellefontaine par un moine orthodoxe roumain qui y séjournait avec la collaboration d'un moine de l'abbaye. Elle a été révisée ensuite à Sihastria (Moldavie) par le P. Pétronie Tanase, aujourd'hui higoumène du Skite roumain de Prodromou au Mont Athos. (RA, 3-4).

Le père archimandrite Placide Deseille connaissait les membres les plus importants du mouvement du Buisson Ardent, qu'il avait rencontrés lors de ses voyages en Roumanie, alors qu'il préparait son entrée dans l'Orthodoxie, à savoir les pères Benedict Ghiuș (membre fondateur, avec le poète Sandu Tudor), Sofian Boghiu et Petroniu Tanase. Ce dernier allait être son ami de longue date (une magnifique icône de la Mère de Dieu encadrée à l'entrée de sa cellule du monastère Saint-Antoine-Le-Grand témoigne, entre autres, de cette amitié). Le père Placide fait mention de leurs noms dans le paratexte de la traduction en roumain de *Propos d'un moine orthodoxe*, qu'il a rédigé à notre demande :

En effet, à une époque où nous étions en quête de l'Orthodoxie, c'est en Roumanie que nous avons découvert pour la première fois un peuple orthodoxe et une Église qui venaient de donner, au cours d'une cruelle persécution, le témoignage du sang des martyrs et de la foi intrépide des confesseurs, et où, malgré de grandes difficultés, la vie monastique fleurissait autour d'*Anciens porteurs du feu de l'Esprit-Saint*, et que nous avons obtenu la grâce de rencontrer [...]. Les visages et la parole du Père Cléopa, du Père Pétronié, du Père Téofil, des Pères Sofian, Benedict et Dumitru Staniloae, et de tant d'autres, sont restés gravés dans nos cœurs, et nous essayons, dans nos monastères de Saint-Antoine et de Solan, qu'entourent tant de laïcs fervents, de garder quelque chose de la flamme qu'ils nous ont transmise. (Deseille 2011, 8).

Le syntagme dont il se sert pour désigner ces moines, « Anciens porteurs du feu de l'Esprit-Saint », fait référence justement à leur appartenance au mouvement du Buisson Ardent, à l'adhésion profonde de l'archimandrite français à la spiritualité mystique de ce mouvement.

Le nom du père André Scrima, personnalité remarquable et tout à fait exceptionnelle de la théologie orthodoxe de la deuxième moitié du siècle dernier, est mentionné en tant que traducteur, à côté de celui du père archimandrite

¹ <https://monastere-saint-antoine.fr/site-officiel/>, consulté le 12 février 2023.

Placide Deseille, dans un autre livre qui contient leur version française de l'Acathiste du Buisson Ardent, publié aux éditions de Bellefontaine, et signé par le métropolitain actuel de l'Allemagne, l'Europe centrale et du Nord, Monseigneur Séraphin, à l'époque Romul Joanta : *Roumanie, Tradition et culture hésychastes*, éd. de Bellefontaine, 1987. Cette traduction figure sur un site orthodoxe francophone qui comprend des textes liturgiques, où les noms des deux traducteurs sont également mentionnés : <https://www.pagesorthodoxes.net/liturgie/acathistes-canons.htm#5%20Buisson%20ardent> ².

C'est donc grâce à quelques rencontres providentielles franco-roumaines que l'Acathiste du Buisson Ardent allait être traduit en langue française par des moines particulièrement influencés, au niveau de toute leur vie, par la spiritualité mystique dont ce magnifique texte liturgique est l'un des reflets.

4. Images poétiques du buisson ardent dans la traduction française

Nous travaillerons sur cette traduction en français de l'acathiste, tout en mentionnant le fait que sa version finale et définitive (composée de 12 ikos et de 12 kondakia³), a connu une autre traduction en langue française les dernières années (2015-2018), à l'initiative de Mère Silouana (Vlad), afin d'être exploitée spirituellement dans le cadre de l'un des séminaires spirituels qu'elle a proposés à un groupe de francophones, de 2015 à 2019 (Dumas 2022a, 109).

Dans la traduction roumaine de l'acathiste accomplie par les pères Placide Deseille et André Scrima, les images poétiques faisant référence au buisson ardent sont du type des comparaisons ou des métaphores. C'est-à-dire des figures de style basées sur des analogies directes ou suggérées, explicites-désignatives ou implicites-allusives. Nous mentionnerons dans les tableaux de l'analyse la traduction en français dans la première colonne, suivie du texte source, en langue roumaine, dans la deuxième :

| Version française Kondakion I | Texte source en roumain Condacul 1 |
|---|--|
| Quelle est celle-ci, pure et blanche comme l'aube ? | Cine este Aceasta, ca zorile de albă și curată?/ |
| C'est la Reine de la prière et son incarnation. | E Împărăteasa rugăciunii, e rugăciunea întrupată./ |
| Princesse porphyrogénète et Dame du matin, | Stăpână Porfirogenetă și Doamnă a dimineții./ |
| Fiancée du Consolateur qui transfigure la vie. | Logodnica Mângâietorului, / Preschimbător al vieții./ |

² Consulté le 20 février 2023.

³ <https://doxologia.ro/ceaslov/acatiste/immun-acatist-la-rugul-aprins-al-nascatoarei-de-dumnezeu>, consulté le 25 mars 2022.

Vers toi nous courons, brûlés et consumés de désir.

Accorde-nous d'accéder à la sainte montagne du Thabor [...].

Réjouis-toi, Épouse, Mère de la prière continue.

spre Tine noi alergăm, arși, mistuiți de dor!//

Ia-ne și pre noi părtași ai sfântului munte Tabor./ [...].

Bucură-Te, Mireasă urzitoare de nesfârșită rugăciune.

La première référence poétique au buisson ardent est faite dès le premier kondakion de l'acathiste, et il s'agit du contexte discursif suivant: *Vers toi nous courons, brûlés et consumés de désir*. Comme on peut le remarquer, même si le texte roumain est rédigé en vers, sa traduction en français est une traduction fidèle, mais non versifiée. Dans ce premier exemple, on a affaire à une comparaison entre le buisson ardent, qui brûlait sans se consumer, et les fidèles consumés par le désir d'accourir vers la Mère de Dieu dans la prière. Elle est fondée sur une analogie et une métaphore: l'analogie entre le feu et son action, de brûler, et la métaphore concernant la nature et l'intensité du sentiment de ce désir qui consume, tel un feu, les fidèles, sans pour autant les brûler (les consumer) de façon matérielle, effective. C'est le premier degré, explicitant-désignant, de l'exploitation poétique de cette analogie, qui se fera par la suite de plus en plus allusive et spirituelle-mystique.

Comme nous l'avons montré ailleurs (Dumas 2022b), le nom *dor*, considéré le plus souvent comme un « désignateur de référent culturel » (Ballard 2003), difficilement traduisible, a été traduit en français par un équivalent assez exact, le substantif *désir*, dont les traits sémantiques expriment la « même » tension ontologique de ce sentiment que le nom roumain. Pour l'auteur de l'acathiste, ainsi que pour ses traducteurs en français (et pour tous les lecteurs chrétiens soucieux de leur vie spirituelle), il s'agit du désir d'être dans la proximité divine de la Mère de Dieu, par l'intermédiaire de la prière, justement, consolés par sa présence maternelle par excellence, qui comble l'aspiration vers le divin inscrite dans le cœur de l'homme de façon anthropologique et éveillée par le sacrement du baptême (Deseille 2012b).

La série des comparaisons et des métaphores se fait de plus en plus riche et expressive du point de vue stylistique, dans l'Ikos I, qui suit après ce kondakion :

| Version française Ikos I | Texte source en roumain Icosul 1 |
|--|--|
| [...] Afin que nous puissions te chanter nous aussi, <i>tel Moïse qui, ayant quitté ses sandales, le visage tourné vers la flamme du buisson, brûlant de grâce, s'écriait dans le crépuscule:</i> Réjouis-toi, tige lumineuse du buisson inconsommé, | [...] Și noi să putem așijderi cânta <i>așa cum Moise, dezlegat de sanda, cu fața în văpaia de rug, fierbinte de har, Ție Îți striga unele ca acestea-n amurg:</i> Bucură-Te, <i>tulpină de lumină a Rugului nemistuit;</i> Bucură-Te, pridvorule de smirnă prin care |

| | |
|---|---|
| Réjouis-toi, rosée chrétienne par qui Dieu a germé dans le monde. | Dumnezeu S-a ivit; Bucură-Te, <i>inel al unui foc ce-i mai presus de cer</i> ; [...] |
| Réjouis-toi, <i>empreinte brûlante d'un feu qui vient d'au-delà des cieux</i> ; [...] | Bucură-Te, fir de răcoare izvorât în lăuntrica pustie; |
| Réjouis-toi, filet d'eau fraîche jailli dans le désert intérieur. | Bucură-Te, <i>parafă de jar până în suflet pătrunsă</i> ; [...] |
| Réjouis-toi, <i>sceau embrasé imprimé dans les profondeurs de l'âme</i> ; [...] | Bucură-Te, Mireasă urzitoare de nesfârșită rugăciune. |
| Réjouis-toi, Épouse, Mère de la prière continue. | |

L'image du buisson ardent apparaît au niveau d'une comparaison entre la conduite de Moïse consignée dans le livre de l'Exode, et l'attitude des fidèles qui devraient se tenir devant le mystère virginal de la Mère de Dieu de la même façon que lui, en adoptant la même conduite que lui devant la théophanie vétérotestamentaire : pieuse et respectueuse au niveau extérieur (« en quittant ses sandales ») et pleine d'ardeur et de désir au niveau intérieur, spirituel (« brûlant de grâce »). Du point de vue de l'analogie établie entre l'action du feu divin qui brûlait dans le buisson ardent sans le consumer et la manière intense, ardente, de vivre intérieurement la grâce divine, à une intensité maximale, le syntagme « brûlant de grâce » est très explicite. Le choix de l'adjectif participial du verbe *brûler* – *brûlant de grâce*, pour traduire l'adjectif adverbial roumain *fierbinte*, faisant partie du syntagme *fierbinte de har*, rend cette analogie avec le buisson ardent plus évidente en version française que dans le texte source (roumain), de la traduction. Le même adjectif participial est choisi dans le même ikos pour la traduction d'une métaphore de désignation de la Mère de Dieu: *empreinte brûlante d'un feu qui vient d'au-delà des cieux*. Dans ce cas précis, la traduction en français a été faite par modulation (Vinay/Darbelnet 1966, 50), la séquence roumaine *inel al unui foc ce-i mai presus de cer* étant transposée en français à travers cette métaphore de *l'empreinte brûlante d'un feu* dont on précise l'origine divine (« qui vient d'au-delà des cieux »); la version française nous propose donc une image qui met en évidence la référence au buisson ardent et l'analogie en vertu de laquelle la Mère de Dieu, qui a contenu dans son sein le feu divin, est devenue, à travers sa maternité divine, Son « empreinte brûlante ».

La même analogie se retrouve à la base d'une autre métaphore désignative de la Théotokos, celle de la *tige lumineuse du buisson inconsommé/ tulpină de lumină a Rugului nemistuit*. Une métaphore botanique, qui exprime à la fois la transfiguration de l'univers par l'intervention de la grâce divine, et le choix de la Mère de Dieu (corroboré à son acceptation), pour sa mission de devenir la Mère de Dieu, le Feu divin qui l'a embrasée sans la consumer. L'adjectif

inconsommé est assez rare⁴ en langue française et il est construit sur le même modèle, de dérivation préfixale, que l'adjectif roumain qu'il traduit : *nemistuit*. Il représente le support lexical de construction poétique de la comparaison entre la combustion divine et immatérielle du buisson vétérotestamentaire et la Mère de Dieu devenue symbole de la prière ininterrompue, continue, qui embrase les cœurs des fidèles sans les consumer. Cette comparaison engendre une belle métaphore désignative de la Mère de Dieu, reprise tout le long de l'acathiste, à la fin des ikos : « Réjouis-toi, Épouse, Mère de la prière continue ». La Théotokos est identifiée à la pratique continue de la prière d'intercession auprès de son Fils pour tous les fidèles, qui lui demandent à leur tour, par des prières incessantes, d'intercéder pour eux, pour leur salut. Nous avons montré ailleurs l'ingéniosité dont font preuve les traducteurs français de l'acathiste en traduisant ainsi cette métaphore qui comprend en roumain l'image de l'ourdisseuse (*Bucurã-Te, Mireasã urzitoare de nesfãrșitã rugãciune*) (Dumas 2022b). Traducteur en français de deux autres acathistes consacrés à la Mère de Dieu, où elle est nommée *Épouse inépousée* et *Mère de la Vie, Mère de Dieu, Mère du Christ notre Dieu*, en relation avec le contenu spirituel et la symbolique de la Théotokos (identifiée au buisson ardent) de l'acathiste du même nom, le père archimandrite Placide Deseille a traduit une fois de plus par modulation, de façon inspirée, ce syntagme métaphorique, en juxtaposant les deux désignations théologiques et liturgiques de la Mère de Dieu, d'Épouse et de Mère de Dieu⁵ et de tous les fidèles (Deseille 2012a). Une traduction littérale aurait rendu la lecture de l'acathiste difficile, à cause de la phonétique du nom français *ourdisseuse*, très rare, très technique et très pauvre en connotations poétiques en langue française⁶.

Une troisième métaphore de désignation de la Théotokos présente dans le même ikos - *sceau embrasé imprimé dans les profondeurs de l'âme* - reprend l'analogie avec le buisson ardent, inconsommé, en vertu de laquelle la Mère de Dieu est devenue, grâce à sa maternité divine, le sceau embrasé de Dieu qu'elle a porté dans son sein, imprimé dans les cœurs des fidèles qui pratiquent la prière continue, par l'action du Saint-Esprit.

Ce processus poétique « ourdisseur » de métaphores désignatives de la Mère de Dieu caractérise surtout les premiers ikos de l'acathiste, dont le deuxième débute avec une autre image de ce type, relevant du registre botanique : « Fleur embrasée par la flamme qui ne consume pas, ô Théotokos ! Image de paix entrevue dans le feu » (RA, 82) :

⁴ TLFi, consulté le 20 février 2023.

⁵ « Par tes prières, ô Épouse de Dieu, délivre-moi des liens du péché » (Prière de minuit à la Très sainte Mère de Dieu : MANUEL, p. 19).

⁶ TLFi, consulté le 20 février 2023.

Version française
Ikos II

*Fleur embrasée par la flamme qui ne
consume pas, ô Théotokos !
Image de paix entrevue dans le feu,*

nimbée d'un orbe immense de fraîcheur,
viens vers nous.

Texte source en roumain
Icosul 2

*Aprinsă floare a necovârșitei
Văpăi,
De Dumnezeu Născătoare.
Tu chip al păcii văzut în foc*

într-un ocol de răcoare,
apleacă-te acum, Preabună, peste noi.

La Mère de Dieu est souvent comparée à une fleur, en raison de sa beauté spirituelle, étant appelée, par exemple dans l'acathiste qui lui est consacré en tant que Théotokos, « fleur d'incorruptibilité ». Éluë parmi toutes les femmes pour devenir la Théotokos et rendre possible le dessin de Dieu concernant le salut des hommes, la Mère de Dieu représente aussi l'image de la paix qui s'empare des âmes des chrétiens embrasées par l'amour divin, une Paix divine, de la même nature que la lumière vue par Moïse dans les flammes du buisson ardent.

Dans l'ikos III, il y a deux autres références au buisson ardent, transformées stylistiquement en deux métaphores, se rapportant de façon plus explicite à la nature divine de la vision de Moïse, de cette théophanie manifestée dans l'Ancien Testament sur le Mont Horeb. La première d'entre elles identifie la Mère de Dieu avec *la nature corporelle du buisson ardent*. Étant engendré par une Mère hors normes, « vierge à jamais », le Fils de Dieu a gardé intacte, à travers Son incarnation, la virginité, la nature corporelle incorruptible, irréprochable, de Marie. Cette métaphore est suivie d'une autre, d'explicitation de la théophanie vétérotestamentaire du buisson ardent, qui continue sémantiquement avec une métaphore filée, de la kénose, fondée sur le rétrécissement divin, du « Seigneur de gloire », de « l'Ineffable », selon les mesures de la nature humaine. « Dieu l'invisible, celui qui s'était montré en énigme au cœur du feu », lit-on dans le même ikos, image qui « raconte » par l'intermédiaire d'un oxymore le « scénario » de la théophanie. Celui qui est de par sa nature invisible, et nommé tel quel dans le Nouveau Testament en relation avec la foi de Moïse, bénéficiaire de la théophanie (dans l'Épître aux Hébreux : « Comme s'il voyait l'Invisible, il tint ferme » : Hébr. 11:27 : « Prin credință, a părăsit Egiptul, fără să se teamă de urgia regelui, căci a rămas neclintit, ca cel care vede pe Cel nevăzut »), se montre. Il se laisse voir, de par son initiative, au cœur du feu incréé, qui ne consume pas le buisson que voit Moïse, d'une manière qui lui est propre, dont il sera également question dans le Nouveau Testament, « en énigme » (1 Corinthiens 13:12) : « Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față ». On remarque la traduction par modulation, très inspirée une fois de plus (des points de vue théologique et stylistique), du verbe *s-a ghicit* dans ce contexte théophanique précis, sous la forme *s'était montré en énigme* :

| Version française Ikos III | Texte source en roumain Icosul al 3-lea |
|---|--|
| C'est d'une Mère vierge à jamais que s'est incarné celui qui a gardé intacte <i>la nature corporelle du buisson ardent.</i> Le Nom du Seigneur de gloire s'est fait parole articulable; <i>Dieu l'invisible,</i> <i>celui qui s'était montré en énigme au cœur du</i> <i>feu,</i> le visage de la beauté céleste, l'image infinie, s'est resserré lui-même, a accepté d'être mesuré à notre mesure, et l'Ineffable s'est véritablement montré parmi nous, comme un humble vainqueur monté sur le petit d'une ânesse. [...]. | Dintr-o Maică de-a pururi Fecioară/ așa S-a zămislit, S-a întrupat,/ Cel ce a păzit nevătămat/ <i>trupul Rugului de pară./</i> Cuvânt de rostit S-a făcut/ Numele Domnului de slavă/ <i>Dumnezeul cel nevăzut/</i> <i>ce-n inima focului s-a ghicit./</i> |
| | Fața Frumuseții cerești/ Chipul cel nemărginit/ pre Sine S-a încăput/ cu măsură S-a măsurat/ și aievea Cel nenumit/ aci, printre noi, S-a arătat/ în biruitor smerit/ călare pe o asină./ [...]. |

Enfin, nous avons trouvé une dernière référence (allusive) au buisson ardent dans l'acathiste qui porte son nom, toujours à travers une métaphore désignative de la Mère de Dieu, dans l'ikos VI: *Église toute ardente du désir d'épouser le Christ / Biserică preadoritoare treimic să se cunune*. L'allusion au feu du buisson ardent est plus explicite dans la traduction française que dans le texte source, grâce à son interprétation dans ce sens des traducteurs et à la traduction de l'adjectif qualificatif *preadoritoare* sous la forme d'un déterminant appartenant à la famille du feu, qui qualifie également en français le buisson de la théophanie vétérotestamentaire : *toute ardente*. Il s'agit d'une métaphore qui apparaît souvent dans les textes liturgiques et théologiques, en relation avec la Mère de Dieu, considérée figure de l'Église – Épouse du Christ. Citons à ce sujet les admirables propos de notre traducteur, le père archimandrite Placide Deseille :

La Mère de Dieu est la figure de l'Église. De son Église, Épouse et Vierge, Dieu nous a donné une vivante icône en la personne de Sa Mère. Elle est l'exemplaire achevé de la déification de la créature dans le Christ. Dieu a fait d'elle un parfait miroir de la Sagesse incréée qu'elle devait contenir en son sein, devenu *plus vaste que les cieux*, comme le proclame la Liturgie orthodoxe. Toutes les beautés partielles départies aux autres créatures, Il s'est plu à les rassembler dans cette femme d'une totale pauvreté et humilité qui, par son consentement à sa divine maternité, rendait possible l'accomplissement de son dessein de salut. Nouvelle Ève associée au nouvel Adam, il lui a été donné ainsi de participer à toute son œuvre rédemptrice. En lui et par lui, elle est devenue une fontaine de vie toujours jaillissante et c'est par son intercession que toute grâce nous est obtenue (Deseille 2012a, 142).

5. Pour conclure

Le père Placide Deseille continue ses affirmations, en précisant que la maternité divine de la Mère de Dieu fait d'elle « l'image de l'Église en sa maternité spirituelle à l'égard des fidèles » (Deseille 2012a, 142). C'est sur la base de telles considérations théologiques qu'elle est devenue symbole et figure (*typos*) de la prière continuelle dans l'Acathiste du Buisson Ardent. Un acathiste qui est lu par les fidèles pour demander à la Mère de Dieu d'intercéder pour eux auprès de son Fils, pour qu'Il leur accorde le don de la prière ininterrompue, de la prière de Jésus qui devient prière du cœur. Une prière hésychaste dont la grâce divine est reçue en tant que don. Nous avons affirmé plus haut que l'exploitation poétique de l'analogie établie entre la Mère de Dieu et le buisson ardent évolue dans l'acathiste, d'un premier degré, explicitant-désignatif, vers un niveau métaphorique de plus en plus « énigmatique », allusif, spirituel-mystique. En effet, dès le troisième ikos, il est précisé que « le Nom du Seigneur de gloire s'est fait parole articulable » ; dans l'ikos VI, la Mère de Dieu est appelée « coffret scellé contenant le Nom de Dieu » (*cufăr ferecat cu Numele lui Dumnezeu*), « tabernacle mystique placé sur le très saint autel » (*chivot de gând al prea duhovnicescului altar* – traduction métaphorisante, par modulation), « cassette de feu en notre poitrine à tous » (*sipet de foc în pieptul nostru al tuturor*), ou bien, dans le kondakion VI, « le seul cœur où sans défaillance le Nom de gloire chante dans toute sa plénitude vivante et vraie » (*singura inimă de om, întru care nescăzut Numele de mărire cântă din tot rostul lui viu și neprefăcut*). C'est à travers l'invocation de ce Nom, de façon continuelle et ardente, rendue possible grâce à l'incarnation du Christ de la Vierge Marie, que les fidèles pieux et fervents peuvent parvenir à l'union mystique avec Dieu (Deseille 2012b), intercée par la Mère de Dieu, image et symbole par excellence de la prière: « Car en toi seule, incomparablement, le cœur de l'homme et le cœur de Dieu ont battu et battent sans fin à l'unisson, et la prière, comme un mouvement d'horloge, mesure à la fois ta contemplation et le ciel » (*Fiindcă în tine doar ca niciodată, inima omului cu inima Domnului au bătut și bat laolaltă./ Rugăciunea ca un ornîc al gândului și al cerului curge la lăuntrul tău*). C'est le message transmis par le moine-poète dans son acathiste, qui exprime en fait sa propre expérience spirituelle-mystique, vécue dans l'intimité de la « Reine de la prière et son incarnation », de la « Fiancée du Consolateur qui transfigure la vie » humaine (le kondakion I).

L'Acathiste du Buisson ardent a donc été traduit en français pour qu'il puisse être lu par des chrétiens français et francophones en tant que forme de prière adressée à la Mère de Dieu, qui engendre la prière continuelle, celle des cœurs assoiffés d'une union mystique avec Dieu. Puisqu'en plus de toutes les formes de prière qu'il comprend (comme la plupart des acathistes), d'intercession, de louange, d'action de grâces et de supplication, il y en a une de plus qui lui est propre, qu'il contient et dont il parle, cette prière intérieure,

mystique, du Nom de Jésus, la prière hésychaste. Comme nous le disions ailleurs, c'est pour cette raison, de profondeur théologique exceptionnelle de son contenu spirituel, que celui qui allait devenir le plus grand père spirituel français contemporain a décidé de le traduire en langue française, avec le concours du moine roumain André Scrima (Dumas 2022b).

La version française de cet acathiste est donc proposée aux fidèles français et francophones en tant que lecture-prière spirituellement efficace, puisque déjà expérimentée par son auteur et ses traducteurs. L'enfilade des métaphores *in praesentia*, désignatives de la Mère de Dieu, le Buisson ardent et la Mère de la prière continuelle, contribue à la mise en place poétique d'une admirable transmission interculturelle du *feu vivant* d'une spiritualité mystique, de l'Orient vers l'Occident, dans une société française profondément sécularisée, mais en quête évidente de cette spiritualité.

Références bibliographiques

- MANUEL = *Manuel de prières du chrétien orthodoxe*, Monastère Saint-Antoine-Le-Grand, Monastère de Solan, 2013.
- RA = *Recueil d'acathistes* (RA), Monastère Saint-Antoine-Le-Grand, métochion de Simonos Petra, 1996.
- Ballard, Michel, *Versus. La version réfléchie*, volume 1, *Repérages et paramètres*, Paris, Ophrys, 2003.
- Chițulescu, Policarp, *Le Père Daniil (Sandu Tudor) et le „Buisson Ardent”*, « Irénikon », no 3/2018, p. 346-369.
- Deseille, Placide, Archimandrite, *Certitude de l'Invisible. Éléments de doctrine chrétienne selon la Tradition de l'Église orthodoxe*, Monastère Saint-Antoine-Le-Grand, Monastère de Solan, 2012a.
- Deseille, Placide, Archimandrite, *Les chemins du cœur. L'Enseignement spirituel des Pères de l'Église*, Monastère Saint-Antoine-Le-Grand, Monastère de Solan, 2012b.
- Deseille, Placide, Părintele, *Mărturia unui călugăr ortodox. Convorbiri cu Jean-Claude Noyé*, traducere din limba franceză și prefață de Felicia Dumas, Iași, Editura Doxologia, 2011.
- Dumas, Felicia, *Maica Siluana, cuvânt și slujire*, Iași, Editura Doxologia, 2022a.
- Dumas, Felicia, *Quelques réflexions sur la traduction en langue française de l'Acathiste du Buisson Ardent*, « Philologica Jassyensia », anul XVIII, nr. 2 (36), 2022b, p. 199-213.
- Mironescu, Alexandru, *Calea inimii - Eseuri în duhul Rugului Aprins*, București, Editura Anastasia, 1998.
- Quenot, Michel, *La Mère de Dieu - Joyau terrestre, Icône de l'humanité nouvelle*, Editions Saint-Augustin, 2006.
- Vinay, J.-P./ Darbelnet, J., *Stylistique comparée de l'anglais et du français*, Paris, Didier, 1966.

SUFLETUL DUPĂ MOARTE: ARGUMENTE BIBLICE ȘI REFLECTAREA LOR ÎN HERMENEUTICA PATRISTICĂ*

TOMA GANIA
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
gania.toma@yahoo.com

Abstract: Theological problems arise when Holy Scripture is misinterpreted and divine revelations received by the Holy Fathers are denied. The state of the soul after death is a controversial subject in Eastern and Western theology, which is why many theologians fall into extremes or go down the wrong path. What happens to the soul after death, where it goes and where it will live are questions that need to be answered. The Holy Fathers on the basis of the Holy Scriptures have answered very difficult questions: what role do good and bad angels play in the process of judging the soul? What do the places in the afterlife look like? Therefore, we have addressed the teaching about the soul in the afterlife, the heavens, and the symbol, as well as biblical arguments and their reflection in patristic hermeneutics on this subject.

Keywords: soul, afterlife, customs of the air, angels, hermeneutics, Holy Scripture.

1. Argument

Toată învățătura Bisericii se fundamentează pe cuvântul Sfintei Scripturi, iar scopul final al Bisericii este pregătirea credincioșilor pentru a-i învrednici de Împărăția Cerurilor. Creștinul este un acrobat între două lumi ce trăiește o ruptură interioară care nu va avea rezolvare până ce nu își va odihni sufletul său în Dumnezeu. Cele două lumi se luptă în permanență și Dumnezeu privește cum omul trăiește într-o tensiune: între viață și moarte, între bine și rău (Deut. 30:15), între binecuvântare și blestem (Deut. 30:19). Mai mult, i se cere aproape imposibilul ce devine posibil cu ajutorul Lui, „iubește pe Domnul Dumnezeuul tău, să umbli în toate căile Lui și să împlinești poruncile Lui, hotărârile Lui și legile Lui” (Deut. 30:16). Gândul de a vedea ceea ce ochiul nu a văzut niciodată, urechea nu a auzit și inima nu a cunoscut aduce motivație și bucurie în inima creștinului, acesta suportând cu răbdare toate încercările vieții pentru a reveni din locul din care a plecat Adam, Ierusalim Ceresc.

Descoperirea învățăturii despre viața de veci se poate înțelege treptat de la începutul textului revelat. Vestirea celor viitoare nu ni se descoperă complet, ci

* *The Soul after Death: Biblical Arguments and their Reflection in Patristic Hermeneutics*

gradual, deoarece și lucrarea de revelație a lui Dumnezeu a curs în timp. Mai mult, omul din Vechiului Testament stă în așteptarea pământească a lui Hristos, de aceea noțiunea de viitor se explică prin cadrul pământesc. Nu se vorbește despre un viitor ce se va întâmpla, ci despre un acum ce urmează, astfel prorocul Ioil atenționând că ziua Domnului se apropie (Il 2:1). Omul a fost creat de Dumnezeu ca fiind veșnic, adus din neființă la ființă, de la inexistență la existență, și nici moartea care a fost introdusă de om în lume nu poate să-l împingă la inexistență și neființă. Sfântul Atanasie cel Mare spune că omul s-a făcut stricacios „potrivit cu ceea ce a gândit, și moartea a pus stăpânire pe el. Căci călcarea poruncii i-a întors pe ei la starea cea după fire, ca așa cum neexistând au fost aduși la existență, așa să suporte precum se cuvine, și stricăciunea spre neființă în cursul timpului” (Atanasie cel Mare, 93). Omul trebuie să îndure moartea în timpul vieții sale, dar prin aceasta nu se distruge capacitatea de a-L vedea pe Dumnezeu, căci „l-a alcătuit ca văzător și cunoscător al celor create prin asemănarea cu El”. Totodată, îi face cunoscută ideea și cunoștința veșniciei cu posibilitatea de a se veseli și a vorbi cu Dumnezeu trăind viață plăcută și viață fericită veșnic, de aceea, Biserica are menirea să îl pregătească pe credincios pentru aceasta, fie prin Tainele Bisericii, fie prin învățăturile dumnezeieștilor Părinți.

Nevoia de pregătire a omului înainte de trecere la cele veșnice este împărtășită de Hristos înaintea ucenicilor: „Multe nu voi mai grăi cu voi, căci vine stăpânitorul acestei lumi; și el întru Mine n'are nimic” (Ioan 14:30). Aceste cuvinte stau la baza învățăturii despre încercarea sufletului în ceasul morții. Hristos a predicat mai înainte despre judecata fiecărui suflet și apoi despre Judecata Universală.

Judecata particulară reprezintă judecata imediată de după moartea omului ce trimite la bucurie sau chin, ambele stări așteptând a doua venire a lui Hristos. Sfântul Pavel afirmă că „precum este rânduit oamenilor o dată să moară, iar după aceea să fie judecata” (Evrei 9:27). În parabola omului bogat și a lui Lazăr se prezintă iadul și raiul (Luca 16:23-25), asemenea și Judecata Universală, momentul „când va veni Fiul Omului întru slava Sa, și toți sfinții îngeri cu El, atunci va ședea pe tronul slavei Sale” (Matei 25:31).

De-a lungul timpului, cu privire la judecata de la finalul lumii nu au existat multiple dispute sau controverse, pe când în privința judecății particulare s-au manifestat discuții ample. Mai aproape de noi, s-a deschis un întreg conflict teologic cu privire la starea sufletului după moarte. Înaltpreasfințitul Lazăr Puhalo, teolog canadian, a conturat scrieri¹ ce periclitează învățătura despre

¹ Cărțile IPS Lazăr Puhalo traduse în limba română: *Sufletul, Trupul și Moartea*, București, Editura Eikon, 2005; *Dovada lucrurilor nevazute. Ortodoxia și fizica moderna*, București, Editura Theosis, 2015; *Teologie vie în Ortodoxie*, Editura Eikon, 2006; *Voi, ce stați în casa Domnului. Un comentariu scripturistic al Sfintei Liturghii și al ciclului ortodox al sfintei slujbe*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2020.

procesul de judecată a sufletului. Toate aceste erori au două pricini, interpretarea greșită a Sfintei Scripturi și negarea revelațiilor dumnezeiești primite de către Sfinții Părinți.

2. Simboluri

Sfinții Părinți au discutat despre starea sufletului după moarte folosind cuvinte, imagini și simboluri. În Vechiul Testament aflăm cum Moise pe Muntele Sinai a fost învățat cum să facă un tabernacul, iar mai apoi s-a coborât pe pământ și a realizat o reprezentare materială a imaginii imateriale, respectând indicațiile lui Dumnezeu (Ieșirea 25). În Noul Testament Însuși Hristos îi învață pe oameni prin pilde, adică imagini ce construiesc un adevăr. Realitatea imaterială reprezentată prin realitate materială nu este absolută. Sfântul Ioan Damaschin, vorbind despre icoane, spune că „atribuim forme și figuri celor ce sunt fără de forme și fără de figuri și multiplică perfecțiunea suprafirească și fără de formă printr-o varietate de simboluri diferite” (PSB 17, p. 60). Găsim interesantă abordarea ce privește realitatea materială ca „simbol” al realității imateriale, de aceea și Sfinții Părinți au vorbit despre realitatea spirituală a sufletului după moarte prin simboluri și imagini materiale sau duhovnicești. Sfântul Dionisie Areopagitul afirmă că „simbolul” dezvăluie, dar și ascunde, se exprimă, dar rămâne negrăit, este înțeles, dar rămâne nepătruns (Dionisie 1994, 49), iar părintele Dumitru Stăniloae în comentarii la *Ierarhia Bisericească* afirmă că „simbolul, chipul în credința creștină ne scoate din planul pur lumesc. Ele sunt o venire a necreatului în creat. Ele ne ridică în alt plan. Ele nu sunt numai niște chipuri materiale ale unor calități ale spiritului uman, ci se umplu de puterile mai presus de acesta, de puterile îngerești sau dumnezeiești care vin la noi și prin puterile îngerești” (Dionisie 1996, 127).

Așadar, Sfinții Părinți care au fost insuflați de Duhul Sfânt – Persoană a Sfintei Treimi ce lucrează în lume și în oameni continuu în istorie – descoperă cele ce au să fie cu sufletul omului. Aceste revelații au fost dăruite Bisericii ca membrii ei să învețe despre revelația divină și să trăiască o viață virtuoasă.

3. Vămile văzduhului

Sfinții Părinți mărturisesc că sufletul după plecarea din trup va fi întâmpinat atât de puterile cerești bune, cât și de duhurile rele. Sufletul va trece prin vămile văzduhului (τελώνης) pentru a da răspuns pentru faptele vieții sale. Hristos afirmă: „vă spun că pentru orice cuvânt deșert, pe care-l vor rosti, oamenii vor da socoteală în ziua judecății. Căci din cuvintele tale vei fi găsit drept, și din cuvintele tale vei fi osândit” (Mat. 12:36-37).

În antichitate colectorii de taxe erau violenți și vicleni, asemenea și procesul ce se petrece în vămile cerești. Sufletul este asuprit și interogată de către aceste puteri ale întunericului. Aceste idei sunt întâlnite la sfinții profeți, în cuvintele lui Hristos, în învățătura apostolilor, de la primii trăitori ai creștinismului din

primele veacuri creștine până astăzi. Începând cu secolul IX-lea d. Chr. avem literatură dedicată eshatologiei și apocalipsei. În Viața Sf. Vasile cel Nou din secolul X al Constantinopolului, în viața Sf. Nifon al Constanțianei avem pe larg descoperiri ce prezintă evenimentele ulterioare morții. Alte locuri din opera marilor sfinți abordează aceeași tematică: Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Ioan Damaschin și Sf. Simeon Noul Teolog și autori mai recentți precum Sf. Siluan Atonitul, Sf. Nicolae Velimirovici, Ioan de San Francisco, Iustin Popovici, Porfirie Kavsokalyvia. Trecerea prin vămi constituie cercetarea omului prin amintirea și prezentarea întregii vieți petrecute ori în lumina lui Dumnezeu, ori în umbra celui rău. Părintele Mihail Pomazanski spune că „trebuie să se ne închipuie vămile pe cât posibil într-un sens spiritual, care este ascuns sub trăsăturile mai mult sau mai puțin senzoriale și antropomorfe”, iar Sfântul Chiril al Alexandriei, după ce prezintă vămile văzduhului în detaliu, spune: „Cel ce nu judecă după moarte n-are nevoie nici de pârâși, nici de martori, nici de dovezi, ci doar le pune înaintea celor păcătoși tot cuvântul, toată fapta și toate cugetele lor”.

4. Argumente biblice și reflectarea lor în hermeneutica patristică

În concepția vechilor israeliți, odată cu moartea omul nu se distruge. Aceștia cunoșteau că Dumnezeu este al celor vii și al celor morți. Moartea nu înseamnă altceva decât trecere sau poartă către existența deplină a omului secundată de despărțirea sufletului de trup prin ieșirea acestuia. Sufletul este principiul vital al trupului, esența ce dă viață și pune în mișcare trupul. Clement Alexandrinul ne îndeamnă următoarele:

trebuie mai cu seamă să ne exercităm mai dinainte sufletul, atât cât putem, în felurite chipuri, ca să-l facem în stare să primească gnoza (lui Dumnezeu). Nu vedeți cum se înmoaie ceara și cum se înmoaie arama, ca să primească forma pe care vrem să le-o dăm. Astfel, după cum moartea este despărțirea sufletului de trup, tot așa și gnoza, care este un fel de moarte rațională, ia sufletul, îl desparte de patimi și-l duce la viața faptelor bune, ca atunci să spună cu îndrăznire lui Dumnezeu: Trăiesc, așa cum Tu voiești! (Clement A, 520).

Viața de apoi reflectată în Vechiul Testament reprezintă o provocare pentru cercetarea contemporană. Din cartea *Înțelepciunea lui Solomon* știm că „Dumnezeu n-a făcut moartea și nu se bucură de pieirea celor vii” (Sol. 1:13) fiindcă „El a zidit toate lucrurile spre viață și fapturne lumii sunt izbăvitoare; întru ele nu este sămânță de pieire și moartea n-are putere asupra pământului” (Sol. 1:14), iar cei care sunt de partea diavolului vor să cunoască moartea (Sol. 2:24). După vechea gândire iudaică carnea din trup era rea, coruptă, iar sufletul

este nobil și virtuos², deoarece sufletul este împrumutat de la Dumnezeu, iar trupul se va duce de unde este împrumutat (Sol. 15:8). Trupul este denigrat în comparație cu sufletul ce este creat după chipul naturii lui Dumnezeu care este incoruptibilă, „trupul cel putrezitor îngreuiază sufletul și locuința cea pământască împovărează mintea cea plină de grijă” (Sol. 8:15), iar Dumnezeu caută să salveze sufletele dreptilor din mijlocul răutăților (Sol. 4:14). Ideea de înviere este exprimată de către Iezechel prin readucerea oaselor ramificate în unitatea trupului prin intrarea duhului în om (Iez. 37:4-8).

Pentru a înțelege ce se întâmplă cu sufletul după moarte și pentru a exclude toate neînțelegerile, suntem datori să apelăm la Sfânta Scriptură și la Sfinții Părinți. Canonul 19 de la Sinodul Trulan sau V-VI Ecumenic ne lămurește clar:

dacă s-ar dezbate vreun cuvânt din Scriptură, pe acesta să nu-l tâlcuiască (interpreteze) altfel decât au arătat (expus) luminătorii și dascălii Bisericii prin scrierile lor proprii și mai vârtos întru acestea să se mulțumească, decât alcătuiind cuvântări proprii, că nu cumva să ajungă (în situația) ca fiind neiscușiți (nedestoinici) pentru aceasta, să se abată de la ceea ce se cuvine (adică să greșească) (Hotărâri dogmatice 2018, 344).

De aceea, vom analiza unele mărturii biblice despre viața sufletului după moarte și interpretările părinților pe marginea textelor biblice³:

Efeseni 2:2: *Nu voi mai vorbi multe cu voi, căci vine stăpânitorul acestei lumi și el nu are nimic în Mine.*

Sfântul Vasile cel Mare subliniază nevoia mare ca sufletul să fie găsit în ceasul plecării sale cu păcate puține și minore care sunt ușor șterse de mila lui Hristos Judecătorul nostru. Sfântul Vasile scrie că fiind condamnat la moarte, știind că

² A se vedea mai mult despre gândirea iudaică în: Finney T. Mark, *Resurrection, hell, and the afterlife: body and soul in antiquity, Judaism, and early Christianity*, series: BibleWorld, Routledge, New York, 2016.

³ Textul biblic folosit este cel propus de către Înaltul Bartolomeu Anania, cunoscut ca „Biblia Anania”. A se vedea pe larg: Gania, Toma-Traian, *Noul Testament din Biblia „Anania” în contextul tradiției biblice românești: probleme de traducere*, în *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie*, coord. Eugen Munteanu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2022, 161-181. În limba română au apărut traduceri importante despre starea sufletului după moarte: Eustratie din Constantinopol, *Despre starea sufletelor după moarte*, col. Teologie Bizantină, nr. 1, ediție îngrijită de Pr. Dragoș Bahrim, Iași, Editura Doxologia, 2020; *Viața Sfântului Vasile cel Nou, Vămile văzduhului și vederea Înfricoșătoarei Judecăți*, coll. Teologie Bizantină, nr. 2, trad. de Laura Enache (Maica Parascheva), ediție îngrijită de Pr. Dragoș Bahrim, Iași, Editura Doxologia, 2020; *Viața Sfântului Nifon al Constanțianei*, col. Teologie Bizantină, nr. 3, trad. de Laura Enache (Maica Parascheva), ediție îngrijită de Pr. Dragoș Bahrim, Iași, Editura Doxologia, 2022.

există Unul care mântuiește și Unul care izbăvește, (strigă): Doamne, Dumnezeul meu, în Tine am nădărdit. Mântuiește-mă de toți cei ce mă prigonesc și mă izbăvește (Ps. 7). Atleții lui Dumnezeu care s-au luptat cu răul în viața lor suportând toate persecuțiile vor fi duși la Hristos pentru a primi odihna veșnică auzind cuvintele: „Bine, rob bun și credincios, ai fost credincios în puține lucruri, te voi pune peste multe lucruri; intră în bucuria stăpânului tău!” (Mat. 25:23). Profetul David se roagă mai întâi pentru viața lui pământească prin „miluiește-mă”, iar mai apoi pentru viața viitoare „ca nu cumva să răpească sufletul meu ca un leu, nefiind cine să mă izbăvească, nici cine să mă mântuiască” (Ps. 7).

Sf. Maxim Mărturisitorul scrie în mod expres despre demonii care vin să caute sufletul Domnului Iisus Hristos în momentul plecării sale, dar și mai înainte prin mai multe ispite. Dumnezeiescul Părinte ne spune că demonii nu au cercetat firea dumnezeiască, ci pe cea umană pe care a asumat-o pentru restaurarea firii umane (Răsp. Talasie 21). Sf. Simeon Noul Teolog în *Imnul 42* menționează: „M-am apropiat de bătrânețe, Mântuitorule, de porțile morții. Vine stăpânitorul lumii voind să cerceteze lucrurile și faptele mele urâte și spurcate. Călăii stau de față privind fără îndurare și așteptând porunca să ia și să ducă, Mântuitorule, în prăpastia iadului, nenorocitul meu suflet”. Sf. Efreem Sirul afirmă că „tulburat este sufletul meu și tare se necăjește, ca nu cumva la ieșirea din trupul acesta sărman să-l întâmpine mâna vicleană a celui potrivit și să îl țină în întuneric pentru păcate pe care le-am făcut în această viața cu știință și neștiință”.

Luca 12:20: *Dar Dumnezeu i-a zis: Nebunule! În noaptea aceasta îți vor cere sufletul. Și cele ce-ai pregătit ale cui vor fi?*

Omul privește în jos de cele mai multe ori, nu își ridică privirea spre cer, de aceea nu se uită în viitor, ci privește spre sine, devenind egocentrist. El își asigură viața pământească cu bunuri și bogății trecătoare, dar uită că este locuitor al împărăției veșnice (Chiril al Alexandriei, 361). Sfântul Teofilact al Bulgariei (sec. al XI-lea) afirmă că îngerii înfricoșători vor cere sufletul de la omul păcătos și acesta nu va dori să-l dea pentru că iubește această viață și revendică lucrurile acestei vieți. Puterile cerești nu cer sufletul unui om drept, pentru că el însuși își dă sufletul în mâinile Dumnezeului și Tatălui duhurilor, și o face cu bucurie, nici măcar întristat că își predă sufletul pentru Dumnezeu. Tot aici găsim alte înțelesuri exprimate de Sf. Teofilact: taxatorii de vămi sau colectorii de taxe, vin să ceară cu virulență drepturile pe care le au, adică doar cei care se identifică cu rău sunt atrași de rău. De aceea, Fericitul Augustin spune că răscumpărarea sufletului unui om este bogăția lui (Augustin, p. 180).

Luca 12:58: *Și când mergi cu pârașul tău la judecător, dă-ți silința ca pe drum să te scuturi de el, ca nu cumva să te târască la judecător și judecătorul să te dea pe mâna temnicerului și temnicerul să te-arunce în temniță.*

Sfântul Vasile crede că demonul, dacă găsește în noi bunurile sale, și anume patimile și păcatele corespunzătoare, ne va acuza Judecătorului când va veni „ultima clipă” a vieții noastre și conducătorul acestei lumi „ne va examina îndeaproape”. De remarcat este descrierea de către Sfântul Vasile a dușmanului care amintește păcătosului chiar de detaliile relelor pe care le-a comis încă în această viață. Ideea unui catalog exhaustiv al nelegiuirilor fiecărei persoane se exprimă prin sintagme precum „cartea vieții” sau „catastiful vieții”. Drumul către judecător cu pârașul tău este viața cotidiană, de aceea din timpul vieții nu trebuie să dai pricină pentru acuzatorii demonici, afirmă dumnezeiescul Vasile cel Mare. Sfântul Chiril al Alexandriei vorbește despre vămile văzduhului, despre „colectori de taxe” și „executori” și despre modul în care demonii își manifestă răutatea lor extremă împotriva oamenilor.

Origen, în *Omilia XXV la Evanghelia după Luca*, afirmă că noi suportăm pedepse pentru fiecare păcat săvârșit în funcție de gravitatea acestuia. Așa cum în pilda celor doi datornici (Luca 7:41-43) unul avea să returneze cinci sute de dinari, iar celălalt cincizeci, creditorul are dreptul să ceară ce i se cuvine pentru că are putere asupra celor ce au datorii; dacă aceștia nu ar fi cerut sau ar fi înapoiat, el nu are vreo putere asupra nimănui. Prin analogie, Origen vorbește despre judecata viitoare în care vrăjmașul va avea putere asupra celor ce au săvârșit păcate. Înviniitorul îi va duce la judecător pentru a stabili adevărul ultim. Așadar, îngerii răi nu au drept de judecători, ci aceștia își cer drepturile înaintea judecătorului. Origen se întreabă ce lege guvernează dacă sunt iertate datoriile și nu se respectă înțelegerea avută la început? Hristos ne arată logica: legea iubirii. Sensul ultim este eshatologic, doar Hristos ne poate ierta datoriile noastre (ACCS I 2003, 221).

Efes 2:2: *În care ați umblat cândva după dumnezeul acestei lumi, după stăpânitorul puterilor văzduhului, adică duhul care lucrează acum în fiii neascultării.*

Sfântul Atanasie folosește terminologia patristică timpurie a plecării și ascensiunii sufletului prin cer, observând cum demonii cerești încearcă „să-i împiedice pe cei care urcă”, conform cuvântului scripturistic. În plus, atât Apostolul Pavel, cât și Sfântul Atanasie scriau după Răstignirea lui Hristos, demonstrând astfel că, deși Hristos, prin moartea Sa pe Cruce, a lăsat drumul spre Cer pentru cei care Îl urmează, calea rămâne ascunsă –acum în prezent – acelor fii care sunt neascultători de Dumnezeu și ascultă de diavol. Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că toți oamenii s-au predat celui rău devenind sclavi de bunăvoie, iar puțini i-au dăruit atenție lui Hristos, care promite binecuvântări nenumărate și libertate. Cauza sclaviei omenirii este atitudinea delăsătoare și comoditatea din care puțini se ridică. Tertulian spune că oamenii, îndepăr-

tându-se de Dumnezeu, au făcut o credință în mai mulți zei, așadar, astăzi devenim idolatri într-o formă modernă (ACCS II 2005, 134).

Efes 6:12: *Căci lupta noastră nu este împotriva cărnii și a sângelui, ci împotriva Începătoriilor, împotriva Stăpânilor, împotriva Stăpânitorilor acestei lumi de'ntuneric, împotriva duhurilor răutății care sunt în stihiiile cerești.*

Sfântul Pavel anunță către efeseni foarte clar conducătorul lumii. Teodoret arată că demonii nu au primit această autoritate de la Dumnezeu, ci i-au făcut robi pe oameni prin voința lor. Acești îngeri au păcătuit mai întâi în cer, iar acum pe pământ (ACCS II, p. 214). Sf. Ioan Damaschin vorbește despre ce frică și cutremur va avea omul când sufletul se va îndepărta de trup și cel rău va ține sufletul știind toate cele săvârșite de om. Asemenea și Sf. Ignatie Brancianinovicu vorbește despre vămile văzduhului comentând acest pasaj în același sens.

1 Petru 5:8: *Fiți treji, privegheați. Potrivnicul vostru, diavolul, umblă ca un leu răcnind, căutând pe cine să înghită.*

Ps 21: 20-21: *Izbăvește-mi sufletul de sabie și din gheara câinelui viața mea; mântuiește-mă din gura leului și înjosirea mea din coarnele inorogilor.*

Cultul Bisericii a alcătuit și numeroase cântări în *Canonul pentru plecarea sufletului*: „Leii urlători noetici m-au înconjurat, căutând să mă ducă și să mă chinuiască cu amărăciune. Le zdrobești dinții și fălcile, mântuiește sufletul meu”. Această imagine a leului care răcnește este una simbolică, iar la alți sfinți, precum Sfântul Vasile, apare și imaginea unui câine nebun ce caută pe cineva să doboare. Sfântul Iustin Martirul și Filozoful explică că diavolul nu știa ce greutate va avea pedeapsa sa, dar odată cu venirea Lui focul cel etern este merit celui rău.

5. Concluzii

Trecerea sufletului prin vămile văzduhului se relatează prin cuvinte, imagini și simboluri. Vămile sunt reprezentări materiale ale unor realități spirituale sau duhovnicești. Realitatea imaterială este descoperită prin reprezentări materiale, de aceea adevărurile suprafirești se îmbracă în simboluri diferite pentru a face incompreensibilul comprehensibil. Simbolul rămâne cuprins în paradox: se dezvăluie, dar este și ascuns, povestește necreatul în creat, dar nu permite creatului să intre în necreat.

Sufletul după moarte nu trece în neființă, ci trăiește o stare mai deplină. Omul este atent examinat de către îngerii răi la trecerea prin vămi. Aceștia arată că omul s-a asemănat cu răul sau cu Dumnezeu. Diavolul prinde putere și îndrăzneală atunci când omul permite lucrarea răutății.

Îngerii răi nu au calitate de judecători, ci doar de acuzatori. Marele Judecător este Iisus Hristos. Trecerea prin vămi reprezintă procesul de anchetă și acuzare, sentința o dă Judecătorul. Negarea vămile prin argumentarea că îngerii sunt judecători și Îi iau dreptul lui Hristos de hotărâre nu este valabil.

Teofanii avem și astăzi pentru că oamenii primesc revelații de-a lungul istoriei deoarece lucrarea Sfântului Duh nu a luat sfârșit, ci rămâne până la sfârșitul veacurilor în lume. Biserica rămâne să vadă dacă aceste descoperiri sunt în concordanță cu ceea ce învață Scriptura. Experiențele mistice avute de oameni care au fost în comă sau în moarte clinică au în relațiile lor imagini sau simboluri ce au în spate un adevăr.

Cercetarea Sfintei Scripturi în amănunt, și nu la întâmplare, rezolvă orice problemă sau dilemă teologică. Învățăturile greșite, formulate de cei din Biserică și din afara ei, nu fac altceva decât să ne invite la o privire mai atentă la cuvântul adevărului ce aduce mântuirea.

Bibliografie:

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.

Filocalia Sfințelor Nevoințe ale desăvârșirii sau Culegere din Scrierile Sfinților Părinții care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși, Volumul III. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Apologeticum, 2005.

ACCS I = *Ancient Christian Commentary On Scripture, New Testament*, vol. III, edited by Arthur A. Just Jr., Inter Varsity Pres, Downer Grove, Illinois, 2003.

ACCS II = *Ancient Christian Commentary On Scripture, New Testament*, vol. VIII, edited by Mark J. Edwards, Inter Varsity Pres, Downer Grove, Illinois, 2005.

ACCS III = *Ancient Christian Commentary On Scripture, New Testament*, vol. VIII, James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude, edited by Gerald Bray, IVP Academic, 2000.

Atanasie cel Mare = Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea lui*, I, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în col. PSB 15, București, Editura IBMBOR, 1987.

Augustin = J.E. Rotelle, (ed.) *The Works of St. Augustine: A Translation for the Twenty-First Century*, Hyde Park, N.Y., New City Press, 1990.

Chiril al Alexandriei = Cyril of Alexandria, *Commentary on the Gospel of St. Luke*, translated by R. Payne Smith, Long Island, N.Y., Studion Publishers, Inc., 1983.

Clement A = CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, în col. PSB. traducere, note și indici de pr. prof. D. Fecioru, București, Editura IBMBOR, 1982.

Dionisie A = *Sf. Dionisie Areopagitul, Epistolele*, III, trad. pr. Vasile Răducă și pr. Gheorghe Drăguliu, București, Editura All, 1994.

Dionisie B = *Sf. Dionisie Areopagitul, Opere complete*, trad. pr. Dumitru Stăniloae, București, Editura Paideia, 1996.

Hotărâri dogmatice= *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, Pr. Sorin Șelaru (coord.), Viorel Coman, George Gherca, București, Editura Basilica, 2018.

PSB 17= Sfântul Ioan Damaschin, *Scrieri în apărarea Sfintelor Icoane*, col. Părinți și Scriitori Bisericești, seria nouă, 17, traducere din lb. greacă veche de Dumitru Fecioru, București, Editura Basilica, 2017.

TEXTUL BIBLIC CA SUGESTIE OMILETICĂ LA EFREM SIRUL *

ALIN-MIHAI GHERMAN
Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia
diortositor@gmail.com

Abstract: Samuil Micu Klein was a prolific translator of the Holy Father's writings. His actions were motivated by several factors, including literary, scientific, and theological. Samuil Micu Klein wished to make the essential sources of patristic literature available to his contemporaries by preparing a coherent *Philokalia*. In this paper, we present Samuil Micu Klein's work as a translator and reproduce our interpretative transcription of a fragment from his translation of Saint Ephrem the Syrian's *Homily: Cuvânt de preafrumosul Iosif*.

Keywords: Samuil Micu Klein, Saint Ephrem the Syrian, *Homily*, translation.

În cele trei decenii de activitate, Samuil Micu Clain s-a preocupat în permanență de traduceri din Sfinții Părinți. Făcea acest lucru din mai multe considerente, unul teologic, altul științific și altul literar. Din traduceri sale din literatura patristică amintim, așa cum apar în textele învățatului blăjean, Abba Amon, Abba Macarie, Anastasie Sinaitul, Andei Criteanul, Chiril al Ierusalimului, Dorotei, Dositei al Ierusalimului, Efrem Sirul, Epifanie, Eustatie Antioheanul, Grigore din Nazianz, Grigore Bogoslovul (Teologul), Ioan Damaschin, Ioan de la Scară, Ioan Gură de Aur, Nil, Pahomie, Teodor Studitul. Dar, în primul rând, trebuie menționat Vasile cel Mare, din opera căruia a tradus un număr impresionant de texte, însumând 9 volume de manuscris. Lor trebuie să le adăugăm *Canoanele săboarelor a toată lumea și a celor namesnice și ale Sfinților Părinți, ceale primite în Besearica Răsăritului*, care a cunoscut două redactări, ultima din 1798.

Evident, el intenționa o amplă antologie, sau mai zis filocalie, de texte patristice, care nu fuseseră încă tălmăcite în limba română. La o cercetare atentă, trebuie observat că toți aparțin patristicii răsăritene. Toate aceste traduceri au fost efectuate din latină după ediții occidentale. Ne punem întrebarea, căreia nu i-am găsit un răspuns ferm, de ce nu a fost preocupat și de patristica occidentală, scrisă în limba latină, căci nu găsim între scrierile sale niciun text tradus din Sfântul Augustin (căruia Biserica Răsăriteană îi acordă doar titlul de „Preafericitul”), Sfântul Isidor de Sevilia sau Sfântul Ieronim. Cu siguranță faptul că aparținea bisericii greco-catolice, care păstra cultul răsăritean și

* *Biblical Text as Homiletic Suggestion in Ephrem's Writings*

majoritatea tradițiilor Bisericii Răsăritene, a jucat un rol foarte important în această opțiune.

Avem, totuși, două excepții: un imn în versuri libere *În sfânta mare sâmbătă*¹, de fapt o traducere a lui *Stabat Mater dolorosa*, și traducerea după Thomas a Kempis, *De imitatione Christi*. Dacă în cazul celei de a doua o explicație ar fi că textul atribuit lui Thomas a Kempis fusese deja asimilat de cultura noastră, o traducere în slavonă făcută de Udriște Năsturel fusese tipărită în 1647 la Mănăstirea Dealu, *Imitația lui Cristos* într-o tălmăcire slavonă, textul circulând și în tălmăciri românești în manuscris. Traducerea lui *Stabat Mater* pare a fi mai degrabă un exercițiu literar, care apropie textul de lucrarea *Istorie adevărată* a lui Lucian din Samosata.

La o cercetare mai atentă, se observă că Samuil Micu era interesat de literatura omiletică, propria sa creație omiletică² având puternice relații cu tradiția patristică, spre deosebire de *Predicele* lui Petru Maior, care vedește puternice relații cu tradiția omiletică occidentală (citează în repetate rânduri din Sfântul Augustin, dar și cu modelul omileticii occidentale contemporane lui). În calitatea sa de călugăr, pe care și-a revendicat-o până la sfârșitul vieții, Samuil Micu tălmăcește, de asemenea, tot din surse răsăritene un număr considerabil de texte ascetice și de reglementări ale vieții călugărești.

O șansă mai mică au avut traducerea sale teologice. Cu foarte importanta excepție a tipăririi *Bibliei* la Blaj în 1795, aproape niciuna din tălmăcirile sale în acest domeniu nu a fost cunoscută nici contemporanilor, nici urmașilor, cu toate că multe dintre ele erau pregătite în redactări definitive pentru tipar. Samuil Micu își dorea să pună la dispoziția contemporanilor sursele esențiale ale literaturii patristice, pregătind o *Filocalie* coerentă. Aceasta era destinată să vină ca o ilustrație pentru *Istoria bisericească pre scurt*, care are două redactări, ultima fiind făcută în 1790.

Că așa stau lucrurile dovedesc numeroasele trimiteri pe care le face în această lucrare la propriile sale traduceri. Astfel, vorbind despre filosofia elenistică din primele veacuri ale creștinismului, el spune: „Eresurile filosofilor păgânești cine voiaște să le știe, cetească cuvântul Sfântului Epifanie de spunerea credinței, care de mine s-au tălmăcit și s-au scris românește”; vorbind despre Sfântul Chiril al Ierusalimului, adaugă: „Toate ale lui scrieri 21 de catihisis și un cuvânt de slăbănogul și o epistolă către împăratul Constantie sânt de mine tălmăcite și scrise românește”; referindu-se la Sfântul Ieronim, menționează: „Fără de aceasta, multe scrisori au lăsat beserecii de folos, din care românește numai viața Sfântului Pavel Tibeul întâiul pusnic și viața lui celui robit o avem de mine tălmăcite”, iar când se referă la Sfântul Vasile cel Mare nu uită să adauge: „Dintru a lui scrisori românește de mine tâlcuite până

¹ Ms. rom. 124 BAR Cluj-Napoca.

² *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți*, Blaj, 1784. Textul a avut un mare ecou în cultura română, fiind copiat în numeroase manuscrise și reeditat la Sibiu în 1842.

acum sânt 22 de omilii sau cuvinte cătră norod, de judecata lui Dumnezeu, hotărârile iticești sau de îndreptarea obiceiurilor, trei cuvinte aschiticești sau călugărești, întrebări, hotărâri scurte cu întrebări și cu răspunsuri, 313, rânduialele călugărești și din hotărârile ceale mai pre larg și cuvântul cătră fiul cel duhovnicesc și vro câteva epistole”, numărul exemplor putând fi mărit considerabil.

Numărul mare al traducerilor făcute de Samuil Micu și, mai ales, selectarea textelor dovedesc în plus faptul că el este cel mai apropiat dintre reprezentanții Școlii Ardelene de tradiția culturală răsăriteană, implicit de literatura românească anterioară lui (în *Istoria, lucrurile și întâmplările românilor* face în repetate rânduri referire la texte tipărite sau manuscrise ale scriitorilor români de până la el, același lucru putându-l întâlni și în alte texte ale lui; în *Istoria bisericească pre scurt*, de exemplu, menționează o serie de tipărituri românești). Astfel, neuitând să menționeze și propria sa contribuție, vorbind despre Sfântul Efrem Sirul notează: „Doao cuvinte a lui avem tipărite românește în *Mărgărit*, avem și al treilea *de lauda preafrumosului Iosif* de mine tălmăcit”; la fel, vorbind despre Sfântul Ioan Gură de Aur, menționează: „Din toate aceastea rumânește nu avem fără numai 27 de cuvinte tipărite în București, carea carte să zice *Mărgărit*. Mai sânt încă trei cuvinte în evangheliia lui Matheiu tălmăcite de preasfințitul Ioan episcopul Orăziei Mari și 88 de cuvinte în evangheliia lui Ioan de mine tălmăcite”.

Spre deosebire de textele juridice, traducerile din literatura patristică cunosc aproape întotdeauna o singură redactare. Explicația o putem găsi în faptul că trăsăturile limbajului bisericesc în care traduce erau de multă vreme consacrate în cultura noastră de o întreagă tradiție, oferindu-i lui Samuil Micu o terminologie sigură și precisă. O editare a tuturor acestor traduceri va oferi o imagine inedită a celui mai prolific dintre reprezentanții Școlii Ardelene, în care modestia și hărnicia s-au îmbinat în mod fericit cu harul cuvântului bine potrivit. Pe de altă parte, vor oferi dimensiunile a două proiecte generoase și diferite de traducere, menite să pună la dispoziția cititorilor români cărți până atunci inaccesibile în limba națională.

Omilia lui Efrem Sirul l-a atras în repetate rânduri pe Smuil Micu, călugărul blăjean simțind, în mod evident, o afinitate specială pentru acesta. Fapt explicabil și prin aceea că, cunoscut și sub numele Sfântul Efrem din Edessa sau Aprem din Nisibis, Sfântul Efrem Sirul este unul din cei mai importanți innografi ai literaturii creștine răsăritene, scriind un mare număr de innuri religioase, poeme și predici. Născut în jurul anului 306 d. Chr. în Nisibis (astăzi Nusaybin, Turcia), a murit în 9 iunie 373 în Edessa (astăzi Santuria, Turcia), având o mare influență asupra întregii creștinătăți a timpului său.

Textul orației *Cuvânt de preafrumosul Iosif* l-a atras pe Samuil Micu Clain în mod evident prin caracterul său literar, pasajele lirice alternând cu descrieri și dialoguri. Nu în ultimul rând, îl va fi atras și prin rigoarea stilului. Poate nu

greșim când afirmăm că intenția călugărului blăjean de a tălmăci românește acest text era, la fel ca în cazul traducerii din Lucian din Samosata, *Poveste adevărată*, mai îndeaproape motivată de frumusețea textului decât de introducerea teologică în care Sfântul Efrem Sirul găsește paralelisme între viața lui Iosif, așa cum este ea prezentată în textul Exodului din Vechiul Testament și cea a lui Iisus Hristos, așa cum o găsim în evangheliile din Noul Testament.

A fericitului nostru și a toată lumea dascal Efrem Sirul
Cuvânt de preafrumosul Iosif³

Dumnezeul lui Aaron, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacov, Dumnezeul cel binecuvântat, carele ai ales sămânța cu știință a robului Tău, celor ce te-au iubit pre Tine, dăruiaște, bunule, ca să izvorască întru mine curgeri de prisosit ale darului Tău, ca cu cuviință să pociu spune strălucita și prea mare priveală a preafrumosului Iosif, carele pururea au fost toiaș, pre carele să răzâna cinstitele și adâncile bătrânețe ale patriarhului Iacov! Că acest prunc din pruncie au însămnat doao veniri ale lui Hristos⁴, cea dintâiu, când s-au născut din Maria fecioara, iară a doaoa când iarăși va veni /^{1v} să judece toate. Drept aceaia, dragilor, acum de Hristos, iubitoriu stătornici [sic!] și cu suflet blându și iubitoriu să fim ca, fără de nici o rătăcire, a minții să putem auzi și priceape faptele ceale foarte mari ale preacuviosului prunc. Și cu adevărat, fraților, pre acest tinerel nu numai preacuvios îl pociu zice, ci și foarte minunat și izvor al rușinării, biruitor luminat și minunat stâlp de biruință. Pentru aceaia mai ales au fost icoana și chipul venirii Domnului, carea va să fie. Drept aceaia, fieștecine să lapede din sufletul său toată grijea lucrurilor lumești și cu iubire și cu dor să primească cântările de laudă ceale dulci, că sânt acealea duhovnicești, care veselesc sufletul. Că, precum Domnul la noi din sânul Tatălui au fost trimis, ca pre noi pre toți să ne mântuiască, așa și pruncul Iosif din sânul tatălui său Iacov au fost trimis ca să cercetează pre frații săi. Și precum cumplitii aceia frați îndată, cât au văzut pre Iosif apropiindu-să, au început /^{2r} a cugeta asupra lui, reale, când el le aducea lor pace de la tatăl, așa și jidovii, fiind pururea cu inima vârtoasă, îndată, cât au văzut, pre Mântuitoriu, zicea: „Acesta iaste cu adevărat moșteanul. Să-l omorâm pre el și toate vor fi ale noastre!⁵”. Și, precum frații lui Iosif zicea: „Să-l omorâm pre el și ne vom mântui de visele lui!”, așa și jidovii zicea: „Veniți să-l omorâm pre El și vom stăpâni moștenirea lui!”.

Frații lui Iosif, când mânca, l-au vândut pre acela pre carele cu sfatul și cu voia l-au fost omorât; înt-același chip și blăstâmații jidovi, când au mâncat paștele, au omorât pre Mântuitoriu. Pogorârea lui Iosif în Egipt însămnează pogorârea Mântuitoriuului nostru pre pământ. Și precum Iosif în cămară închis au călcat toată târiia și luminoase cununi de biruință asupra eghipteanei stăpânei sale au dobândit, așa și Domnul nostru Mântuitoriu, sufletele noastre în iad pogorându-să, acolo toată putearea cumplitului și nebiruitului tiran /^{2v} cu direapta sa o au călcat și o au

³ BAR Cluj, ms. Rom. 66.

⁴ Prescurtat peste tot: XĈ.

⁵ Marginal: Math. 8. 21.

stricat. Fiindcă Iosif biruisă păcatul s-au ținut rob închis în temniță până când au venit vremea ca să ia cununa, așa și Domnul nostru, ca să rădice toate păcatele lumii în mormânt să pune. Iosif doi ani au fost în temniță, acolo cu mare liniște au petrecut; Domnul nostru trei zile au rămas în iad ca un putearnic și fără de stricăciune. Iosif cu porunca lui Faraon să scoate din temniță ca un cap adevărat și lezne și credincios tâlcuitoriu al visurilor și mai înainte spuitoriu de prisosința rodirilor, iară Domnul nostru Isus⁶ cu putearea Sa au înviiat din morți și, prădând dobânzile iadului, ne-au împăcat pre noi cu Tatăl Său, propoveduind înviierea și viața de veaci. Iosif, luând puteare preste tot Eghiptul, șede în cărul [sic!] lui Faraon, iară Mântuitoriu nostru, împărat mai înainte de veaci, în nor luminos înălțadu-să în ceriu, șeade de-a dreapta Tatălui cu mărire preste heruvimi, ca Fiiul cel unul născut. Iară când stăpânea Iosif în Eghipt cu puteare și cu stăpânire preste /^{3r} tot Eghiptul, având de bună voie frații lui înaintea divanului și a scaonului lui, aceluia pre care la moarte l-au fost judecat și întră cu frică și cu cutremur ca să să închine înaintea lui, Iosif, pre carele nu l-au vrut să stăpânească preste ei, iară, cunoscând Iosif pre frații săi, cu un cuvânt i-au arătat ucigători de oameni, lucrul cunoscându-l ei, înfricoșați și rușinați au stătut, necutezând a grăi, nici având ce a răspundă [sic!] ca să se mântuiască, ci, aiavea cunoscându-și păcatul său care au făcut la moarte acela când l-au vândut pre el, iară acela, pre carele socotea că l-au dat la moarte în iad, degrab au împărățit preste ei. Așa, și în zioa cea înfricoșeată, când va veni Domnul în norii ceriului, șezând pre scaonul împărăției Sale, îngerii cei groaznici vor aduce legați înaintea divanului Lui pre toți vrăjmașii lui, oricâți n-au vrut ca să stăpânească El preste ei. /^{3v} Că socotisă atunci necredincioșii că, deaca vor răstigni pre El va muri ca un om, necrezând, nici cunoscând, ticăloșii, cum că el iaste dumnezeu, carele pentru mântuirea neamului omenesc ca să mântuiască sufletele noastre au fost venit. Precum Iosif cu îndrăzneală aiavea au zis fraților lui îngrozindu-i și rușinându-i pre ei:

„Eu sânt Iosif, pre carele voi l-ați vândut! Iată, acum împărățesc și fără de voia voastră!

Așa și Domnul crucea sa cu strălucire o va arăta răstignitorilor săi și ei vor cunoaște crucea și pre Fiiul lui Dumnezeu pre care L-au răstignit. Vedeți cât de bine au închipuit Iosif întru sine pre Stăpânul său.

Deci, fiindcă din pruncie au înflorit într-însul fapta cea bună, cu cuviință iaste ca de acolo începând, să spunem după aceaia faptele ceale bune ale sfântului acestuia prunc. Acest fericit în șeptesprăzece ani au trăit în casa părințască, sporind în toată zioa întru frica lui Dumnezeu și în via/^{4r}ță bună și întru cinstea părințască, dară când au văzut că fac nește lucruri carele nu să cad, unele dintru acestea pre scurt le-au spus tătâne-său, că cu adevărat fapta cea bună pururea să împrotiveaște nedreptății și nu se poate uni cu aceaia. Pentru aceaia ei au urât pre Iosif că să înstrăina de cătră răutatea lor. Deci, fiindcă pruncul cu de-adinsul să nevoia în faptele ceale bune, vedea în visuri ceale ce din rânduiala marelui Dumnezeu⁷ era să fie, iară tatăl Iacov, neștiind ascunsa lor pismă și ura asupra lui Iosif, cu inimă curată iubea pre Iosif pentru fapta cea bună, carea pururea strălucia în pruncia lui.

⁶ Scris peste tot IĬ.

⁷ Scris peste tot: ⲁⲓⲉⲩ.

Iară, când păștea ei oile în Siham, Iosif era cu tatăl său acasă, Iacov, ca un părinte iubitoriu și grijitoriu de fiii cei ce era în Siham, au zis cătră Iosif: „Vino, fiule, de te du la frații tăi și cearcă de-adinsul cum să află ei și turmele și degrabă să te întorci să-mi spui mie toate!”.^{/4v}

Iară Iosif, luând porunca tătâne-său, voios mergea la frații săi ducându-le pace de la tatăl și grijea carea avea de ei. Deci mergând, umbla rătăcind, neaflând pre frații săi și turmele lor și, întristându-să pentru ei, umbla plângând; iară s-au întâlnit cu un om carele i-au arătat calea ce ducea la frați, pre carii de departe văzându-i, Iosif veasel grăbea să ajungă, dorind cu mare dragoste să-i îmbrățișeze pre toți. Iară ei, cât l-au văzut pre el apropiindu-să, ca nește fieri groaznice și cumplite au început a să sfătui cum să-l omoară pre el. Deci, mergând Iosif ca un miel nevinovat ca să se rumpă de mâinile cumpliților lupi. Iară, deaca au sosit la ei, cu blândeate dându-le bineate, s-au închinat lor, spuindu-le pace de la tatăl. Iară ^{/5r} ei, ca nește fieri sculându-să, l-au dezbrăcat pre el de haina cea pistriță [sic!] cu care era îmbrăcat și fieștecarele șcrășnea [sic!] cu dinții asupra lui, poftind de viu să-l mănce și, ca nește sălbateci și nemilostivi, ca să-și facă destul urâi sale, pre curatul și sfântul acela prunc mâniaș l-au bătut. Deci, văzându-să Iosif pre sine într-atâtea răutăți pus (că nime nu era căruia să-i fie milă de el), la rugăciuni și la lacrimi și la plâns s-au întors și cu glas mare să ruga de ei, zicând: „Pentru ce vă mâniați așa? Rogu-vă pre voi, frații miei pre toți, îngăduiți-mă puțintel ca să mă rog! Mumă-mea au murit și tatăl Iacov până astăzi în toată zioa plânge după ea, și vreați să aduceți și altă plângere tatălui nostru, până ce cea dintâiu ține și nu s-au sfârșit? Rogu-vă pre voi pre toți, mai îngăduiți-mă puțintel ca să nu mă despart de tatăl Iacov, ca nu bătrânețele lui cu dureare să se pogoară în iad! Juru-vă pre voi pre toți, pre Dumnezeu părinților nostri, al lui Avraam și al lui Isaac și al lui Iacov, ^{/5v} cel ce de la început au chemat pre Avraam și i-au zis⁸: Ieși din pământul tău și din rudeniia ta și din casa tătâne-tău și vino în pământul carele ți-l voiu arăta ție și-l voiu da ție și voiu înmulți sămânța ta ca stealele ceriului și ca năsipul ce nu să poate număra den țermurile mării. Pre Dumnezeu cel preainalt, cel ce au dat lui Avraam răbdare, ca cu grăbnie să aducă jertvă pre unul născut fiul Isaac⁹, ca să se socotească răbdarea spre mărire! Pre Dumnezeu cel ce au scos pre Isaac din moarte și au dat în locul lui berbeace jărtvă bine primită!¹⁰ Pre Dumnezeu cel sfânt, carele au binecuvântat pre Iacov prin gura lui Isaac, tatălui său!¹¹ Pre Dumnezeu cel ce împreună cu Iacov s-au pogorât din Harran în Mesopotamiia, de unde ieșisă Avraam!¹² Pre Dumnezeu cel ce au scos pre Iacov din nevoie și au zis că-i va da lui binecuvântare! Să nu mă lipsesc de tatăl Iacov, precum m-am lipsit de mumă-mea Rahila! Nici așa să plângă el după mine precum au plâns după Rahila și să nu să întunece iarăși ochii lui Iacov, carele mă așteaptă ^{/6r} să mă întorc la el! Lăsați-mă să mă întorc la tatăl meu Iacov! Primiți lacrămile mele și pre mine mă întoarceți iarăși la el!”

⁸ Marginal: Face[rea] 12.

⁹ Marginal: Face[rea] 14.

¹⁰ Marginal: Face[rea] 22.

¹¹ Marginal: Face[rea] 27.

¹² Marginal: Face[rea] 37.

Acestea grăind el și jurându-i pre Dumnezeu părinților, din degrab cumplitetele acelea hieri l-au aruncat într-o groapă¹³, nici de Dumnezeu temându-să, nici de jurământul înfricoșându-să, măcar de săruta el urmele lor a tuturor și picioarele fraților cu lacrimi de prisosit le uda, strigând și grăind: „Fraților, fii-vă milă de mine!”

Iară, după ce l-au aruncat pre Iosif într-acea groapă pustie¹⁴, foarte cu amare lacrimi și cu ticăloase suspinuri și tânguiri să plânga pre sine și pre Iacov, tatăl său, și lacrimi vărsind cu nespuse suspinuri zicea: „Vezi, părinte Iacov, ceale ce s-au întâmplat de fiulul tău! Că, iată, în groapă m-am aruncat ca un mort! Iată, tu aștepti să mă întorc la tine, tată, și acum eu, ca un ucigătoriu de oameni zac în groapă! Tu, tată, me-ai¹⁵ zis: Mergi de vezi pre frații tăi cu turmele și foarte curând te întoarce /^{6v} și, iată, ei ca nește lupi cumpliți s-au făcut, ca nește turbați m-au despărțit pre mine de la tine, prea bunule părinte! Mai mult nu vei vedea fața mea, nici glasul meu nu vei auzi și mai mult nu să va răzâma de mine bătrânețele tale și nici eu mai mult nu voiu vedea sfintele tale căruntețe! Că eu sânt ca un mort în groapă! Plângi, tată, pre fiulul tău și pre tine, așijderea, fiulul tău să te plângă, că așa prunc m-am despărțit de la fața ta! Cine-mi va da mie porumb cu limbă vorbitoriu, ca de aci mergând să vestească bătrânețelor tale plânsul meu! Sfârșitu-mi-s-au, părinte, și lacrimile și suspinul și plânsul meu de tot au slăbit și nu iaste cine să-mi ajute! O, pământule, o, pământule, cel ce ai strigat la Dumnezeu sfântul pentru dreptul Avel, cel cu nedrept omorât¹⁶, precum am auzit de la mai-marii și de la părinții nostri, adecă cum că pământul au strigat la Dumnezeu pentru sângele dreptului, tu strigă acum cătră Iacov, tatăl meu, chear¹⁷ și aiavea, arată-i ceale [ce] mi-au făcut mie frații!” /^{7r}

Iară, după ce cumpliții aceia au aruncat în groapă pre Iosif, au șezut să mănânce peaseli și să bea și, precum să bucură biruitoriu după ce învinge și goneaște pre vrăjmași, așa și ei cu mare bucurie au șezut. Deci, mâncând și bând ei veaseli și voioși, degrab rădicându-și ochii au văzut venind nește negoțitori ismailteani, carii mergea în Eghipt având cămile care purta aromate. Și au zis unul cătră altul: „Mai bine iaste să vindem pre Iosif străinilor negoțitorilor, ca, ducându-să de aci, să moară în pământ și în țară străină și să nu fie mâna noastră asupra fratelui nostru!”

Și au scos din groapă pre fratele său ca nește cumplitete fieri sălbatece și, luând prețul lui, l-au vândut negoțitorilor, neaducându-și aminte de tatăl său, căruia grija și durearea îi adăogea.

Deci, mergând pre cale negoțitorii, s-au întâmplat de au trecut pre la ipodrom, unde era în groapă Rahila, că acolo au fost murit în calea ipodromului, când s-au întoars /^{7v} Iacov din Mesopotamia. Iară, deaca au văzut Iosif mormântul Rahilei, maicii sale, alergând au căzut pre mormânt și, rădicând glasul său, văietându-să au început a vărsa lacrimi cu plâns și întru amărăciunea sufletului său au strigat, așa zicând: „O, Rahila, Rahila, maica mea, scoală-te din țărână și vezi pre Iosif, pre carele l-ai iubit ce i s-au întâmplat! Iată, el rob să duce în Eghipt ca un făcătoriu de

¹³ Marginal: Face[rea] 37.

¹⁴ Șters: în groapa singurătății.

¹⁵ Scris: мѣи.

¹⁶ Marginal: Face[rea]4.

¹⁷ N. N.: clar. Scris peste tot: κῆρ.

rău dat în mâinile străinilor! Frații miei gol m-au vândut în robie și Iacov nu știe cum sânt eu vândut! Deschide-mi mie, maica mea, și mă primeaște în mormântul tău! Mormântul acesta al tău să fie mie și ție un pat! Primeaște, Rahilo, pre fiulul tău ca să peară¹⁸ cu silă, primeaște-mă, maică! Așa degrab m-am cunoscut de tatăl meu Iacov, precum și de tine din pruncie m-am lipsit! Auzi, maică, suspinul inimii mele și pre mine mă primeaște lângă tine în mormântul tău! Că mai mult nu pot suferi, ochii miei atâtea lacrimi și sufletul meu nu mai poate răbda atâtea văietări și suspinuri! O, Rahila, Rahila! Nu auzi acum glasul fiuluiul tău? iată cu silă /^{8r} mă răpesc și nu vrei să mă primești? Pre Iacov l-am strigat și nu au auzit plânsul meu! Iată, și pre tine te strig și nici tu nu auzi glasul meu? Aici, aci pre mormântul tău voui muri, ca să nu fiu dus în țară străină ca un făcătoriu de reale!”

Iară ismailteanii, carii au cumpărat pre Iosif, deaca l-au văzut pre el alergând așa și căzând pre mormântul Rahilei, mumă-sa, au zis unul cătră altul: „Tinerelel acesta vrea să ne vrăjească pre noi, ca să poată fugi de la noi și, neștiind noi, să piiară! Drept aceaia să-l prindem și tare să-l legăm, ca să nu ne schimbe noao, tuturor vedea prin discântăturile sale!”

Deci, apropiindu-să la dânsul, răstit i-au zis: „Scoală-te acum și înceată de a ne mai descânta cu vrăjiturile tale, ca nu bătându-te [sic!] la mormântul acesta să ne păgubim de aurul ce l-am dat pentru tine!”

Iară după ce s-au sculat Iosif, au văzut obrintită fața lui de amărăciunea plânsului și toți au început cu blândețe a-l întreba pre el și a zice: /^{8r} „Pentru ce plângi așa și verși atâtea lacrimi și așa tare plângi că jelești de când ai văzut mormântul acesta în calea ipodromului acestuia? Cutează, fără de frică spune noao ce iaste lucrul tău și pentru ce ești vândut! Că păstorii aceia, când te-au vândut ne-au zis noao: Bine să-l țineți și să-l păziți ca să nu scape din mâinile voastre pre cale! Nevinovați sântem noi, că mai înainte v-am spus voao! Spune noao drept acum: rob ești a păstorilor acestora sau al altui om slobod? Și ne spune noao pentru ce cu atâta jeale ai căzut pre mormântul acesta? Că noi te-am cumpărat pre tine și sântem stăpânii tăi! Spune noao tot lucrul tău, că, de-l vei ascunde de noi, cui vei voi să-l arăți? Și, fiindcă ești supt stăpânirea noastră, cerci să fugi, neluând noi aminte, precum și păstorii aceia ne-au spus? Și ne îndrăznește și ne spune noao chear ce iaste lucrul tău? Că noao ni să pare că ești slobod și, pentru aceaia, nu ne vom sluji cu tine ca cu un rob, ci ne vei fi ca un frate și fiu preaiubit! Că foarte bună /^{9r} minte veadem întru tine și multă cuviință învățătură și știință și cu adevărat ești vreadnic să stai și înaintea împăratului și împreună cu mai-marii lui să te cinstești. Că această cuviință și frumsăță a ta foarte te comândă pre tine noao și preste scurt foarte mare și puternic te vei face și vei fi priiatenul nostru și fiulul iubit acolo unde te ducem pre tine acum ca să te poți bucura și veseli! Că cine nu va pofti un prunc așa frumos și oacheșiu și foarte cu bune năravuri și înțelept!”

Iară, răspunzind Iosif au zis suspinând: „Nici rob niciodată nu am fost, nci vrăjitoriu sau descântătoriu, nci pentru că așa fi făcut vreo faptă rea vinovat sânt vândut, în mâinile voastre vândut! Ci am fost fiu iubit tatălui meu și foarte drag maicii mele! Iară păstorii aceia sânt frații miei și m-au trimis tatăl să-i văz pre ei și să-i știu cum să află, ca un părinte duios având grije de ei, că mai mult rămăseasă în munți. Pentru aceaia tatăl m-au trimis ca să-i văz pre ei, iară ei aprigi, fiind cu

¹⁸ Scris: пѣръ.

pizmă asupra mea /^{9v} m-au despărțit și depărtat de tată, m-au vândut voao rob depărtându-mă de iubirea și de dragostea cea mare a tatălui spre mine. Iară mormântul acesta iaste al maicei meale, când s-au mutat tatăl meu din Harran și¹⁹ să meargă în locul în care acum lăcuiaște, au trecut pre aci și, când au ajuns aci, au murit aci mumă-mea și zace în groapa cea întru acest mormânt, care vedeți!”

Ei, deaca au auzit aceasta, au lăcrămat, făcându-li-să milă de el și așa au zis cătră el: „Nu te teame, tinerelule, că mare om te vei face! Acum te duci în Eghipt, că chipul tău ne iaste noao semn de mintea ta cea bună! Încă acum mai veasel fii că ai scăpat de pizma și de ura fraților, carii te-au vândut pre tine noao!”

Iară frații lui Iosif²⁰, după ce au vândut pre el, prinzind un ied și belindu-l, au uns haina cuviosului Iosif cu sângele lui și îndată o au trimis la tatăl său, zicând: „Această haină o am aflat noi în munți lăpădată și îndată o am cunoscut /^{10r} că iaste a fratelui nostru Iosif, pentru care lucru toți ne-am foarte întristat! Pentru aceaia o am trimis la tine, tată, deaca pre Iosif, fratele nostru nu l-am putut găsi! Cunoaște, dară, și tu a fiului tău iaste haina aceasta, că noao tuturor ni să pare că iaste a lui Iosif!”

Iară, deaca au văzut Iacov haina, cu mare suspin și foarte amară plângere au strigat zicând: „A fiului meu Iosif iaste haina aceasta, fiara rea au mâncat pre fiul meu!”

Și, văitându-se, cu plângere mare suspina zicând: „-Pentru ce nu mai bine pre mine nu m-au mâncat în locul tău, fiule? Pentru ce nu m-au întâmpinat pre mine fiara aceaia și, din mine săturându-să să te fie lăsat pre tine nevătămat, fiul meu? Pentru ce nu m-au rump și nu m-au belit pre mine fiara aceaia și nu m-am făcut eu ei bucată cu carea să se sature? Vai de mine, vai de mine, să rump mărunțiile meale pentru Iosif! Vai mie, vai mie, unde s-au omorât fiul meu ca să mă duc acolo, ca să-mi zmulg cărunteaștele preste cuviința, frumseșa lui? Că grea-mi iaste mie viața deaca mai mult nu văz pre Iosif! Eu sânt pricina morții /^{10v} tale, fiule, eu sânt cel ce am urât ochii tăi ceale [sic!] luminoși! Eu, fiule, te-am dat morții, trimițându-te în pustie să vezi pre frații tăi cu turmele! Plânge-voiu de aci înainte, fiul meu, și voiu tângui în tot ceasul până mă voiu pogori în iad²¹ la tine, fiul meu, și în locul trupul tău, haina ta, Iosife, o voiu pune înaintea ochilor miei și fără de încetare voiu vărsa lacrimi! Iată, iarăși întru plângere mare de duroare mă bagă pre mine haina ta, fiul meu, fiindcă iaste întreagă! Pentru aceaia, precum socotesc, nu te-au mâncat pre tine fiară, preaiubite fiule, ci ci, mai vartos, de mânil omenești ești dezbrăcat și omorât! Că, deaca cum zic frații tăi, fiara te-au mâncat, haina ta ar fi ruptă, că nu au așteptat fiara să te dezbraci întâiu și apoi să mănecă cărnurile tale! Iară, de te-au dezbrăcat mai întâiu și apoi te-a mâncat nu ar fi unsă cu sânge haina ta! Nu să văd zgărăituri de unghii în haină, nicio urmă de dinți de fiară nu iaste în ea! De unde, dară, iaste sânge? Și, iarăși, de au fost așa, singură fiara carea au mâncat pre Iosif, cum au putut /^{11r} face toate acestea? Aci, dară, mie necăjitului îmi rămâne numai tânguirea ca să plâng pre Iosif și să jelesc haina lui! Aceaste doao plânsuri și doao suspinuri și foarte amară tânguire, adecă a lui Iosif și a hainei, cum s-a dezbrăcat el de haină? Mai bine să moriu, Iosife, lumina mea, și

¹⁹ Scris: IIIA.

²⁰ Marginal: Face[rea] 37.

²¹ Marginal: groapă.

tăria și haina ta cu mine acum cu mine până la iad²² să se pogoară, că nu vreau fără de tine să văz mai mult lumină! O, fiul meu, Iosife, sfârșească-să sufletul meu cu sufletul tău, fiul meu!”.

Iară ismailteanii, luând pre Iosif, cu mare grije l-au dus în Egipt, socotind că pentru frumseța tinerelului mare preț de bani de la orice boiaru vor dobândi. Deci, trecând ei prin mijlocul Egiptului, iată, le-au ieșit întâiu înainte Pentefras²³ și, văzând pre Iosif au întrebat zicând: „Spuneți mie, negușitorilor, a cui iaste acest tinerel, că nu vă samănă voao? Cu frumsața capului vă întrece!” Iară ei au răspuns că iaste foarte de bun neam și plin de știință și de învățătură. Deci, dându-le lor preț cât au cerut, au cumpărat de la ei pre Iosif. Și, băgându-l pre el în casa sa, au cercat cum au crescut și cum au petrecut. Iară el /^{11v} nedepărtându-să de sămânța cea scumpă a dreptului Avraam, și Israil și Iacov, sporea în vârtute și viața bună în casa lui Pentefras și din zi în zi curățeniia și rușinarea și cu vederea și cu cuvântul mai mult o păzea, având pururea înaintea ochilor săi pre Dumnezeu cel sfânt, carele de sus toaate le vede, pre Dumnezeul părinților săi, carele pre el din groapă și din moarte și din năpădirile și din ura fraților săi scos. Însă i să închina Lui totdeauna era supărată și tristă [sic!] pentru Iacov, părintele său cel sfânt.

Deci văzind Pentefras purtarea feciorului și bunătatea și înțălepciunea cea mare a lui, toate ceale ce avea pre mâna lui preafrumosului Iosif, ca pre a unui fiu adevărat al său le-au dat și nimica nu știa ce face Iosif cu toate lucrurile sale, nici măcar cu cuvântul, numai pânea, carea în vremea sa o mânca, știa cum că au cunoscut cum că foarte credincios iaste, mai vârtos pentru că au văzut cum că lucrul lui și toată avearea supt mâna lui Iosif din zi în zi mai mult să adoage și cu bucurie /^{12r} mare să bucura slujile și slujnicele întru toate bunătățile care în toate zilele să făcea de la el.

Iară stăpână-sa, văzind pre Iosif foarte frumos și cuvios, s-au rănit cu dragoste și cu mâni drăcească și foarte tare pofta să doarmă cu el. Și pre precuviosul acela fecior și izvorul curățeniei să silea să-l împingă în groapa curviei, nenumărate meșteșuguri și multe fealiuri de podoabe neîncetat gândind, cu care să poată pre el înșela și în tot ceasul își schimba hainele și-și vâpsea și rumenea fața și în păr împletea aur și cu facerile cu ochii și cu seamne drăcești și cu zimbiri de râsuri urâte ticăloasa aceeaia să nevoia să vineză cuvioșii ochii dreptului, că credea că întru acest chip lezne va putea prinde sufletul cuviosului. Iară Iosif, întărit cu frica lui Dumnezeu, nicidecum nu căuta spre ea. Iară, deaca au văzut ea că meșteșugurile ei și podoabele ei nu pot să amăgească predreptul, cu mai mare foc de poftă ardea, gândind și cercând și neștiind ce să mai facă cu el. Mai pre urmă au socotit /^{12v} ca cu cuvinte fără de rușine să-l aibă la faptă de rușine și slobodă, căutând vreme în carea ca o aspidă turbată să vearse într-însul veninul curviei sale și cu obraz fără de rușine zicea cătră preacuratul fecior: „O, Iosife, dormi cu mine! Ia-mă, nu te teame ca și eu de prisosit să mă desfățez cu frumseța ta și tu, așijderea, să te saturi de frumseța trupului meu! Tu ești mai mare preste toate slugile din casă și nimeni nu va cuteza să între la noi, nici va putea auzi lucrul nostru! Iară, de temi de bărbatul meu, eu îi voi da venin și-l voi omori! Culcă-te, dară, cu mine și-mi plineaște poftirea, că foarte arz de pofta ta!”.

²² Marginal: groapa.

²³ Marginal: Face[rea] 37.

La aceastea Iosif, cel ce și cu sufletul și cu trupul era de adiiamant, țapăn și nebiruit și au stătut într-atâta vifor, nicidecum nu au slăbit, ci, cu frica lui Dumnezeu, toate cuvintele și faptele ei le lăpăda și pre și, precum să cădea, cu cuviință și cu cuvinte sfinte și /^{13r} dumnezeiești o depărta pre ea de la sine, zicând cătră ea: „O, muiare, nicidecum nu iaste mie slobod să fac eu cu tine păcatul acesta, că tu ești stăpâna mea și eu mă tem de Dumnezeu! Că, iată, că eu toate și în câmp și acasă are stăpânul mieu mi le-au dat mie și nimica altă nu iaste stăpânirea mea, afară de tine, stăpâna mea! Pentru aceaia foarte urât și nedrept ar fi a urgisi atâta dragoste a unui stăpîn ca acesta, care pre mine așa m-au iubit! Și cum așiu putea face un lucru așa rău înaintea lui Dumnezeu, cel ce cearcă inimile și rărunchii?”

Aceaste cuvinte cuvioase zicea totdeauna cătră stăpână-sa, învățându-o, rugându-o, dogenindu-o și certându-o. Ci muiarea nimica dumnezăiesc nu primea ci ca o aspidă surdă, care-și astupă urechile sale, mai tare să înfierbânta spre curvie, aprinsă de pofta cea prea rea, carea într-înșă și în toată cirta luoa aminte ca să poată afla vreamă cu prilejiu, când să poată fără de rușinare spurca pre acel fecior. Deci, văzind /^{13v} Iosif că așa de cu neobrăznicie, ca o fiară năvălește asupra lui să-l strice, au rădicat ochii săi cătră Dumnezeul părinților lui și cu de-adinsul să ruga Celui Preaînalt, așa zicând: „Dumnezeul lui Avraam și a lui Isaac și a lui Iacov, Dumnezeu mare și înfricoșeat, mântuiaște-mă pre mine de fiara aceasta, că Tu însuși, Doamne, vezi purtarea muiarii aceștia, cum într-ascuns, prin lucruri necuvios voiaște să mă omoară, ca împreună cu ea să moriu în păcate și destul să mă despart de tatăl mieu, Iacov! Mântuitu-m-ai, Doamne, de uciderea fraților fără de leage, mântuiaște-mă și acum de această fiară turbată ce s-au pornit asupra mea, ca nu cu lucruri reale să mă înstrăinez de la părinții miei, carii foarte tare și cu cucernicie Te-au iubit pre Tine, Doamne!”. Și dintru adâncul inimii suspinând iarăși striga pre Iacov, zicând: „Părinte, roagă-te pentru fiul tău, Iosif, că silnic războiu s-au sculat asupra mea, care și de Dumnezeu mă poate despărți! Aceasta cu mult mai groaznic și mult mai cumplit lucru iaste decât moartea, care era să-mi facă mie frații miei! Că ei gândea /^{14r} numai trupul să-l ucidă, iar aceasta sufletul mi-l despărtește de la Dumnezeu! Știu, părintele mieu, că rugăciunile tale pentru mine s-au suit la Dumnezeu și, pentru aceaia, m-am scos din groapa morții! Drept aceaia și acum roagă pre Cel Preaînalt ca să mă izbăvesc de această fiară, carea să silește să piarză pre fiul tău, carea nici rușine nu are înaintea ochilor, nici frica lui Dumnezeu nu are în inimă! Roagă-te, tată, ca nu precum din sânul tău, așa și de sufletul tău să mă înstreinez! La frații miei m-am fost dus și ei, ca nește fieri și lupi cumpliți făcându-să, m-au despărțit pre mine de la tine, tată și sânt adus în Eghipt în mâinile străinilor și, iată, altă fiiare m-au întimpinat! Frații în pustie voia să mă omoară, iară aceasta în casă să silește să mă piarză! Roagă-te, tată, ca să nu moriu înaintea Dumnezeului mieu și a părinților!”

Iară, nevrând Iosif a asculta de cuvintele stăpânii sale, carea în tot ceasul ca o aspidă fără de rușine să pornea asupra-i, au căutat ea vreamă cu prilejiu ca să-l afle în cămară și, așa, să plinească păcatul. Iară când l-au aflat pre el în casa sa precum dorea, fără de rușine, apropiindu-să de curatul acela /^{14v} să silea să-l tragă la sine, iară el, văzând cea prea mare nerușinare a muiarii, îndată sărind, au fugit din casă și ca și vulturul când veade pre vânători, întinzându-și aripile, zboară cătră ceriu, așa și Iosif din ușa căsii au fugit, ca nicidecum, nici cu cuvântul, nici cu fapta să se rănească, lăsându-și veșmântul său în mâinile ei, au scăpat din cursele diiavolului.

Iară văzând muiarea că el așa au fugit foarte rău i-au părut și gândea cum să poată pedepsi pre dreptul, cu cuvinte foarte urâte vrând să-l pârască la bărbatul său, ca, cât va auzi bărbatul ei acest lucru, aprinzindu-se, de mânie, să omoară pre Iosif. Că așa zicea întru sine: „Cu mult iaste mie mai bine să moară Iosif, ca măcar așa să aib odihnă, căci nu pociu suferi în casa mea atâta frumseață totdeauna a vedea, deaca nici într-ascuns, nici într-aiavea nu mă pociu desfăta și sătura de frumsața și nici de știința ficiorului acestuia!”. Pentru aceaia, chemând la sine slugile, slujnicile sale, le-au zis lor: „Știți ce mi-au făcut mie acest prunc de jidov? /^{15r}, pre carele l-au pus bărbatul meu mai-mare preste toată casa sa? Că, lăpădând toată rușinea, au vrut să se culce cu mine și, cum nu i-au fost de ajuns stăpânirea și putearea a toată casa mea, ci încă și de bărbatul meu s-au nevoit să mă desparță!”. Și, luând veșmântul lui Iosif, l-au arătat bărbatului²⁴ și, zicându-i: „Iată, tu ai adus pre acest prunc de jidov ca să-mi facă ocară și să-și bată joc de mine, muiarea ta! Au nu știi, domnul meu, că eu sânt curată și rușinoasă și, pentru aceaia, Ț-am spus aceasta ție?”.

Aceasta auzindu-le bărbatul ei, îndată au crezut cuvintelor muierii, care zicea că așa iaste lucrul și îndată au poruncit să-l leage pre Iosif și să-l bage în temniță și nu au cercat cum să cade să cunoască adevărul, ci îndată au grăit asupra lui nedreaptă judecată, zicând: „Poruncesc să duceți pre Iosif în temniță și, nicipat de puținea odihnă să nu aibă!”. Iară Dumnezeu lui Avraam și a lui Isaac și a lui Iacov, cel ce cearcă inimile tuturor, era cu el și l-au făcut de au aflat milă înaintea celuiia mai-mare preste temniță, cât l-au lăsat să petreacă dezlegat în temniță și să poată avea odihnă. /^{15v} Că niciodată nu se depărtează Dumnezeu de cei ce cu toată inima să tem de El.

După aceasta au păcătuțit împăratului Faraon doi fameni²⁵, cel mai-mare preste vinuri și cel mai mare preste bucate și au poruncit împăratul să-i bage în temniță. Iară Iosif slujea lor și, după ce în doi ani au fost cu ei în temniță, trecând câteva zile, au văzut visuri, care mai înainte le arăta lor ceale ce li să vor întâmpla. Iară cuviosul Iosif slujea lor și cu atâta mai vârtos că aceia era boiari și de cinste. Și, după obiceiul, întrând odată la ei să-i vază, i-au aflat foarte supărați și necăjiți; amândoi au zis: „Visuri am văzut și pentru aceaia sântem scârbiți că nu iaste cine să ni le poată tâlcui!”. Iară Iosif au zis cătră ei: „Acest lucru numai singur Dumnezeu poate să-l arate celor ce să tem de El! Ci spuneți-mi visurile voastre ca Dumnezeu meu prin mine să vi le tâlcuiască!”. Acestea auzindu-le cel mai-mare preste vinuri și cel mai-mare preste /^{16r}, amândoi au spus visurile sale precum le-au fost văzut, iară Iosif pre scurt le-au spus lor adevărat toate ce le va face lor împăratul, precum s-au și plinit, că pre cel mai-mare preste vinuri l-au așezat iarăși în cinstea și în deregătorii sa cea mai dinainte, iară pre cel mai-mare preste bucate l-au omorât.

Iară când au spus celui mai-mare preste vinuri că iarăși va dobândi cinstea sa, l-au rugat pre el, zicând: „Adu-ți aminte de minte înaintea lui Faraon și nu zăbovi a grăi pentru mine, ca să mă scoț de aci, că nimica n-am păcătuțit, nici ceva rău am făcut de m-am aruncat în temniță!”.

O, sământă aleasă și preafericită, pentru ce cerci de la om muritoriu ajutoriu și lași pre Dumnezeu? Pentru ce te rogi de om? De vreme ce în toate nevoile ai avut

²⁴ Marginal: Face[rea] 39.

²⁵ Marginal: Face[rea] 40.

ajutorii lui Dumnezeu neatinsă și neîntinată haina curăției tale? Pentru ce, dară, acum, o, fericite slăbești, când Dumnezeu poartă grija și vrea să-ți dăruiască ție împărăție și mărire? /^{16v} Că cu cât mai tare rabzi ispitele, cu atâta mai luminate cununi de biruință să împletesc ție!”.

Iară, ca să se plinească dezlegarea visurilor amânduror, după cum mai înainte le-au spus Iosif, după trei zile au făcut Faraon ospăț tuturor boiarilor săi și ște-au²⁶ adus aminte de boiariul său cel mai-mare bucate și de cel mai-mare preste vinuri și pre acesta iarăși l-au așezat iarăși în boieriiia și în cinstea cea mai dinainte. Iară pre celalalt l-au omorât. Iară cel mai-mare preste vinuri, uitându-și de Iosif, după doi ani, așa rânduind Dumnezeu, au visat Faraon visuri mari, a cărora tâlcuire întrecea pre toată mintea și priceaperea tuturor înțelepților și maghilor Eghiptului. Ci nime dintră toți nu s-au aflat care să poată tâlcui visurile. Pentru aceaia, foarte întristându-să împăratul, mai-marele preste vinuri, aducându-și aminte, au spus împăratului ce știia de Iosif și de înțelepciunea și de înțeleagerea, De carele, auzind Faraon, /^{17r} s-au bucurat cu bucurie mare și îndată, cu mare sânguință, au poruncit să-l cheame la sine. Și, după ce au venit Iosif din temniță, i-au zis Faraon lui înaintea tuturor boiarilor săi: „Am auzit de tine că ești bărbat înțelept și înțelegătoriu, care visurile ceale întunecate și adânci le poți tâlcui!”.

Iară Iosif au răspuns lui Faraon: „Dătătoriuului de înțelepciune iaste a tâlcui visurile!”. Deci au spus visurile sale Faraon înaintea lui Iosif și a tuturor boiarilor săi și îndată au auzit tâlcul visurilor sale din gura lui Iosif ca din gura lui Dumnezeu. Iară foarte tare s-au mirat Faraon de atâta înțelepciune a lui Iosif, de sfatul cel mare a lui (că-i dădusă sfat, zicând să caute împăratul un bărbat înțelept și pricepătoriu și să-l rânduiască ca să adune rodurile Eghiptului, că va să fie foarte mare foamete, ca să fie bucate multe adunate pre vremea foametei)²⁷, Au zis că pre el: „Pre tine astăzi te voi pune și mai-mare preste tot Eghiptul, cel ce sfat ca acesta mei-ai dat și de porunca gurii tale Eghiptul și toată casa mea va asculta!”. /^{17v}

Atunci au poruncit să se suie Iosif în carul său și toți boiarii, unii înaintea carului, alții împregiurul carului mergea împreună. Deci văzind Pentefras, carele băgasă mai înainte pre Iosif în temniță această privealiște minunată cum șeade Iosif în carul lui Faraon foarte tare s-au temut și, încet ieșind dintră boiari, pre ascuns s-au dus acasă-și și cu mare frică au zis cătră muiarea sa: „Văzut-ai, o, muiare, lucru minunat, pentru care foarte mare groază au căzut preste noi! Că Iosif, cel ce oarecând ne era noao slugă, acum ne iaste stăpân și tot Eghiptului? Că iată cu mărire șeade în carul lui Faraon și ca un împărat de toți să cinsteaște! Iară eu, neputând vedea aceasta, încet m-am tras și pre ascuns m-am dus de acoloa!” Aceastea auzindu-le muiarea lui Pentefras, i-au zis să fie cu inimă bună, așa grăind cătră el: „Eu voi descoperi ție păcatul mieu care l-am făcut! Că eu sânt aceaia ce am iubit pre preafrumosul și preacuratul Iosif și totdeauna cu multe împlânziri și cu viclenie mă sileam să-l amăgesc ca să pot dormi cu el /^{18r} și să mă desfățez cu frumseața lui și nicidecum nu am putut dobândi ce doream ce doream, nici am putut face ca măcar cu cuvântul să-mi grăiască! Mai pre urmă m-am desbrăcat cu sila să-l țiuu, ca măcar cât de puțin să mă sufere. Iară el au fugit afară când ță-am

²⁶ Scris peste tot: *mr̄b̄l̄*.

²⁷ Marginal: Face[rea] 41.

arătat ție veșmântul lui. Drept aceeaia eu sânt ceaia ce i-am dobândit împărăția și mărirea cea prea mare: Iosif nu ar fi fost băgat în temniță! Ba încă trebuie să mulțamească mie, carea au fost pricina mării lui. Drept și cuvios iaste Iosif, carele străinătate și ocară răbdând nimăru nu au descoperit! Drept aceeaia scoală-te și te du veasel și împreună cu ceialalți boiari te închină lui!”. Deci, sculându-să Pentefras, s-au dus și cu cuviință s-au închinat lui Iosif.

Într-aceaia s-au plinit acum cei șapte ani foarte roditori²⁸ și au început a fi foamete în tot pământul lui Hanaan și s-au întristat Iosif cu feciorii săi. Iară auzind cum că în Eghipt /^{18v} sînt bucate destule, au zis cătră feciorii săi: „Veniți și vă duceți și cumpărați noao bucate din Eghipt! Că am auzit să află, ca să nu perim toți de foame!”. Deci, luând această poruncă, zece feciori a lui Iacov s-au dus toți ca să-și cumpere bucate, însă nu știia că fratele lui Iosif [era acolo]²⁹. Iară, cât au văzut Iosif prefrații săi, îndată i-au cunoscut pre ei pre toți. Și au zis răstit: „Acești zece bărbați sânt foarte răi iscoditori și pentru aceeaia au venit în Eghipt! Prindeți-i, dară și-i legați bine, că au venit să iscodească pământul acesta! Iară ei, trămurând, cu frică au răspuns zicând: „Departă să fie aceasta de la noi, doamne, că toți sântem frați și fiii unui tată drept! Doisprăzeace eram și pre unul dintr-aceștia, carele era foarte frumos și iubit părintelui l-au omorât o fiară rea și-l plânge tatăl până astăzi, iară alt frate al nostru cu tatăl nostru iaste în pământul lui Hanaan, au rămas pentru mângăierea lui!”. Și le-au răspuns Iosif mănios zicând: „Fiindcă eu mă tem de Dumnezeu cel sfânt, căruia /^{19r} slujesc, vă iert acum! Luați-vă bucate și degrabă vă duceți la tatăl vostru și, de grăiți adevărul și pre fratele vostru pre carele tatăl iubește aduceți-l aci la mine și așa apoi voi creade voao!”.

Dei luând bucatele s-au dus triști la tatăl lor în pământul lui Hanaan și i-au spus lui prepusurle ceale reale și mâniia bărbatului. Iară tatăl s-au întristat foarte pentru acestea și, suspinând au zis cătră ei: „Pentru ce ați făcut aceasta? Pentru ce ați spus domnului Eghiptului că mai aveți încă un frate aci? ”. Iară ei răspunzind au zis: El ne-au iântrebat pre noi și pre amăruntul au vrut să știe neamul nostru!”. Și au zis cătră ei Iacov: „Mai bine voiuri decăt să luoți pre Veniamin din sânul mieu!”. Iară împreunându-să și silindu-i foamea, le-au zis lor Iacov³⁰: „Deaca m-am lipsit de fiii cei den Rahila și de pruncii miei cei prea iubiți, precum ziceți, sculându-vă, luoți daruri în mâinile voastre și vă duceți împreună /^{19v} cu fratele vostru!”.

Și au făcut precum le-au poruncit Iacov. Și când acum a doao oară au venit în Eghipt cu frică mare și cu cutremur, toți s-au închinat înaintea lui Iosif. Iară Iosif, deaca au văzut pre fratele său Veniamin cu mare frică și spaimă stând înaintea sa, s-au turburat foarte și poftea să-l îmbrățișează și să-l sărute și-l întreba pre el, zicând: „Trăiaște tatăl tău? ”. Iară Veniamin cu frică au răspuns: „Trăiaște robul tău, tatăl nostru!”. Și iară l-au întrebat Iosif: „Mai aduce-și încă aminte de Iosif? ”, răspunzându-i Veniamin: „Adevărat, pururea în inimă-l are și arde de iubirea și de dorul său!”. Iară Iosif, fiindcă nu-l putea îmbrățișea pre Veniamin sau mai mult să-l întreabe, întrând în casa sa foarte multe lacrimi au vărsat. Că în ce ceas au văzut pre fratele său, îndată șe-au adus aminte de bătrânețele ceale frumoase ale lui Iacov și zicea cu lacrimi: „Fericiți cei ce văd icoana cea sfântă a bătrânețelor tale,

²⁸ Marginal: Face[rea] 42.

²⁹ N. N.: cuvinte lipsă.

³⁰ Marginal: Face[rea] 49.

bunule părinte că, precum eu judec toată împărăția [sic!] mea și toată mărirea mea /^{20r} nu să poate asămăna bătrânețelor tale, o, prea dulce părinte! Pofteam din gura lui Veniamin să înțăleg: mai aduci-și încă aminte de mine și mai iubește-mă precum eu pre tine te iubesc și, pentru aceeaia cu înșelăciune am silit pre frații miei ca să-mi aducă pre fratele meu Veniamin! Că nu mi-am crezut lor când me-au³¹ spus de tine că au tată și un frate mai mic, ce-l socoteam că doară aprinzându-să de pizmă și pre preaiubitul tău cel mai mic fiu Veniamin l-ai omorât și cu mai mare întristare au pogorât sufletul tău la iad, precum și pre mine, cu sfatul voii sale cei reale m-au omorât, că ne-au fost urât pre noi pre amândoi pentru că eram de la o mumă eu și Veniamin! Știu, tată, că foarte te necăjești și te grijești pentru noi, iară mai vartos acum să necăjesc bătrânețele tale pentru Veniamin, fratele meu! Pentru aceeaia și mie foarte rău îmi pare când gândesc necazul tău și cum că nime dintră noi acum, la bătrânețele tale nu iaste lângă tine! Nu-ți ajungea ție plângerea pentru mine cea mai dinainte, ci și altă dureare preste dureare s-au adaos ție! O, tată, eu sânt pricina suspinurilor și /^{20v} durorilor tale! Că prea greu și aspru am lucrat făcând să aducă pre Veniamin la mine. Ci cuvântul și aducerea aminte de tine m-au silit să fac aceasta, că pofteam să știu cu adevărat oare mai trăiești încă, o, tată! Cine-m va da mie să mai pociu vedea sfântul tău cap și să mă satur de vederea ta cea îngerească!”.

După aceeaia, deaca foarte amar și mult au plâns în casă, spălându-și fața au ieșit veasel și au poruncit să-i bage pre toți în casa sa ca să mănânce cu el. Auziți fraților, cum de toate părțile îi bagă pre ei Iosif, că le poruncește să, pre fieștecare pre nume și în rând, precum era născuți și să făcea ca cum ar găci dintr-un păhar care-l ținea a mână. Era acela păhar de argint care-l ținea în mână și cu deagetul mâinii dreapte îl lovea să sune și, când lovea păharul, mare sunet făcea, de auzea toți cei ce sta împregiur în casă. Deci, lovind o dată, au zis: „Fiindcă Ruvim iaste cel dintâiu născut, el mai întâiu să șează!” /^{21r} Și lovind a doa oară, au numit pre al doilea, zicând: „Simeon iaste al doilea născut, el să șează în al doilea loc!” Și a treia oară lovind a treia oară au zis: „Levi să șează și cu locul său să se cinstească!” Și, așea, pre toți i-au făcut să șează, pre fieștecare pre rând numindu-l. De care lucru, minunându-să și spăimântându-să ei, mai mult s-au temut atunci, când socotea că el toate le știe și zicea întră sine: „Ce socotiți, au n-au cunoscut el din păhar cum că noi i-am mințit când am zis că fiara rea au ucis pre Iosif?” Și foarte mare învăluială de gânduri avea. Iară, ca să scoată de la ei acest prepus, din masa sa le-au dat lor părți și lui Veniamin, fratelui său, cu zece părți i-au dat mai mare parte decât celorlalți. Ci pentru ce au făcut aceasta Iosif fraților și din păhar au numit pre nume pre fieștecarele? Adecă pentru ca fapta lor cea rea mai mult să li-o facă groaznică.

Atunci au poruncit ispravnicului său ca să le dea lor bucate destule, fără de /^{21v} preț și în sacul lui Veniamin să bage păharul și cu bucurie, îndată, să-i sloaboază să se ducă. Iară ei voioși purcezind s-au dus, ci nu prea departe de cetate fiind, alergând după ei ispravnicul lui Iosif i-au adus și cu cuvinte aspre certându-i i-au ocărat zicându-le căce sânt furi și nevrednici de cinstea carea le-au făcut lor. Iară ei, răspunzind lor au zis lui: „Și aurul, care mai înainte l-am aflat în sacii nostri l-am adus iarăși la domnul nostru! Iară acum cum am fi furat păharul domnului tău?

³¹ Scris peste tot: מַלְאָ.

Departe să fie aceasta de la noi!”. Iară el au zis cătră ei: „Puneți jos sacii vostri ca să-i caut!”. Deci degrab puind jos sacii de pre dobitoace, s-au aflat păharul în sacul lui Veniamin. Care lucru văzindu-l ei șe-au rupt hainele sale și au început fieștecarele dintr-înșii a sudui și ocără pre Rahila și pre Iosif împreună cu mumă-sa și pre frate-său, zicând: „Voi ați fost sminteală tatălui nostru, tu și Iosif, fiii Rahilei! Că Iosif voia să împărățască preste noi, iară tu, fratele lui, ne-ai băgat pre noi în ocară /^{22r} și în rușine! Au nu sânteți voi fiii Rahilei, carea, furând idolii tătanelui, au tăgăduit că i-au furat!”. Și, rădicând Venimain glasul său, cu suspinuri și cu lacrimi au început de fieștecarele dintră ei a să ruga și a zice: „Iată, Dumnezeuul părinților nostri știe: Cel ce au luat pre Rahila, așea cum însuși au voit, Cel ce foarte bine știe moartea preafrumosului Iosif, Cel ce ține și mângâie pre Iacov pentru despărțirea lui Iosif și și acum pre nevăzut îl mângâie precum știe, Cel ce veade toate ale noastre, Cel ce cearcă inimile și rărunchii, El știe că nicidecum n-am furat păharul acesta, precum ziceți! Nici am gândit vreodată ceva de acest lucru! Așea să văz cuvioasele cărunteate ale părintelui Iacov, ca cu bucurie să sărut genunchii lui! Căci nicidecum n-am furat păharul acesta! Vai mie! Vai mie! O, Rahila! Ce s-au întâmplat fiilor tăi? Pre preafrumosul Iosif l-au omorât fiara, precum zic! Iată și eu, o, maică, degrab neștiind m-am făcut fur și sânt rob în pământ străin! Iosif, când l-au mâncat fiara în pustie au strigat ca să afle pre cine să-l mântuiască și n-au aflat! Iată, și eu, o maică preabună, mă rog de frații miei și nu iaste cine să mă auză și să-mi crează mie, fiului tău!”.

Deci, luând pre Veniamin, s-au întors în cetate la Iosif, neavând ce să mai răspunză pentru el. Iară Iosif, ca cum ar fi foarte mânios, le-au zis lor: „Aceasta iaste răsplătire pentru bunătățile ce v-am făcut! Pentru aceaia v-am cinstit pre voi ca să-mi furați păharul meu în care găcesc? Au nu v-am zis voao numele? Nu sânteți oameni de pace, ci iscoade? Pentru frica lui Dumnezeu aceasta voiu face eu cu voi: Pre cel ce au furat păharul îl voiu ținea rob, iară voi, ceialalți, cu alta vă duceți de aci! Deci, apropiidu-să unul dintră ei, anume Iuda, ingenunchind, să ruga lui Iosif, zicând: „Să nu te mânii pre noi, doamne, de voiu grăi: Tu ne-ai întrebat pre noi, robii tăi, zicând: Aveți tată sau frate? Și Ț-am zis că avem tată, carele iaste robul tău și că are doi fii, pre carii foarte îi iubea, mai mult decât pre noi și pre unul dintr-aceștia l-au omorât fiara în munți și-l plânge tatăl în tot ceasul și îl dorește și în suspin până acum petreace, cât să pare că și pământul plânge de /^{23r} glasul lui! Iară pre celalalt îl ține acasă de mângâiare în locul fiului celui dentâiu. Ci acum, precum ai poruncit, am adus pre fratele nostru și ne-am aflat robii tăi în foarte mare nedreptate! Iară mă rog ca să-ți fiu eu rob în locul pruncului acestuia, numai pruncul să se ducă cu frații și să se întoarcă la tatăl, că eu l-am luat pre el de la tatăl meu și fără de el nu mă pociu întoarce la tatăl, ca să nu văz prea amara moarte a tatălui meu!”.

Iară, deaca au auzit Iosif aceaste jealnice cuvinte și i-au văzut pre toți stând rușinați și au văzut pre Veniamin cu haina ruptă, cu frică și cu plângere, căzând la picioarele celor ce sta aci ca să se roage lui Iosif pentru el și să-l lasă să se întoarcă cu frații la tatăl, aceasta văzindu-le Iosif, preste măsură s-au turburat ceale dinlăuntru ale lui și îndată au poruncit să se ducă afară toți cei ce sta aci și, după ce s-au dus aceia, Iosif, cu plângere rădicând-și glasul său, au zis cu îndrăzneală? ^{23v} au

zis cu graiu jidovesc³²: „Eu sânt Iosif, fratele vostru, nu m-au mâncat fiara, precum voi ziceți! Eu sânt pre carele gol m-ați aruncat în groapă! Eu sânt pre care l-ați vândut ismailteanilor! Carele, când mă tăvăleam la picioarele și la urmele voastre a tutur[or] și nime dintră voi atunci nu era căruia într-o nevoie ca aceea să-i fie milă de mine! Ci, ca nește fieri sălbatece și cumplite ați năvălit asupra mea! Însă, o, frații miei, nime dintră voi să nu să teamă ci, mai bine, vă bucurați și vă veseliți cu mine, că eu acum împărătesc. Și, precum mai întâiu ați zis cătră tatăl nostru că pre mine m-au mâncat fiara în munți, așa, acum ducându-vă, spuneți lui Iacov, zicând: Iosif, fiul tău trăiaște și, iată, șeade în carul împărăției Eghiptului!”

Iară, deaca au auzit glasul lui Iosif, frații lui de frică și de cutremur au rămas ca nește morți. Și, apropiindu-să la ei Iosif, sămân^{/24r}ța cea adevărată a lui Iacov, cu mare săruta, precum să cuvenea lui pre fieștecarele dintr-înșii, fără de nicio aducere aminte de strămbătatea cea mai dinainte carea i-au făcut și pre ei cu daruri și cu mare bucurie dăruindu-i, pre toți i-au trimis îndărăpt și la Iacov, zicându-le lor: „Să nu vă sfădiți pre cale, ci mai bine degrab vă duceți la tatăl și ziceți lui: Aceastea zice Iosif, fiul tău: Făcutu-m-au Dumnezeu împărat preste tot Eghiptul! Vino, tată, cu bucuriia inimii, ca să văz fața cea îngerească a bătrâneștelor tale!”

Și ducându-să cu grabă, au spus lui Iacov toate cuvintele lui Iosif care le-au poruncit lor și, lăcrămând au zis cătră ei: „Pentru ce voi iarăși turburați duhul meu, ca iarăși să-mi aduc aminte de chipul preafumosului Iosif și flacăra durerii, carea s-au mai stâns în inima mea, iarăși voiți a o aprinde/ Și, apropiindu-să Veniamin, au sărutat genunchii și barba lui, zicând: „Adevărat sânt aceaste ce ai auzit, o, prea bune părinte!” Și i-au arătat lui toate câte au trimis Iosif și atunci au căzut cuvintelor lui Veniamin și, sculându-să cu toată casasa, cu gabă și cu bucurie ^{/24r} pogorât în Eghipt la Iosif, fiul său.

Iară, deaca au auzit Iosif că au venit tatăl său, sculându-să, cu mare bucurie au ieșit afară din cetate cu boiarii lui Faraon și cu mare podoabă și mulțime acolo i-au ieșit înainte. Iară, deaca au văzut Iacov pre fiul său Iosif, au căzut pre grumazul lui cu mare dragoste zicând: „Acum să moriu, deaca am văzut fața ta, prea dulce fiule, tu încă cu adevărat trăiești!” Și au mărit amândoi pre Dumnezeu.

Drept aceea și noi, pentru toate aceaste să înălțăm mărire Tatălui și Fiiului și Sfântului Duh, căruia să cuvine mărirea și putearea și cinstea și închinăciunea acum și pururea și în veicii veacilor. Amin.

BalASFavæ, die 20 iunii 1786 versa in valachicum hæc oratio per me, Samuel Klein de Szad, monachum³³

³² Marginal: Face[rea] 45.

³³ În limba latină: Această orăție a fost tradusă în limba română în Blaj, 20 iunie 1786 de mine, călugărul Samuil Clain din Sad.

ÉTUDE DES INSERTIONS BIBLIQUES DANS L'OUVRAGE
DU MÉTROPOLITE VARLAAM,
RĂSPUNS ÎMPOTRIVA CATIHISMUSULUI CALVINESC
[RÉPONSE AU CATÉCHISME CALVINISTE]*

MARIANA NASTASIA
Institut de Philologie Roumaine « Alexandru Philippide »
de l'Académie Roumaine – Filiale de Iassy
mariananastasia@yahoo.com

Abstract: *Răspuns împotriva Catihismusului calvinesc* is a polemic text by Metropolitan Varlaam, printed in the 17th century. In this text, Varlaam combats the ideas of a Calvinist text that appeared at that time, so he builds his argumentative discourse on the basis of *biblical quotations*, the truth of which cannot be questioned. Moreover, through the examples he offers, Varlaam guides the receivers to interpret the sacred text in accordance with the norms of the Orthodox faith and the Eastern patristic tradition.

Keywords: biblical quotation, biblical hermeneutics, old Romanian literature, polemic text, discourse analysis.

1. Introduction

L'ouvrage du métropolite Varlaam, *Cartea carea să cheamă Răspunsul împotriva Catihismusului calvinesc făcută de părintele Varlaam, mitropolitul Suceavei și arhiepiscopul Țării Moldovei*, imprimé en 1645, représente le premier « texte polémique rédigé en roumain » (Mirela Teodorescu, dans l'*Introduction* de la RÉPONSE, 7). Dans ce texte, le métropolite Varlaam combat les dogmes d'un catéchisme calviniste paru à Alba Iulia, en 1640, qui lui avait été signalé par Udriște Năsturel. Publié à Alba Iulia, en roumain, le *Catéchisme* représentait un danger, surtout pour les Roumains orthodoxes de Transylvanie sur lesquels on faisait pressions pour se convertir au calvinisme hongrois. Le rôle de l'Église, à cette époque-là, était de « maintenir l'unité spirituelle du peuple » (Cartoian 1980, 197), ainsi le métropolite se voit-il obligé de signaler les idées « pleines de poison provoquant la mort de l'âme » de l'ouvrage des Calvinistes et de présenter l'enseignement chrétien transmis par la tradition orthodoxe.

Cu mila lui Dumnedzău domnul Țării Românești; dumnealui Udriște Năsturel, carele, ca un iubitori de învățături și socotitoriu credinței ceii direapte în mijlocul altor cărți noao mi-au arătat; adusu-mi-au și o cărțulie mică în limba

* *The Study of biblical quotations in Metropolit Varlaam's text Răspuns împotriva Catihismusului calvinesc*

noastră românească tipărită. Și dea-am cetit, am vădzut sămnul ei scris *Catihizmus creștinesc*, cărea am aflat plină de otravă de moarte sufletească; de care lucru, iubiții miei fii, mărturisesc înaintea lui Dumnedzău cu firea mea că mare grije și multă scârbă au cuprins sufletul și inima mea (RĂSPUNS, 186-187).

Le texte de Varlaam, précédé d'une préface, est organisé en huit séquences indépendantes du point de vue thématique, où le métropolitain est intéressé par deux aspects: annuler la réponse imaginée par les Calvinistes concernant un problème biblique et transmettre l'enseignement orthodoxe relativement à ce problème. Ainsi, Varlaam discute les chapitres 1, 4, 9, 10, 12, 36 et 54 du *Catéchisme calviniste*, c'est-à-dire les questions qui séparent le calvinisme de la doctrine orthodoxe: l'idée d'être prédestiné au salut ou au mal, en fonction de la grâce divine, la possibilité de la correction réalisée seulement par la grâce de Dieu, le culte de la Mère de Dieu, le culte des saints et des icônes, rejetés par les Calvinistes, le spécifique de l'Église protestante.

Dans la *Préface*, le métropolitain Varlaam porte à la connaissance des récepteurs le contenu du *Catéchisme calviniste* et met en évidence le danger des dogmes exposés dans cet ouvrage pour les fidèles orthodoxes. Il exprime ainsi son inquiétude et son mécontentement pour ce qui est de la diffusion des idées du *Catéchisme* et il assume le rôle de les combattre et de transmettre le véritable enseignement. Varlaam incite les lecteurs à prendre garde à la parole de l'Évangile et à la tradition des Pères de l'Église, et à les respecter. Le mot introducteur contient des insertions bibliques¹ du *Livre de la sagesse de Jésus, fils de Sirach* et de différentes épîtres apostoliques: la *Première Épître aux Corinthiens*, l'*Épître aux Galates*, l'*Épître aux Hébreux*, l'*Épître de Saint Jacques*. Le rôle de ces insertions bibliques consiste dans le fait qu'elles confèrent de l'autorité au discours et se profilent comme arguments dans l'analyse polémique de certains problèmes confessionnels.

Dans son texte, Varlaam reprend des séquences bibliques citées par les auteurs du *Catéchisme calviniste*, qu'il organise sous la forme *question – réponse*, ensuite il construit une démarche argumentative propre, dans laquelle, d'une part, il démonte les idées du fragment cité et, d'autre part, il l'interprète dans la lumière de l'enseignement orthodoxe, valorifiant spécialement le procédé de l'antithèse.

¹ Pour plusieurs détails concernant le concept d'insertion biblique, voir Mariana Nastasia, *Preliminarii la o cercetare istorică a inseratelor biblice în literatura română veche* [Préliminaires d'une recherche historique des insertions bibliques dans la littérature roumaine ancienne], dans l'ouvrage intitulé *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”*, [Réception de la Sainte Écriture: entre philologie, herméneutique et traductologie. Les travaux du Symposium International „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”], Eugen Munteanu (coord.), vol. IX, Editura „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2020, 127–136.

Étant constituée de cette manière et, en plus, ayant le statut de figure compositionnelle, l'antithèse représente le support théorique essentiel de la polémique développée par Varlaam. L'ouvrage qui en résulte – avec sa structure et sa fonction explicative – peut être considéré un métatexte de facture spéciale: plus précisément, un commentaire en réplique d'un texte préexistant, qui est, à son tour, métatexte par rapport à une source primaire (Cătănescu 2001, 81)².

2. Types d'insertions bibliques utilisées dans le texte du métropolitain Varlaam

Les fragments cités du texte calviniste, aussi bien que le discours argumentatif du métropolitain Varlaam contiennent différents types d'*insertions bibliques*. La plupart sont des *insertions bibliques directes*, qui portent une marque intertextuelle explicite ou implicite. Les deux catégories indiquent la disponibilité de l'auteur d'explicitier le plus précisément possible le contenu biblique, afin de guider la lecture et l'interprétation des informations transmises. Les insertions directes avec marque intertextuelle explicite, mais aussi celles avec marque implicite peuvent être signalées dans le plan discursif par des verbes déclaratifs, introduits dans le texte à l'aide des adverbes relatifs ou des conjonctions de subordination. Les insertions directes avec marque intertextuelle implicite se distinguent des insertions avec marque explicite à l'aide des renvois aux versets et aux chapitres bibliques. En ce qui concerne les insertions avec marque explicite, ces renvois sont précis, tandis que les insertions avec marque implicite indiquent d'une manière partielle les coordonnées bibliques. De plus, on rencontre dans le texte des *insertions bibliques indirectes de type allusif avec marque intertextuelle implicite*, des insertions bibliques indirectes avec *réactualisation par paraphrase*, et des insertions bibliques indirectes de *réactualisation de certains thèmes et motifs bibliques*, qui supposent de la part du récepteur un effort plus soutenu de repérage du contenu biblique. Ces insertions sont intégrées dans le discours et, le plus souvent, elles font corps commun avec le texte.

Dans les séquences reprises du *Catéchisme calviniste*, que le métropolitain Varlaam reproduit dans un style direct, on peut identifier des insertions bibliques directes avec marque intertextuelle implicite, introduites par des verbes de déclaration. Les coordonnées des livres bibliques d'où l'on a extrait ces insertions sont signalées marginalement par le métropolitain Varlaam. Ainsi, par les compléments marginaux, les insertions bibliques acquièrent une marque intertextuelle explicite. Les versets cités par les auteurs du *Catéchisme*

² Dans la version originale: „Antiteza astfel constituită și, în plus, cu statut de figură compozițională, este suportul retoric esențial al polemicii dezvoltate de Varlaam. Scrierea care rezultă – cu structura și funcția sa explicativă – poate fi considerată un metatext de factură specială: comentariu în replică al unui text preexistent, la rândul său metatext față de o sursă primară” (Cătănescu 2001, 81).

sont repris des épîtres pauliniennes – la *Première Épître aux Corinthiens*, l'*Épître aux Éphésiens*, l'*Épître aux Romains de Saint Apôtre Paul* –, des épîtres pastorales – la *Première Épître à Timothée de Saint Apôtre Paul* – et de l'*Évangile selon Saint Matthieu*.

- (1) Aceasta că și trupul și sufletul, au aș hi viu au mort, eu sânt al domnului și al descu<m>părătorului meu, a lui Isus Hristos, carele m-au răscumpărat din toată putearea diavolului și acmu încă așa mă ține și mă păzește, cumu-mi sânt toate spre spăsenie. Cum zice svântul Pavel apostol: „Au viu, au mort, a domnului sintem” (RĂSPUNS, 193).
- (2) Învăță-ne pre noi domnul nostru Isus Hristos: întru cuprinsetură unde zice așa: „lubeaște domnul Dumnezeuul tău cu toată inima ta și cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău și cu toată putearea ta” (RĂSPUNS, 196).
- (3) Ba nicidănăoară, că den fire sânt plecătoriu spre uriciune domnului meu. Și priatinului meu, cum zice Pavel apostol: „Din fire eram fii mâniei” (RĂSPUNS, 196).
- (4) Ba nici dintr-o parte, ce mai vârtos ne înmulțim și ne sporim păcatele din zi în zi, cum zice Matei evanghelist: „Și iartă păcatele noastre” (RĂSPUNS, 200).
- (5) Că iaste domnul nostru Isus Hristos, că el îmblă între noi și între Dumnezeu de ne împacă. Cum zice Pavel: „Și unul iaste îmblătoriu între Dumnezeu și între oameni, omul Isus Hristos” (RĂSPUNS, 204).
- (6) Iară aicea leapădă „întru”, nu dzice „întru una” ce numai ce dzice „o besearcă”, cu acesta gând pentru că besearca iaste adunătura credincioșilor, deci să nu să paie că cred în oameni, să cadză în păcate, pentru-acea dzic „o besearcă”, iară nu „întru una svântă și apostolească besearcă” (RĂSPUNS, 209).
- (7) Numai cu credința ce credz în Isus Hristos, numai din mila lui „Dumnezeu <ce> mi-au dat și mi-au dăruit, cu faptele și cu dreptatea și cu svinția lui Hristos, „Cum dzice Pavel la râmleani: „Îndirepta-să-vor în har din mila lui Dumnezeu, prin descumpărarea lui Hristos, cela ce l-au orânduit Dumnezeu să hie jărtvă împăcătoare cu credință în singele lui. Derept aceeaa ținem cu credință cum omul să îndireaptă cu credință fără de faptul legi” (RĂSPUNS, 214).
- (8) Nu-ți face ție chip cioplit, nice să închipuiești pre chipul celora ce-s în ceri, nice celora ce-s pre pământ, nice celora ce-s într-apă supt pământ, nice te închina acelora, nice sluji lor (RĂSPUNS, 218).

Varlaam construit son argumentation à partir de ces exemples. Dans son exposé on observe deux tendances à organiser le discours et à combattre le dogme calviniste. Le premier type d'argumentation consiste, d'une part, dans le commentaire de l'insertion biblique directe présente dans le fragment calviniste cité et, d'autre part, dans la reprise des exemples, lorsqu'il faut mettre en évidence l'enseignement erroné transmis par le Calvinistes. À la fin de ce type d'argumentation on réitère l'enseignement orthodoxe, que les chrétiens devraient retenir.

Svântul Pavel apostol învață aicea pre ucinicul Timotei să ia aminte pentru toată obicina și destoinicia tuturor oamenilor, pre cei credincioși cătră tăria și sporiul credinței și fapturilor celor bune, pre cei necredincioși cătră întoarcerea cunoștinței lui Dumnezeu. A doa, aduce lui chip pre domnul și izbăvitoriul nostru Isus Hristos, ca să-l pleace cătră aducere aminte și-i zice cum singur pre sine s-au dat izbăvire, și răscu<m>părare pentru toți și va pre toți să să spășească și să afle spăsenie, adecă să crează toți și să ia credința cea vie și făcătoare fapturilor celor bune [...] *Cum scrie într-acest Catihizm de zice că noi nu putem face destul pentru păcatele noastre nice dintr-o parte, ce mai vârtos ne sporim păcatele din zi în zi, ci să căutăm împăcătoriu pre domnul Hristos să facă destul pentru noi, aceasta ne-are plăcea și noao: fără de nice o usteneală, fără de nici un chin să aflăm pre domnul Hristos împăcătoriu să facă destul pentru noi! [...] Iară ședzând numai și nemică nefăcând, nu să află în svânta scriptură să aibă împăcătoriu pre domnul Hristos.* Cum dzice și Petr apostol: „Hristos au chinuit pentru noi cu trupul și voi într-aceia cuget vă într-armați” (RĂSPUNS, 204–208) [subl. n.].

Le second type d'argumentation – qui est utilisé le plus souvent – cherche tout d'abord à démontrer les idées calvinistes et à transmettre un message moralisateur, formulant à la fin l'enseignement orthodoxe. Le discours de Varlaam s'appuie encore une fois sur des insertions bibliques. Ainsi, chaque énoncé du métropolitain est complété par une insertion biblique ayant un double rôle: d'une part, celle-ci illustre l'idée théologique énoncée, d'autre part, elle confère de l'autorité à l'argument qui combat cette idée.

Dup-acea, în al cincile capăt întrebă: Dară putea-veri ținea aceastea toate întregi?

Răspunde: Ba nicidănăoară, că den fire sânt plecătoriu spre uriciune domnului meu. Și priatinului meu, cum zice Pavel apostol: „Din fire eram fii mâniei” (RĂSPUNS, 196).

*Socotim aicea și ne mirăm cum cu cheaia înțelesului svintei scripturi încuie împărăția ceriului dinnaintea oamenilor! Cum zice sângur domnul Hristos: „Amar voao, legiuitorilor, c-ați luat cheaia înțelesului și voi înșivă nu intrați, nice pre ceia ce vor îi lăsați”. Aicea cu fericitul Pavel răspundem dintru a sa poslanie, ce învață pentr-aceasta pre efesei, și zicem: cu adevărat fost-am feciori miiniei. Ce când? Când am fost în păcatele strămoșilor. Și unde? În pohtele ceale trupești și în fărădelegi, fii mâniei și a urgiei. [...] *Pentr-acea, de iaste că nu au înțeles aceasta epistolie cătră efesei, să auză dară cea cătră corinteani, unde zice așea: „Pentru că feciorii voștri sânt necurați, iară acmu sânt svinți”. [...] Arătat iaste din toată scriptura svântă că fii mâniei nu sintem, să nu putem ținea întregi poruncile lui Dumnezeu.* Ce aceasta neputină să nu poată omul nu-i de la Dumnezeu, ce-i de la nedestoinicia și de la leanea omului, cum spune sângur domnul Hristos de zice: „De la om iaste aceasta ne//putință, iară de la Dumnezeu toate să pot” (RĂSPUNS, 196–199) [subl. n.].*

Quel que soit le type argumentatif pour lequel il opte, sous la perspective du *type de réactualisation de l'information*, le métropolite Varlaam utilise avec prépondérance des *insertions bibliques directes avec marque intertextuelle implicite*, employant la même technique d'exposition des séquences bibliques comme les auteurs du *Catéchisme*. Marginalement, celles-ci reçoivent une marque explicite, par les renvois précis aux coordonnées des livres de la *Sainte Écriture* d'où l'on a repris certaines insertions bibliques. Varlaam offre en général des exemples de livres de l'*Ancien Testament* – le *Lévitique*, le *Deutéronome*, le *Livre du Prophète Esaïe*, le *Livre du Prophète Ézéchiël*, les *Psaumes*, les *Proverbes de Salomon*, le *Livre de la Sagesse de Salomon* – et du *Nouveau Testament*: les *Évangiles*, les *Actes des Apôtres*, l'*Épître aux Romains*, les *Épîtres aux Corinthiens*, l'*Épître aux Éphésiens*, l'*Épître aux Philippiens*, la *Première Épître à Timothée*, l'*Épître de Saint Apôtre Jacques*, la *Deuxième Épître de Saint Apôtre Pierre*, la *Première Épître de Saint Apôtre Jean*, l'*Apocalypse*. Les insertions bibliques directes extraites de ces livres sont nombreuses dans le texte de Varlaam et confèrent un aspect en mosaïque au discours. Par ailleurs, du point de vue grammatical et pragmatique, entre l'idée énoncée par le métropolite Varlaam et l'insertion biblique introduite dans le texte comme argument de l'autorité de l'*Écriture*, s'établit un rapport de subordination causal-conclusive. La plupart des insertions bibliques sont signalées dans le texte à l'aide de l'adverbe *cum*, suivi d'un verbe de déclaration.

- (1) Cum iarăș acestăș apostol zice: „Știm că noao tuturor să cade să ne arătăm înaintea județului lui Hristos ca să ia careleș de sine cealea ce cu trupul au lucrat: ori bine, ori rău“ (RĂSPUNS, 195).
- (2) [...] cum mărturiseaște și svântul Pavel de zice: „Nu-i de la noi, ce-i daru lui Dumnezeu, nice-i din lucru, să nu se laude neștine“ (RĂSPUNS, 197).
- (3) Direpce zice și Iacov apostol: „Că cela ce va face toată leagea și va greși numai într-una, iaste de toate vinovat?“ (RĂSPUNS, 198).
- (4) A doa stepenă pune apostolul Iacov de zice: „Deacii să înceape pohta și naște păcat“ (RĂSPUNS, 201).
- (5) Cum ne învață și domnul Hristos de zice: „Ceareți și să va da voao, căotați și veți afla, bateți și să va deșchide voao. Că tot cela ce va ceare da-i-să-va / și cela ce va cerca va afla și cela ce va bate deșchide-i-va“ (RĂSPUNS, 203).
- (6) Cum dzice David proroc: „Inima înfrământă și smerită Dumnezenuu o va urgisi“ (RĂSPUNS, 207).
- (7) Așijdere Iacov apostol în epistoliia sa dzice: „Ispoveduiți unul altui păcatele voastre și vă rugați unul pentr-alalt“ (RĂSPUNS, 213).

Les interprétations théologiques du métropolite Varlaam contiennent aussi différentes catégories d'insertions bibliques indirectes.

a) Les *insertions bibliques indirectes de type allusif avec marque intertextuelle implicite* apparaissent d'une manière discontinue dans le texte de Varlaam et

sont utilisées dans le but de compléter le message transmis par l'intermédiaire des insertions bibliques directes. On rencontre ces types d'insertions bibliques dans la préface, où le métropolitain justifie son attitude et sa contribution polémique par un renvoi au parabole du talent. En outre, les dogmes calvinistes sont mis au crédit de la perfidie du diable, qui agit tout comme il l'avait fait dans le jardin d'Eden, trompant le jugement des hommes. Dans le commentaire au premier chapitre du *Catéchisme calviniste*, Varlaam fait un renvoi aux péchés des ancêtres, notamment au péché d'Adam, et dans la réception critique du chapitre 36, ce renvoi est repris dans une nouvelle formulation – « doară pentru lucrurile legei vechi iaste spăseniia omenească » (RĂSPUNS, 215) –, qui se trouve en opposition avec une autre insertion de type allusif, qui renvoie à la naissance et la crucifixion du Christ – « acolea-i darul legei noao ce-au venit » (*ibid.*).

[...] să nu nedejduiască sau să-i paie / că doară pentru lucrurile legei vechi iaste spăseniia omenească, Pavel apostol tutindirea leagea veache o scrie *leage*, iară leagea noao o scrie *dar*. Pentr-aceaea, unde veri ceti *leage*, acolea-i umbra legei ce-au trecut, iară, unde veri ceti *dar*, acolea-i darul legei noao ce-au venit (RĂSPUNS, 215).

b) Les *insertions bibliques indirectes avec réactualisation par paraphrase* apparaissent spécialement dans les commentaires concernant le chapitre 10, le chapitre 12 et le chapitre 54 du *Catéchisme calviniste*. Dans ces commentaires, le métropolitain Varlaam combat l'idée que la rédemption est quelque chose qui nous a été donné et dépend de l'entremise de Jésus, explique le verset du *Symbole de la foi* relatif à l'Église et offre des clarifications en ce qui concerne le culte des icônes et des saints. On évoque ainsi différentes scènes de l'*Écriture*: les apôtres sont appelés à suivre Jésus; la femme pécheresse oint ses pieds et se repent de ses péchés; Jésus va dans la maison de Zachée; le collecteur d'impôts prie au temple pour ses péchés; Jean le Baptiste écoute les foules et les fait baptiser dans le Jourdain; Dieu se découvre à des prophètes de l'*Ancien Testament*. Dans l'analyse de ces problèmes théologiques, à part les livres bibliques déjà mentionnés, auxquels Varlaam revient chaque fois où il ressent le besoin d'arguments ou contre-arguments très forts, sont utilisés le *Troisième Livre* et le *Quatrième Livre des Rois* et le *Deuxième Livre Paralipomène*. Les insertions bibliques indirectes de type allusif interfèrent avec les insertions directes et avec les insertions indirectes de réactualisation de certains thèmes et motifs bibliques et avec celles d'évocation de certaines figures du texte sacré.

(1) Cum l-au căotat curvariul și curva aceaea: unul cu pcoaintă și de la inimă suspini și lacrimi, alta așjdere cu cădeare la picioarele lui: „Ci căzu cu mir scumpu de spăla picioarele lui și cu părul capului său le ștergea“ (RĂSPUNS, 206).

- (2) Cum l-au căotat vameșul, carele să bătea în piept și suspina și așa de cu smerenie să ruga, cât nice ochii în sus nu cuteza să-i rădice. Cum l-au căotat Cornilie sutașul, unde spune că de patru dzile s-au fost postind și s-au fost rugând în casa lui (RĂSPUNS, 206).
- (3) Iară întrebăm ș-aceasta: pentru ce învăță Dumnedzeu pre Moisi de făcu heruvimii aceia de umbra oltariului legei lui Dumnedzeu, carii era chip heruvimilor celor din ceri ce dvorbăsc înaintea scaunului lui Dumnedzeu, de avea cinsti și slavă de la izrailteani și porunca aceasta a doa nu să călca? Sau șatra legei lui Dumnedzeu ce o cinstiia și i să închina jidovii, pentru ce nu greșii și pentru ce nu călca porunca lui Dumnedzeu aceasta, ce mai vârtos slava lui Dumnedzeu înmulția? (RĂSPUNS, 220).

c) *Les insertions bibliques indirectes de réactualisation des thèmes et des motifs bibliques* utilisées dans l'œuvre du métropolitite Varlaam sont parmi les plus connues à l'époque et ont été valorifiées fréquemment dans les textes de cette période-là. Varlaam assume le rôle de berger spirituel des Roumains d'Ardeal, qui sont exposés au danger d'abandonner leur foi orthodoxe et d'être attirés par les dogmes calvinistes. Ces motifs bibliques – *le berger et le troupeau de Dieu* – apparaissent dans la préface et sont repris durant l'argumentation. D'autres motifs rencontrés dans le texte de Varlaam sont *la multiplication des talents, l'amour pour l'autrui, la pénitence, la foi, l'accomplissement des bonnes actions* etc.

- 1) Dumnedzeu veade numai, cu toată putearea mea și cu toată usârđia lucrez după neputința mea cea omenească, ca să cresc și să adaog *talantul ce mi-i dat*, cândai vrun păcătoș și de *turma lui Dumnedzau* depărtat voiu putea să-l întorc, să să spodobască a fi destoinic și spășit, petrecând întru poruncile ceale pravoslavnice a besearcei noastre, carile din bătrâni sânt date, din//tru-ntâiu și din ceput, acealea să le întăresc, să nu cumva să să tîmple să fie neștine svătuit și amăgit de *vicleșugul șearpelui*, adecă a ereticilor, să-cadză și să să depărteadze de-acea alinată și cu pace și fericită curte, besearca noastră cea pravoslavnică (RĂSPUNS, 186)
- 2) Deci *mădularele* aceastea, ce să pleacă supt acesta *cap ce iaste Hristos*, iaste adevărată săbornică besearcăși, cum să pleacă capului toate mădularele și de la dâns să îndirepteadză și lucrează, așa și mădularele besearcei, credincioșii, fiind plecați supt al său cap, Hristos, de la dâns să îndirepteadză și lucrează lucrurile spăseniei (RĂSPUNS, 210).
- 3) Pentru *pocăință* și pentru ispoveadanie dzice Petr apostol: „Pre-acesta Dumnedzeu începătoriu și spășitoriu l-au înălțat cu direapta sa, să dea pocăință întru iertarea păcatelor“ (RĂSPUNS, 213).

d) *Les insertions bibliques indirectes d'évocation des figures bibliques* apparaissent dans les chapitres qui valorifient les insertions avec réactualisation par paraphrase. Ainsi, sont évoqués le Sauveur, les apôtres, le bon samaritain, l'homme tombé entre les mains des bandits, le collecteur d'impôts, le

centurion, la femme pécheresse, Zachée, Moïse, les prophètes Achia et Roboam, Samuel et Saül etc.

- 1) Știut-au Ahia proroc cugetul lui Rovoam împărat și împărăteasei lui. Vădzut-au Elisei cugetul împăratului de Asiriia, și cugetul slugei sale, lui Ghiezi. Știut-au Samoil cugetul lui Saul și svântul Petr au vădzut inima lui Ananie și Samfirei (RĂSPUNS, 224–225).
- 2) Cum l-au căotat vameșul, carele să bătea în piept și suspina și așa de cu smerenie să ruga, cât nice ochii în sus nu cuteza să-i rădice. Cum l-au căotat Cornilie sutașul, unde spune că de patru dzile s-au fost postind și s-au fost rugând în casa lui (RĂSPUNS, 206).

3. Les fonctions des insertions bibliques utilisées par Varlaam

Les insertions bibliques de l'ouvrage *Răspuns împotriva Catihismusului calvinesc* [*Réponse au Catéchisme calviniste*] accomplissent une *fonction illustrative*, une *fonction argumentative* et une *fonction didactique*. La fonction illustrative se réalise dans tous les contextes où l'on constate la présence de ces éléments. Varlaam utilise peu de procédés rhétoriques spécifiques au style polémique, tels que l'imprécation ou l'apostrophe, par conséquent le discours argumentatif acquiert de la force grâce notamment aux insertions bibliques. Les arguments de Varlaam, repris de l'*Écriture* et interprétés selon les règles imposées par la tradition exégétique des Pères de l'Église, ne peuvent pas être facilement combattus, et l'effet qu'ils produisent est bien fort. Varlaam utilise spécialement les livres bibliques qui illustrent l'activité des Saints Apôtres. De cette manière, par l'actualisation des séquences bibliques respectives et leur référence au contexte particulier des Roumains de Transylvanie et à la mission de l'Église Orthodoxe de préserver l'unité religieuse de tous ceux qui parlent roumain quelle que soit la région, la force de la parole transmise par les apôtres dans les épîtres est transférée au discours exercé par l'auteur de la *Réponse au Catéchisme calviniste*. C'est pourquoi les insertions bibliques de différents types coexistent, s'entremêlent et en même temps, en plus de la fonction illustrative, accomplissent aussi une fonction didactique et une fonction argumentative.

Le métropolitain Varlaam convainc tout d'abord que la doctrine qu'il transmet est celle qui est en concordance avec la Vérité de l'*Écriture*, ensuite il s'assure que, par l'enchaînement de plusieurs insertions bibliques qui illustrent la même idée, son message est reçu et assimilé par le récepteur. Ainsi, la lecture et les modalités d'interprétation du texte biblique sont coordonnées dans la perspective de la relation émetteur-récepteur. Varlaam s'assure que les lecteurs comprendront correctement les passages repris de la *Sainte Écriture*, sans s'éloigner de la foi orthodoxe.

- (1) Supt a cui ascultare să va da omul, rob iaste acelaia pre carele ascultă, cum de-aceasta arată Pavel apostol de zice de: „Au nu știți că celuia ce vă veți pune pre

sine robi întru ascultare robi sinteți aceleia ce-l ascultați, care păcatului în moarte, oare ascultării întru dreptate?“ Cum zice și svântul Iacov apostol: „Nime fiind supărat să nu grăiască că sânt de la Dumnezeu supărat, că Dumnezeu nu iaste supărătoriu de răutăți. Nu supără acela pre nime, ce careleș de pohta sa iaste supărat de-i tras și-i înșelat”. Cum are zice: toate păcatele de la inimă și de la gând purced, ca și apa din izvor; cum de aceasta mai adevărat arată domnul Hristos de zice că inima iaste visteari bunelor și rrealelor; „că omul bun cu adevăr / din visteariul inimiei sale cel bun scoate bune, iară cel rău din visteariul inimiei sale cel rău scoate r[r]eale” (RĂSPUNS, 200).

- (2) Și într-alt loc ne învață să nu fim lipsiți de vrun lucru bun, de zice: „Fiți desăvârșit, cum iaste și părintele vostru ceresc desăvârșit“. Deci vezi că domnul Hristos nu ne îndoiaște încoace și încolo, cum scrie într-această cărțulie, ci ne întăreaște nici de una să nu fim lipsiți și mai vârtos ne arată cu pildă și zice: „Tot lemmul ce nu va face roadă bună tăiat va fi și în foc va fi aruncat” (RĂSPUNS, 203).

En même temps, dans les séquences textuelles qui cherchent à démonter les arguments calvinistes, les insertions bibliques présentent une *foction moralisatrice*. Dans ces séquences, l'utilisation des insertions bibliques est doublée de certaines stratégies rhétoriques telles que l'apostrophe ou l'interrogation rhétorique, par conséquent l'effet moralisateur est plus fort. Étant donné le fait que les idées du *Catéchisme calviniste* s'appuient aussi sur le pouvoir culturel reflété par la symbolique des différentes insertions bibliques, Varlaam cherche à diminuer, dans le contexte donné, l'autorité des séquences bibliques respectives et souligne, en ce cas, l'interprétation tendancieuse et dépourvue de compréhension des Calvinistes. On utilise, dans ce but, diverses insertions bibliques avec fonction moralisatrice, qui soutiennent les observations polémiques du métropolitite. Puis, lorsque l'objectif est atteint, Varlaam rétablit l'autorité de l'insertion biblique autour de laquelle il construit sa démarche argumentative, offrant de nouvelles interprétations. Dans les exemples ci-dessous on peut observer comment le verset reproduit selon l'*Épître aux Éphésiens* (2:3)³ – „Din fire eram fiii mâniei” [„nous étions par nature voués à la colère”] –, par lequel était justifié le dogme calviniste de la réparation et du salut seulement par la grâce de Dieu, est réinterprété dans la clé de la tradition patristique orientale, selon laquelle le mystère du baptême et, par conséquent, la purification des péchés des ancêtres, représente un moment essentiel dans la vie de chaque chrétien.

- (1) *Socotim aicea și ne mirăm cum cu cheaia înțelesului svintei scripturi încuie împărăția ceriului dinnaintea oamenilor! Cum zice sângur domnul Hristos: „Amar voao, legiutorilor, c-ați luat cheaia înțelesului și voi înșivă nu intrați, nice pre ceia ce vor îi lăsați”. Aicea cu fericitul Pavel răspundem dintru a sa poslanie, ce învață pentr-aceasta pre efesei, și zicem: cu adevărat fost-am feciori mâniei. Ce*

³ Întru care și noi toți am petrecut odinioară, în poftele trupului nostru, făcând voile trupului și ale simțurilor și, din fire, eram fiii mâniei ca și ceilalți” (cf. B2019).

când? Când am fost în păcatele strămoșilor. Și unde? În pohtele ceale trupești și în fărădelegi, fii mâniei și a urgiei (RĂSPUNS, 196).

- (2) *Pentr-acea, de iaste că nu au înțeles aceasta epistolie cătră efesei, să auză dară cea cătră corinteani*, unde zice așa: „Pentru că feciorii voștri sânt necurați, iară acmu sânt svinți”. [...] *Arătat iaste din toată scriptura svântă că fii mâniei nu sintem, să nu putem ținea întregi poruncile lui Dumnezeu*. Ce aceasta neputină să nu poată omul nu-i de la Dumnezeu, ce-i de la nedestonicia și de la leanea omului, cum spune sângur domnul Hristos de zice: „De la om iaste aceasta ne//putință, iară de la Dumnezeu toate să pot” (RĂSPUNS, 199).

4. Conclusions

Le texte polémique du métropolitain Varlaam est singulier dans la littérature roumaine du XVII^e siècle. La démarche argumentative, aussi bien que l'exégèse biblique offertes par Varlaam dans ce texte se construisent sur l'autorité de l'insertion biblique, dont la vérité ne peut pas être mise en doute. En même temps, par les exemples fournis, Varlaam guide la lecture et l'interprétation du texte sacré, si bien que le message transmis aux récepteurs correspond aux normes de la foi orthodoxe et qu'il puisse continuer la tradition patristique orientale.

Bibliographie

A. Sources et ouvrages de référence

B2019 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă.

RĂSPUNS = Varlaam, mitropolitul, *Răspunsul împotriva Catihismului calvinesc*, ediție critică, studiu filologic și studiu lingvistic de Mirela Teodorescu, București, Editura Minerva, 1984.

B. Littérature secondaire

Cartoian, Nicolae, *Istoria literaturii române vechi*, postfață și bibliografii finale de Dan Simonescu, Prefață de Dan Zamfirescu, Editura Minerva, București, 1980, 191–201.

Ciobanu, Ștefan, *Istoria literaturii române vechi*, ediție, note și prefață stabilită de Dan Horia Mazilu, București, Editura Eminescu, 1989, 173–181.

Cvasnii Cătănescu, Maria, *Elemente de retorică românească – Poezie, proză, text dramatic*, București, Editura All, 2001.

BIBLICAL AND PATRISTIC REFERENCES IN THE *LIVES* OF MUSCOVITE SAINTS (14-15TH CENTURY)

IULIA NIȚESCU¹

Institutul de Cercetare al Universității din București (ICUB)
iulia.nitescu@icub.unibuc.ro

Abstract: This study addresses the usage of biblical and patristic references in the 14-15th century *Lives* of local Muscovite saints. It aims to provide an overview of Muscovite hagiography, from the earliest anonymous texts to the works of Pachomius the Serb. The *Lives* were transformed over time, in numerous redactions intended for different use. They were introduced into liturgical practice, private devotion, or chronicle writing. I will focus on three cases, the first anonymous redaction of the *Life of the Holy Metropolitan Peter*, the second redaction of the *Life of Peter*, written by the metropolitan Cyprian, and the *Life of Saint Sergii of Radonezh* written by Epiphanius the Wise in order to discuss the cultural milieu which influenced each author's choice of references.

Keywords: Muscovy, hagiography, Metropolitan Peter of Kyiv, Sergii of Radonezh, Church history.

1. Introduction

One of the most interesting characteristics of 14-15th century Muscovite hagiographical writings is the constant rewriting of the *Lives* of saints, in successive redactions. Extensive philological and historical analysis has uncovered the various redactions of *Lives* and the historical context generating the rewritings. Publications such as the *Dictionary of scribes and bookishness of Ancient Rus'* are essential tools for understanding the complexity of such texts, which found their way into various collections, from Menologia to official court chronicles, and, in some cases, had a decisive impact on the Muscovite conceptualization of political power. For example, the *Life of the Holy Metropolitan Aleksii* is considered to have five successive redactions between the late 14th century and the end of the 17th century. The reasons for rewriting a saint's life can differ. From a religious perspective, new redactions could record new miracles or the discovery of relics. From a political perspective, the saints' lives could be introduced into official chronicles and portrayed as protectors of the city and of the grand prince.

¹ This work was supported by a grant of the Ministry of Research, Innovation and Digitization, CNCS - UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-PD-2021-0234, within PNCDI III.

This article aims to provide an introduction to 14-15th century Muscovite hagiography through the Biblical and Patristic references introduced into the redaction of *Lives* of local saints. I've selected this timespan as it best illustrates the transition from the oldest extant hagiographical texts, written in a simple style, to the literary changes of the late 15th century, culminating with the first complete translation of the Bible into Slavonic, in Novgorod, under the supervision of Archbishop Gennadii. Throughout these two centuries, the selection of Biblical and Patristic references was directly influenced by the texts available to the authors, and by their cultural activity. To illustrate these characteristics, I decided to focus on the *Lives* of two of the most revered Muscovite saints, the holy Metropolitan Petr (1308-1326) and Sergii of Radonezh (†1392). As this article aims to provide an analysis of the cultural context that shaped these choices, and not a thorough philological analysis, I've decided to use the editions of Boris Kloss for the first anonymous redaction of the *Life of the Holy Metropolitan Petr* (Kloss 2001, 27-31), the second redaction of Petr's *Life*, written by Metropolitan Kiprian (Kloss 2001, 35-47) and the *Life of Saint Sergii of Radonezh*, written by Epifanii the Wise (Kloss 1998, 285-343). The authors of these texts were coming from different cultural backgrounds and had different work styles. For this reason, they managed to introduce new literary devices, such as "word weaving" (*pletenie sloves*), used in South Slavic writings, and to introduce a series of references and topoi that would define the veneration of the saints in question.

2. *Life of the holy Metropolitan Petr, first redaction*

Chronicles present Petr as the first metropolitan of Kyiv and all Rus' who decided to settle in Moscow in 1325, after spending most of his tenure traveling throughout the Rus' polities under his jurisdiction (PSRL 25, 168). At the metropolitan's request, the Grand Prince Ivan I built a cathedral dedicated to the Dormition of the Theotokos in Moscow's Kremlin. After only one year in Moscow, the metropolitan died and, according to his *Life*, was buried within the new, still under construction, cathedral, in a tomb near the altar, which Petr had prepared with his own hands (Kloss 2001, 30). At the beginning of the 14th century, Muscovy was one of the many Rus' polities that appeared after the Mongol invasion. It developed as an independent polity under Daniil Aleksandrovich (1282-1303) and became a regional power under his son, Ivan I (1325-1340), also known as "Kalita" (moneybags). Thus, as Muscovy's power grew, monasticism in the northern areas would develop and great monasteries would appear, such as the Trinity Lavra of Saint Sergii of Radonej, or the Kirillo-Belozerskii Monastery.

The first redaction of the *Life of the Holy Metropolitan Petr* appeared only one year after the saint's death. Kloss considered it to be the oldest example of a Muscovite hagiographical writing. Initially, the author was believed to be

Prokhor, bishop of Rostov, as his name was mentioned on some manuscripts containing the text. However, recent research uncovered new manuscripts that suggested the author was, most likely, an unknown member of the clergy from the Dormition Cathedral. The text was copied in numerous extant manuscripts beginning with the second half of the 15th century, and the oldest is assumed to have been produced in the 1470s. (SKKDR 1987, vol. 1, 163-164).

The author explained the writing the *Life* as a consequence of the many miracles happening at the holy metropolitan's tomb. Petr was born in a pious family from Volynia, today's western Ukraine (according to the second redaction). His holiness was foretold to his mother, while she was carrying the baby. In a prophetic dream, she saw herself holding a lamb adorned with flowers. The young Petr joined a monastery when he was twelve, where he worked hard in the kitchen and humbly served the brothers. He learned the skill of icon painting and eventually left the monastery for a secluded life. But other monks gathered around him and a new monastery appeared. Due to his piety, when Maksim, the metropolitan of Kyiv and all Rus' died, God chose Petr for the office. The divine will manifested itself through a double miracle: the ship taking Petr to Constantinople, to be confirmed as metropolitan by the patriarch, arrived swiftly, while the ship carrying Gerontii, Petr's competitor, was delayed in a storm. While sailing, Gerontii had a miraculous vision. The Theotokos from an icon painted by Petr showed Herself to him, announcing that God chose Petr, the icon's painter, as the new metropolitan. After the official appointment, Petr returned to Rus' where he travelled widely and preached with great zeal. Tempted by the devil, Bishop Andrei accused the metropolitan of simony, but a synod found the metropolitan to be innocent. Finally, he reached Moscow and decided to stay there. When an angel foretold his death, the metropolitan left his final teachings. He was buried with great ceremony in the tomb he prepared, which became a pilgrimage site for those seeking to be healed.

The text's style is simple, focused on the events, with little stylistic embellishment, resembling to some extent chronicle writing. It contains only two direct Biblical references. When describing the divine election of Petr as the new metropolitan, it references the Gospel according to Matthew 5:14-15: "A city built on a hill cannot be hid. No one after lighting a lamp puts it under the bushel basket"² ("Не может град укрытися верху горы стоя, ни светильника вжег покрыти его сосудом"). Kloss used a manuscript dated in the first half of the 16th century, where the name of the Evangelist was included "яко же бо еуангелист Лука глаголетъ" ("as the Evangelist Luke says"), probably referencing Luke 8:16, "No one after lighting a lamp hides it under a jar, or puts it under a bed" or Luke 11:33, "No one after lighting a lamp

² For Biblical references I used the *The New Oxford Annotated Bible* 2018. Translations of hagiographical texts are my own.

puts it in a cellar”, both partially containing the reference. Other text editions, using different manuscripts, did not provide the Evangelist’s name. (Sedova 1993, 24). As this article does not aim to provide a comparative analysis of all manuscripts containing the *Life of Petr*, we cannot conclude when or why such a change appeared. However, it should be noted that towards the end of the 15th century, both the Evangelist Luke and Metropolitan Petr were revered as painters of two wonderworking icons hosted in the Dormition Cathedral. The icon that foretold Petr’s election as metropolitan to his competitor, Gerontii, was probably placed at Petr’s tomb. Muscovite chronicles mention it together with the well-known Theotokos of Vladimir (PSRL 25, 287). Although the latter had arrived in Vladimir from Byzantium in the 12th century, the tales of its apostolic origin appeared in the 15th century. Probably the oldest mention of the icon as painted by the Evangelist Luke was connected to the emergence of the *Tale of Temir-Aksak*. The text detailed the miracle of the icon of Vladimir, which was brought to Moscow on the eve of the 1395 attack of Tamerlane and saved the city (Shhcennikova 1996, 252–286). The second biblical reference in the *Life of Petr* appeared when describing the saint’s death: “The righteous flourish like the palm tree, and grow like a cedar in Lebanon.” (“Праведникъ яко финикъ процвететь и яко кедр, иже в Ливане, умножится”) Psalms 92:12.³ The text continues by listing the miracles happening at Petr’s tomb, the first one taking place twenty days after the burial. This narrative style, with little emphasis on the text’s literary qualities, seems to be specific to early Muscovite literature. For example, the first redaction of the *Life of the holy Metropolitan Aleksii*, written in the 1380s, does not contain any direct Biblical reference (Kloss 2001, 53-55).

The *Life*’s first redaction also offered a reference that would directly impact the subsequent veneration of Moscow-based metropolitans. After his return from Constantinople, the text informs the reader, that the metropolitan began to preach and interpret the “Apostolic writings and the Gospel like Basil the Great, John Chrysostom, and Gregory the Theologian” (“[...] апостольская писания и еуангельская, яко же Василеи Великыи и Иоан Златоуст и Григорей Богослов”). The individual veneration of the Metropolitans Petr and Aleksii developed already in the 14th century. However, in the 16th century, the Metropolitan Iona began to be venerated as a saint and shortly the three wonderworking Moscow-based metropolitans Petr, Aleksii, and Iona would be referenced together. The event that sparked this interest was the 1472 miraculous discovery of relics of the metropolitans buried in the Dormition Cathedral. The metropolitan Filipp and the Grand Prince Ivan III wished to rebuild the old, decaying cathedral. The late 15th-century Muscovite chronicles carefully describe the succession of events. When the rebuilding started, the

³ Psalm 91 in *Biblia* 2015.

old tombs had to be opened and the remains relocated. But the bodies of the metropolitans Petr, Kiprian, Fotii, and Iona, buried inside the Cathedral, were found to be uncorrupted. Moreover, when the tombs of Iona and Petr were opened, a pleasant smell filled the cathedral (PSRL 25, 294-297). Iona was the first metropolitan elected by a synod of local bishops and without the traditional confirmation from the patriarch of Constantinople. Unlike Petr and Aleksii, who had been revered as wonderworkers and saintly protectors of the city even before their relics were discovered, the veneration of Metropolitan Iona was established only after the 1472 events.⁴ After this moment, the three metropolitans are often referenced together in chronicle writing, political treaties, and documents issued in the metropolitan's chancellery. The connection between their common veneration and the model of the three holy Byzantine hierarchs was emphasized. In a 1552 letter included in the *Nikon Chronicle*, Metropolitan Makarii named the three holy wonderworkers, together with Basil the Great, John Chrysostom, Gregory the Theologian, and a series of other local saints as saintly intercessors on behalf of the Muscovites, helping Ivan the Terrible in his military victory over the Tatars. (PSRL 13, vol. 2, 491). In 1595, Patriarch Iov established the common celebration of the three Moscow-based metropolitans on 5 October (18 October, Gregorian Calendar). Although we cannot argue for a direct connection between the hagiographical comparison and the veneration of the three Muscovite hierarchs, the celebration's founding was directly influenced by the development of the Russian Church, as it was an attempt to consolidate the newly emerged patriarchate. The new celebration did not spark new hagiographical writings, but collections of saints' lives do explicitly pinpoint the influence of the celebration of the three Byzantine hierarchs. One such example would be the popular Menologium of Saint Dmitrii of Rostov, compiled in the second half of the 17th century.

3. *Life of the holy Metropolitan Petr, second redaction*

The second redaction of Metropolitan Petr's *Life*, written in 1381, reflects the transformations the Muscovite culture and hagiographical writing would undergo in the 15th century. Its author was one of Petr's successors, the Metropolitan Kiprian Tsamblak (1375-1406). Due to the military conflicts between Lithuania and Muscovy, he was appointed metropolitan in Lithuania while Metropolitan Aleksii was still in office, and was expected to reunite the metropolitan see under his leadership when Aleksii died. Kiprian was a Bulgarian with a remarkable monastic career, spanning over monastic centres in Bulgaria, Constantinople, and Mount Athos. He was a disciple of the

⁴ Metropolitan Aleksii was buried in the Chudov Monastery, which he founded. His relics were discovered in the 1430s.

Bulgarian Patriarch Euthymius of Tarnovo (1375-1393) and was in the service of the Patriarch of Constantinople Filotheos Kokkinos (1353-1354/ 1364-1376) (Meyendorff, 1989, 200-261). Kiprian had a vast cultural activity and became one of the most remarkable actors of what historians called “the second South Slavic influence” in Rus’. The *Life of the holy Metropolitan Petr* was his only hagiographical work, but through it, Kiprian introduced two important characteristics of Byzantine and South Slavic hagiography, namely a rich rhetorical style known as “word weaving” (*pletenie sloves*) and the description of the saint as practicing hesychasm.

When compared to the first redaction, the new text is much more extended, comprises Byzantine stylistic elements, and reflects the cultural environment that had shaped the author’s worldview. The oldest manuscript containing the *Life* is a *Menaion* kept in Harkiv, which was considered to have been produced in Kiprian’s circle, while the Greek marginalia could have been written by the author himself. The text was included as part of a liturgical service dedicated to Petr, on 21 December, the day of his celebration (SKKDR 1987, vol. 1, 165). Without introducing new events into the saint’s *Life*, the text is much more intricate, due to rhetorical elements, comparisons, alliterations, tautologies, and rhythm. All these elements are characteristic of “word weaving” (Sedova 1983, 263-264). Beginning with the works of Dmitrii Likhachev, a long historiographical tradition aimed at explaining these elements as literary expressions of an hesychast worldview (Likhachev, 1960). Recent studies, however, proved the continuity between this writing style and Byzantine rhetoric that developed already in the 8th century and had been integrated into hagiographical works beginning with Symeon the Metaphrast, in the 10th century (LeBauve, 1992, 258).

In Kiprian’s work, Biblical references are also much more common. As an abbot preoccupied with the monks’ salvation, Petr is described through a reference to Proverbs 19:17 “Whoever is kind to the poor lends to the Lord, and will be repaid in full.” (“Милюяи ницаго, Богу в заимъ дает”). When discussing Petr’s appointment in Constantinople, a reference to Psalm 51:17 is introduced: “a broken and contrite heart, O God, you will not despise.” (“Сердце скрушено и смирено Бог не уничижить”).⁵ The moment when the Grand Prince Ivan I rejoices at the miracles happening at Petr’s tomb a reference to I Kings 2:30 is used: “for those who honor me I will honor” (“Прославляющих бо Мя, – рече Господь, – прославлю”). The references to the New Testament are also more common. The abbot Petr is merciful, just as God urged, referencing Luke 6:36 “Be merciful, just as your Father is merciful.” (“Будете щедри, яко же Отець вашъ небесный щедръ есть”). The letter to the Romans 9:16 “So it depends not on human will or exertion, but on God who

⁵ Psalm 50:18 in *Biblia* 2015.

shows mercy.” (“Ни хотящему, ни текущему, но милующему Бору”) explains why Petr and not his competitor Gerontii became a metropolitan. The holy metropolitan defends himself against the accusations of bishop Andrei referencing the New Testament: Romans 8:31 „If God is for us, who is against us?” (“Аще Бог по нас, то кто на ны”). He shows he does not need anyone else to defend him by “imitating his teacher Christ, when he said to Peter: put your sword into its sheath” (“подражая своего учителя Христа, внегда к Петрови рече: «Вонзи ножь свои в ножницу»)” It references the moment when Christ was caught, John 18:10-11: “Then Simon Peter, who had a sword, drew it, struck the high priest’s slave, and cut off his right ear. The slave’s name was Malchus. Jesus said to Peter, «Put your sword back into its sheath».” And when the metropolitan decided to settle in Moscow, Matthew 10:40: was referenced “Whoever welcomes you welcomes me” (“Приемляи вас, Мене приемлет”).

The Biblical references Kiprian used were also an allusion to his own cultural interests. When Metropolitan Aleksii died, Kiprian went to Moscow to claim the seat of the metropolitan, but the Grand Prince Dmitrii Donskoi did not accept him. After a brief tenure (1381-1382), he returned to Constantinople, to the Studion Monastery. There, he spent most of his time translating and copying patristic works. He would continue this activity after his return to Moscow as metropolitan (1389-1406), where he spent the rest of his life. He is considered to be the author of a Psalter manuscript, kept at the Trinity Lavra of Saint Sergii of Radonej. In its synaxis appear for the first time South Slavic saints such as Saint Paraskeva, Ioan of Rila, or Saint Sava of Serbia, together with the holy metropolitan Petr (Dimitriev 1963, 223-224). Several of his works have survived, among them letters, teachings, prayers, and manuscripts he is assumed to have copied. One such example would be a manuscript of the works of Pseudo-Dionysius, to which Kiprian added his own commentaries. Probably his most noteworthy manuscript was a copy of the *Ladder of Divine Ascent*, by John Climacus, finished in 1387. The metropolitan’s interest in this work might have been the reason why the *Life of Petr* references the *Ladder*. Kiprian used a reference to John Climacus to explain how the holy metropolitan was performing his functions, “God rests in the hearts of the meek” (“В сердце кротких почиет Богъ”). When describing the progress of the young monk Petr, his obedience and asceticism had the explicit goal of attaining perfection “as with a ladder ascent he had in his heart, as the Climacus has shown” (“яко же некоею лестницею въсхождения в сердци полагаше, по Лествичника указанию”).

Although the attempt to explain “word weaving” as a literary style emerging from a Hesychast worldview has been disproven, describing the saint whose *Life* they were writing as practicing hesychasm was common with some authors, such as Euthymius of Tarnovo. The references were subtle, usually

implied by including a series of topoi related to the search for isolation and the desire to practice asceticism, any type of abstinence, but these practices which could be considered to be specific to monastic life would culminate with the vision of the Taboric light (LeBauve 1992, 435-461). Metropolitan Kiprian, Euthymius' disciple, used such references in his *Life of Petr* (Børtnes 1998, 119-122). The text constantly reinforces Petr's obedience and asceticism during his first years in a monastery, his uninterrupted work, and his obedience towards his teacher. The references to silence and quietude are constant throughout the text, from its intro "and the right, if he reaches perfection, he will be in silence" ("И праведник, аще достигнетъ скончатися, в покои будетъ"), to the time he spent as abbot: "in all silent" ("молчалив же во всем"). Seeking isolation, an ascetic lifestyle, and silence, he left the monastery. Shortly, his fame attracted other monks and a new monastery appeared and Petr turned into the ideal mentor, preoccupied with the salvation of his disciples' souls. Even though the vision of the Taboric light was not referenced directly, the description of Petr's activity as an icon painter seemed to get the closest to such an achievement. While painting, the *Life* said, Petr was completely void of worldly thoughts, thus becoming deified in spirit ("весь обоженъ бывааше умом"). As a result, one of the icons of the Theotokos he painted proved to be wonderworking.

Although the two redactions of Petr's *Life* were copied in manuscripts in parallel throughout the 15th and 16th centuries, Kiprian's version became the favoured one. It was copied in menologia, chronicles, and it served as a model for iconographical representations of the *Life*. In the 16th century, it was the version copied in the great compilations aiming to present a unified history of the Rus' polities, Great Meanion Reader (*Velikie Chet'i-Minei*) of Metropolitan Makarii and the Book of Royal Degrees (*Stepennaia kniga*).

4. *Life of Saint Sergii of Radonezh* written by Epifanii the Wise

It was not by chance that the manuscripts Metropolitan Kiprian copied were kept in the Trinity Lavra of Saint Sergii. They were the most important figures of the 14th-century monastic revival in North-Eastern Rus' and had a decisive influence over the spread of Hesychasm. What is more, extant letters of Metropolitan Kiprian addressed to Saint Sergii show that the initially rejected metropolitan was thinking of Sergii as an ally in Moscow, willing to help him claim the office. At the beginning of the 15th century, the monk Epifanii the Wise (*Premudrii*) wrote the *Life of Saint Sergii of Radonej*. In the intro, the author expressed his puzzlement that the *Life* of such an important saint had not been written yet. Most of the information we have on Epifanii comes from the autobiographical notes he included in his works. Thus, we find out he was a disciple of Sergii and lived at the Trinity Lavra. Towards the end of the 14th century, he went to Moscow where he entered the service of Metropolitan

Kiprian. Epifanii died no later than 1422 when the relics of Sergii were discovered. Three of the hagiographical texts he wrote had reached us, the *Life of Saint Stefan of Perm*, *Prase of Saint Sergii*, and the *Life of Saint Sergii*. The style of his writings was the reason behind his sobriquet “the Wise”. In complete opposition to the first Muscovite hagiographical writings, Epifanii’s works are brimming with Biblical and Patristic references. For example, researchers have identified around 340 biblical references in the *Life of Saint Stefan of Perm*, and most of them were probably written from memory (Børtnes 1998, 141-142). The references Metropolitan Kiprian introduces in his texts came from an extensive experience with the written text, which made the references much easier to identify and more accurate to the Biblical manuscripts in use at the time. Epifanii, however, introduced references memorized from liturgical practice (but not exclusively) and it is assumed they were not confronted with a written text (Kitch 1976, 111-130).

To exemplify Epifanii’s style, I will discuss several cases from the *Life of Saint Sergii*. According to the introduction, the text was written around 1418, based on notes the author had gathered over the years. Sergii was born in Rostov and his parents named the child Varfolomei. His future sainthood was foretold when his pregnant mother attended church service and the child screamed in the womb three times. After birth, he refused milk from his mother on Wednesdays and Fridays and on instances when the mother did not respect Lent. The child was sent to a teacher when he was seven, but he could not keep up with the other children. After meeting a monk who recognized the divine spark in him, he could sing the Psalms by heart and learn. Due to political circumstances, namely Tatar and Muscovite persecutions in Rostov, the saint’s family moved to Radonej. Varfolomei refused to get married as his brothers had done, wishing to become a monk. His parents asked him to wait until they die, to help them in their old age, and the saint agreed. After their parents died, together with his brother Stefan left their home and built cells and a small church in the forest. Over time, this small settlement would become the Trinity Lavra. Stefan could not bear life in the wilderness and went to a monastery. Alone in the forest, Sergii was constantly attacked by demons and shares his bread with a bear. Over time, more and more monks came and settled there, and, when the one serving as abbot died, they decided to elect Sergii in his place. The saint refused, but he was convinced by Archbishop Atanasii. The text continues with a description of Sergii’s way of running church activities and teachings.

One of the ways Epifanii manages to introduce so many Biblical references is by inserting them in long explanations of the moments he described. After the child was baptized, the priest explained the miracle of the child’s cry in his mother’s womb by referencing Psalm 139:16 “Your eyes beheld my unformed

substance.”⁶ (“Несъделанное мое видеста очи Твои”), John 15:27 “because you have been with me from the beginning.” (“Вы же яко искони с Мною есте”), Galatians 1:15-16 “But when God, who had set me apart before I was born and called me through his grace, was pleased to reveal his Son to me, so that I might proclaim him among the Gentiles” (“Бог, отець Господа нашего Исуса Христа, възвавый мя из чрева матере моеа, явити сына своего в мне, да благовестую в странах”), but also Jeremiah 1:5 “Before I formed you in the womb I knew you, and before you were born I consecrated you; I appointed you a prophet to the nations.” (“в Ветхом законе, Иеремя пророк в чреве матерни освятися” trans. “in the Old Testament the prophet Jeramiah was blessed in his mother’s womb”). Also in this context, Epifanii shows his deep knowledge of hagiography, by including a series of saints who were announced in a similar manner: the Prophet Jeremiah, Isaiah, John the Baptist, the Prophet Elijah, the saints Nicholas, Ephrem the Syrian, Alypius the Stylite, Simeon Stylites, Theodore the Sykeote, Euthymius the Great, Theodore, Bishop of Edessa, and the holy Metropolitan Petr. After his parents died, Sergii decided to become a monk, remembering the teachings of the holy books, referencing Isaiah 52:11 “Depart, depart, go out from there! Touch no unclean thing” (“Изыдете от среды их, и отлучитесь, и нечистем мире не прикасайтесь”) Psalm 63:8 “My soul clings to you; your right hand upholds me”⁷ (“Прилпе душа моа възслед Тебе, мене же прият десница Твоя”), Luke 14:33 “So therefore, none of you can become my disciple if you do not give up all your possessions.” (“Иже кто хоцеть възслед Мене итьти, аще не отречеться всех, яже суть въ мире сем, не может быти Мой ученикъ”).

In an extensive passage, Epifanii exemplifies the importance of the number three, to show how the saint was a disciple of the Trinity already since his birth:

трижды Господь Самоила пророка възва; трею камению працею Давидъ Голиада порази; трижды повеле възливати воду Илия на полена, рек: «Утройте», – утроиша; трижды тожде Илия дуну на отрочища и възкреси его; три дни и три ноци Иона пророк в ките тридневнова; трие отроци в Вавилоне печь огньную угасиша; тричисленое же слышание Исаию пророку серафимовидцу, егда на небеси слышашесья ему пение агельское, трисвятое възпиющих: «Свят, свят, свят Господь Саваоф!» Трею же лет въведена бысть в церковь Святаа Святых пречистаа дева Мария; тридесяти же лет Христос крестися от Иоанна в Иердане; три же ученики Христос постави на Фаворе и преобразися пред ними; тридневно же Христос из мрътвых възкресе; трикраты же Христос по възкресении рече: «Петре, любиши ли Мя?»

⁶ Psalm 198 in Biblia 2015.

⁷ Psalm 62 in Biblia 2015.

three times God called the prophet Samuel (1Rg 3:4-8), with the sling with three stones David struck Goliath (1 Rg 17:49), three times Elijah ordered water to be poured over the wood saying: "three times" and three times (they poured) (3Rg 18:33), also three times Elijah breathed on the boy and resurrected him (3 Rg 17:21), three days and three nights the prophet Jonah (was) inside the fish (Jonah 2:1), three young men in Babylon put out the fiery furnace (Dan. 3:13-27), three times did Isaiah the prophet, he who saw the seraphim, hear the singing of the angels from heaven, calling the holy name three times: «Holy, holy, holy is the Lord of hosts» (Is. 6: 2-3) At the age of three the Blessed Virgin Mary was taken to the church, in the Holy of Holies, at the age of thirty Christ was baptized by John in the Jordan (Mat. 3:13-17), three disciples Christ put on Tabor and transfigured before them (Mat. 17:1-2), after three days Christ rose from the grave, three times after the resurrection Christ said: «Peter, Do you love me??» (John 21: 15-17).

Among Epifanii's works, the *Life of Saint Stefan of Perm* attracted the most scholarly interest, especially for his use of "word weaving" and Hesychast references (Mayhew, 2017). This choice was influenced by the manner in which the texts were transmitted. *The Life of Saint Sergii* has survived only in the rewritten redaction of Pakhomii the Serb and the original version had to be reconstructed by researchers. Pakhomii was probably the most prolific author of *Lives* in the second half of the 15th century. He went to Novgorod from Mount Athos and he was entrusted by Archbishop Eftimii with writing the *Lives* of a series of local saints. He also worked in the Trinity Lavra and in Moscow, where he produced new redactions of the *Lives* of some of the most venerated Rus' saints, such as Saint Sergii, Saint Kirill of Beloozero, or Metropolitan Aleksii. He also wrote the canon of the transfer of Petr's relics, after the miraculous discovery of 1472, in the Dormition Cathedral. In most cases, Pakhomii's redactions were intended for liturgical use. In the case of the *Life of Saint Sergii*, Kloss identified five successive redactions, simplifying Epifanii's text, to which he added the discovery of relics and posthumous miracles (Kloss 1998, 129-130).

5. Conclusion

The development of the Muscovite hagiographical tradition can be outlined together with the polity's political evolution. At the beginning of the 14th century, Moscow was not yet a recognized cultural and political centre. The writings of this time cannot be examined as successors of the rich Kyivan tradition. The anonymous authors of works such as the first redaction of the *Life of the holy Metropolitan Petr* were using a simple style, with little to no Biblical or Patristic references, focused on the series of events. At the same time, during the 14th century, much fewer Patristic texts were available in a Slavonic translation. For example, the three holy Byzantine hierarchs Basil the

Great, John Chrysostom, and Gregory the Theologian were known primarily through the apocryphal text *Conversation of the Three Hierarchs* (*Беседа трёх святителей*), written in the form of questions and answers, then through translations of their own works.

The late 14th and 15th-century, the influx of South Slavic authors and texts had a decisive influence on the Muscovite culture in general, and on the hagiographical writings in particular. The *Life of the holy Metropolitan Petr* rewritten by the Metropolitan Kiprian shows how the same succession of events was completely changed in form by the use of a different stylistic approach. The references to the *Ladder of Divine Ascent*, a treatise that spread in Rus' beginning in the second half of the 14th century, are linked to the author's cultural activity. They also reflect the common practice of the time, when treatises translated into Slavonic in South Slavic polities would reach Rus'. At the same time, Kiprian's redaction had a political function. When the text was written, Petr was already recognized as the prototype of the legitimate metropolitan of all Rus', an office for which Kiprian was struggling to be accepted in Moscow. The saint's image as an intercessor for his successors is thus shaped. This image would culminate with the 1472 discovery of relics of all the metropolitans buried in the Dormition Cathedral. The South Slavic influence of the late 14th century led to the spread of Hesychasm in Rus' and also brought new stylistic influences, such as "word weaving". In his writings, Epifanii the Wise displays not only his vast erudition but also the impact cenobitic monasticism and the development of monastic libraries had on the selection of references.

The saints Petr and Sergii are probably the most influential Muscovite saints of the time. Both were born in other polities, but their activity remained linked to Moscow and after their demise, they were revered as saintly protectors of the city. Their veneration, however, followed different paths. Due to the tomb's proximity to political and ecclesiastical power, the holy Metropolitan Petr became an intercessor for the metropolitan in office and for the grand prince. Sergii's cult became a popular one, as the Trinity Lavra was much more accessible to ordinary pilgrims. Towards the end of the 15th century, various hagiographical redactions were included in chronicle writing and in other works meant to glorify Muscovy as the political and cultural centre of all Rus'. This also meant a new interest in the systematization of the *Lives* of local saints, as the new redactions of Pakhomii the Serb show. This interest would culminate in the 16th century with the *Great Menaion Reader* of the Metropolitan Makarii.

Bibliography

A. Sources and reference works

- Biblia sau Sfânta Scriptură, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2015.
- New Oxford Annotated Bible, Fully Revised Fifth Edition, Oxford, New York, Oxford University Press, 2018.
- Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского* Т. II. Месяц октябрь, Киев, Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2004.
- Kloss 1998 = Б. М. Клосс, *Избранные труды*. Т. I. *Житие Сергия Радонежского*, Москва, Языки русской культуры, 1998.
- Kloss 2001 = Б. М. Клосс, *Избранные труды*. Т. II. *Очерки по истории русской агиографии XIV-XVI веков*, Москва, Языки русской культуры, 2001.
- PSRL 13 = *Полное собрание русских летописей*, Т. 13.2, *Никоновская летопись*, Санкт-Петербург, Типография И. Н. Скороходова, 1906.
- PSRL 25 = *Полное собрание русских летописей*, Т. 25, *Московский летописный свод конца XV в*, Москва, Ленинград, Изд-во Академии наук СССР, 1949.
- SKKDR = *Словарь книжников и книжности Древней Руси* : [в 4 вып.] / Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачёв [и др.]. Ленинград/ Санкт-Петербург, Наука, 1987—2017.

B. Secondary literature

- Børtnes J., *Visions of Glory: Studies in Early Russian Hagiography*, Oslo, Humanities Press International, 1988.
- Dimitriev = Дмитриев, Л.А., *Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы: К истории русско-болгарских литературных связей XIV—XV вв.*, „Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ)”, Т. 19, 1963, 215-254.
- Kitch, F.C.M., *The Literary Style of Epifanij Premudryj. Pletenije sloves*, München, Verlag Otto Sagner, 1976.
- LeBaue, H.M., *Hesychasm, Word-Weaving and Slavic Hagiography. The Literary School of Patriarch Euthymius*, München, Verlag Otto Sagner, 1992.
- Likhachev = Лихачев, Д.С., „Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России”, *Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике, Доклады советских ученых на I V Международном съезде славистов*, Москва, АН СССР, 1960, 95-151.
- Mayhew, N., *Reading the body: Hesychasm in the life of Saint Stephen, Bishop of Perm, “Rossica Antiqua”*, 2, 2017, 63-78.
- Meyendorff, J., *Byzantium and the Rise of Russia. A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Sedova 1983 = Седова, Р. А., *Рукописная традиция «Жития Петра» в редакции митрополита Киприана*, „ТОДРЛ, Т. 37”, 1983, 258—268.
- Sedova 1993 = Седова, Р. А., *Святитель Петр митрополит Московский в литературе и искусстве Древней Руси*, Москва, Русский мир 1993.

Shchennikova 1996 = Шенникова Л.А., „Чудотворная икона «Богоматерь Владимирская» как «Одигитрия евангелиста Луки»», *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси*, ред.-сост. А. М. Лидов, Москва, Мартис, 1996, 252–302.

LITURGICAL TRADITION IN THE ROMANIAN TETRAEVANGELION ISSUED IN 1561 IN BRAȘOV AND ITS RELATION TO THE CYRILLIC EARLY PRINTED GOSPEL EDITIONS FROM THE 16TH CENTURY¹

JERZY OSTAPCZUK

Christian Theological Academy in Warsaw
j.ostapczuk@chat.edu.pl; jostap@wp.pl

Abstract: Cyrillic early printed Tetraevangelion issued in 1561 in Brașov by Deacon Coresi was the first edition containing the Good News solely in Romanian language. It was widely studied from different perspectives, while its liturgical tradition, fully written in Church Slavonic language, did not draw scholars' attention. The study examines the commemorations of saints and feasts as well as various events present in the Menologion of 1561 Romanian edition with special attention paid to eight Romanian-Bulgarian Tetraevangelia issued in the 16th century. The study proved that 1561 Coresi's Romanian Tetraevangelion closely follows the liturgical tradition reflected in the 1562 Romanian-Bulgarian Gospel edition, and varies in this regard from two Tetraevangelia printed in 1546 and 1551-1553 in Sibiu by Filip Pictor Moldoveanu.

Keywords: Romanian Tetraevangelion, 1561, Coresi, Brașov, Menologion.

Only eleven Cyrillic early printed liturgical Slavonic Tetraevangelia were issued in the territories of the 16th century Medieval Romania. Two of them have been considered lost, Brașov's 1565² and 1577 (Sazonova 2003, 1205 – No. 6; Ostapczuk 2022a, 70) editions. The 1551–1553³ bilingual Tetraevangelion from Sibiu is preserved only in an extensive fragment from the Gospel of Matthew (i.e., 3, 17-27, 55; *zachalas*⁴ 6-113). Thus, only eight of these eleven 16th century Romanian-Bulgarian Tetraevangelia (hereinafter also called Slavonic) containing a special addition with liturgical rubrics can be considered

¹ This article has been written under the research project financed by the National Science Centre (Poland). Decision number: UMO-2020/37/B/HS1/01658.

² Some Gospel copies described usually as the 1562 edition from Brașov, kept at the National Library of Russia in Sankt Petersburg, are sometimes treated as the edition issued in 1565 in Brașov by Dyak Kalin (Demény / Demény (1986, 186-187; 196-197)). See also: Oltean 2019, 251.

³ Only part of the Gospel of Matthew, i.e., 4, 17-27, 55, *zachalas* 6-133, from this Slavo-Romanian liturgical Tetraevangelion is extant for scholarly research. For the edition of the text, see *Evangheliarul Slavo-Român...* 1971.

⁴ The term *zachalo*, which corresponds to Greek noun ἡ ἀρχή, later assumed the meaning of pericope (Garzaniti 2013, 38-39).

in scholarly research of religious traditions of Medieval Romania. This special appendix is usually divided into several parts in correspondence with church calendar, i.e., synaxarion (containing movable feasts), menologion (i.e., fixed calendar), and a few others⁵.

An analysis of feasts and commemorations of saints and church, state, historical or nature events present in the menologia, together with their textual study allowed to divide eight⁶ Slavonic Tetraevangelia issued in the 16th century Medieval Romania into three following groups (Ostapczuk 2022a, 79-83; 96-119; 2022b, 57-61; 71-87):

- Group no. 1: two editions⁷ issued in 1512 in Târgoviște by Monk Makarije⁸ and in 1546 in Sibiu by Filip Pictor Moldoveanu (the Moldavian);
- Group no. 2: four Gospels printed in 1562 in Brașov by Deacon Coresi with Dyak Tudor, in 1579 and 1583 in Brașov (or Sebeș) by Deacon Coresi with Manuil, and in 1579 in Alba Iulia (Bălgrad) by Dyak Lorinț;
- Group no. 3: two editions issued in 1582 and after 1582 at the Monastery of St. John the Baptist (Plumbuita on the River Colentina, now in Bucharest) by Hieromonk Lavrentie.

The subject of the present publication is the analysis of the Cyrillic early printed Romanian liturgical Tetraevangelion issued in 1561 in Brașov⁹ or, more precisely, just a fragment of it. This is the first printed edition of the Gospel text in the Romanian language with an extant appendix containing liturgical rubrics¹⁰. The objective is to study its liturgical tradition and compare the results to be obtained with the outcomes of the analysis of eight Slavonic Tetraevangelia issued in the 16th century Medieval Romania. Special attention

⁵ The synaxarion and menologion are two main sections of the special appendix to liturgical Tetraevangelia. It also contains Eleven Sunday Matins Resurrection Gospels and readings for various occasions (Garzaniti 2013, 40).

⁶ The veneration of saints and feasts in the only Slavo-Romanian Gospel issued in 1551-1553 in Sibiu has to be studied too. Information that reflects the liturgical tradition of this Tetraevangelion can be solely found in the text of the Gospel of Matthew. These rubrics have to be compared with the corresponding information present in the same type of Gospel books. The outcomes obtained from the study of menologia found in Cyrillic early printed Tetraevangelia in the research of the Slavo-Romanian Gospel can be treated as secondary data, as the same texts present in different parts of the typologically homogenous books can be textually different. The Chapter Titles of the Four Gospels in manuscripts can serve as an example (Moszyński 1990).

⁷ Three Serbian liturgical Tetraevangelia, issued in 1537, 1552 and 1562, also belong to this group.

⁸ For the edition of the text, see Miklas 1999.

⁹ For the edition of the text, see *Tetraevanghelul tipărit de Coresi...* 1963.

¹⁰ In the Slavo-Romanian Tetraevangelion issued in 1551-1553, as it was already stated in the first paragraph, its special appendix with liturgical rubrics has been lost.

has to be paid to the second group of Romanian-Bulgarian Gospels, the oldest and primary representative of which is the edition issued in 1562 in Braşov by Deacon Coresi with Dyak Tudor. That is because this issue and the Romanian Tetraevangelion in question came from the same workshop and were prepared by the same printers, who most possibly used the same source (Mareş 1967, 651-668). The outcomes of these liturgical and textual analyses can be predicted in advance¹¹, but without an evidence, they would only be scientifically useless assumptions. To implement such assumptive premises in studies of Romanian or Church Slavonic handwritten or printed copies (Tetraevangelia included) they have to be based on verifiable scholarly liturgical and textual analyses.

For a long time, the Coresi's Romanian Tetraevangelion has been the subject of various studies (Haneş 1913, 988-1007), and it continues to draw¹² scholars' attention¹³. Most of them concentrated on its original, printing house and printer, translation(s) and potential translator(s), Romanian language, linguistic and philological analyses, etc. Thus far, none of the numerous studies devoted to this Romanian edition has researched its liturgical tradition.

The Romanian Tetraevangelion¹⁴ in question was issued on January 30, 1561¹⁵. It was printed by Deacon Coresi in cooperation with Dyak Tudor. Two out of the nine (Guseva 2003, 96) extant copies and the edition of Coresi's Romanian Tetraevangelion were consulted. As the edition published in 1963 by Florica Dimitrescu (*Tetraevanghelul tipărit de Coresi...* 1963) contains a transcribed text of exclusively¹⁶ four Gospel books¹⁷ supplemented with

¹¹ The supposition that the Church-Slavonic Gospel text in the Slavo-Romanian Tetraevangelion issued in 1551-1553 by Filip Pictor Moldoveanu (the Moldavian) is homogeneous with his first edition issued in 1546 in Sibiu and with the text of the Tetraevangelion printed by Monk Makarije in 1512 in Târgovişte, was proven by a textual study of several fragments from the Gospel of Matthew (Ostapczuk 2019a, 378; Ostapczuk 2021, 389-392).

¹² The bibliography of publications devoted to Coresi see: Urs 2012a, 57-61; Urs 2012b, 50-55; Urs 2012c, 28-32.

¹³ As an example, the doctoral thesis written and defended in 2019 by Ioana C.R. Ciobanu can be pointed out (Ciobanu 2019).

¹⁴ The detailed information on this edition and its printer, i.e., Coresi, is accessible in various catalogues and numerous scholarly publications.

¹⁵ The printing process started on May 3, 1560 (*Tetraevanghelul tipărit de Coresi...* 1963, 22).

¹⁶ I. Ciobanu published the transcription of the four Gospel books only and colophon (see: Ciobanu 2019, 347-437).

¹⁷ She compared the Gospel text of this edition with the Romanian manuscript kept at the British Library (call number: Harley 6311B), written by Radu Grammatik of Măniceşti in 1574, who copied 1561 Coresi's Gospel (*Tetraevanghelul tipărit de Coresi...* 1963, 19). More on this codex, also called as Romanian London Tetraevangelion, see: *A Catalogue of the Harleian...*, 356; Džurova/ Duičev 1977,

apparatus criticus and photos of whole Tetraevangelion with sometimes completely illegible text of the menologion, there was a need to employ in research some extant copies. The one preserved at the Romanian Academy Library in Bucharest¹⁸, and the copy kept at the University Library in Cluj Napoca¹⁹ were consulted. Both of them were available as digital scans in PDF files²⁰, in open access on the Academy's and the University's websites.

Comparison of Coresi's Romanian Tetraevangelion with eight Slavonic Gospel editions issued in the 16th century Medieval Romania pointed out that in the first one the four prefaces (so-called τὰ προοίμια), written by blessed Theophylact, archbishop of Ohrid, and the four lists of chapter titles (i.e., τὰ κεφαλαία), as well as the subscriptions (i.e., afterwords) to the four Gospel books are missing. This Romanian Tetraevangelion contains the text of the four Gospel books and, as an edition issued for the purposes of celebrating religious services, a liturgical manual. This addition with liturgical rubrics is divided into four parts, i.e., synaxarion together with Eleven Sunday Matins Resurrection Gospels, readings for various occasions, menologion and information on the Gospel and Apostle readings according to the Octoechos tones (Guseva 2003, 95). The Coresi's Romanian Tetraevangelion²¹ ends with colophon, where the place, date, printers, and other historical information related to its appearance is provided. Its four Gospel books and colophon are in the Romanian language, while all liturgical rubrics – embedded into the text of Good News as well as in the appendix – are in the Church Slavonic language²². It attests that all Romanian Tetraevangelia, like the Coresi's one,

No. 10; Grba 2012, 277; Cleminson 1988, 161-162 (No. 107). In 1572 Radu Grammatik copied another Church Slavonic Tetraevangelion, now kept at the Cyril and Methodius National Library in Sofia, No. 873 (more on this codex see: Stoianov/Kodov 1964, 42-46 {No. 873}).

Other handwritten Romanian Tetraevangelia have to be researched as well, for example copy kept at the Romanian Academy Library in Bucharest, call number Rom 296 (dated to the half of 17th c.).

¹⁸ <http://digibuc.ro/> (access date 20.05.2023).

¹⁹ <https://dspace.bcuccluj.ro/handle/123456789/12472> (access date 04.04.2023).

²⁰ The folio 247 containing liturgical rubrics for June 24 – August 14 is missing in the copy kept at the Romanian Academy Library (available on the website).

²¹ The content of the handwritten Romanian London Tetraevangelion, except for Paschalia for the years 1547-1618, very long colophon and homily on humility, is similar to the Coresi's Romanian edition, see Cleminson 1988, 161 (No. 107). Contrary to the printed version, this manuscript contains information on how the Gospel is to be read (f. 262v-263), i.e., сказание приѣмлющѣи всѣхъго лѣтнѣе число еѣлское и еѣлнстѣѣ прѣвеманиѣ ѣѣ кѣѣѣѣ наѣинають и до гѣе стають.

²² All liturgical rubrics and other postfatory material in Romanian London Tetraevangelion are in Serbian Church Slavonic with Bulgarian influence (Cleminson 1988, 162 {No. 107}).

were to acquaint believers with the message of the Good News and that clergy that used them still employed Cyrillic books in Church Slavonic language for liturgical purposes.

The menologion included in Coresi's Romanian Tetraevangelion is an abbreviated one. Thus, this Gospel edition belongs to the typological group of the eight Romanian-Bulgarian Tetraevangelia (Ostapczuk 2022a, 79-80; Ostapczuk 2022c, 38; Ostapczuk 2022d, 42-43). This type of menologion does not feature feasts and commemorations of saints and events for all days in every month, but only for those most important for the Christian worship from the printers' point of view or the Gospels' target users. An abbreviated menologion is found not only in all Gospel editions issued in the lands of 16th century Medieval Romania, but also in all Cyrillic liturgical Tetraevangelia printed before 1652.

A comparison of the number of days in twelve months proved that the menologion present in Coresi's Romanian Gospel edition follows the liturgical tradition transmitted by the 2nd group of Romanian-Bulgarian Tetraevangelia, the oldest representative of which is Coresi's edition printed in 1562. All eight Slavonic Gospels issued in the 16th century Medieval Romania have the same number of days²³ in eleven months. The only difference concerns the fifth month, i.e., May. In this month four Slavonic Tetraevangelia from the 2nd group as well as Coresi's Romanian edition contain seven days, i.e., 2, 7-8, 21, 24-26, while four other Slavonic Tetraevangelia from the 1st and the 3rd groups have one day more, i.e., May 11. Commemorations of the Founding of Constantinople as the Capital of the Roman Empire (in 330), and saint Hieromartyr Mocius, presbyter of Amphipolis in Macedonia, who was beheaded in Byzantium in 288(-295) during the persecution of Emperor Diocletian (284-305), falling on May 11 are missing in all Slavonic Tetraevangelia that belong to the 2nd group (Ostapczuk 2022c, 39-40) and in Coresi's Romanian Gospel edition.

Each of three the categories, the eight Romanian-Bulgarian Tetraevangelia were divided into, has its own, distinctive only for them, group of liturgical remembrances and textual variants²⁴. All feasts and commemorations of saints and various church events²⁵, as well as their titles' verbatim correspondences²⁶ that are specific solely to the 2nd group of Romanian-Bulgarian Tetraevangelia, were also confirmed in Coresi's Romanian Gospel edition. Thus, the comparison of liturgical traditions reflected in the menologia of Coresi's Romanian Tetraevangelion, and all eight Romanian-Bulgarian Gospel editions proved that the abovementioned presupposition is right, i.e., Coresi's Romanian Tetraevangelion, at least in its liturgical part corresponding to the

²³ Ostapczuk 2022a, 105-106 (Tables No. 20-21); Ostapczuk 2022c, 38-39.

²⁴ Ostapczuk 2022a, 80-82, 106-119 (Table No. 22-24).

²⁵ Ostapczuk 2022a, 110-119 (Table No. 24).

²⁶ Ostapczuk 2022a, 107-110 (Table No. 23).

fixed calendar, is closely related to the 2nd group of Romanian-Bulgarian Gospel editions.

As an additional proof for the correctness of this conclusion the following numerous textual variants, as well as errors, distinctive only to the Coresi's Romanian Tetraevangelion and four editions from the 2nd (and sometimes also from the 3rd) group of Slavonic Gospels have to be listed:

a) providing information on a completely different pericope, for example:

- for the Liturgy on September 5, when Holy Prophet Zacharias, Father of the Forerunner, is revered, in Tetraevangelia from the 2nd and the 3rd groups as well as in the Coresi's Romanian edition *zachalo* 36 (λς.) from the Gospel of Matthew was indicated, while in the Tetraevangelia from the 1st group *zachalo* 96 (ϥε. or ϣς.) from the same book was given;

- for the Matins on January 25, when our Father among the Saints Gregory, the Theologian is commemorated, in Tetraevangelia from the 2nd group as well as in the Coresi's Romanian edition *zachalo* 35 (λϵ) from the Gospel of John was indicated, while in Tetraevangelia from the 1st and the 3rd groups *zachalo* 33 (λρ.) from the same book was given.

b) providing information on different Gospel book, for example:

- for the Liturgy on the Saturday after the Theophany in Tetraevangelia from the 2nd group as well as in the Coresi's Romanian edition the Gospel of John (ιω) was indicated²⁷, while in Tetraevangelia from the 1st and the 3rd groups the Gospel of Matthew (μ) was given.

c) mentioning only one Gospel reading instead of two pericopes, for example:

- for September 26, when the Repose of Holy Apostle and Evangelist John the Theologian is revered, in Tetraevangelia from the 2nd group as well as in Coresi's Romanian edition there is information only about one Gospel reading (i.e., εν λιε ιω ρλ ϩς.), while in Tetraevangelia from the 1st and the 3rd groups two readings were provided (i.e., εν λιε ιω ρλ ϩς. на литургии. εν λιε ιω ρλ ϩς.)²⁹.

d) indicating place, i.e., month and day, where liturgical information can be found, instead of providing data on the Gospel pericope, for example:

- for December 5, when our Venerable and Godbearing Father Sabbas, the Sanctified is commemorated, in Tetraevangelia from the 1st group there is

²⁷ In this case erroneous indication of the Gospel book could be caused by the pericope from the Gospel of John ascribed to the previous day, i.e., the Synaxis of Honoured and Glorious Prophet and Forerunner and Baptist John.

²⁸ The *zachalo* (i.e., ρλ ϩς.) was indicated correctly.

²⁹ Analogous variation is confirmed in three Serbian Tetraevangelia. In the first one there is one reading indicated, while in two others – two.

liturgical text³⁰ and information on two Gospel readings for Matins and Divine Liturgy, i.e., *евѣліе логѣ глѣ кѣ. на литургии. еѣліе мѣ глѣ мѣ.*, while in Tetraevangelia from the 2nd and the 3rd groups as well as in Coresi's Romanian edition only information where the liturgical appropriate data is to be found, was provided, i.e., *слоужба сеѣ кѣ.*;

- for January 29, when the Translation of the Relics of the Holy martyr Ignatius, the God-bearer, is revered, in Tetraevangelia from the 1st group there is information on the Gospel reading for the Liturgy, i.e., *евѣліе мѣ глѣ мѣ.*, while in Tetraevangelia from the 2nd group as well as in Coresi's Romanian edition only information³¹ where the liturgical texts are to be found, was given, i.e., *слоужба декеврее кѣ.*;

- for June 29, when Holy and All-Praised Apostles Peter and Paul are commemorated, in Tetraevangelia from the 1st group there is liturgical text³² and Matins Gospel reading³³ i.e., *евѣліе іѡаннѣ глѣ жѣ.*, while in Tetraevangelia from the 2nd group as well as in Coresi's Romanian edition only information³⁴ where the liturgical texts for Matins are to be found, was provided, i.e., *на оутрени слоужба възѣ маи ѣ.*

e) indicating the type of the service, i.e., for the martyrs, Apostles, Cross, etc., instead of providing information on the Gospel readings, for example:

- for May 7, when the Appearance in the heavens of the Sign of Precious Cross over Jerusalem in 351 is revered, in Tetraevangelia from the 1st group there is information on the Gospel reading for the Liturgy, i.e., *евѣліе іѡ глѣ дѣ.*, while in Tetraevangelia from the 2nd group as well as in Coresi's Romanian edition only information³⁵ on the type of the service is to be found, i.e., *слоужба крѣтна.*

f) indicating a different place where the appropriate liturgical information should be found, for example:

³⁰ I.e., *на оутрени. прокименѣ гласѣ дѣ. ѣстна прѣдѣ глѣ сѣмѣрѣ. стихѣ. что въздѣмѣ господѣви.*

³¹ Liturgical information found in two Gospels from the 3rd group, i.e., *евѣ мѣ глѣ мѣ. слоужба декеврее кѣ.*, is a mixture of rubrics present in Tetraevangelia from the 1st and the 2nd groups.

³² I.e., *на оутрени прокиментѣ гласѣ дѣ. възѣса земла изыде. стихѣ. нѣса повѣдоужѣть.*

³³ Information on the Gospel reading, i.e., *на литургии маѣ глѣ жѣ*, is present in all eight Romanian-Bulgarian Tetraevangelia.

³⁴ Liturgical information found in two Gospels from the 3rd group, i.e., *на оутрени еѣ іѡ глѣ жѣ. слоужба възѣ маи ѣ.*, is a mixture of rubrics provided in Tetraevangelia from the 1st and the 2nd groups.

³⁵ Liturgical information present in two Gospels from the 3rd group, i.e., *слоужба крѣтна еѣліе іѡ глѣ дѣ.*, is a mixture of rubrics found in Tetraevangelia from the 1st and the 2nd groups.

- for January 11, when our Venerable Father Theodosius the Cenobiarch is commemorated, instead of indicating December 5 (i.e., *служба въса декеврія ѿ.*) – as it was done in Tetraevangelia from the 1st group, in Gospel editions from the 2nd group as well as in the Coresi's Romanian Tetraevangelion the September 28³⁶, i.e., *служба въсѣ сеѿ ѿи.*, was provided;

- for January 27, when the Translation of Relics of John Chrysostom is revered, instead of indicating the 25th day of the same month, i.e., *служба въса възше въз ѿе.* – as it was done in the Tetraevangelia from the 1st group, in Gospel editions from the 2nd group as well as in the Coresi's Romanian Tetraevangelion the November 13³⁷, i.e., *служба ноеврее Гї.*, was given.

g) omission of the day's number, for example:

- only in all Tetraevangelia from the 2nd and 3rd groups as well as in the Coresi's Romanian edition the number of the 21st day in January was omitted³⁸ on the margin.

h) combination of liturgical rubrics for two different days into one incorrect information, for example:

- confusion of liturgical rubrics for Saturday and Sunday after the Exaltation of the Cross (September 14)³⁹, i.e., a conjunction of the name of Saturday (*соубота по въздвиженни креста*) with the information on Gospel pericope for Sunday (*евѿліе мѿ глѿ лѿ.*)⁴⁰; this error was confirmed in Tetraevangelia from the 2nd and 3rd groups as well as in the Coresi's Romanian edition;

- confusion of liturgical rubrics for Saturday and Sunday before Nativity of Christ (December 24), i.e., a conjunction of the name of Saturday (*соубота прѣдъ рождѣство хѣвмъ*) with the information on Gospel reading for Sunday (*евѿліе мѿ глѿ ѿ.*)⁴¹; this error was confirmed in Tetraevangelia from the 2nd group as well as in the Coresi's Romanian Gospel;

³⁶ Liturgical information present in two Gospels from the 3rd group, i.e., *служба въсѣ сеѿ ѿ.*, is a mixture of rubrics given in Tetraevangelia from the 1st and the 2nd groups.

³⁷ Liturgical information found in two Gospels from the 3rd group, i.e., *служба ноеврее ѿе.*, is a mixture of rubrics found in Tetraevangelia from the 1st and the 2nd groups.

³⁸ All liturgical rubrics for January 21 were given correctly.

³⁹ All liturgical information on the Saturday and Sunday before the Exaltation of the Cross (September 14) was provided correctly.

⁴⁰ The proper liturgical information *соубота по въздвиженни креста. еѿліе іѿ глѿ лѿ. неделя по въздвиженни креста. еѿліе мѿ глѿ лѿ.* became the following *соубота по въздвиженни креста. еѿліе мѿ глѿ лѿ.*

⁴¹ The correct liturgical information *соубота прѣдъ рождѣство хѣвмъ. еѿліе лѿѿ глѿ ѿв. неделя прѣдъ рождѣствомъ хѣвмъ. еѿліе мѿ глѿ ѿ.* became the following *соубота прѣдъ рождѣство хѣвмъ. еѿліе мѿ глѿ ѿ.*

- confusion of liturgical rubrics for the Synaxis of the Most Holy Theotokos (December 26) and Saturday after Nativity, i.e., a conjunction of the name of the Synaxis (СЪБОРЪ ПРЪЧУТЪНА БОГОРОДИЦА) with the information on Gospel pericope for the Saturday (ЕВЪЛІЕ М^Ѧ ГЛ^Ѣ М^ѦС.)⁴²; this error was confirmed in Tetraevangelia from the 2nd group as well as in the Coresi's Romanian edition;

- confusion of liturgical rubrics for Saturday and Sunday before the Theophany (January 6)⁴³, i.e., a conjunction of the name of Saturday (СОУБОТА ПРЪДЪ ПРОСВЪЩЕНИЕМЪ) with the information on Gospel reading for Sunday (ЕВЪЛІЕ М^Ѧ ГЛ^Ѣ Д.)⁴⁴; this error was confirmed in Tetraevangelia from 2nd group as well as in the Coresi's Romanian Gospel.

Apart from all these additionally presented variants attesting that the Coresi's Romanian Gospel edition follows the liturgical tradition reflected in the four Tetraevangelia from the 2nd group, there is also some textual evidence suggesting its close relationship to the Romanian-Bulgarian Gospel printed in 1562, i.e., the edition issued in the same workshop and prepared by the same printers. As an example, the liturgical rubric for the Matins on May 8 can serve. Only two out of four Romanian-Bulgarian Tetraevangelia from the 2nd group⁴⁵, i.e., issued in 1562 in Braşov and 1579 in Alba Iulia, have the following liturgical information НА ОУТРЕНИИ. ПРОКИМЕНЪ ГЛАСЪ Д. ВЪ ВСѢ ЗЕМЛѢ ИЗЫДЕ ВЕЩАНІЕ. СТИХЪ. НБСА ПОВѢДѢТЬ. ВЪСЪКО ДЫХАНІЕ. ЕВЪЛІЕ ІВЪ, ГЛ^Ѣ ЖЪ, confirmed also in the very same form in the Coresi's Romanian Tetraevangelion. In two other Tetraevangelia from the 2nd group, this text is a little longer, i.e., in editions issued in Braşov in 1579 and 1583 words СЛАВЖ БОЖИЖ were added after НБСА ПОВѢДѢТЬ, and in the second one also ВАШЕ. СТИ after ИЗЫДЕ ВЕЩАНІЕ. The name of the feast of the Dormition of Saint Anna (July 25) can be referenced as another example. Only one Romanian-Bulgarian Tetraevangelion from the 2nd group⁴⁶ issued in 1562 in Braşov has the following liturgical information ОУСПЕНИЕ СТЬЯ АННЫ, МАТЕРЕ СТЬЯ БЦЖ, confirmed in the very same form in the Romanian Tetraevangelion in question. In three other printed copies from the 2nd group this text is a little shorter, i.e., the second adjective СТЬЯ is omitted.

⁴² The proper liturgical information СЪБОРЪ ПРЪЧУТЪНА БОГОРОДИЦА. ЕВЪЛІЕ М^Ѧ ГЛ^Ѣ Д. СОУБОТА ПО РОЖДЪСТВѢ. ЕВЪЛІЕ М^Ѧ ГЛ^Ѣ М^ѦС. became the following СЪБОРЪ ПРЪЧУТЪНА БОГОРОДИЦА. ЕВЪЛІЕ М^Ѧ ГЛ^Ѣ М^ѦС.

⁴³ All liturgical rubrics on the Saturday and Sunday after the Epiphany (January 6), were provided correctly.

⁴⁴ The correct liturgical information СОУБОТА ПРЪДЪ ПРОСВЪЩЕНИЕМЪ. ЕВЪЛІЕ М^Ѧ ГЛ^Ѣ Е. НЕДЕЛЯ ПРЪДЪ ПРОСВЪЩЕНИЕМЪ. ЕВЪЛІЕ М^Ѧ ГЛ^Ѣ Д. became the following СОУБОТА ПРЪДЪ ПРОСВЪЩЕНИЕМЪ. ЕВЪЛІЕ М^Ѧ ГЛ^Ѣ Д.

⁴⁵ As well as one Gospel from the 3rd group, i.e., issued in 1582.

⁴⁶ As well as two Gospels from the 3rd group, i.e., issued in 1582 and after 1582.

As printers used to edit the reprinted text more or less extensively⁴⁷, the last two cases and some other similar variants are weak and not persuasive in text-critical studies. On the basis of these variants, in contrast to almost sixty rarely occurring textual readings found only in the Preface to the Gospel of Matthew, any conclusion can hardly be drawn. If the Coresi's Romanian Tetraevangelion had this text with numerous textual variants confirmed merely in the Romanian-Bulgarian Tetraevangelion issued in 1562⁴⁸ included, it would be easy to prove that two Tetraevangelia, the Romanian and Slavonic ones, issued by Coresi in 1561 and in 1562 in Braşov did follow the very same liturgical and textual traditions, reflected in manuscript employed by Deacon Coresi with Dyak Tudor.

Conclusions

The research of menologia present in Coresi's Romanian Tetraevangelion and in eight editions of Slavonic Gospels issued in the 16th century Medieval Romania allowed to explore their traditions. It was proved, on the basis of liturgical and textual analyses, that:

- the Coresi's Romanian Tetraevangelion printed in 1561 in Braşov closely follows the liturgical tradition reflected in the four Romanian-Bulgarian Gospel editions from the 2nd group, the oldest and primary representative of which is the Slavonic Tetraevangelion issued in 1562 in Braşov by Deacon Coresi with Dyak Tudor;
- liturgical tradition of the Romanian Tetraevangelion in question differs from the liturgical tradition reflected in the two Romanian-Bulgarian Gospel editions from the 1st group, that includes Tetraevangelion issued in 1546 in Sibiu by Filip Pictor Moldoveanu (the Moldavian), i.e., by the printer who also issued the 1551-1553 bilingual Slavo-Romanian Tetraevangelion⁴⁹, sometimes treated as a possible source of 1561 Coresi's Gospel edition.

References

A Catalogue of the Harleian Manuscripts in the British Museum. Vol. III. Printed by Command of HM King George III, 1808.

⁴⁷A comprehensive study of Akathists, including a detailed analysis of editorial changes in different editions, was carried out by A. V. Popov (Popov 2013, 40, 43-78).

⁴⁸All textual variants of the Preface to the Gospel of Matthew are specific only to three Tetraevangelia issued in 1562, 1582 and after 1582, see Ostapczuk 2019b, 315-329.

⁴⁹Text-critical study of the Gospel text proved that 1551-1553 Slavo-Romanian edition, together with two editions issued in 1512 in Târgovişte by Monk Makarije and in 1546 in Sibiu by Filip Pictor Moldoveanu (the Moldavian), belongs to the first group of the Romanian-Bulgarian Tetraevangelia. See Ostapczuk 2021, 389-392.

- Ciobanu, Ioana, *Tetraevanghelul Coresian de la 1561. Ediție de text, studiu filologic și studiu lingvistic*. Doctoral Thesis, Universitatea “Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Litere, Școala Doctorală de Studii Filologice, Iași, 2019.
- Cleminson, Ralph, *A Union Catalogue of Cyrillic Manuscripts in British and Irish Collections*, London, University of London, 1988.
- Demény, Lajos / Lidia A. Demény, *Carte, tipar și societate la Români în secolul al XVI-lea, Studii, articole, comunicări*, București, Editura Kriterion, 1986.
- [Džurova / Duičev 1977]: Джурова, Аксиния / Дуйчев, Иван, *Славянски ръкописи от Британския Музей и Библиотека*, София, Крипта “Александр Невски”, 1977.
- Evangheliarul Slavo-Român de la Sibiu 1551-1553*, Emil Petrovici, Lajos Demény (eds.), București, Editura Academiei R.S. România, 1971.
- Garzaniti, Marcello, *The Gospel Book and its liturgical function in the Byzantine-Slavic tradition*, in *Catalogue of Byzantine Manuscripts in their Liturgical Context: Challenges and Perspectives: Collected Papers, resulting from the expert meeting of the Catalogue of Byzantine programme held at the PThU in Kampen, the Netherlands on the 6th-7th November 2009* (= Catalogue of Byzantine Manuscripts in their Liturgical Context. Subsidia 1), Klaas Spronk, Gerard Touwhorst, Stefan Royé (eds.), Turnhout, Brepols Publishers, 2013, 35–54.
- Grba, Milan, “The British Museum Library and Romania: the beginnings of a Romanian collection”, in *Actes du Simposium international Le livre. La Roumanie. L'Europe. 4^{eme} édition 20-23 septembre 2011*. Tome I., Frédéric Barbier. Bucarest, Biblioteca Bucureștilor, 2012, 277-298.
- [Guseva 2003]: Гусева, Александра Алексеевна, *Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века. Сводный каталог*, Москва, Индрик, 2003.
- Haneș, Petre, *Evangheliarul românesc din 1561 in comparație cu cel slavonesc*, in “Convorbiri literare XLVII”, 1913, 988-1007.
- Mareș, Alexandru, *Precizări privind traducerea Tetraevanghelului lui Coresi*, in: *Studii și cercetări lingvistice XVIII/6*, București, 1967, 651-667.
- Moszyński, Leszek, *Cerkiewnosłowiańskie tytuły ewangelijne* (= Prace slawistyczne 90). Warszawa, Blitz-Print, 1990.
- Oltean, Vasile preot, *Diaconul Coresi*, București, Basilica, 2019.
- 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, 2019a, 371-382.
- Ostapczuk, Jerzy, “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 *Тринадцатые Загребинские Чтения. Сборник статей по итогам международной научной конференции (3–4 октября 2018 г.)*, Санкт-Петербург 2019, Российская Национальная Библиотека, 2019b, 315-329.
- Ostapczuk, Jerzy, “Текстологическая характеристика славянского перевода Евангелия в старопечатном славяно-румынском Евангелии тетр 1551–1553 гг. из Сибиу”, in *Славянски текстове и традиции. Сборник в чест на Катрин Мери Макробърт* (= Кирило-Методиевски студии. Книга 31). Ред. кол. С. Николова (отг. ред.), Р. Клеминсън, В. Желязкова, М. Дмитрова, София,

- Българска Академия на Науките Кирило-Методиевски Научен Център, 2021, 383-396.
- Ostapczuk, Jerzy, “Early Printed Cyrillic Liturgical Tetraevangelia issued in the lands of the 16th century Medieval Romania. General characteristic and Menologia analysis”, in *Biblicum Jassyense, Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics*, 9, 2022a, 67-125.
- Ostapczuk, Jerzy, “Tetraevangheliarele liturgice chirilice tipărite timpuriu publicate în ținuturile medievale românești în secolul al XVI-lea. Prezentare generală și analiza Minologhioanelor”, in: *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”*, Volumul XI, Iași, 16-18 iunie 2022, Anca-Diana Bibiri, Iosif Camară, Ana Catană-Spenchiu, Maria Moruz (eds), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2022b, 47-92.
- Ostapczuk, Jerzy, “The Number of Days in Menologia of the Cyrillic Tetraevangelia issued in the 16th century in the Middle-Bulgarian Redaction of the Church Slavonic Language as Basis for their Division into Groups”, in *Teologia Revista Facultății de Teologie din Arad XXVI*, 90/1, 2022c, 30-41.
- Ostapczuk, Jerzy, “Klasyfikacja typologiczna Menologionów w cyrylickich starych drukach liturgicznych Ewangelii tetr”, in *Польза зъло великаа: сборник научных статей к 60-летию Андрея Владимировича Вознесенского*, сост. Н. В. Николаев, Санкт-Петербург, Российская национальная библиотека, 2022d, 41-48.
- [Popov 2013]: Попов, Алексей Васильевич, *Православные русские акафисты*, Москва: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013.
- [Sazonova 2003]: Сазонова, Лидия Ивановна. “Книги кирилловской печати во второй половине XVI века между Римом и Москвой”, in *Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века. Сводный каталог*. Гусева, Александра Алексеевна, Москва, Индрик, 2003, 1242-1270.
- [Stoănov, Kodov 1964]: Стоянов, Маньо/ Кодов, Христо, *Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна Библиотека*, Том III, София, Държавно издателство наука и изкуство, 1964.
- Tetraevanghelul tipărit de Coresi (Brașov, 1560-1561) comparat cu Evangheliarul lui Radu de la Mănăști (1574)*. Ediție alcătuită de Florica Dimitrescu, București, Editura Academiei R.P.R., 1963.
- Urs, Adelia Otilia, “Istoriografia coresiană. Partea I: Bibliografia tipăriturilor coresiene”, in *Revista Transilvania* 4, 2012a, 57-61.
- Urs, Adelia Otilia, “Istoriografia coresiană. Partea a II-a: Bibliografia vieții și a activității diaconului Coresi”, in *Revista Transilvania* 8, 2012b, 50-55.
- Urs, Adelia Otilia, “Istoriografia coresiană. Partea a III-a: Bibliografia aspectelor lingvistice ale tipăriturilor coresiene”, in *Transilvania* 9, 2012c, 28-32.

DESPRE CITAREA PSALMULUI 104/103 ÎN EVREI 1:7 ȘI DEZVOLTAREA SCRIPTURII PRIN TRADUCERE*

CĂLIN POPESCU

Seminarul Teologic Ortodox „Justin Patriarhul” Câmpulung
calinpopescu_cz@yahoo.com

Abstract. The rendering of the verse Ps. 104/103:4/5 from Hebrew into Greek and its quotation in the Epistle to the Hebrews arouses difficulties beyond the amplitude of a local translation issue. If the phrase has two main meanings in Hebrew, and apparently only one in Greek (the one that is less probable in the psalm's context), this seems to signal out a deviation in translation, due to an “atomistic” and “transformative” rabbinic exegesis. The hermeneutic conception of the Epistle shown in the respective passage undermines the simplistic notions of a MT as the unique and perfect OT and of a LXX as the most faithful and exact translation of the Hebrew *Vorlage*. On the contrary, the late and successive revisions themselves are adopted as parts of the Old Testament heritage, and can be quoted as coming from God. One practical consequence of this study is that the LXX can be used as a fully legitimate source for Psalter/OT translation (as the Eastern tradition requires), at least equally valid as the MT.

Keywords: TM vs LXX, Psalm 104/3:4, OT quotations in Hebrews, rabbinic exegesis, angelology.

1. Introducere

După corecturile legitime, dar grăbite din 1957, Psaltirea românească sinodală ar avea evident nevoie de o revizuire. Articolul de față încearcă să contribuie cu o perspectivă în plus în cheștiunea preliminară a alegerii textului sursă de la care o astfel de întreprindere s-ar cădea să plece. Pentru Vechiul Testament avem la dispoziție, în linii mari, drept texte de referință, Textul Masoretic ebraic și versiunea greacă numită generic Septuaginta¹, cu ușoarele ei variații între codicii antici. Abordarea facilă, în cazul pasajelor divergente, e cea a patriotismului tradiției proprii și al background-ului confesional – care condiționează de altfel și publicul țintă. În lumea protestantă și catolică, textul ebraic e cel considerat de autoritate, Septuaginta fiind privită, cu mai mult sau

* *On the Quotation of Psalm 104 in Hebrews 1:7 and Scripture's Development through Translation*

¹ Întrucât *Septuaginta* este o denumire tot atât de vagă pe cât este și *Biblia*, o vom defini generic, împreună cu Law (2013, 8), drept „versiunea greacă originală a Vechiului Testament, împreună cu revizuirile ei” – notând, când e necesar, eventualele elemente particulare.

mai puțin interes, drept un adaos. În lumea ortodoxă, dimpotrivă, e preferată, cel puțin teoretic, Septuaginta, textul ebraic fiind doar un lux rezervat cercetărilor savante². Din perspectiva unei analize actuale, informate și oneste, problema este totuși mai complexă de atât.

2. Analiza strict gramaticală, nelămuritoare

Vom aborda însă acest subiect din perspectiva concretă a unui caz tipic: versetul Ps. 104/103:4/5, pe care îl regăsim citat și în Noul Testament (Evr. 1:7), în versiunea Septuagintei:

Ps 103:4/5: ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον

Cel ce face îngerii Lui duhuri și pre slugile Lui, pară de foc (B 1688)

Evr. 1:7: καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει· ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλόγα

Și de îngerii zice: „Cel ce face pe îngerii Săi duhuri și pe slujitorii Săi pară de foc” (B SINOD)

În versiunea Textului Masoretic, avem pe de altă parte o expresie (poate cu o doză de voită ambiguitate poetică³), care e interpretată de obicei într-un sens diferit⁴:

הַשֵּׁחַ מִלְּאָזְכֵי רַחוּת מְשַׁרְתֵּי שָׁמַיָּהּ

Cel ce face vânturile trimeșii săi. Flăcările de foc servii săi. (SS 1921)

Tu faci suflările de vânt vestitorii Tăi și slujitorii tăi flăcările focului (BB ARCB)

Tu-ți faci din vânturi crainici, și din văpăi de fulger, ai Tăi slujitori (PANDREA)

Ellu face vânturile dreptu Îngerii săi, și dreptu servitorii săi foculu flăcărând (KS 1863) ...trimiși ai săi, ...servi ai săi (V 1866)

Cel ce face trâmăși ai săi vânturile, șerbitori ai săi focul flăcărătoriu (ONCIUL)

Din vânturi Îți faci soli, și din flăcări de foc, slujitori. (CNS)

Din vânturi Tu Îți faci îngerii și din flăcări de foc – slujitori (NTR)

Din duhuri face pe îngerii Săi, din slugile sale, para focului (CALOMIRA)

² V. Mironescu 1929, 470.

³ O „ambiguitate gramaticală” și un „joc de cuvinte complex”, cum ar numi-o Watson (1984, 237, 244).

⁴ Nu considerăm relevantă variația πῦρ φλέγον (LXX)/ πῦρ φλόγα (NT). Swinson (2007, 219) și Kistemaker (1961, 24) văd aici o potrivire ritmică și fonetică cu πνεύματα, în scopuri liturgice. Ea s-a mai interpretat și drept o citare liberă, sub influența altor locuri din NT (Kistemaker, loc. cit.) sau VT (v. Delitzsch 1886, 75; Ellingworth 1993, 121). Întreaga discuție devine însă inutilă dacă ținem cont, cu Docherty (2009, 160) și Barnard (2012, 226), că în epocă trebuie să fi circulat mult mai multe variante textuale ale Septuagintei decât cunoaștem noi astăzi.

Trecând peste rodnicile omonimii *vânturi/ duhuri* și *îngeri/ mesageri*, exploatare cu tâlc și în grecește, și în ebraică, se impune desigur întâi o analiză gramaticală a pasajului – pe care o putem extrage și din comentariile exegetilor.

2.1. Mai multe sensuri, în ebraică. Accentul, pe „mesageri”

În privința expresiei ebraice, Toy (1884, 207) vedea posibile patru traduceri când după un verb precum עָשָׂה ‘a face’ (în versetul nostru, la participiu) urmează două substantive. Transpunând expresiei noastre (עָשָׂה מְלַאֲכָיו רִחוּת) nuanțele din modelele invocate, am avea drept variante: 1. *Cel care face vânturile mesagerii Săi*⁵ – sens pe care îl consideră cel mai potrivit cu conexiunea de idei; 2. *Cel care face din mesageri vânturi*⁶ – adică sensul din Septuaginta; 3. *Cel ce-și face îngerii Săi din duhuri*⁷; 4. *Cel care-i face pe îngerii Săi (împodobiți) cu duhuri*⁸.

DRIVER (262-263) consideră posibile doar trei sensuri: 1. *Cel ce face mesagerii ai săi din vânturi*; 2. *Cel ce face ca îngerii Săi să fie vânturi* (transformându-i, cum explică TARGUM-ul) 3. *Cel ce face mesagerii săi vânturile* (ținându-le în slujba Sa). Pe al treilea sens, deși e în acord cu exegeza rabinică (care pune elementele naturii în slujba lui Dumnezeu) și e susținut de alte exemple biblice⁹, nu-l recomandă, dar oricum îl consideră inclus, ca o nuanță, în primul sens. DRIVER (195-196) previne de altfel și asupra ambiguității inerente limbii ebraice, care, „neavând semne pentru cazuri, lasă cititorul să-și stabilească singur relațiile logice dintre părțile de vorbire, aruncând pur și simplu în propoziții cuvintele” – doar cu o vagă ordine, a importanței ideii, deși cu multe excepții și aici¹⁰. Și GESENIUS (371-372) avertizează că topica nu e un criteriu

⁵ Conform exemplului (reluat și de DRIVER, 261) din Gen. 2:7: וַיִּצְרָא אֶת-הָאָדָם עֹפָר, *a făcut pe Adam (din) țărână*. Toy invocă și exemplul asemănător din versetul anterior (Ps 104/103:3), care arată că același înțeles poate fi redat și cu topica schimbată: הָשֶׁם-עֲבָיִם הָרְכוּבוּ, *Cel ce pune norii carul Său*.

⁶ După modelul expresiei din Is. 46:6, כֶּסֶף בְּקִנְיָה יִשְׁקְלוּ יִשְׁכְּרוּ צוּרָה וַיַּעֲשֶׂהוּ אֵל, *ei cântăresc argintul în cântar și angajează un argintar, și-l face pe el (pe argint) dumnezeu*. La fel în Is.44:15.

⁷ După modelul expresiei din Ieș. 36:14, וַיַּעַשׂ יְרִיעַת עֲזִים, *și a făcut perdele (de) capre*.

⁸ Conform structurii expresiei din Ieș. 26:1: וַיַּעֲשֶׂה אֹתָהּ כְּרָבִים [...] עֲשִׂיתָ פְּרָכֶת, *să faci o perdele [...] să o faci (cu) heruvimi*.

⁹ În Is. 37:26 avem: לְהַשְׂאוֹת גְּלִים נְצִים עָרִים בְּצִרוֹת, *să faci cetăți întărite mormane de pietre*, iar *mormanele de pietre* (גְּלִים נְצִים) se află tot la început, mai aproape de verb, reprezentând ideea principală, pe care pune accentul mesajului.

¹⁰ În Mih. 4:13, בְּיַקְרִינָה אֲשֵׁם בְּרִזָּל, *căci cornul tău (il) voi face (de) fier*, ideea principală e *cornul*, nu *fierul*, de aceea קְרָן apare primul, înainte de verb. În limba ebraică, arată el,

clar în interpretarea sensului expresiilor cu verbe de *formare* sau *schimbare întru ceva* și două acuzative, ci doar indică noțiunea mai proeminentă (prima, în ordine)¹¹.

2.2. Ordinea, calchiată în greacă

În ce privește expresia greacă, în construcția cu ποιέω și dublu acuzativ, cu obiect și predicativ¹², sau cu obiect și complement, cum explică în engleză WALLACE (186), sensul este doar puțin clarificat, în direcția exploatată de pasajul din Evrei. Unii, precum Ebrard (1862, 48) sau Lünemann (1882, 91), consideră decisiv în stabilirea sensului articolul: pentru că el se află la ἀγγέλουσ și nu la πνεύματα, ar rezulta că ἀγγέλουσ este automat obiectul. Acestei slabe reguli¹³ i se poate da însă drept contraexemplu chiar versetul precedent din Psalm, unde avem ὁ τιθεὶς νέφη τὴν ἐπίβοσιν αὐτοῦ, *Cel ce pune norii suirea (carul) Lui*. Regula mai solidă – invocată de Greenlee (1998, 27), Kistemaker (1984, 41) – este însă că obiectul trebuie considerat în mod natural primul dintre cele două substantive (lucru valabil în 80% din cazuri, conform lui WALLACE, 184), în cazul nostru ἀγγέλουσ, care e mai aproape de verb, așa cum se poate vedea și din exemplele pe care WALLACE le oferă¹⁴, așadar *ingerii* sunt cei făcuți altceva (*duhuri/ vânturi*), iar nu invers. Un alt argument în acest sens,

se zice: „a făcut altarul, piatră”, în loc de: „a făcut altarul din piatră”. Se poate folosi, desigur, și ordinea inversă: „a făcut pietrele un altar”, doar că aceea ar exprima o nuanță diferită, ideea principală fiind *altarul*, iar *piatra* venind la urmă doar pentru completarea mesajului. În 104:4, el vede expresia din Ieș. 25:28 מִצֵּי יַצְיָרִים וְיָצִיטִים וְיָצִיטִים וְיָצִיטִים, și să faci pârgiile din lemn de salcâm, ca o „paralelă formală” unde ‘lemn de salcâm’, מִצֵּי יַצְיָרִים, reprezintă materialul și se găsește la final, ca și נִיחִיטִים, ‘vânturile/duhuriile’ (DRIVER, 260-261).

¹¹ Doar Delitzsch (1886, 74) susține, dimpotrivă, că sensul e, în ambele variante, acela de *a face* din ceva altceva, nu de *a face să devină* altceva, și mai natural ar fi să avem materialul în primul cuvânt – deși admite că uneori se poate și în al doilea, primul cuvânt fiind rezultatul.

¹² V. DUMITRU, 71 – care ilustrează din Xenophon, *Cyropaedia*, 4.6.2: παῖδα σὲ ποιῶμαι, *mi te fac fiu*.

¹³ WALLACE (184-186, 248) o enunță și el, bazat doar pe textele NT și pe analogia cu nominativul (unde între subiect și nume predicativ distinge articolul) și dând ca exemplu Ioan 5:18, πατέρα ἰδιοῦ ἔλεγεν τὸν θεόν, *tată al Său Îi zicea lui Dumnezeu*; aici însă, θεός trebuia oricum articulat, divinitatea iudeilor fiind unică – iar WALLACE arată pe de altă parte că elementul cu adevărat accentuat în mesaj e πατέρα, de aceea e și plasat primul (or, el e singularizat prin ἰδιοῦ, în loc de un articol).

¹⁴ Mat. 4:19: ποιήσω ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων, *te voi face pe tine pescar de oameni*, Ioan. 4:46: ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον, *a făcut apa vin*, și Ioan 5:11: ὁ ποιήσας με ὑγιῆ, *Cel ce m-a făcut sănătos*. Am mai putea adăuga, la fel, și Apoc. 3:12: ποιήσω αὐτὸν στῆλον, *il voi face pe el stâlp*.

pe care îl observă Vaughan (1890, 16), este că partea a doua a versetului ar fi conținut altminteri un solecism, *focul* (la singular¹⁵) trebuind să fie făcut *slujitori* (la plural).

3. Desconsideră Noul Testament Scriptura ebraică?

Dincolo însă de controversa gramaticală, ceea ce pare cu adevărat decisiv aici este contextul. Fiind vorba de un psalm al creației, concentrat pe elemente ale naturii văzute, el ar favoriza mai degrabă lectura traducerilor curente ale Textului Masoretic¹⁶. Numai că din perspectiva acestei lecturi sunt atunci eronate atât versiunea LXX, cât și pasajul nou-testamentar care o citează, contrazicând frumosul principiu (al lui Dodd 1957, 126) că Noul Testament ar cita din Vechiul ținând cont cu scrupulozitate de contexte și de implicațiile lor.

3.1. O involuntară întâlnire între tradiții

În hermeneutica din spațiul ortodox, asemenea probleme sunt de cele mai multe ori ocolite – predominând pudoarea (poate pedagogică) de a chestiona astfel de detalii. De altfel, comentariile biblice din tradiția răsăriteană nici „nu sunt considerate azi exegetice, întrucât ele asumă ceea ce e numit de obicei (peiorativ) o atitudine «pre-critică»”, cum admite Breck (2001, 1-2, 17, 19 – și uneori, am adăuga noi, o anumită tendință comodă de imitare și schematizare). Ele au de regulă doar o abordare „omiletică, axată pe proclamarea cuvântul mânturii” către păstoriți, pe când abordarea științifică a exegezei ca scop în sine (dependentă poate de un spirit iluminist, deși în trecut ea era practică și de mari comentatori precum Origen sau Irineu) e văzută ca „incompatibilă cu latura esențial neverificabilă a domeniului, ținând de supranaturalul învierii”, ba chiar ca o „subminare a autorității spirituale a textului sacru”.

Pe de altă parte, în comentariile din spațiul protestant există, dimpotrivă, o mare libertate a criticii biblice, precum și un amplu efort de cercetare, dar, paradoxal, o problemă de acest gen, odată semnalată, e de obicei rapid expediată, ea nefiind confortabilă tocmai concepției specifice despre Scriptură. În virtutea veleităților filologice care îi susțin preferința pentru Textul Masoretic, și spațiul catolic este la rândul lui înclinat spre o atitudine similară.

3.2. Tipologia reacțiilor comentatorilor apuseni

Revenind la exemplul nostru, comentatorii occidentali care analizează citarea versetului Ps 103/4:4 în Evrei 1:7 emit puncte de vedere ce ar putea fi clasificate astfel:

¹⁵ Întrucât, cum observă Hughes (1977, 61), ebraicul $\psi\kappa$ este de regulă folosit la singular.

¹⁶ Dacă nu vrem să luăm în serios concepția ridicol de primitivă ce ar face din *ingeri* pur și simplu un fel de *vânt*, și viceversa.

(1) O primă variantă o reprezintă opinia că textul grecesc al Septuagintei ar reda de fapt mai fidel sensul din ebraică și că, deci, în Evrei e citată traducerea mai corectă: așa susțin Brown (1972, 54), Moffit (2011, 86)¹⁷, Pink (1954/1976, 56-57), sau Wickham (1910/1987, 8)¹⁸.

(2) Alți comentatori arată că textul ebraic, cu structura lui ambiguă, suportă la fel de bine ambele interpretări, astfel că traducerea grecească e una perfect legitimă (fie ea și mai puțin conformă cu contextul). Johnson (2018, 39): „Psalmul anterior, 102/103¹⁹, îl încurajează pe autor să folosească providențiala ambiguitate lingvistică din ebraică și greacă – arătând că, la fel ca vânturile și trăsnetele din natură, și mesagerii spirituali ai lui Dumnezeu au rol de slujitori”. Rendall (1888, 14): „Cele două tălmăciri diferă mai mult în culoare poetică decât în înțelesul real”. Bénétreau (1989, 84-85) spune că „e imprudent să afirmăm că s-ar fi trădat textul ebraic, căci sensul e undeva pe la mijloc”. Bateman (1997, 127-128)²⁰ arată că în ebraică există două sensuri, și însăși tradiția evreiască i-ar da două interpretări, pe când în greacă, deși unul din sensuri e mai probabil, rămâne și celălalt valabil. Delitzsch (1886, 74), cum am amintit deja, consideră că ambele sensuri sunt corecte (dacă nu chiar e mai bun cel redat de Septuaginta). Pe aceeași poziție se mai situează Isaacs (1933, 33), Johnson (2006, 80), Mitchell (2007, 48-49), Schreiner (2015, 70), Vanhoye (2015, 64)²¹, Westcott (1903, 25) și Ellingworth/Nida (1983, 18: „textul ebraic poate

¹⁷ Moffit (2011, 87-8) are chiar o problemă cu traducerile englezești care caută să fie fidele ebraicii și pun *vânturi* în loc de *duhuri*, căci: „versetul 14 explică de ce se citează din varianta LXX a Ps. 104”.

¹⁸ După explicația lui Wickham, din 1910, *îngerii* s-ar încadra în context întrucât ei se coordonează și chiar se identifică cu elementele naturii. Comentariul lui Brown, publicat în 1862, consideră și el firească o descriere aici a locuitorilor din „tărâmul ceresc”, de care se vorbește în versetele anterioare. La fel spune, în 1954, Pink, adăugând că ebraicul *ruah* (רוח) are ca sens principal *duhul*, cum redau LXX și citatul din Evrei, deși profită de instructiva analogie cu *vântul*.

¹⁹ Anume versetele 20-21: *Binecuvântați pe Domnul toți îngerii Lui [...], care faceți cuvântul Lui [...]. Binecuvântați pe Domnul toate [...], slugile Lui, care faceți voia Lui*. Vaughan (1890, 16) și alții notează paralelismul dintre slujitori și îngeri, Moffit (2011, 87) observă și o continuitate în privința temei creației, precum și folosirea lui *ποιῶν*, iar Barmby (13) sesizează și paralelele cu alte locuri din Psalmi: Ps. 148:8, Ps. 18/17:12, Ps. 35/34:5.

²⁰ Se referă la un pasaj (1QH1: 10b-11a) din *Imnele Hodayot* de la Qumran, care dezvoltă pe linia Psalmului Creației naturii (v. HODAYOT, II, 17), și la un midraș la acest Psalm (MIDRASH, II, 170) – de fapt, însă, ambele repetă în două feluri diferite aceeași speculație rabinică îndoielnică, conform căreia *îngerii* (ori *mesagerii lui Dumnezeu*) ar fi fost *creați din vânt*.

²¹ În altă parte, Vanhoye (1969, 170-173) arată că *îngerii* n-ar fi avut loc în context, dar totuși ei cei sunt vizați, în LXX, prin articularea lui *ἀγγέλους* și prin alegerea lui *πνεῦμα* pentru *רוח*, care în versetul anterior fusese tradus prin *ἄνεμος*. Totuși: „Nu se

avea două sensuri; iar cel grecesc, doar unul”). Barnes (1870, 36) nu era deloc convins de argumentele celor care susțineau că Psalmul ar vorbi de același lucru cu ceea ce se citează în Evrei, totuși ce îl făcea să creadă că citarea e validă era convingerea că autorul Epistolei e Sf. Pavel, ceea ce îi oferea garanții de competență lingvistică și onestitate filologică: „atunci înseamnă că se potrivește întocmai” – nefiind încă deturnat de criticii dominanți azi, de la vechea tradiție origeniană privind paternitatea paulinică.

Unii însă (Buchanan 1972, 18; Lane 1991, 29; Owen 1998, 25) mai încearcă să explice că de fapt citatul din Evrei 1:7 n-ar fi fost luat direct din Vechiul Testament ca atare, ci ar fi mai degrabă dependent de parafraza din TARGUM, pe a cărui glosă²² s-a suprapus și Septuaginta; sau că a fost influențat de un pasaj din apocrifa 4Ezdra²³.

(3) Există totuși și destui exegeți care nu se feresc să abordeze problema frontal, remarcând în legătură cu această citare scripturistică²⁴ fie că este discutabilă, fie că e greșită de-a dreptul – de pildă Narborough (1930, 84): „imaginația rabinilor s-a jucat pe seama acestui pasaj”; Peake (1920, 84): „e greu să privești traducerea LXX ca fiind satisfăcătoare”; Robinson (1948, 8-9): „n-am fi înclinați să adoptăm principiile de exegeză ale autorului Epistolei, care citează o expresie ce nu apărea în textul ebraic tradițional, și e clar o intervenție târzie în traducerea grecească”; Moffat (1924, 12): „se citează poate dintr-o greșeală de traducere a LXX”²⁵.

E comentată mai întâi maniera în care e introdusă această citare. Despre vaga expresie λέγει (*zice*), M’Caul (1871, 17) și Vaughan (1890, 15) consideră că

poate spune că traducerea greacă e infidelă textului original. Aspectele pe care ea le subliniază nu sunt adăugiri mai mult sau mai puțin arbitrare; ci ele sunt prezente în textul ebraic. Desigur, nu se poate nega o anumită evoluție” (ibid., 173). Din moment ce și în Ps. 148:8, respectiv Ps. 103/102:20, atât *viforul* cât și *îngerii* „îndeplinesc cuvântul Domnului”, pare să nu fie o demarcație între spirite și lumea naturală, ca în mentalitatea actuală, de aceea ambiguitatea Psalmului era una voită, numai că LXX a înclinat spre conținutul spiritual – probabil sub influența gloselor hermeneutice pe care le regăsim și în imnele qumraniene.

²² „Cel ce-i face pe mesagerii Săi iuți ca vântul, pe slujitorii Săi, puternici ca un foc vâlvâitor” (TARGUM, 188).

²³ V. de pildă Bruce (1990, 58) și Blackstone (1997, 196). În care Ezdra ar afirma (8:21) că „slujirea îngerilor ia forma vântului și a focului”, pasaj unde versiunea siriacă spune chiar că „la porunca lui Dumnezeu îngerii sunt prefăcuți în vânt și în foc”.

²⁴ Ca și în legătură cu citarea făcută în versetul precedent (Evr. 1:6, din Deut. 32:43 LXX), și chiar cu citatele din întregul fragment de Epistolă (1:5-13), sau din toată Epistola.

²⁵ Pe aceeași poziție se mai situează, printre alții: Allen (2010, 176-177), Davies (1967, 23), Gench (1996, 21), Gordon (2000, 43), Hewitt (1960, 57), Hughes (1977, 61-62), Isaacs (2002, 29), Lea (1999, 16), Long (1997, 18), Lünemann (1882, 91), McKnight/Church (2004, 49), Pfitzner (1997, 55), Schroeder (1905, 31), Vaughan (1890, 16).

ar avea ca subiect subînțeleș *Scriptura*, ἡ γραφή. Mai mulți Îl văd însă drept subiect subînțeleș pe *Dumnezeu*: Anderson (2013, 71), Docherty (2009, 160), Ellingworth/Nida (1983, 17) și Ellingworth (1993, 120), Greenlee (1998, 27), Lenski (1966, 50), Barnard (2012, 254), Hewitt (1960, 57) și Lea (1999, 16) – ultimii patru remarcând totuși ciudățenia exprimării în care Dumnezeu vorbește despre Sine la persoana a treia: „se citează ca *de la* Dumnezeu ceva ce e de fapt o laudă adresată *lui* Dumnezeu” (Docherty 2009, 161)²⁶. Lenski (1966, 51-52) susține că prin formula citării lui Dumnezeu s-ar garanta cumva că nu se face apel la o „manipulare rabinică a cuvintelor Scripturii”, autorul fiind „călăuzit de Duhul Sfânt să sesizeze intenția lui Dumnezeu în rostirile Vechiului Testament” și, „chiar dacă Psalmul a fost scris de un poet evreu inspirat”, prin el a vorbit Dumnezeu, cum și spune versetul introductiv al Epistolei.²⁷ La fel, după Anderson (2013, 71-72), autorul Epistolei auzea în Vechiul Testament vocea lui Dumnezeu, nefiind interesat să noteze „autorii omenești ai citatelor biblice”, căci pentru el textele scripturistice constituiau un discurs divin – deși observă că în Evr. 1:6 citarea Deut. 32:43 s-a făcut mai probabil chiar prin intermediul adaptării liturgice din Ode, cum „și azi predicatorii trimit la câte un adevăr biblic exprimat în vreun mare imn al Bisericii”.

3.3. O stângace încercare de mușamalizare: „traducerea esențială”

Mare parte din cei care admit cu luciditate (unii chiar cu un soi de satisfacție) problema divergenței față de textul ebraic caută în final soluția catehetică, împăciuitoare²⁸, de evitare a concluziilor potențial scandaloase – deși, dacă ar fi luată în serios, mai scandalosă e explicația la care ei ajung: traducerea versiunii LXX este și ea corectă, doar că nu... local²⁹.

Bruce (1899, 55) nu se împăca ușor cu respectul Epistolei față de Septuaginta:

Trebuie mărturisit că o trimitere la îngeri pare nelalocul ei, în firul gândirii. Psalmul este un Imn al Creației – o versiune poetică liberă a istoriei creației; iar în contextul anterior, psalmistul Îl laudă pe Dumnezeu ca făcător al luminii și al cerurilor văzute, și al norilor, și al apelor; iar cineva s-ar aștepta să citească, într-un asemenea loc, o legătură cu vântul și cu focul, iar nu cu îngerii. Ce valoare

²⁶ Aici, Kistemaker (1961, 146-147) amintește de vechea dezbatere: pasajele scripturistice sunt ele normative și unde nu vorbește Dumnezeu direct? – cu referire la citarea de către Clement Romanul (1 Clem. 3), din prietenul lui Iov, Elifaz.

²⁷ Atunci, n-ar putea vorbi Dumnezeu la fel de bine și printr-un traducător?

²⁸ Neconsiderând suficientă explicația că, în epocă, autorul și destinatarul Epistolei (doar ei!) păreau să socotească Septuaginta drept inspirată (Kistemaker, *loc. cit.*).

²⁹ Ca și cum ar putea fi validă o traducere care nivelează textul biblic cu idei din alte pasaje, alese în mod arbitrar – ceea ce, pentru a nu fi numită *potriveală*, s-ar echivala, eufemistic, cu principiul *gezerah șawah* din exegeza rabinică (cf. Motyer 1999, 21).

poate avea o afirmație referitoare la îngerii care apare doar în Septuaginta, și care nu are nimic corespunzător în textul ebraic?

Răspunsul și-l dă atunci când analizează citatul angelologic de același tip din versetul anterior al Epistolei: „Cuvintele exprimă o idee scripturistică, chiar dacă nu una care se găsește în acel loc; ea apare în Psalmul precedent.”

Barmby (1906, 13-14) încerca să salveze situația spunând că e în regulă să reducem traducerea la schematismul esențial al doctrinei dogmatice:

S-a spus despre scriitorul Epistolei că a făcut uz de o tălmăcire eronată, în scopul argumentării sale. Cu siguranță, contextul psalmului, în care Dumnezeu e înfățișat ca înveșmântându-se în lucruri slăvite și lucrând prin forțele naturii, nu sugerează alt înțeles decât acela că folosește vânturile ca mesageri ai Săi etc., în același sens poetic în care s-a zis despre El că face din nori carul său: cf. Ps. 148:8 „Focul și grindina, zăpada și vaporii, *vișorul* împlinind cuvântul lui”³⁰. Dacă așa stau lucrurile, nu e neapărat vreo trimitere la îngerii în psalmul original. Totuși traducerea, care redă ordinea cuvintelor din ebraică, redă cumva tocmai esența versetului, căci sugerează acțiunea îngerilor în natură, și oricum, chestiunea nu e de mare importanță; căci să admitem că scriitorul Epistolei, fără să-și dea seama, a invocat o tălmăcire eronată, în cursul argumentării sale. Și ce-i cu asta? Nu e obligatoriu să presupunem că inspirația scriitorilor sacri era de așa natură încât să-i lumineze în materie de criticism ebraic. Dacă îi ferea de învățăturile greșite, era de ajuns, pentru scopul ei. Și în acest caz, pasajul, așa cum e citat, exprimă totuși învățătura generală a Vechiului Testament despre îngerii (...) Și mai e de observat, de asemenea, că citatele, în general, în această Epistolă, sunt invocate nu ca dovezi exhaustive, ci mai degrabă ca sugerând învățătura generală a Vechiului Testament, cu care cititorii se presupune că sunt familiarizați.

Ebrard (1862, 43-55, 48-50), comentând citatul pe care versetul 6 îl dădea tot din Septuaginta, încerca să-i liniștească pe cei ce ar fi putut fi scandalizați de metodă: „Cum de a putut autorul, s-a spus, să apeleze la un pasaj ce era o biată adăugire falsă a traducătorilor alexandrini?”. Răspunsul său era că fie autorul epistolei a avut în minte mai multe pasaje, din care a făcut o combinație, fie că Septuaginta avusese alt *Vorlage*, fiind și ea „o recenzie la fel de veche a textului ebraic”, fie că autorul a făcut apel la angelologia specifică mentalității, conștiinței religioase și frazeologiei specifice epocii respective. Despre citatul din versetul 7, recunoaște apoi că este, iată, „încă un caz în care autorul apelează la o afirmație din Septuaginta care-și datorează existența unei traduceri incorecte sau lipsite de acuratețe”. Soluția la care apelează e să respingă o veche tradiție exegetică protestantă urcând până la Luther și Calvin, care încercau să

³⁰ Un alt pasaj din Psalmi în care îngerii apar enumerați între elemente naturale, neînsuflețite sau însuflețite.

interpreteze aici textul ebraic în acord cu traducerea grecească, bazându-se, în același timp, tocmai pe o autoritate mai presus de Scriptură a lui Luther:

De ce să facem apel la astfel de subterfugii? Ar lua oare cineva în nume de rău dacă un predicator ar ține o predică excelentă pe marginea versetului „Inima omului e un lucru pervers și de temut” (cum sună traducerea lui Luther în Ier. 17:9)? Și totuși acest verset ar fi căutat zadarnic în textul original; cuvintele din ebraică au cu totul alt înțeles. Dar, deși ideea nu poate fi găsită în acel loc anume, în textul original al Bibliei, totuși ea nu e mai puțin biblică; iar același lucru se poate spune și despre ideea din citatul de care discutăm. De-a lungul Noului Testament (de pildă Rom. 8: 38, 1Petru 3:22), îngerii, cel puțin o categorie a lor, sunt socotiți drept puteri ale lui Dumnezeu, creaturi personale dotate cu puteri speciale, prin care Dumnezeu lucrează minuni în regnul natural. [...] Autorul a găsit această idee exprimată scurt și succint în acel pasaj al Septuagintei, și era îndreptățit să apeleze la el, adresându-se cititorilor care utilizau Septuaginta, la fel cum și noi am apela, înaintea unei congregații ce folosește traducerea lui Luther, la acea expresie despre perversitatea și caracterul de temut al inimii omului.

Chiar și un autor mai nou, ca Swinson (2007, 221), soluționează problema în aceeași logică, restrângând numai aria de selecție a ideilor ce pot modifica traducerea:

Deși includerea Psalmului Ps. 104:4 (103:4) în catena din Evr. 1:5-14 îi poate frapa pe unii ca o rupere violentă a acestui citat din țesătura lui literară, autorul Epistolei către Evrei folosește versetul într-o manieră adecvată ocurenței lui în Septuaginta. [...] Chestiunea rămâne dacă traducătorii LXX și autorul Epistolei au conspirat sau nu, cum s-ar spune, încât să producă o tălmăcire alternativă a Scripturii ebraice, pentru a o coloniza în scopuri hristologice. A fost versunea ebraică originală expedită sumar, și compromite asta autoritatea și integritatea textului, fie cel al Septuagintei, fie cel din Evrei?

Pentru a nu mai fi acuzați traducătorii LXX, Swinson (2007, 224-228) spune deci că ar trebui „să începem cercetarea întrebându-ne nu de ce autorul ar fi alterat Scripturile, ci ce anume este cu adevărat diferit, și în ce grad”. El preferă însă „să nu tragem concluzii impetuoase ori dramatice, fiindcă altfel am pune în chestiune integritatea Scripturilor”. Pentru aceasta, arată că deja prin versetul „Piară păcătoșii...” psalmul 104/103 iese din cadrul unui simplu pastel al creației și se apropie mai mult de psalmul anterior, 103/102, cu care „se află într-o unitate organică creată cu grjiă, în mod conștient” – acel psalm se interesa doar de „cei se tem și păzesc poruncile”. Mai presupune că paralela din ebraică dintre *îngeri* și *slujitori*, din Ps. 103/102:21, îi rămânea în minte oricui citea, în ordine, psalmul următor al colecției, iar aceasta ducea cu gândul la îngeri și în versetul Ps. 104/103:4, de aceea s-a stabilit aici o legătură teologică, pe care

sintaxa greacă n-a făcut decât s-o aducă la lumină³¹. În rezumat, soluția sa se aseamănă cu cele amintite deja:

Există o primă lectură a versetului, care se bazează pe contextul imediat, limitat la Psalmul 104 (103), ce vorbește de maiestatea lui Dumnezeu vizavi de regnul creat. Dar mai există și o a doua lectură, ce se inspiră dintr-un context literar ceva mai larg, care include și Psalmul anterior.

4. O soluție mai realistă: Scriptura ca tradiție

În fine, alți autori admit o altă explicație acestei citări scoase din contextul ebraic, anume că s-a întâmplat ceva cu respectivul verset: el a fost încărcat cu un sens teologic, prea important ca să fie pierdut și care a devenit parte din tradiția hermeneutică legată de pasaj, deși, ca și în cazul celorlalte versete problematice referitoare la îngeri, această concepție ține mai probabil de epoci mai târzii, intertestamentale³².

4.1. Tematica angelologică, supusă revizuirilor

După Montefiore (1964, 46), chiar dacă textul ebraic al psalmului se înțelegea mai bine fără vreo trimitere la îngeri, autorul epistolei, urmând versiunea LXX, era în acord cu interpretarea rabinică a versetului – cea redată în apocrifa 4Ezdra (8:22). Hughes (1977, 62) repetă același lucru, adăugând totuși că „această speculație cvasi-rabinică despre îngeri nu avea ce căuta în Biblie”. „O interpretare rabinică târzie, ce nu ține cont de contextul psalmului” o consideră și Spicq (1953, 18), care explică însă (ibid., 53) că, după exil, când au trebuit să admită că Dumnezeul lor e și al întregii lumi și li s-a părut mai distant, evreii au adoptat, inspirați de păgâni, ideea unor ființe intermediare, care execută voia Domnului, ca slujitori. Evoluția e considerată normală de Miller (1988, 19): „acest lucru era de așteptat în timpul dintre Vechiul și Noul Testament, când transcendența lui Dumnezeu era subliniată excesiv, și era nevoie de intermediari pentru a «umple golul»”.

Lagrange 1903 (213, 217-225), pe care se baza Spicq, arată de altfel că textele angelologice vechi-testamentare, chiar cele mai vechi, au suferit în timp o retușare, pentru a corespunde concepției teologice ulterioare, mai reflectată și mai precisă, ce trecea de la existența modală la cea ipostatică a ceea ce inițial se amintea doar ca „fața lui Iahve”. Conceptul general uman, al unor ființe cu rol

³¹ Ellingworth (1993, 121) făcea aceeași legătură, așa explicând sensul cuvântului în Evrei. La fel și Johnson (2018, 39).

³² Cum spune nota de subsol la Evr. 1:7 din NIVSB: „Septuaginta reflectă doctrina despre îngeri, aflată în dezvoltare în perioada dintre Vechiul și Noul Testament.” După Allen (2010, 176-177) această remarcă echivalează cu resemnarea în fața divergenței dintre TM și LXX.

de mesageri ai divinității, avea deja o teologie dezvoltată în politeism, cel puțin la fenicieni, banilonieni și greci, ceea ce a ajutat și la penetrarea și definirea misterului mai profund al religiei iudaice. Glosele teologice ce clarificau rolul îngerilor au fost deci inserate atât în corecturile și revizuirile scripturilor ebraice, cât mai ales cu ocazia realizării versiunii grecești. Exemplul clasic este Ieș: 4:24, unde îngerul apare, în locul lui Dumnezeu, doar în Septuaginta. Urme de intervenții asemănătoare se văd și în Jud. 6:14 (pasajul dialogului lui Ghedeon cu îngerul/Dumnezeu), în lupta lui Iacob cu Dumnezeu (Fac. 32), sau de fapt cu îngerul (după glosa mai târzie din Os. 12:5), și altele. Intervențiile erau însă mai mult punctuale decât sistematice, mai ales că era vorba de un aspect teologic încă în curs de rafinare. Deja început în timpul scrierii cărții Osea, fenomenul se poate remarca mai ales în perioada postexilică și mai ales din sec. III î.Hr., când aparițiile angelice cresc ca număr și întindere, în perioada inter-testamentară ajungându-se chiar la practica chemării lor pe nume (DDD 84, 91-92). Acest aspect nu era însă unul pe deplin stabilizat nici în sec. II d.Hr. (cum se poate vedea din oscilațiile privitoare la inserarea sau nu a îngerului, în cartea Susana, versetele 45 și 62, respectiv 55 și 59, în versiunile Thedotion și LXX) – ceea ce e confirmat de reticența facțiunii saducheilor din Noul Testament, care îl puteau considera un element teologic îndoielnic (Fapte 23:8).

4.2. Versetul, deturnat de cult?

Un util element în analiza versetului nostru îl aduce Werner (1959, 150), arătând că anumite versete din Psalmul 104/103 (nu și din Psalmul anterior și înrudit, 103/102) făceau parte din slujba de Sâmbăta dimineața din sinagogi³³ – putem bănuși că printre ele era și generosul verset introductiv 4 –, iar Kistemaker (1961, 22, 24) desprinde, din aceasta, că autorul Epistolei trebuie să fi citat de fapt mai degrabă nu din TARGUM sau din 4Ezdra, ci direct din cult (cel al Sinagogii fiind preluat în mare parte în cel al Bisericii primare; tot de acolo, prin intermediul Odelor, ar fi fost luat și în versetul precedent citatul din Deut. 32:43), cu care destinatarii de condiție simplă ai Epistolei trebuie să fi fost mai familiarizați decât cu cărțile. Folosirea versetului în slujbe ar explica mai ușor și încărcarea lui teologică, independent de contextul Psalmului. Acest gen de observații impune însă o discuție mai aprofundată despre ce anume era de fapt considerat, în epocă, de autorul epistolei (și ar trebui, și de noi) ca fiind Scriptură.

³³ Așa explică și Watson (1984, 283) formula de binecuvântare din primul și ultimul verset al Ps. 104/103: prezența lui $\psi\delta\eta$, 'gâtlej'/'suflet' ar fi o indicație a utilizării Psalmului în cult.

4.3. Textul, doar o autoritate în tandem

Această chestiune, desigur, ar trebui să fie relevantă în primul rând pentru spațiul protestant, care își declară drept unică sursă de doctrină Biblia – cum admite și Motyer (1999, 4):

Pentru cei ce au fundamentele teologiei în altă parte, problema nu va produce mult nesomn; dar pentru cei din tradiția protestantă care mărturisesc *sola Scriptura*, în opoziție cu alte norme teologice, problema e reală, chiar dacă în final decidem să ne facem că nu vedem utilizarea greșită (așa cum o privim noi) a acestor citări de Psalmi.

Mai recent, se pot sesiza totuși și acolo elemente discutabile ale principiului *sola Scriptura*, din moment ce tocmai Biblia nu îl susține nicăieri, ba chiar pare să-l respingă, prin lipsa ei de rigoare când se raportează la sine. Dacă deci Biblia nu-și declară această autoritate, evident, sursa autorității ei trebuie căutată într-adevăr undeva în afară (Swinson 2014, 2-3, care urmează analiza onestă a lui Barr 1983, 22-31, conform căreia și *sola Scriptura* sfârșește prin a fi tot o *tradiție*). Altfel spus, acest principiu „se bazează de fapt pe o autoritate externă, care se auto-autentifică, sub numele de calvinism, evanghelist etc.”, în timp ce Scriptura însăși primește autoritate reală de acolo de unde i se decide și canonul (în vechime, de la cine putea stabili și conținutul slujbelor Sinagogii).

Spațiul ortodox, chiar în ciuda relativei lui sărăcii în materie de studii biblice, e cel puțin la adăpost față de astfel de frământări principiale, care pot fi scandaloase pentru alte cercuri: el acceptă că Noul Testament, fiind compus din scrieri ocazionale, ca produs al unei comunități de credință, s-a format în matricea Tradiției vechii Bisericii, ca element normativ al ei. Tradiția, ca prim mediu al Revelației, e deci singura care poate interpreta corect textul scris, bazat pe setul ei de presupozii. La rândul lui, textul sprijină tradiția-mamă în păstrarea și adâncirea credinței, închizând astfel cercul hermeneutic. Această abordare holistică a relației Scriptură-Tradiție e cea pe care o vom regăsi în omiliile Sf. Părinți ai Bisericii, explică Breck (2001, 2-4, 11, 18), care conchide:

Dacă inspirația înseamnă ceva, ea înseamnă că Domnul înviat, prin Duhul-Mângâietorul, este prezent în comunitatea de credință, pentru a călăuzi atât în compunerea, cât și în interpretarea scrierilor biblice, pentru a le face o revelație de adevăr și de viață.

În ceea ce privește Scripturile ebraice moștenite de la Sinagogă, am putea extrapola spunând, cu Breck (2001, 9), că tot „Iisus-Logosul este sursa lor”, și deci tot Tradiția Bisericii le-a creat, într-un fel, și pe acelea, cu retroactivitatea

cu care Crucea mântuiește și lumea veche³⁴. Totuși, n-ar trebui să fim surprinși să recunoaștem același limbaj și aceeași concepție și în interiorul comunității iudaice, care își revendică Vechiul Testament ca operă a propriei tradiții, având drept autor poporul evreu în ansamblu, adevăratul organ al Revelației – nu doar „câțiva oameni, în puține perioade de timp” (Geiger 1866, 64). Și acolo se spune că din Revelația divină făcea parte chiar și interpretarea Scripturii, exegeza biblică fiind divinizată, în stadiile ei succesive, cum arată Fishbane (1985, 4), explicând, tot în linia lui Geiger, că procesul de midraș și exegeză, încheiat târziu, se realiza uneori prin manipulări textuale și rescrieri – numite „exegeză transformativă” –, atât textul ebraic, cât și Septuaginta înglobând, pe lângă îndreptări pioase, o serie (fie și „nesistematică”) de revizuri motivate teologic, prin care se căuta extragerea „înțelesurilor latente ori nebănuite”. Și chiar Dumnezeu însuși era văzut ca făcându-Și exegeză biblică, și în același timp ca supunându-Se exegezei omenești³⁵.

Textele de autoritate păstrate în colecția de la templu sufereau astfel, cu timpul, transformări, mai ales în perioadele spirituale mai fecunde, înainte de se „ritualiza”, devenind Scripturi (Hobson 2012, 8-9, 11). Problema unei forme originale a lor devine atunci mai puțin relevantă – ca și în cazul altor texte clasice ale Orientului Mijlociu, care circulau într-o pluralitate de variante coerente, la care un editor ce aducea contribuții proprii putând adăuga oricând un standard nou (Fishbane 1985, 10-11). Tocmai pentru că se aflau deja într-un format scris, ele puteau suferi astfel de revizuri din partea altor aghiografi, cum explică Tov (1981, 293), după care formă originară a cărților biblice ar trebui considerată nu un stadiu incipient al lor, ci doar un stadiu suficient finisat. În practică totuși, o întreagă masă de variante textuale considerate „scripturistice”, atât de tip proto-Septuaginta, cât și de tip proto-Masoretice, erau citite în paralel, unele ajungând să fie simultan de autoritate (vezi cazul cărții Ieremia), mai ales că, la momentul traducerii Septuagintei, cărțile biblice nu aveau încă forma stabilizată³⁶, iar deviațiile (intenționate) de la versiunea ebraică tradusă decurgeau îndeosebi „din exegeza și tehnicile traducătorilor”,

³⁴ Și Kistemaker (1961, 147-148) remarca la Irineu și Clement Romanul concepția că Vechiul Testament a fost scris de Hristos, care „era viu de-a lungul istoriei Israelului, și orice parte din VT poate fi înțeleasă ca o vorbire a Lui sau de către El” – cum spune Ellingworth (1993, 41-42), pe care însă Barnard (2012, 223) și Motyer (1999, 9-10) îl combat, ca nefăcând distincția clară între Hristosul ante-întrupare și Cel post-întrupare, de care Epistola vorbește.

³⁵ Fishbane 1985, 2, 5-6, 84, 283, 465. Vezi și trimerile la TALMUD (*Avodah Zarah* 3b și *Bava Metzia* 59b).

³⁶ Dacă versiunile ebraice s-au finalizat după Hristos, iar cele grecești înainte de Hristos, e o discuție separată.

care „aduceau dezvoltări, în procesul tălmăcirii”, fie și constrânși, uneori, de coruperi ale textului sursă³⁷.

4.4. Monetizarea versetelor doctrinare

Cu atât mai mult când e vorba de Psalmi, parte intrinsecă a cultului, e explicabil ca în traducerea Septuagintei să regăsim elementele de ideologie³⁸ pentru care se pleda în epocă, precum și întreaga gamă a mijloacelor de exegeză rabinică³⁹, între care cea mai tipică este încărcarea teologică, independent de context, a versetelor izolate, numite de Samely (2007, 66-69) „micro-Scripturi”. Cum explica tot el în alt loc, aceasta oferea o mare libertate (fie în sens pozitiv sau negativ) exegeților (2002, 31):

Interpretarea mișnaică nu se ocupa de întregul Scripturii sau de părți mai mari ale ei, ci îndeosebi de segmente scurte, lungi cam cât o propoziție. Licența de a tăia textul în unități mici, care să poată fi interpretate ca și cum ar fi de sine stătătoare, crea o largă varietate de alegeri hermeneutice. Efectul ei fundamental era că segmentul, luat izolat, era mai puțin determinat ca temă, trimitere sau înțeles, ca parte a unui mediu scriptural (co-text). Mișna, prin înconjurarea segmentului de un co-text diferit, putea stabili astfel pentru cuvintele biblice teme, trimiteri și înțelesuri cu totul noi: prin neutralizarea co-textului, se elibera întâi plaja maximă de sensuri, apoi noul co-text constrângea Scriptura spre un înțeles anume.

Un întreg inventar al practicilor obișnuite de jonglare cu textul biblic prin care, schimbând contextele, „interpretarea atomistă”⁴⁰ căuta să schimbe înțelesurile cuvintelor, e rezumat de Samely (2007, 83, 91-93) drept:

...o dublă mișcare a hermeneuticii rabinice, constând din aceleași două aspecte:

³⁷ Tov 1981, 1-2, 31, 81. Semne vizibile ale procesului de rescriere și în interiorul canonului ebraic pot fi observate în părțile din Scriptură ce repovestesc locuri anterioare, precum Deut. 1-4 (cu rescrieri după Ieșire), Cronicile/ Paralipomena (reinterpretări după cărțile Samuel/ Regi) sau Iisus Sirah, care recapitulează (în cap. 44-50) episoade scripturistice, creând prin aceasta pagini noi de Scriptură. Iar Septuaginta va fi avut probabil ca *Vorlage* un text ce a evoluat ulterior într-un strămoș al Textului Masoretic (Hobson 2012, 11, 153).

³⁸ Între teme, alături de învierea generală sau dezbateră privind formula de conducere hasmoneică, se număra desigur și doctrina angelologică.

³⁹ Alături de adaptările de formă ținând stilul propriu al traducătorului. Vezi discuția la Aitken 2015, 323, 325-328.

⁴⁰ O altă sintagmă consacrată în acest domeniu – v. Tooman 2019, 31-32. Chiar dacă Tooman (ibid., 33-34) argumentează că mai existau și alte tipuri de exegeză rabinică, axate pe *teme* și pe *pattern-uri*, nici el nu susține că ar fi fost la fel de frecvente precum cele „atomiste”, ci doar că acelea nu erau „rare ori extraordinare”.

a) o mult mai deschisă plajă de înțelesuri e creată pentru cuvintele Scripturii separându-le de cele din vecinătatea lor, și b) o temă rabinică (sau biblică) e legată de aceste cuvinte, ceea ce are efectul îngustării din nou a înțelesului spre o plajă diferită de cea spre care înclina contextul original.

La fel explică și Tov (1981, 82-83) mecanismul schimbării sensului teologic al anumitor versete în cadrul traducerii:

Într-un fel, toate formele de exegeză pot fi numite „exegeză contextuală”, întrucât conceptul de „context” al traducătorilor era unul mai larg decât al nostru. Ei se refereau la relația dintre cuvinte nu doar în contextele imediate, ci și în altele, îndepărtate. Practic, traducerea putea conține orice idee la care textul sursă trimeea cu gândul.

Toate cele de mai sus explică suficient, credem, de ce un singur verset dintr-un întreg context, fiind mediatizat prin cult, a putut fi consacrat în traducerea greacă cu un sens nou, spiritualizat, sprijinit și el totuși pe autoritatea unei ample tradiții exegetico- teologice iudaice.

5. Epilog și concluzii. LXX vsTM, o gâlceavă estompată

Cu mai puțin de un secol în urmă, raportul între Textul Masoretic și Septuaginta era privit doar în termenii dihotomici ai unui război în materie de credință, cu toate excesele lui. *Formula de Consens Helvetică* din 1675⁴¹ încerca să alinieze lumea protestantă în spatele stindardului unei Biblii ebraice perfecte – o superstiție facilă, dar pliabilă pe principiul *sola Scriptura*⁴². Din acea perspectivă, simpla existență a Septuagintei era un scandal ce trebuia combătut cu asprimea cuvenită unui pericol pentru temelia credinței creștine înseși. Bibliștii protestanți se întreceau în texte polemice, denunțând orice lipsă de „acuratețe” a traducerii grecești ca pe o greșeală compromițătoare⁴³. Potrivit

⁴¹ Conform căreia Dumnezeu ar fi avut grijă să păstreze, independent de Bisericile tradiționale, Vechiul Testament, în formă pură și intactă, până la ultimul semn vocalic, în Textul Masoretic (Canonul II). Aceasta prejudecată religioasă, alături de alte tipuri de prejudecăți, e cea care stă, spune Tov (1981, 70-71), la baza tendinței, încă prezente, de a deprecia valoarea Septuagintei.

⁴² Aceeași credință în providența textuală a motivat presiunile făcute de BFBS (British and Foreign Bible Society) pe continent, inclusiv în răsărit, peste un secol, după 1825, pentru impunerea Vechiului Testament ebraic și fără note de subsol sau comentarii – acesta era prezentat drept Cuvântul lui Dumnezeu „original” și „pur” (v. Canton I, 1904, 82, 456; Canton III 1910, 150, 222, 348).

⁴³ După ce că a fost de la început o simplă „traducere mediocră, de mâna a doua”, pe ea au mai intervenit și „miriade de coruperi”, pe lângă tot felul de modificări stupide, inevitabile câtă vreme a fost pe mâna unor neștiutori de ebraică, acuza, de pildă, Sinker (1879, iii, 9).

acestei concepții, preluarea de pasaje septuagintale divergente în Noul Testament putea fi deci o serioasă problemă, dacă nu se livrau la timp explicațiile minimalizante⁴⁴. Se prevenea că „acesta nu este un lucru minor”, ba chiar, dacă am crede altfel, „ar echivala cu a crede în idolatrie și indulgențe”, pentru că asta ar fi „învățat” Septuaginta de fapt. În fine, „ne-ar duce într-o confuzie despre ce este adevărul, ca pe Pilat”, mai avertiza C.E. Stuart (1859, 4-6, 15-16).

Pe alocuri, poate că și în Răsărit raportul între LXX și MT va fi fost abordat în aceiași termeni polemici, și aici are dreptate Pentiuț (2019, 88, 133) când își dorește mai multă atenție pentru ebraică în spațiul ortodox. Abordarea pro-Septuaginta putea fi la fel de instinctivă, redusă la simpla neîncredere partizană. Poate fi un reflex creștin corect a nu crede în seriozități în afara Bisericii, nici în faptul că Biblia ebraică ar fi fost păstrată intactă și nealterată, din conștiința filologică a scribilor farisei⁴⁵. Dar Origen, Ioan Hrisostom, Maxim Mărturisitorul și alții, fără să antagonizeze textele, considerau totuși versiunea ebraică drept o resursă fundamentală. Actualmente, manualele ortodoxe îi atribuie o „autoritate relativă”, pentru consultare și critica textului⁴⁶. Polemicile privind „recitarea evreiască” versus grecească au lăsat urme până azi, atât în Occident (unde versiunea LXX a Vechiului Testament, chiar și fără vechile argumente, continuă să fie tratată ca soră vitregă, și „părtinirile moderne” organizează studiul biblic fără ea – Law 2013, 3), cât și în Răsărit, – unde n-ar trebui absolutizate abordările, fie ele și corecte în mare parte, ale lui Athanasie

⁴⁴ „Aceasta nu înseamnă că Noul Testament aproba Septuaginta”, că „ar fi respectat o simplă traducere ca pe original” ori că „ar fi fost traducerea mai corectă decât originalul”, nici că Septuaginta „ar fi putut păstra intactă revelația divină” care se găsește doar în „limba în care s-au făcut vechile profeții”. Ci dacă Noul Testament cita LXX, căuta pur și simplu un teren comun, un cuvânt important pe care să sprijine subiectul, așa cum cita și autori păgâni, fără ca prin asta să li se gireze acelora opera, dincolo de citatul respectiv. Și chiar dacă numea citatul „cuvântul lui Dumnezeu”, era preocupat doar de sensul general al Scripturii, așa cum și Iisus dădea uneori un citat aproximativ ce nu se găsește nicăieri *ad litteram* (ca în Ioan 7:38), acesta nefiind însă un motiv pentru a pune în circulație LXX (ea poate avea pe alocuri vreun sens valabil, dar nu *cuvintele lui Dumnezeu*), lămurea C.E. Stuart (1859, 6-10, 14, 16).

⁴⁵ Acum se poate admite și în spațiul protestant că asta e o „naivitate” (Swinson 2007, 222). Însă afirmații precum a lui Feofan Govorov, că evreii ar fi deformat intenționat textele mesianice, sunt văzute tot doar ca „triviale” (eng. *scurrilous*) de Batalden (2013, 158) – pe care am putea să-l trimitem la Ps. 22 de la Qumran, dar putem să înțelegem că aspectul va rămâne nenegociabil pentru un protestant, al cărui statut e greu de compatibilizat cu noțiunea unei „Biblie a Bisericii”.

⁴⁶ SVT 2003, 66, 74; IVT 2018, 53.

Mironescu⁴⁷ sau ale prelaților ruși care reacționau la fel ca el în secolul XIX⁴⁸, ca și cum în orice lectură diferită a textului ebraic s-ar disimula un atac al Sinagogii anticreștine – cazul discutat de noi e un exemplu suficient că lucrurile pot avea și alte explicații.

Acum, după descoperirile de la Qumran, revoluționare pentru studiul biblic, s-a văzut că nu se mai poate susține ideea unei forme unice a Scripturii, iar versiunea Septuagintei a fost legitimată și obiectiv, filologic⁴⁹. Dar în același timp trebuie admis că și ea prezintă urme clare de prelucrări deviate de la sursa ebraică, nedatorate întotdeauna fidelității față de o versiune mai veche, și poate să nu fie nici perfectă ca traducere literală. Evoluția textului biblic l-ar obliga însă azi pe un traducător să aleagă, poate, între o variantă a unui verset creditat de un apostol și o alta girată de numele unui profet, sau între o subtilitate teologică scripitoare a unei glose grecești târzii și o mai mare coerență de ansamblu a contextului ebraic, ca și cum un aspect sau altul din complexitatea tradiției biblice ar fi de lepădat.

Chiar și edițiile eclectice artificiale gen Rahlfs au reflectat concepția unui text unic original, în numele căruia de obicei s-au căutat obsesiv sau s-au inventat puncte mediane între TM și LXX. Pentru o traducere în spațiul răsăritean, considerăm de aceea legitim să ne mulțumim cu raportarea la o ediție diplomatică unui text grecesc consacrat⁵⁰ – nu se va putea greși foarte mult astfel, mai ales că vastitatea Scripturii are, oricum, avantajul că mesajul de ansamblu nu stă într-unul sau altul din detaliile posibil corupte sau deviate de

⁴⁷ Pentru care „evraii” era un termen peiorativ, traducerea din ebraică ținea de „snobism” și era un dat că Textul Masoretic este „falsificat” și „cu 13 secole mai vechi decât Septuaginta” (dincolo de fler, apela, ca argument principal, tot la analiza unui englez – B. Kennicott, din 1753), și scandaloasă era și împărțirea Psaltirii în cinci cărți, cu pagini albe între ele, „spre a face pe plac unor mecenați evrei” – repertoriu de argumente ce ține mai degrabă de o mentalitate partizană (Mironescu 1929, 470; 1931, 650-651, 762).

⁴⁸ Mitropolitul Filaret Drozdov, neîncrezător în cărturăria biblică, îi spunea lui Macarie Glukarev, traducător după Textul Masoretic, că „părinții s-au mântuit în simplitate, cu textul slavon”, iar episcopul Feofan Govorov tindea, de teama curselor partidei evreiești, să apere obscuritățile textului tradițional și acolo unde ele ar fi putut fi clarificate prin recursul la TM – ceea ce echivala pentru el cu protestantismul (Batalden 2013, 116, 156-158).

⁴⁹ Law 2013, 2. De aceea, anii, în parantezele trimiterilor din acest articol, au un plus de relevanță.

⁵⁰ Conform deciziei sinodului grecesc din 1835, care stabilea Septuaginta drept versiune de autoritate a Vechiului Testament (v. Canton II, 1904, 20), opțiunii declarate pentru mai șlefuitul Alexandrinus din prefața Bibliei elisabetane moscovite din 1751 (chiar cu nuanța mitrop. Filaret Drozdov din 1845 privind nevoia de a consulta TM în locuri neclare – Batalden 2013, 123-124) și pricipiului stabilității textuale din prefața Bibliei șaguniene (1856-1858).

exegeze de mai slabă calitate. Înclinăm deci să credem că pentru publicul larg o astfel de ediție viitoare ar putea fi o mărturie suficient de autentică și onestă, iar pentru specialiști ar putea răspunde exigențelor de coerență teologică și filologică actuale.

Bibliografie

A. Izvoare, lucrări de referință, tratate lingvistice

- B 1688 = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură* 1688, ediție jubiliară, București, IBMBOR, 1998.
- B SINOD = *Biblia*, București, IBMBOR, 1968-2014.
- BB ARCB = *Biblioteca Scripturii. Psalmii* (tr. Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu), București, Arhiepiscopia Romano-Catolică, 1993.
- CALOMIRA = *Psaltirea lui David*, trad. Calomira de Cimara, Iași, Lumina Moldovei, 1923.
- CNS = *Biblia* (trad. Cornilescu), București, Societatea Evanghelică Română, 1921 (ediție Online Bible Foundation, preluată în Bible Works).
- DDD = *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Karel van der Toorn, Bob Becking Pieter van der Horst (editori), Leiden/New York/Köln, Brill, 1995.
- DRIVER = Driver, S.R., *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*, Oxford, Clarendon Press, 1892.
- DUMITRU = Dumitru Oancea, Maria-Luiza, *Limba greacă veche. Sintaxa cazurilor. O nouă teoretizare*, București, Editura Universitară, 2015.
- GESENIUS = *Gesenius' Hebrew Grammar, edited and enlarged by E. Kautzsch, second English edition, revised by A. C. Cowley*, Oxford, Clarendon Press, 1910 (retip. 1956).
- HODAYOT = *Hodayot. Psalms from Qumran* (trad. S.V. Nielsen), Aarhus, Universitetsforlaget, 1960.
- IVT 2018 = *Introducere în Vechiul Testament – manual pentru facultățile de Teologie Ortodoxă* (coord. Ioan Chirilă), București, Basilica, 2018.
- KS 1863 = *Psalmii* (tr. Keller-Stefanide), București, Societatea Ierografică Britanică și Străină, 1863.
- LXX/ Septuaginta = *Septuaginta* (ed. A. Rahlfs), German Bible Society, edițiile 1971 (a IX-a, inclusă în Bible Works 9) și 1979.
- MIDRASH = *The Midrash on Psalms, Midraș Tehilim*, trad. W.G. Braude, New Haven, Yale University Press, 1959.
- NIVSB = *The NIV Study Bible*, Grand Rapids, Zondervan, 2011.
- NTR = *Biblia, Noua traducere în limba română*, Belfast, Biblica Europe, 2007-2014.
- ONCIUL = *Cartea Psalmilor. Traducere și explicare după textul masoretic de Isidor de Onciul*, ed. Emilian Voiutschi, Cernăuți, Editura erezilor, 1898.
- PANDREA = *Cartea Psalmilor – Sefer Tehilim* (tr. Liviu Pandrea), Cluj, Viața Creștină, 1993.
- Programul Bible Works versiunile 9, 10.
- TALMUD = *The William Davidson Talmud* (ediție digitală a Talmudului Babilonian): <https://www.sefaria.org/texts/Talmud> (accesat la 1 septembrie 2023).
- SVT 2003 = *Prelepcean V./Neaga. N/Bârna, Ghe./Chialda M., Studiul Vechiului Testament pentru Facultățile de Teologie*, Cluj-Napoca, Renașterea, 2003.

- SS 1921 = *Sfânta Scriptură* (ed. N. Nitzulescu), București, Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, 1921.
- TARGUM = *The Targum of Psalms* (tr. D. Stec), Collegeville, Liturgical Press, 2004.
- TM/ Textul Masoretic = textul ebraic din Codex Leningradensis, conform ediției *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997 și versiunii electronice Michigan-Claremont (1982) – inclusă în programul Bible Works.
- V 1866 = *Cartea Psalmilor* (ed. I. Voruslan), București, Societatea Biblică Britană și Esternă, 1866.
- WALLACE = Wallace, Daniel, *Greek Grammar Beyond the Basics. An exegetical syntax of the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1996.

B. Literatură secundară

- Aitken, James, *Psalms*, în *The T&T Clark Companion to the Septuagint* (ed. J. Aitken), London, T&T Clark, 2015, 320-334.
- Allen, David, *Hebrews*, Nashville, B&H, 2010.
- Anderson, Kevin, *Hebrews*, Kansas City, Beacon Hill Press, 2013.
- Barmby, J., *Hebrews* (Pulpit Commentary Series), London/New York, Funk & Wagnalis, 1906.
- Barnard, Jody, *The Mysticism of Hebrews. Exploring the Role of Jewish Apocalyptic Mysticism in the Epistle to the Hebrews*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.
- Barnes, Albert, *Notes on the New Testament: Explanatory and Practical*, vol. IX. *Hebrews*, London, Blackie, [1870].
- Barr, James, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, Philadelphia, Westminster Press, 1983.
- Batalden, Stephen, *Russia Bible Wars. Modern Scriptural Translation and Cultural Authority*, Cambridge, University Press, 2013.
- Bateman, Herbert, *Early Jewish Hermeneutics and Hebrews 1:5-13*, New York/Washington D.C./Baltimore/Bern/Frankfurt am Main/Berlin/Vienna/Paris, Peter Lang, 1997.
- Bénétreau, Samuel, *L'épître aux Hébreux*, tome 1, Vaux-sur-Seine, Édificac, 1989.
- Blackstone, Thomas Ladd, *The Hermeneutics of Recontextualization in the Epistle to the Hebrews*, Ann Arbor, UMI, 1997 (teză de doctorat susținută la Emory University, 1995).
- Breck, John, *Scripture in Tradition. The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2001.
- Brown, John, *Hebrews*, London, The Banner of Truth Trust, 1862/1972.
- Bruce, Alexander Balmain, *The Epistle to the Hebrews. The First Apology for Christianity. An Exegetical Study*, New York, Scribner's, 1899.
- Bruce, F. F., *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990.
- Buchanan, George Wesley, *To the Hebrews*, Garden City, Doubleday, 1972.
- Canton, William, *A History of the British and Foreign Bible Society* (vol. I-III), London, Murray, 1904-1910.
- Davidson, A. B., *The Epistle to the Hebrews*, Edinburgh, T. & T. Clark, s.a. [1882?].
- Davies, J. H., *A Letter to Hebrews*, Cambridge, University Press, 1967.
- Delitzsch, Franz, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Edinburgh, T.&T. Clark, 1886.
- Docherty, Susan, *The Use of the Old Testament in Hebrews*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

- Dodd, C.H., *According to the Scriptures. The Substructure of New Testament Theology*, London, Nisbet & Co., 1957.
- Ebrard, John, *Biblical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1862.
- Ellingworth, Paul, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993.
- Ellingworth, Paul/Nida, Eugene, *A Translator's Handbook on The Letter to the Hebrews*, London/New York/Stuttgart, United Bible Societies, 1983.
- Fishbane, Michael, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- Geiger, Abraham, *Judaism & Its History* (trad. M. Mayer), vol. I, New York/London, Thalmessinger&Cahn/Trübner, 1866.
- Gench, Frances Taylor, *Hebrews and James*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.
- Gordon, Robert, *Hebrews*, Sheffield Academic Press, 2000.
- Greenlee, Harold, *An Exegetical Summary of Hebrews*, Dallas, The Summer Institute of Linguistics, 1998.
- Hewitt, Thomas, *The Epistle to the Hebrews. An Introduction and Commentary*, London, The Tyndale Press, 1960.
- Hobson, Russell, *Transforming Literature into Scripture. Text as Cult Objects at Niniveh and Qumran*, Sheffield/Bristol CT, Equinox, 2012.
- Hughes, Philip Edgcumbe, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Eerdmans, 1977.
- Isaacs, Marie, *Reading Hebrews and James. A Literary and Theological Commentary*, Macon, Smyth & Helwys, 2002.
- Isaacs, Wilfrid, *The Epistle to the Hebrews with Some Interpretative Suggestions*, London/Edinburgh/Glasgow/New York/Toronto/Melbourne/Cape Town/Bombay/Shanghai, Humprey Milford/Oxford University Press, 1933
- Johnson, Dennis, *Hebrews* (în *ESV Expository Commentary*, vol. XII. *Hebrews-Revelation*), Wheaton, Crossway, 2018.
- Johnson, Luke Timothy, *Hebrews. A Commentary*, Louisville/London, Westminster John Knox Press, 2006.
- Kistemaker, Simon, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*, Amsterdam, Wed. G. Van Soest N. V., 1961.
- Kistemaker, Simon, *New Testament Commentary. Exposition of the Epistle to the Hebrews*, Welwyn, Evangelical Press, 1984.
- Lane, William, *Hebrews 1-8*, Dallas, Word Books, 1991.
- Lagrange, M.-J., *L'ange de Yahvé*, în „Revue Biblique”, Leuven, Peteers Publishers, vol. 12, nr. 2 (1er Avril 1903), 212-225.
- Law, Timothy Michael, *When God Spoke Greek. The Septuagint and the Making of the Christian Bible*, Oxford, University Press, 2013.
- Lea, Thomas, *Hebrews & James*, Nashville, Broadman & Holman, 1999.
- Lenski, R.C.H., *The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and the Epistle of James*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1966.
- Long, Thomas, *Hebrews. Interpretation*, Louisville, John Knox Press, 1997.
- Lünemann, Gottlieb, *Hebrews* (tr. W. Meyer), Edinburgh, T. & T. Clark, 1882.
- M'Caul, Joseph, *The Epistle to the Hebrews*, London, Longmans, Green and Co., 1871.

- McKnight, Edgar/Church, Cristopher, *Hebrews-James*, Macon, Smyth&Helwys, 2004.
- Miller, Neva, *The Epistle to the Hebrews. An Analytical and Exegetical Handbook*, Dallas, Summer Institute of Linguistics, 1988.
- Mironescu, Athanasie, *Psaltirea tradusă din evreește de preoții V. Radu și Gala Galaction*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an XLXIX (1931), nr. 10 (octombrie), 649-660; nr. 11 (noiembrie), 750-762.
- Mironescu, Athanasie, *Un Psalm din Psaltirea trad. de Păr. Gala Galaction*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an 47 (1929), nr. 5 (578), mai, 469-474.
- Mitchell, Alan, *Hebrews*, Colledgeville, Liturgical Press, 2007.
- Moffatt, James, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1924.
- Moffit, David, *The Interpretation of Scripture in the Epistle to the Hebrews*, în *Reading the Epistle to the Hebrews*, Mason, Eric/McCruden, Kevin (editori), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, 77-98.
- Montefiore, Hugh, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, London, Adam & Charles Black, 1964.
- Motyer, Stephen, *The Psalm Quotations of Hebrews 1: a Hermeneutic-Free Zone?*, în „Tyndale Bulletin”, Cambridge, Tyndale House, 50.1 (1999), 3-22.
- Narborough M. A., *The Epistle to the Hebrews in the Revised Version with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1930.
- Owen, John, *Hebrews*, Crossway Books, Wheaton/Nottingham, 1998.
- Peake, Arthur S., *Hebrews*, Edinburgh, T. C. & E. C. Jack, 1920.
- Pentiuc, Eugen, *Vechiul Testament în tradiția ortodoxă răsăriteană* (tr. N. Dărăban), Cluj-Napoca, Renașterea, 2019.
- Pink, Arthur, *An Exposition of Hebrews*, Grand Rapids, Baker Book House, 1954.
- Pfitzner, Victor, *Hebrews*, Nashville, Abingdon Press, 1997.
- Robinson, Theodore, *The Epistle to the Hebrews*, London, Hodder and Stoughton, 1948.
- Samely, Alexander, *Forms of Rabbinic Literature and Thought. An introduction*, Oxford, University Press, 2007.
- Samely, Alexander, *Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah*, Oxford, University Press, 2002.
- Screoder, Alfred, *L'Épître aux Hébreux. Épître catholiques. Apocalypse*, Lausanne, Bridel, 1905.
- Sinker, Roberts, *Some Remarks on the LXX Version of the Psalms*, Cambridge, J. Palmer, 1879.
- Spicq Ceslas, *L'Épître aux Hébreux* (vol. II. *Commentaire*), Paris, Gabalda, 1953.
- Stuart, C.E., *The Greek Septuagint. Its Use in the New Testament Examined*, London, Wertheim, MacIntosh & Hunt, 1859.
- Swinson, Timothy, *What is Scripture. Paul's use of Graphe in the Letters to Timothy*, Eugene, Wipf & Stock, 2014.
- Swinson, Timothy, „Wind” and „Fire” in Hebrews 1:7. *A Reflection Upon the Use of Psalm 104 (103)*, în „Trinity Journal”, Deerfield, Trinity Evangelical Divinity School, 28NS (2007), 215-228.
- Tooman, William, *Scriptural Reuse in Ancient Jewish Literature: Comments and reflections on the State of the Art*, în *Methodology in the Use of the Old Testament in the New: Context and Criteria* (ed. D. Allen/S. Smith), London, T&T Clark, 2019, p. 23-39.
- Tov, E., *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem, Simor Ltd., 1981.

- Toy, Crawford Howell, *Quotations in the New Testament*, New York, Scribner's, 1884.
- Vanhoye, Albert, *Situation du Christ. Hébreux 1-2*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1969.
- Vanhoye, Albert, *The Letter to the Hebrews. A New Commentary* (tr. L. Arnold), New York/Paulist Press, 2015.
- Vaughan, C. J., *The Epistle to the Hebrews*, London, MacMillan, 1890.
- Watson, Wilfred, *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*, Sheffield, JSOT, 1984.
- Werner, Eric, *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium*, London/New York, Dennis Dobson/Columbia University Press, 1959.
- Westcott, Broke Foss, *The Epistle to the Hebrews*, London, MacMillan and Co, 1903.
- Wickham, E.C., *The Epistle to the Hebrews*, London, Marshall Morgan & Scott, 1910/1987.

COMMEMORATIVE BOOKS FROM THE MANUSCRIPT COLLECTION OF THE NATIONAL LIBRARY OF SERBIA

LJILJANA I. PUZOVIĆ, MILANKA UBIPARIP
National Library of Serbia
ljiljana.puzovic@nb.rs
milanka.ubiparip@nb.rs

“He is not the God of the dead, but of the living, for to him all are alive.”
(Luke chapter 20:38)

Abstract: Commemorative books were kept in the National Library of Serbia, among the other manuscript books, ever since its foundation. Those can be divided into two basic groups – beadrolls and general sheets. In the German bombing of the National Library on 6 April 1941 were destroyed fourteen commemorative books created between the 16th and 19th centuries. In the current Collection of manuscript books of the National Library of Serbia, there are six commemorative books that will be the subject of this work.

Keywords: National Library of Serbia, manuscript, commemorative book, beadroll, general sheet.

The National Library in Belgrade is the central library in the Republic of Serbia. One of its organizational divisions is the Department of Archaeography, founded in 1961. That department is entrusted with the Collection of Cyrillic Manuscript Books, the most precious segment of the National Library of Serbia (NLS) fund (Ubiparip 2016, 9-15; Trijić 2016, 17-33). Since the very beginnings of the library fund, in the 19th century, this collection has always included various ecclesiastical books, for recording the names of benefactors and also the nature of their donations (Stojanović 1903, 385-387). These are handwritten books in which the names of donors and their relatives were inscribed, along with notes specifying the type and value of contributions, the purpose of their donation, and the time and place of collection or donation (Trifunović 1974, 241-242).

Due to tragic events, the original Manuscript Collection was destroyed, as was the entire fund of the National Library, in the German bombing of Belgrade on 6 April 1941. Work on restoring the NLS funds began soon thereafter, and the present-day Collection of Manuscript Books was formed (Štavljanin-Đorđević/Grozdanović-Pajić/Cernić 1986, V). Starting from these circumstances, this presentation will shed some light on the key questions about the emergence, purpose, and structure of these commemorative-type books in the Serbian lands, focusing on presenting beadrolls/catalogues and

general sheets (donorship books) from the old and new funds of the National Library of Serbia.

The practice of giving donations (alms) to churches to have the donors' living and deceased relatives mentioned in prayers has existed from early Christian times. It can be found in various forms throughout the Christian world. In the Serbian Orthodox Church, it is attested since the Middle Ages and gained particular importance in the period of the Ottoman rule. It was formalized in the *Monk's Rulebook* issued by Vićentije Jovanović, Metropolitan of Belgrade and Karlovci, in 1733. Donations of the faithful had to be recorded in a certain type of book, in the form in which they had been given, and the monks were obliged to dutifully mention the donors' names during worship services (SASA Archives in Sremski Karlovci, Metropolitanate archive collection, Fund "A", 1733/118; Ruvarac, 1870, 48; Martin-Petit 1907, col. 669).

More than a century after the fall of the medieval Serbian state, in the second half of the 16th century, the Serbian Orthodox Church suffered a heavy *economic blow*, known in Serbian sources as the "sale of churches and monasteries". During the reign of Sultan Selim II (1566-1574), the authorities confiscated and sold off church property, with the churches given right of first refusal to buy it back. This measure put immense financial pressure on the already impoverished Church. The Turkish treasury got hold of significant funds in this way, and the entire affair was justified by a need to harmonize regulations with Sharia law¹. The earnings of the faithful gained in importance because they became the main source of income for Serbian monasteries, facilitating the survival of at least the holiest among them until the liberation from the Turks and the creation of Christian states.

Alms were collected not only in monasteries and other ecclesiastical centers but also in a distinctive way called *pisaniya* (alms-collecting), which involved monks touring settlements with a Christian population and asking the faithful for donations to help their monastery survive. Every contribution, along with the information on the donor, was dutifully recorded in a special book brought for that purpose, and once the monks returned to the monastery, the donors' names were mentioned during devotional services (Puzović 2012a, 309-310; Puzović 2012b, 145-146; Puzović 2017, 177-178).

Due to the diversity and wealth of the information recorded in them, these commemorative books are valuable historical sources for the history of the Serbian Church and people and, often, Christendom/Christianity in general. To piece together a comprehensive picture of their importance, we should assess them in the appropriate historical context, minutely analyze the structure and content of each manuscript, and draw some more general conclusions about

¹ This measure accompanied the general agrarian reform of the Ottoman Empire and affected a large part of its territory in Europe. See in detail: Fotić 1996, 45-77; Fotić 2000, 49.

their significance. According to relevant criteria, all commemorative books can be classified either as classic beadrolls or non-classic beadrolls, i.e., general sheets. These terms comprehensively convey the distinctive features of these two types of commemorative books, regardless of how the scribe named them when they were formed (Puzović 2021, 31-32).

All books for inscribing donors and donations originate from beadrolls, special books in which the names of ktetors (church founders) and benefactors were recorded so that they could be mentioned during the liturgy. Medieval scribes inscribed in beadrolls only the names of rulers, bishops, ktetors, and benefactors, whereas the scribes of general sheets from the 16th to the 19th century included other types of information, too. The beadroll and the general sheet differ, first of all, in their structure and content; secondly, the place and way they were compiled; and, ultimately, their purpose. We will list some of their general features².

In most cases, the structure of beadrolls was predetermined, whereas the structure of general sheets was mostly arbitrary. The beadroll begins with an introduction or preface containing rules for inscribing information in the book, but they usually do not appear in general sheets. The introductory parts of beadrolls became increasingly shorter and simpler over time. After the preface came the ruler's beadroll, the most representative part of every beadroll, containing the names of the rulers and often regional lords. It was followed by the bishops' beadroll and that of other church and secular personages. In later beadrolls, it was customary to class the donors' names into two categories – living or deceased, whereas there was no such practice in earlier ones (Puzović 2021, 32-33). The names of the settlements where the contributors lived were usually written on the margins; for practical reasons, this information gradually acquired an increasingly important and prominent place in the book. The listed settlements served as a guide for monks in later *pisaniya* missions (Puzović 20126, 145-146).

Beadrolls were written at monasteries, in formal lettering, and unhurriedly; in contrast, general sheets were written on the road, often in a rush, usually in barely legible handwriting. Beadrolls were commonly used during the liturgy, whereas general sheets served as a notebook of sorts for writing down all relevant information during *pisaniya* (Puzović 2021, 32-33).

The general sheet, a type of book that can be considered a beadroll of a monastery's donors, later evolved compared to the traditional beadroll. It emerged in the 18th century and was typical of the 18th and 19th centuries. Besides the mentioned differences, the general sheet differs from the beadroll in its volume and content. More information was inscribed in it than in the beadroll, in a descriptive form, with an introductory formula that begin with:

² See details about this topic in Puzović 2021, 31-32.

Pisa... (Written...), followed by the donor's name, the type and value of the donation, and its purpose. It is this information that is the key difference between the beadroll and the general sheet: the beadroll did not include the donation (its type and value), or the purpose for which it was given. Besides information on donors and donations, general sheets can contain other types of texts, such as chronicle notes, prayers, and others (Puzović 2021, 33-34).

The old collection of manuscripts of the National Library in Belgrade, destroyed in the German bombing of Belgrade on 6 April 1941, had fourteen of these commemorative-type books out of 1400 manuscripts. Some data about them has survived in earlier papers containing shorter or longer descriptions. An important source is the Catalog of the National Library in Belgrade – IV Manuscripts and Early Printed Books from 1903, by the academician Ljubomir Stojanović, a distinguished Serbian historian (Stojanović 1903, 385-387).

The first, under the catalog number 530, is the Pčinja beadroll – the beadroll of the monastery of St. Prohor of Pčinja (Prohor Pčinjski) from the 16th century, which continued to be written in the 17th century. It was a classic beadroll that had an introduction followed by the names of the ruler and bishops. Some of its parts have been published (Stojanović 1903, 385).

Then there is the Kruševo beadroll, i.e., the beadroll of the Dobrun monastery, also begun in the 16th century and covering up to the 18th century. The names and inscriptions from this book were published by Stojan Novaković, an eminent Serbian historian and politician who laid the ground of beadroll research (Novaković, 1875, 1-152). The book was copied in 1864, and the copy was kept in the manuscript collection as MS 228 (Stojanović 1903, 386).

The 16th century Lesново beadroll, believed to be the oldest surviving beadroll, was filed under catalog number 533. Its Preface, the longest in the preserved Serbian manuscript heritage, became the template for all other donorship books (Stojanović 1903, 387).

The next is the Beadroll of the Cetinje monastery from the 17th century. Only the notes from this book were published. The Rulers' beadroll was MS 535, and the Bishops' beadroll was MS 536. Both were copied by Stefan Verković in the 19th century, who left no indication of where he copied them. MS 537 was the Defter – the General Sheet of the Voljavča monastery from 1762, of which some parts were published. To sum up, Ljubomir Stojanović described eight beadrolls in total, four created from the 16th to the 18th century and four 19th century copies (Stojanović 1903, 387).

The second important catalog describing the manuscripts in the National Library of Serbia destroyed in the bombing of 1941 was compiled shortly before the war by Svetozar Matić, a librarian in charge of manuscripts. The war broke out, and the description was published as late as 1952. His description included six beadrolls bearing catalog numbers from 220 to 225. All were from the 16th century, with some having been continuously written for two or even

three centuries. The first is the Dečani beadroll from 1672, with important notations from a later time, followed by two beadrolls from churches and hermitages in the vicinity of the Dečani monastery: the Beadroll of the Three Saints' Church (Three Holy Hierarchs) and the beadroll of the Belaja hermitage near Dečani. Then there are the beadrolls of the monasteries of the Patriarchate of Peć, Treskavac, and Šudikova. Of course, the destruction of 16th century manuscripts that had yet to be studied was an irreplaceable loss for historical research of the Serbian Church and people and, more broadly, for the Orthodox heritage (Matić 1952, 178-179).

Efforts to restore the fund of the National Library in Belgrade, destroyed in a fire that burned for several days after the 1941 bombing, began already in the early wartime years. The determination of many state institutions and individuals to contribute to reviving the country's leading cultural institution by restoring its collections was reflected in the purchase and gifts of printed books and manuscripts. Owing to these efforts, among other books, several manuscripts that will be discussed later made their way to the National Library in 1943 (Štavljanin-Đorđević/Grozdanović-Pajić/Cernić 1986, V-VIII).

The first among them (MS 111), filed in the Library's catalog as the Deftor of the Paprača Monastery³, was donated in May of 1943. The book block of this codex, now damaged in several places by cutting several sheets lengthwise, has a small format and 55 sheets of paper. There is no filigree on the leaves of the manuscript that have remained intact. The codex was written in the common Serbian language with elements of the Russian recension of Old Slavonic Church, especially in terms of phonetics. Two types of scripts are dominant – cursive and half-uncial with cursive elements⁴. This book has several topical segments: the opening pages contain notes on large contributions given to the monastery, followed by a list of monastery revenue in kind (grain and livestock), a detailed list of books and other monastery property (mostly objects necessary for performing devotional services), new lists of donations and donors, and, in several places, a beadroll – a list of names of deceased and living donors to be mentioned during the liturgy. Three hands seem to have shaped the book's contents by occasionally adding notes from 1859 to 1880. The first priest called Hadži Zaharije Popović started writing the book during the restoration of the monastery in the early 1850s. His role in the restoration of Paprača is attested by a note with his name and the cost of having the roof repaired. Most notes were made by priest David, whose parish was near the monastery (MS 111, fol. 14a).

The same priest was responsible for another commemorative book from the manuscript collection of NLS, now known as MS 110. Notes were occasionally

³ More about the history of the monastery: Zirojević 1984, 159; Boškov 2005, 67-90; Puzovič 2019, 525-526.

⁴ Details about this manuscript in the paper: Gošić 1998, 427-442.

inscribed in this book starting from the early 1860s. It includes a list of names of living and deceased believers for their 40-day⁵, semi-annual (“half of the parousia”) and annual commemoration at the liturgy, a note on three-year revenue in grain, and separate pages with the names of living and deceased priests and their wives. Another separate segment is the list of donors to the monastery (probably the Papraća monastery)⁶, specifying the type and value of the contribution. Priest David also wrote the second part of the book. In this section, he recorded the place where the donation was collected, the donors, and the type and value of the donation. The manuscript was essentially written in the Serbian vernacular. The influence of the literary language, the Russian recension of Old Church Slavonic, can be seen in the orthography and, to a much smaller extent, morphology.

Both manuscripts, created in the Serbian ethnic space still under Ottoman control, are important sources for the history of the Serbian Orthodox Church and people in northeastern Bosnia, of which the Papraća monastery was the spiritual and cultural center.

The third book in this group, the Beadroll of the Holy Prophet Elijah (MS 339), was created in the 1820s, in the territory of present-day North Macedonia. In terms of content structure and text formatting, the codex follows the template of medieval beadrolls. A short introductory note on the first page announces the list of names to be mentioned at the liturgy (parousia) in a church dedicated to Elijah the Prophet. The names of Bishop Ananije (the head of the Metropolitanate of Skopje in 1820–1828) (Vuković 1996, 14), first on the list, are *protosynkellos* Josif, and the deacons with the names of their parents, followed by names of members of the clergy and laypeople. The design of the pages of the book is quite crude. Two colonnades facing each other were drawn in red and black ink – the left was for the names of living donors and the right for the names of the dead to be mentioned during liturgy, with the name of their hometown in the middle of the page, near the top. The list of toponyms in this book confirms that donors came not only from the immediate vicinity of the church (or monastery) but from the broader area of eastern Macedonia, which shows the strong spiritual influence of this sanctuary.

The fourth book, the Beadroll of the Monastery of the Most Pure Mother of God near Kičevo, is MS 300, and has been in our collection since 1952. Its large-format book block comprises 146 sheets of paper with several types of watermarks from the 1840s. Many notations the scribes used to indicate the year of writing of some parts can be traced throughout the book, specifying the timeframe when the book was in use – roughly twenty years, from 1840 to 1861. In terms of content, it includes lists of the monastery’s donors and their

⁵ About the female names written in this book, see: Novakov 2022, 125-141.

⁶ About other manuscripts of monastery Papraća in detail: Subotin-Golubović 1999, 160-162.

deceased relatives. The lists were occasionally updated during alms-collecting missions, which covered the broader area of Macedonia and not only the monastery's immediate vicinity.

The content of the book has an unusual structure – the name lists are grouped into seven sets whose names reflect the geographic division into administrative units (tur. *kaza*) in western Macedonia – Kičevo, Poreč, Ohrid, Skopje, Bitola, Tetovo, and Gostivar. In each group, the names are organized according to the donor's place of residence. The names of settlements were written at the top or center of the page, like a title, in large letters and separated from the name columns by horizontal lines. On some pages, the names were inscribed in several columns, in irregular handwriting, most of them in the Serbian vernacular with elements of Russian Slavonic orthography. The first notes in the book were made before the devastation of the monastery in the mid-1840s, when the Turks plundered and burned the sanctuary. Before and especially after the fire, the monastery survived by collecting alms not only in the western Macedonian areas but also from guilds in Prizren, Vidin, and Constantinople, whose members had ancestral ties to the monastery and its area. Other sources attest that donations for restoring the monastery were also collected in the Metropolitanate of Belgrade, and the Serbian prince Alexander Karađorđević donated a bell to the church (Građa 1979, 138-139). Hieromonk Simeon added donors' names in several places in the book and also copied them "anew" into a new beadroll unknown to us today⁷.

The last book we will present today, MS 108, the most recent, was written in 1856 and 1857. The bulk of the text was inscribed by Ace Smičković (MS 108, fol. 2a), a teacher in Prilep, in a small-format notebook comprising eight sheets. It includes a beadroll of the fraternity of priest Anđelković of Prilep on five sheets, with the names on the last two added by a different scribe, probably later. Besides the names of the deceased members of this brotherhood, the book contains a note on the fire in Prilep that destroyed almost the whole town in 1856 (MS 108, fol. 2b).

In Serbian manuscript heritage, there are around 200 known beadrolls, with 25 of those created before the 18th century⁸. Numerous notes in those books testify to the social and economic circumstances of Orthodox monasteries and churches under Ottoman rule. Extensive name lists in books of this type are an obligatory body of evidence in the research of onomastics and ethnography, and the recorded geographical names are valuable in the study of historical geography.

⁷ There is a record of that on MS 300, fol. 133a.

⁸ In Bogdanović (1982, 82–83), the existence of 21 beadrolls is recorded, but several beadrolls older than the 18th century are in collections abroad.

Bibliography

A. Primary Sources

- SASA Archives in Sremski Karlovci, Metropolitanate archive collection, Fund "A", 1733/118 = Архив Српске Академије наука и уметности у Сремским Карловцима, Митрополитско-патријаршијски архив, Фонд "А", 1733/118.
MS 108, MS 110, MS 111 MS 300, MS 339 = Collection of Cyrillic Manuscript Books of the National Library of Serbia (Збирка рукописних књига Народне библиотеке Србије, Рс 108, Рс 110, Рс 111 Рс 300, Рс 339).

B. Literature

- Martin, J. B. et Petit, L., *Serborum in Hungaria degentium synodi et constitutiones ecclesiasticae*. Sacrorum conciliorum nove et amplissima collectio, t. 39. Parisiis: 1907.
- [Bogdanović 1982]: Богдановић, Д., *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд, САНУ, 1982.
- [Boškov 2005]: Бошков, М. *Монаси из Папраће на поседима породице Хане Деспотовне у Литви*. „Истраживања“ 16, 2005, 67-90.
- [Gošić 1998]: Гошић, Н., *Филолошке и друге напомене о „тефтеру манастира Папраће“ (1859)*, „Археографски прилози“ 20, 1998, 427-442.
- [Građa 1979]: Грађа за историју македонског народа. Приредио Др Климент Цамбазовски. I том. Књига I (1820-1848), Београд, 1979.
- [Zirojević 1984]: Зиројевић, О. *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*, Београд, 1984.
- [Ruvacac 1870]: Руварац, И., *Монашка правила Викентија Јовановића*, „Беседа“, 3, 1870, 47-48, 65-66.
- [Matić 1952]: Матић, С. *Опис рукописа Народне библиотеке*, Београд, 1952.
- [Novakov 2022]: Новаков, Д., *Женска имена словенског порекла у Парусији (Рс 110) из XIX века*, „Археографски прилози“, 44, 2022, 125-141.
- [Novaković 1875]: Новаковић, С., *Српски поменици*, „Гласник Српског ученог друштва“, 42, 1875, 1-152.
- [Puzović 2012a]: Пузовић, Љ., *Писанија монаха манастира Дечана у XVIII веку на примеру Општег листа (Дечани 154)*, in *Дечани у светлу археографских истраживања*. Суботин-Голубовић, Т. (уред.), Београд, Народна библиотека Србије, 2012а, 309-335.
- [Puzović 2012b]: Пузовић, Љ., *Два дечанска писма за писанију из прве половине XIX века*. „Археографски прилози“, 34, 2012б, 145-153.
- [Puzović 2017]: Пузовић, Љ., *Катастих манастира Хиландара (бр. 522) као извор за историју манастира у првој половини XVII века*, „Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор“, 83, 2017, 177-206.
- [Puzović 2021]: Пузовић, Љ., *Књиге за уписивање црквених прилога из Библиотеке Српске православне Епархије будимске у Сентандреји*. „Археографски прилози“ 43, 2021, 27-80.
- [Puzović 2019]: Пузович, Ј., *Папрача*, in *Православная энциклопедия*, 54, Патриарх Московский и всея Руси Кирилл (ред.), Москва, Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 2019, 525-526.

- [Stojanović 1903]: Стојановић Љ., *Каталог Народне библиотеке у Београду*, IV, Рукописи и старе штампане књиге, Београд, 1903.
- [Subotin-Golubović 1999]: Суботин-Голубовић, Т, *Српско рукописно наслеђе од 1557. године до средине XVII века*, Београд, САНУ, 1999.
- [Trijić 2016]: Тријић, В, *Улога Одељења за археографију Народне библиотеке Србије у проучавању средњовековног рукописног наслеђа*, in *Проучавање српске рукописне књиге. Поводом пет и по деценија Одељења за археографију Народне библиотеке Србије*, Каталог изложбе, Београд, Народна библиотека Србије, 2016, 17-33.
- [Trifunović 1974]: Трифуновић, Ђ, *Азбучник српских средњовековних појмова*, Београд, „Вук Караџић”, 1974.
- [Ubiragić 2016]: Убирарић, М, *О почецима проучавања српских књижних старина. Из историје српске археографије*, in *Проучавање српске рукописне књиге. Поводом пет и по деценија Одељења за археографију Народне библиотеке Србије*. Каталог изложбе, Београд, Народна библиотека Србије, 2016, 9-15.
- [Fotić 1996]: Фотић, А. *Конфискација и продаја манастира (цркава) у доба Селима II (проблем црквених вакуфа)*, „Balkanica”, 27, 1996, 45-77.
- [Fotić 2000]: Фотић, А. *Света Гора и Хиландар у Османском царству (XV - XVII век)*, Београд, Балканолошки институт САНУ, 2000.
- [Štavljanić-Dorđević/ Grozdanović-Pajić/ Cernić 1986]: Штавлјанић-Ђорђевић Љ./ Гроздановић-Пајић М./ Цернић Л., *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, 1, Београд, 1986.
- [Vuković 1996]: Вуковић, С., *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Београд, Евро; Подгорица, Унирекс; Крушевац, Каленић, 1996.

ANTHROPONYMES FRANÇAIS PROVENANT DES FÊTES RELIGIEUSES (II)*

ADELA-MARINELA STANCU
Université de Craiova
adelastancu76@yahoo.com

Abstract: In this study we will discuss French personal names formed from the names of important religious holidays. The article represents a continuation of another study. It is very interesting to observe how this names of feasts were transmitted in anthroponymy.

Key-words: anthroponym, name, surname, names of some religious holidays.

Le nom représente le premier pas vers l'identité. L'usage symbolique des noms, les étymologies controversées, les créations ludiques sont seulement quelques points d'intérêt qui plaident en faveur de l'onomastique comme science.

Doués d'un sens mystique et profond et d'une grande valeur symbolique, les noms de personne concentrent dans leur structure la multitude des corrélations qui apparaissent entre l'homme et la Divinité reflètent les différentes modalités de se rapporter à la tradition familiale, au contexte social-historique, aux mœurs du temps etc. Les noms bibliques peuvent aussi constituer l'objet des corrélations symboliques-mythiques.

Notre étude continuera l'incursion dans le monde des anthroponymes provenant des fêtes religieuses.

En français, il n'y a aucun nom personnel apparenté de point de vue formel avec le terme latin *Ascencio* d'où provient le nom actuel de la fête *Ascencion*. En échange, on a enregistré comme noms de famille plusieurs anthroponymes qui continuent le latin *Salvator*, calqués selon le grec Εωσήρ « Sauveur ». Il s'agit des noms comme *Salvador* (ancienne forme occitane), *Salvat* (avec les variantes *Sauvat* et *Sauvé*), auquel on ajoute *Salvé*, attribué, en général, comme surnom, à un chanteur de l'église.

Le nom de la fête *Pentecôte* provient du mot grec Πεντεκοστή (ἡμέρα) « le cinquième jour » qui a pénétré en latin étant consigné chez Tertullien sous la forme *Pentecoste*, -es. Ce terme a été repris par la plupart des langues romaines : l'italien *Pentecoste*, le catalan *Pentecosta*, l'espagnol *Pentecostés* (avec l'accent grec), mais aussi par quelques langues non-romaines : le basc. *Mendekoste*, le bret. *Pantekoust*, l'anglosax. *Pentecoste* (> anglais *Pentecost*) (Tagliavini 1963, 250). Comme nom de baptême, *Pentecôte*, a pu être attribué à un enfant trouvé,

* *French Anthroponyms from Religious Holidays (II)*.

né ou baptisé dans la période de la fête. Rencontré assez rarement comme surnom dans l'époque médiévale, cet anthroponyme se retrouve tant peu dans l'inventaire des noms de famille français actuels.

Un autre nom de baptême qui était attribué régulièrement à un enfant baptisé, né ou trouvé un jour de fête est *Toussaint*. Celui-ci provient du nom homonyme de la fête de Tous les Saints et il a été gardé comme nom de famille dans sa forme primaire. Concernant cette fête où sont célébrés tous les saints (connus ou inconnus), on pourrait remarquer que chez les Français elle est considérée la fête d'un saint comme un saint qui guérit la touse.

L'inventaire des noms de famille provenus des noms de fêtes s'enrichit avec les éléments qui, à l'origine, sont des noms des fêtes chrétiennes formées à partir des noms de saints.

Dans l'anthroponymie française, la plupart de noms de ce type ont à l'origine un toponyme (*Saint-Martin, Sainte-Marie*), et certains ont été attribués initialement comme sobriquets (le mot *saint* a été corrélé ironiquement avec un nom de baptême ou un hypocoristique : *Saint-Juveint, Saint-Guily, Saint-Héliou* etc.).

On rencontre le prénom masculin *André* qui représente le grec *Andreas*, nom d'homme formé à partir de la base *andr-* du mot *anêr, andros* « homme » qui a à l'origine le nom d'un des douze apôtres. *André* est dans le Nouveau Testament un pêcheur, aussi comme son frère Simon, et on dit qu'il est mort attaché par des cordes sur une croix en forme de X, d'où la locution *croix de Saint-André*. La légende assure que saint André, après la mort du Christ, a été désigné pour évangéliser la Russie, qui l'a gardé pour patron (Tanet/ Hordé 2000, 42, 43).

Ce prénom a eu pour formes anciennes *Andri, Andry, Andreu, Andriu, Andrev*. La forme du féminin est *Andrée, Andréa*.

Dauzat (1994, 9) enregistre des diverses formes des noms de famille : variantes orthographiques *Andrey* (Est), *Andrez* (nord), *Andreix* (Limousin), la forme méridionale *Andreu, Andrieu(x)*, avec l'aphérèse *Drieu*, les formes avec la consonne finale changée *Andral, Andraud, Andrad, Andrat, Andrin*. La forme bretonne est *Andrès*. La Corse a l'hypocoristique *Andreucci* et le dérivé *Andreani*. Les prénoms féminins *Andrée, Andréa* sont récents. *Andrea* (sans accent) s'utilise au masculin.

Morlet (1991, 40-41) présente les formes : *Andras, Andrez* (Nord), *Andries, Andris, Andrisse* (Flandres), *Andrée, Andréa* (Midi). De la forme bas-latine *Andreus* on en a : *Andreu(s), Andrieux, Andryeux, Andriu* (Artois, Nord, Picardie, Midi). Il y a aussi des formes avec aphérèse de l'initiale : *Drieu(x), Dreux(x), Driu(s)*. On a aussi les formes dérivées *Andrivet, Andrevet, Andrevon, Andrevion, Andrivet, Andriveaux, Andreat, Andréol, Andreolli, Andreoly, Andreoletti, Andréan, Andreani, Andreotti, Andreucci, Andrat, Andral, Andraux, Andrel, Andreau, Andreault, Andrin, Androt, Andron, Andrillet,*

Andrillon, les formes avec l'aphérèse de l'initiale Drevet, Drivet, le diminutif Andrueton.

En français, l'anthroponyme *Jean* représente la forme moderne du latin chrétien *Joannes* ou *Johannes*, emprunt au grec *Ioannes*, transcription de l'hébreu *Yohanan*. C'est une forme contractée de *Yehohanan* « Yahvé [*Yeho*] pardonne, fait grâce [*hanan*] ». Le premier élément, *Yeho* (*Yoh*) est une des lectures du nom propre de Dieu dans le judaïsme. Ce nom est révélé à Moïse et noté sous la forme d'un tétragramme *YHWH*. *Yeho* en représente les trois premières lettres et *Yahvé* (variantes *Iahvé*, *Yahveh*) une lecture complète vocalisée – *Jehovah* étant une lecture fautive. Le second élément du nom hébreu de Jean, *hanan*, est à rapprocher de *hannah* « grâce ». Il a été porté par plusieurs personnages mineurs de l'Ancien Testament, mais il est devenu populaire dans le monde chrétien en mémoire de saint *Jean-Baptiste* et de saint *Jean l'Évangéliste* (Tanet/Hordé 2000, 249-251).

La forme actuelle de l'anthroponyme n'existait pas à l'époque médiévale (*Jehan*, *Johan*, *Joan*, pour le masculin, *Jehane*, *Johane*, *Joanne*, pour le féminin). De ces formes anciennes ont été formées, en particulier dans la seconde moitié du XXe siècle, au masculin *Johann*, *Yoan*, *Yoann*, *Yohan*, *Yohann*; au féminin, *Jane*, *Joana*, *Joanna*, *Johana*, *Johanna*, *Yohanna*.

Une série de diminutifs féminins sont devenus des prénoms : *Jeannine*, *Jeanine*, *Janine*, *Jeannette*, *Jeanneton*, *Jeannie*, *Janie*, *Jany*, *Jenny* (emprunt ancien à l'anglais), *Joanie*, *Joannie*, *Jeannick*, *Janick*. À l'inverse, les diminutifs masculins ne sont pas devenus des prénoms masculins, mais *Jean* entre dans la formation d'un grand nombre de composés : *Jean-Charles*, *Jean-Christophe*, *Jean-Claude*, *Jean-Eudes*, *Jean-François*, *Jean-Guy*, *Jean-Jacques*, *Jean-Louis*, *Jean-Loup*, *Jean-Luc*, *Jean-Marc*, *Jean-Marie*, *Jean-Michel*, *Jean-Noël*, *Jean-Paul*, *Jean-Philippe*, *Jean-Pierre*, *Jean-Yves*.

Dauzat (1994, 343) enregistre pour ce nom de nombreux hypocoristiques en patronymes : *Jeannet*, *Jeannin*, *Jeannot*, *Jeannon*, *Jeannel*, *Jeanneau*, *Jeanniau*, *Jeanniaud*, *Jeannard*, *Jeannenet*, *Jeanney* (Franche-Comté), *Jeannequin* (Nord), *Jeanneret*, *Jeannerot*, *Jeannesson* (Champagne), des dérivés analogiques : *Jeandel*, *Jeandeau*, *Jeandet*, *Jeandon*, *Jeandot*, *Jeandin* (Sud-Ouest), *Jeandillou*; *Jentel*, *Jenteau*, *Jentet*, *Jentin*, *Jenton*. Il y a aussi beaucoup de noms composés soit avec un second nom de baptême [*Jeancolas*, *Jeandidier*, *Jean-Georges* (Vosges), *Jean-Girard* (Doubs), *Jean-Guenin*, *Jean-Guillaume*, *Jean-Jacques*, *Jean-Louis*, *Jean-Monod*, *Jean-Mougin*, *Jean-Pierre*, *Jeanrenaud*, *Jeanogé* (Jean Oger), *Jeanrot*, *Jeanreaux* (altération de Roch, prononcé *Rô*)], soit avec épithète après ou avant le nom [*Jeanblanc*, *Jambrun* (*Jean Brun*), *Janfreu* (« querelleur », en ancien français *freu* « querelle »), *Jangay* (*Jean gai*), *Jeangey*, *Jean-maire*, *Jean-masson* (« maçon »), *Janoir* (*Jean noir*, « aux cheveux noirs »), *Jeand'heur* « du bonheur, heureux », *Grandjean*, *Grosjean*, *Maitrejean*,

Petitjean]. Avec origine obscure on enregistre : *Jeanbin, Jeanbore, Jeancoux, Jeanmet, Jeanmot, Jeanquel, Jeancard* (Morlet 1991, 538-539).

Pierre est une autre création de l'onomastique chrétienne. Dans les textes évangéliques le nom initial de l'apôtre était *Simon* et même Jésus est celui qui décidera le changement de son nom : « Vous êtes Simon, le fils de Jean; vous serez appelé Céphas, c'est-à-dire Pierre ». D'origine arménienne, *kefas* est un mot commun qui signifie « pierre, roche ». En latin apparaît *Petrus*, une adaptation du grec *Petros*, nom qui se trouve à l'origine des formes de l'ouest de l'Europe, où le nom devient populaire à l'époque médiévale.

En français, *Pierre* (*Père*) est un prénom masculin qui représente le latin *Petrus*, calque du nom d'homme grec *Petros*. Ce nom est un emploi particulier de *petros* « morceau de rocher », dérivé de *petra* « roche », qui, passé en latin, a donné le français *pierre*.

Les nombreux diminutifs formés à partir de *Pierre* sont généralement devenus des patronymes : *Perret, Perrot, Perrin, Pernet*. Il s'est maintenu seulement *Pierrot* qui n'est plus un prénom autonome. *Pierre*, comme premier élément des prénoms composés, entre dans de nombreuses combinaisons : *Pierre-Louis, Pierre-Alexandre, Pierre-Antoine, Pierre-Emmanuel, Pierre-Jean, Pierre-Yves*. Il ne semble pas que *Pierre* ait été utilisé comme prénom féminin, sinon dans le composé *Marie-Pierre*. Le latin *Petra* n'a pas été adopté en français et les féminins sont des dérivés de *Père, Pierre*: *Perrotte* (disparu), *Perronne, Perrine, Perrette, Pierrette, Pierrine, Pérelle, Pérel* (Tanet/Hordé 2000, 361-363).

Dauzat enregistre les variantes : *Perreau, Perret* (matronyme *Perrette*), *Perrineau, Perrinet* (Franche-Comté), *Prinet, Perriat, Perriault, Perriot, Perron, Perronnel, Perroneau, Perrenet, Perrenot, Perrenin, Pernet, Perney, Prenot, Pernot, Pernod, Pernin, Pernollet, Perrot* (surtout à l'Est), *Perrod* (Franche-Comté), *Perroud* (Savoie), les formes latinisées *Perrody, Perroudy*, les diminutifs *Perroton, Perrotin, Perrichet, Perrichon*, les matronymes *Pernette, Pernelle*. Comme dérivés plus tardifs on en a : *Pierret, Pierrez* (Nord et Nord-Est), *Pierrey* (Bourgogne), *Pierron* (Sud et Sud-Ouest), *Pierrou* (forme semi-francisée), *Pierrot, Pierrat* (Vosges), *Piérat* (région lyonnaise), *Pierroulet* (Doubs), les formes péjoratives *Pierrard, Piérard*. Dans la région champenoise et wallonne, l'ancien dérivé avec double suffixe *Perreçon* a donné *Perresson* (Chatillon-sur-Seine), *Person, Pierresson* (Aube) etc. Dans l'Est on retrouve les composés *Pierrehumbert* (Neuchâtel), *Pierrehugues* et *Pierrugues, Pierrejean, Pierrisnard, Pierreandrei, Piereangeli* etc. (Dauzat 1994, 482-483 ; Morlet 1991, 784-785).

Nom de résonance, ancien, *Etienne* est la forme qui continue le grec *Stéphanos*, qui a à l'origine le nom *stephanos* « couronne ». En français, *Etienne* est enregistré comme nom de baptême et nom de famille. Les noms de famille français offrent divers hypocoristiques avec aphérèse : des formations anciennes *Tenon, Tenot*, presque toujours avec *h* (*Thenet, Thénot, Thenon*, péjoratif *Thenard, Thénault*). Il y a aussi des formations plus tardives : *Etiennot*,

Etinnet, Etinney, Tiénot, Thiénot ; on enregistre aussi des formes différentes en Est (*Estève, Etève, Ethève, Etiévant, Etiève, Estiévan(t), Thiévent*), des dérivés avec aphérèse (*Thevet, Thevin, Thiévin, Thévot, Thivet, Thouvet, Thévard, Thevan(d), Thévenet, Thévenot, Thévenin, Thévenard, Théveneau* etc.) (Dauzat 1994, 241 ; Tanet/Hordé 2000, 164-165 ; Morlet 1991, 389).

Paul est un prénom masculin qui représente le latin *Paulus*, nom d'homme romain tiré de l'adjectif *paul(l)us* « petit », très anciennement employé comme surnom.

Parmi les anciennes variantes régionales du prénom masculin, *Pau, Paol* et *Pol* sont encore en usage. Les diminutifs *Paulot, Pauleau* et *Paulet* sont conservés comme noms de famille. On emploie aussi *Paolo*, emprunté à l'italien, et *Pablo*, pris à l'espagnol. *Paul* entre également comme premier ou second élément de composés ; à côté du très ancien et classique *Paul-Emile* on trouvait au XXe siècle, les combinaisons *Paul-Adrien, Paul-Alexandre, Paul-Antoine, Paul-Henri, Paul-Louis, Jean-Paul*. Le féminin *Paule* représente le nom de femme latin *Paula* ; la forme *Paula* existe aussi en français (comme en anglais et en allemand), à côté de *Paola*, pris à l'italien. On emploie également le diminutif *Paulette* et le composé *Marie-Paule*.

Paul s'est diffusé dans le monde chrétien à partir du IVe siècle, comme *André, Jean, Pierre* pris au Nouveau Testament. C'était l'un des prénoms les plus courants au Moyen Âge ; une coutume voulait que la veille de Pâques l'on baptise trois garçons des noms de *Pierre, Paul* et *Jean*. Il a été encore très apprécié au XVIIe siècle. Les formes empruntées sont rares, *Pablo* l'étant moins que *Paolo*. Connue au XIXe siècle, le féminin *Paola* est plus courant aujourd'hui que *Paula* ; *Paulette* a été assez fréquent dans les années 1920, plus que *Paule*. Mais tous deux ont été presque abandonnés au bénéfice de *Pauline*.

Paulin est un prénom qui représente le latin *Paulinus*, nom d'homme dérivé de *Paulus*. Le féminin *Paulina* représente le latin *Paulina*, aussi francisé en *Pauline*. *Paulin* et *Pauline* ont été assez fréquents dans les premiers siècles du christianisme, beaucoup moins ensuite (Tanet/Hordé 2000, 354-356).

Raphael rappelle l'hébreu « Dieu guérit ». Le premier élément, *Rapha-* « guérir » est aussi un prénom masculin dans la Bible ; le second élément, *-el*, « Dieu » entre dans l'Ancien Testament dans la formation de noms d'anges, de rois. Dans l'Ancien Testament, *Raphael* est l'ange médiateur des bienfaits de Dieu. Sur ce nom a été formé le féminin *Raphaëlle*, retrouvant aussi les formes *Rafaël* et *Rafaëlle*. Peu fréquent, c'était encore au XIXe siècle un prénom limité à certains milieux. On rencontre dans les langues romaines les formes : corse et it. *Raphaëli, Raffaëli, Raffali*, bret. *Raphalen* (Tanet/Hordé 2000, 371-372 ; Dauzat 1994, 509 ; Morlet 1991, 834).

Simon représente le grec *Simôn*, forme adoptée dans le Nouveau Testament pour transcrire l'hébreu *Shim'on*, peut-être sous l'influence du mot grec *simos* « qui a le nez camus ». A *Simon* correspond le prénom féminin *Simone*, avec la

variante *Simonne*. Le masculin est devenu un nom de famille et c'est aussi le cas de plusieurs de ses diminutifs, comme *Simonet*, *Simonin*, *Simonot*. Le prénom est passé en anglais et en allemand (*Simon*, en italien *Simóne*), en espagnol (*Simón*) et en portugais (*Simão*); l'hébreu moderne emploie *Shimon*. De nombreux *Simon* sont présents dans l'Ancien et le Nouveau Testament (Tanet/Hordé 2000, 410-411).

On enregistre les formes flamandes *Simoens*, *Siemens* (avec *s* du génitif fort marquant la filiation), les hypocoristiques *Simonet*, *-onnet*, le diminutif *Simoneton*, *Simonef*, variante vocalique, *Simoneau*, *Simonneau*, *Simonot*, *-onnot*, variante régionale *Simonod* (Franche-Comté); *Simonin*, *Simonon*, variante *Simonou*, formes assourdies *Simenot*, *Simenon*, la forme corse *Simoni*, le diminutif *Simonetti*, *Simoncelli*, le composé *Simonpietri* (Simon-Pierre) (Morlet 1991, 903; Dauzat 1994, 553).

Le prénom masculin a été largement en usage au Moyen Âge, mais semblait être plus ou moins abandonné ensuite, absent au XIXe siècle des listes de prénoms couramment employés. Redécouvert au XXe siècle, il s'est surtout répandu à partir de 1980, devenant alors assez fréquent. Le féminin *Simone*, ancien également, a été repris plus tôt que *Simon*, dans les années 1920, puis a été adopté dans les pays de langue anglaise. Cependant, son succès ne s'est pas maintenu et il était très rare à la fin du XXe siècle.

La croyance dans la protection du saint avec nom homonyme, vieille chez les peuples chrétiens, explique le grand nombre des noms hagiographiques qui sont entrés dans l'anthroponymie.

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, offrant une base importante pour la reconstruction du passé religieux d'un peuple. Ces noms s'attachent à une certaine tradition chrétienne, orthodoxe (au cas de ceux roumains) ou catholique (en l'espace, ceux français) quoi qu'ils se retrouvent dans des formes qui varient d'une langue à une autre. D'autre partie, les noms de cette catégorie relèvent le filon chrétien et hébraïque que la majorité des peuples de l'Europe a en commun.

Bibliographie

- Dauzat, A., *Dictionnaire étymologiques des noms de famille et prénoms en France*, Paris, Editions Larousse, 1994.
- Morlet, Marie-Thérèse, *Dictionnaire étymologique des noms de famille*, Paris, Editions Perrin, 1991.
- Tagliavini, C., *Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi*, Brescia, Morcelliana, 1963.
- Tanet, Chantal, Hordé, Tristan, *Dictionnaire des prénoms*, Paris, Editions Larousse, 2000.
- Vroonen, E., *Les noms de personnes dans le monde. Anthroponymie universelle comparée*, Bruxelles, 1967.

ÎNDREPTAREA UNOR ERORI DIN EDIȚIILE ȘTIINȚIFICE ALE ISTORIEI IEROGLIFICE (1705) DE DIMITRIE CANTEMIR. EDIȚIA PANAITESCU-VERDEȘ (VOL. 1-2, 1965)*¹

ȘTEFAN ȘUTEU
UBB, Cluj-Napoca
fanel.suteu@gmail.com

Abstract: *The Hieroglyphic History*, written by Dimitrie Cantemir in 1705, is considered the first Romanian (historical) novel. Beyond the veil of allegory, the exotic topos and animal-related fantasy, the historical events between 1685 and 1705 are revealed through characteristic deciphering, representing valuable data for a historian. The work, first published in 1883, then in 1927 and 1957, in a few non-scientific editions, was finally republished in 1965 in a scientific edition elaborated by P.P. Panaitescu and Ion Verdeș. This 1965 edition is of very high historical value, but it also has a number of lacunae, especially in the field of theology. The editors don't reference certain biblical quotes, they hint at certain psychological ideas when mentioning quotes that are clearly derived from the Bible, they ignore the biblical source, which was the very foundation of Cantemir's maxims, they overlook the study of certain toponyms with biblical origins (Euphrates, Tarshish, Babylon etc.) and don't realize that some of his ideas have biblical origins. Furthermore, they don't distinguish certain elements of Christian iconography from their biblical counterparts, leading to confusion (according to the editors, Saint Veronica's Veil is attributed to Magdalene!). To edit the text correctly, it is necessary to have a thorough knowledge of biblical sources and familiarity with Romanian and European biblical tradition.

Keywords: Cantemir, *The Hieroglyphic History*, Bible, Panaitescu, Verdeș.

1. Introducere

Evenimentele descrise de primul roman românesc sunt semnificative din perspectiva istoriei Europei de Sud-Est, a istoriei Țărilor Române și a istoriei universale. Dincolo de caracterul alegoric și greu de pătruns al acestei istorii cu „chipuri de pasiri, de dobitoace și de alte jigăanii și lighioi”, aflăm amănunte despre unele teritorii geografice, state, toposuri, despre unele personalități ale Porții Otomane și ale Țărilor Române ș.a. Lucrarea descrie evenimentele derulate în perioada anilor 1703-1705, cu referiri consistente la o perioadă

* *The correction of some errors from the scientific editions of “The Hieroglyphic History” (1705) by Dimitrie Cantemir. Panaitescu-Verdeș Edition (vol. 1-2, 1965)*

¹ Notă: o parte din informațiile din acest articol le-am publicat și în Șuteu 2021.

imediat anterioară cu circa două decenii anului 1703 (de notat că tatăl autorului, Constantin Vodă Cantemir, și-a început domnia în 1685).

Manuscrisul semnat de Dimitrie Cantemir conține 337 de file față-verso (cca 674 de pagini) scrise în limba română cu caractere chirilice și are douăsprezece părți și două „scări” (un glosar și un indicator de nume). Lucrarea a rămas în biblioteca lui Cantemir și a urmașilor săi timp de 78 de ani, până în 1783, când a fost donat Arhivei de Stat de Acte Vechi a Rusiei de la Moscova (Mss. nr. 1419, Fondul 181). Apoi a mai trecut un secol și abia după 178 de ani de la apariție, în anul 1883, a apărut prima ediție a *Istoriei ieroglifice* sub patronajul Academiei Române.

Ediția Panaitescu-Verdeș a *Istoriei ieroglifice* din 1965 în două volume (cu reeditările aferente: 1973, 1978, 1983, 1997) și ediția Stoicescu-Toma din 1973 (cu reeditările sale: 2003, 2016) au meritul de a fi recunoscute de cantemirologi ca ediții științifice, aducând completări substanțiale la cele anterioare (prima, în 1883, tipărită de Academia Română; a doua, publicată în 1927, cu text prelucrat de Em. C. Grigoraș; a treia, cea din 1957, apoi reeditată în 1973 cu textul elaborat în chirilică de I. Vartician). Însă, oricât de bine sunt alcătuite din punct de vedere științific, edițiile niciodată nu pot fi considerate definitive (oamenii finiți nu pot realiza ediții definitive). P.P. Panaitescu și Ion Verdeș, recunoscuți în domeniul istoric și literar ca autorități, au completat textul cantemirian cu multiple și valoroase informații comparativ cu predecesorii lor. Vom observa însă câteva erori strecurate în textele lor din Studiul introductiv sau din notele de subsol ale celor două volume care compun *Istoria ieroglifică*, ediția 1965.

2. Repere generale privind unele erori din ediția Panaitescu-Verdeș (1965)

(1) Panaitescu și Verdeș, în Studiul introductiv de la vol. 1, propun ca izvoare ale „sentințelor” cantemiriene: ideile personale ale autorului, filonul folcloric, antologiile de sentințe cu caracter filozofic și moral și literatura orientală (arabă sau persană) (Cantemir 1965 1, XLI). Însă la o analiză a volumului de *Sentinții* culese de Em. C. Grigoraș din *Istoria ieroglifică* (Cantemir 2003, *passim*), se poate observa ușor că, în redactarea maximelor sale dispuse între paranteze, Dimitrie Cantemir a utilizat Biblia (în procent de circa 10%). În consecință, un al cincilea izvor al maximelor sale – deloc de neglijat – este Sfânta Scriptură, din care autorul îi citea și îi traducea tatălui său în tinerețe.

(2) În subcapitolul *Ideile social-politice în Istoria ieroglifică* (Cantemir 1965, 1, LVII ș.urm.), Panaitescu și Verdeș comentează un citat cantemirian pe baza căruia susțin că „sub domnia tiranică și asupritoare, supușii simulează dragostea din frică, dar pândesc momentul de revoltă, când condițiile devin favorabile” (*ibidem*, LXIX). Fragmentul lui Cantemir este acesta:

Și unde dragostea adevărată nu ieste, acolo cinstea ieste de frică; și unde cinstea să face de frică, acolo îndămâna vremii să cearcă și să așteaptă, în carea nici frică să-i mai fie, nici cinstea carea de frică îi da, de bunăvoie în ocară să i-o întoarcă (Cantemir 1965, 1, LXIX).

Da, cei doi editori au dreptate pe de o parte, pentru că autorul exact asta transmite: că (într-un stat) unde dragostea este falsă, respectul se bazează pe frică; iar unde se întâmplă astfel, se urmărește schimbarea prin care să dispară frica și respectul, iar oamenii să se exprime liber prin ocări (la adresa stăpânirii trecute). De fapt, Dimitrie Cantemir parafrazează un text scris în prima epistolă a Apostolului Ioan (4:18), care are și altă fațetă a sensului: astfel, supușii nu neapărat „simulează dragostea din frică” și nu sunt neapărat oportuniști, ci se tem, manifestă frică față de suveran, pentru că nu au iubire față de el; astfel, se tem de el, îl cinstesc, dar nu îl iubesc. Este exact teza dezvoltată de Ioan în epistola sa. Iată textul din Biblia de la 1688: „Frica nu iaste în dragoste; ce dragostea cea deplin scoate frica afara, căci frica certare are; iară cela ce să teame nu iaste deplin întru dragoste”. Diferența este de nuanță de interpretare a textului cantemirian; un cantemirolog trebuie să gândească pornind de la orizontul de interpretare al autorului (Cantemir) și nu de la sensul frazei extrase din context.

(3) Nu mai analizăm, ci doar propunem spre analize viitoare expresii ca: „zidirea Vavilonului” sau „începătura răutăților”, „finicul” sau „odihna și aciuarea tuturor zburătoarelor”, „cornul cel de putere”, adică „pecetea domniei Moldovei”, „stâbla finicului a apuca” adică „cinstea numelui a câștiga” etc. – toate acestea necesită niște explicații ample, pentru a demonstra faptul că își au rădăcini în Scripturile creștine. De exemplu, prima expresie tâlmăcită de autor la „Scară” ca fiind „începătura răutăților” are, desigur, un sens local, criptat, dar are și unul universal, preluat din Biblie, referitor la răzvrătirea omului care a început să se propage de la zidirea vestitului turn Babel, atunci când Dumnezeu le-a încurcat limbile oamenilor.

3. Aspecte analitice

3.1. Îndreptarea unei erori conceptuale: focul pedepsei divine de sub Tronul sultanilor

În Studiul introductiv, cei doi editori semnaleză lăcomia „Imperiului turcesc”, împărăție care este așezată „pe un scaun de foc”, și – constată editorii – astfel „se prevede pedeapsa, prăbușirea care vine” (Cantemir 1965, 1, XXXIV).

Panaiteșcu și Verdeș interpretează textual și nu greșesc; însă nu pot răspunde la întrebările: De ce se prevede pedeapsa? De ce urmează prăbușirea? De ce după „creștere” vine „descreșterea”? Da, o împărăție care, în etapa creșterii (*incrementa*), a ajuns să se închine nu Creatorului, ci Lăcomiei, zeița

care stătea „pe un scaun de foc”, prevestește prin această acțiune o catastrofă: etapa descreșterii (*decrementa*) și, implicit, dispariția imperiului de pe scena politică mondială (despre perechea *incrementa/decrementa* vezi și Prodan 1999, 31). Este un truism, dar și o realitate crudă: un tron pământesc așezat deasupra focului nu are șanse să supraviețuiască, fapt confirmat mai târziu prin căderea Imperiului Otoman.

Însă, dacă P.P. Panaitescu și I. Verdeș ar fi semnalat câteva aspecte biblice ale acestui subiect, ar fi ajuns la o concluzie mult mai aproape de filonul adevărului. În creștinism se cunoaște faptul că Dumnezeu are un tron de foc așezat pe roți de foc și pe un râu de foc, iar lângă El stă Fiul Său (Dan 7:9-10a, 13); că și Diavolul la rândul său are un tron („scaunul de domnie al Satanei” în Ap 2:13 VDC); că lăcomia – păcatul trădătorului Iuda – este idolatrie (Apostolul Pavel definea lăcomia ca „închinare la idoli” în Col 3:5 și Ef 5:5); că Diavolul are un nume din sfera lăcomiei de bani – Mamona („Bogății”) (Matei 6:24); și că Diavolul va fi aruncat în focul judecății finale împreună cu Bestia și cu Profetul mincinos (Ap 20:10).

Expresia „Scaun/tron de foc” este la Cantemir o replică-cheie aluzivă la capacul de pe chivotul din Sfânta Sfintelor, numit în VT *kapporeth* (ebr.) – „Scaunul îndurării” (1Cron 28:11), iar în NT *thronō tēs charitos* – „Tronul harului”, acesta fiind locul unde se prezenta între heruvimi *Shekinah*, locuirea plină de lumină și slavă a lui Dumnezeu în mijlocul națiunii Sale; este un mobil al Poftei de bani și de slavă; este locul unde șade diavolul – și este locul unde diavolul va sta în iad, conform tradiției artei sacre românești. La Cantemir, prototipul biblic malefic se suprascrie peste copia sa istorică, Imperiul demonilor devine model pentru împărăția turcilor, idolatria lui Iuda devine păcatul turcilor, iar soarta Diavolului și a lui Iuda va fi soarta turcilor. Pe acest popor el îl va asemăna cu dracii și pe profetul lor îl va asimila cu Diavolul. De aceea el va spune în *Descriptio Moldaviae* (1714-1716) că pentru moldoveni „a ucide un turc și un tătar socotesc, firește”, că este „o datorie creștinească și pe cel care s-ar purta mai blând cu ei îl consideră că s-a abătut de la dreapta credință” (Cantemir 2014, 379). Așadar, prăbușirea Imperiului Otoman vine ca un efect al unei cauze profunde, spirituale: închinarea falsă – nici măcar în fața lui Allah – cât în fața Pleonexiei (Zeița Lăcomiei).

3.2. Îndreptarea unei erori de transcriere: cunoștința „sfârșitului” sau a „sufletului”?

Nu voi analiza foarte mult erorile transiterii și preluării textuale. Despre lecturi greșite, omisiuni care se cereau îndreptate etc. a scris lingvista Stela Toma în Studiul introductiv al ediției Stoicescu-Toma din 1973 (vezi paginile 47-49). Un singur exemplu îl amintesc aici: ediția 1965 (Panaitescu-Verdeș) utilizează la fila 127v termenul *sufletului*, iar ediția 1973 (Stoicescu-Toma)

corectează prin termenul *sfârșitului*, ceea ce schimbă sensul frazei cantemiriene (Cantemir 1973, 47).

Citatul cantemirian este următorul: „că precum cuvântul fără știința gândului în zădar iase, așe începătura lucrului fără cunoștința sfârșitului/~~sufletului~~ de răs și în deșert iaste” (Cantemir 1973, 139). Fraza este rostită de Liliac, care, după ce laudă Dreptatea, rostește blesteme asupra oamenilor limbuți, vicleni și mincinoși (*ibidem*), specificând între paranteze că blestemul este arma celor neputincioși (adică a sa), așa cum armele celor puternici („prădători”) sunt „scutul, sigeata, fierul și focul” (*ibidem*). Dar imediat înțeleptul Liliac întreabă:

(Încă a ști ași pofti, această adunare a cestor dooa monarhii ce vor să poftiască și sfârșitul poftii sale carile iaste (că precum cuvântul fără știința gândului în zădar iase, așe începătura lucrului fără cunoștința sfârșitului de răs și în deșert iaste (*ibidem*).

Adică, „tradusă” în limbaj contemporan, sentenția dintre paranteze are următorul sens: așa cum vorba negândită iese în zadar, la fel începerea unui lucru fără prevederea sfârșitului/~~sufletului~~ este zadarnică și de răs. De fapt, autorul face aici aluzie la textul biblic în care Mântuitorul rostește pilda Turnului:

Că cine dintre voi, vrând să clădească turn, nu stă mai întâi jos și nu-și face socoteala cheltuielii, dacă are cu ce să-l isprăvească, ca nu cumva, punându-i temelii, și neputând să-l termine, toți cei ce vor privi să înceapă să-l ia în răs, și să spună: „acest om a început să zidească, dar n’a putut să măntuiască!” (Luca 14:28-30, VBO).

Dacă este adevărat ceea ce afirma Virgil Cândea, că Dimitrie Cantemir utiliza pentru redactarea cărților sale versiunea *Vulgata* și un dicționar tematic de citate, intitulat *Thesaurus biblicus* (Cândea *apud* Crețu 2013, vol. 1, 58), am putea urmări fraza de final a textului biblic în *Vulgata*: *Quia hic homo coepit aedificare, et non potuit consummare?*, unde fraza aceasta a fost tradusă de Smaranda D. Scriitoru în limba română astfel: „Acest om a început să zidească și n-a putut termina” (*Vulgata* VII 2015, 365). Așadar, varianta textuală propusă de Stela Toma este nu doar corectă logic și lingvistic, ci se edifică și din punct de vedere biblic și este varianta corectă propusă și de noi. Dacă cei doi editori ar fi consultat textul biblic, ar fi semnalat și evitat o eroare de transcriere destul de gravă.

3.3. Explicarea citatului lui Menandru (342-291 î.Hr.): psihologic, educațional sau moral?

Panaiteșcu și Verdeș analizează în *Introducere* la vol. 1 câteva „Aspecte filozofice în *Istoria ieroglifică*” (Cantemir 1965, 1, LVI) și sugerează că fraza cantemiriană „firea decât deprinderea mai veche ieste și *totdeauna clevețele rele strică obiceiurile bune*” (Cantemir 1965, 2 117) [s.n.] se situează printre elementele de psihologie,

mai precis în domeniul „concepțiilor despre educație de mai târziu (din *Loca obscura*)”, iar aici Cantemir ar transmite ideea „că temperamentul oamenilor (firea) și obiceiurile se pot schimba, deși foarte greu” (Cantemir 1965, 1 LVI). Intuiția celor doi cercetători a întrezărit ceva în această apoftegmă, însă nu suficient pentru a clarifica lucrurile.

(1) În primul rând, fraza cantemiriană de mai sus, citită în context, transmite oare ideea că temperamentul/obiceiurile omului se schimbă greu? Parcurgând *Partea a opta* din *Istoria ieroglifică*, observăm că aici se desfășoară în plenitudinea maleficienței sale Hameleonul, adică Scarlat Ruset. Acesta se întâlnește cu dulăii și îi asmute asupra Inorogului (Dimitrie Cantemir); se întâlnește cu Crocodilul și îi promite o pradă bogată: „... prada Ț-am apropiat, vânatul la strâmtori Ț-am încuiat, masă întinsă Ț-am deșchis și bucate sățioase Ț-am gătat și, în scurt să dzic, toate după poftă și după voie s-au tâmplat” (Cantemir 1965, 2 110); se întâlnește cu Șoimul (Toma Cantacuzino, prieten al lui D. Cantemir) și îi câștigă încrederea. În fine, ajungând la Inorog, aude de la el că are o bănuială referitoare la posibila sa capturare de către Crocodil. Prefăcându-se îngrijorat, îl roagă pe Inorog să aibă grijă, că unele zvonuri pot să fie adevărate; apoi se jură „pre chipul nezugrăvit” că nu l-a surprins pe Șoim divulgând vreun secret despre Inorog nimănui. Aici Cantemir se dezlănțuie și, între parantezele sale, exclamă: „O, piiele diavolului supt părul dracului! Cu ce fel de împletecături următoare ocară-și supt numele altuia mai denainte a o vâri silește...” (*ibidem*, 117). Acum este momentul și Cantemir, alături de aceste exclamații, introduce între paranteze fraza studiată de noi: „firea decât deprinderea mai veche ieste și *totdeauna clevețele rele strică obiceiurile bune*”. Ce vrea să spună cu asta? Că natura cameleonică a lui Scarlat Ruset este mai puternică decât tot ceea ce a dobândit prin educație (de notat că a fost retor al Patriarhiei din Constantinopol, vezi Cantemir 1973, 322); și că bârfele, calomniile distrug deprinderile („obiceiurile”) bune?

(2) De unde s-a inspirat Dimitrie Cantemir în partea a doua a „sentinței” sale? Dacă cei doi editori – Panaitescu și Verdeș – ar fi cunoscut istoria ideii transmise de Apostolul Pavel în prima sa epistolă către Corinteni (15:33) sau texte aluzive din sapiențialele Vechiului Testament², ar fi fost mult mai preciși în explicațiile lor. Scrisoarea Sfântului Apostol conține un trimetru iambic preluat probabil de Sfântul Pavel din lucrarea *Thais* (218) a poetului comic Menandru (342-291 î.Hr.) sau dintr-o antologie de citate clasice din vremea sa. De fapt, era vorba despre un „proverb popular atribuit inițial lui Menander, autor de comedii [din lucrarea *Thais*, n.n.], dar cu largă circulație în vremea lui Pavel” (vezi Keener 2018, 586; Conzelmann 1981, 341). Însă pe noi ne interesează din ce ediție a Bibliei preia Cantemir această maximă.

² Vezi: Prov 13:20; 22:24-25; Eclez (Ben Siráh) 13:1 etc.

Dacă vom consulta una dintre edițiile critice ale NT – spre exemplu NA²⁷, sau în paralel aparatul critic electronic al CNTTS (*Center for New Testament Textual Studies*), vom constata că versetul 33 din 1Cor 15 apare aproape invariabil așa în majoritatea manuscriselor:

Μὴ πλανᾶσθε· Φθείρουσιν ἥθη χρηστὰ ὁμιλῖαι κακαί.
[transliterat: *mē planasthe phtheirusin ēthē chrēsta homiliai kakai*]

Traducere literală: „Nu vă înșelați: prietenii rele strică obiceiurile bune”.

Dar chiar dacă Noul Testament de la Bălgrad/Alba Iulia (1648) traduce la fel: „Să nu vă rătăciți! Năravele bune strică-le însoțitura rea”³, totuși Cantemir nu așa citează. El scrie altfel: „*clevețele rele strică obiceiurile bune*” [s.n.]. De unde a preluat Cantemir varianta aceasta textuală? Am putea conchide, verificând versiuni ale Bibliei precum *Noul Testament Cornilescu* (1920), *Biblia Sinodală* (1936), *Biblia Radu-Galaction* (1939) și mai recenta *Biblia Catolică* (2013), că aici Cantemir a parafrazat textul paulin care în aceste traduceri sună aproape invariabil: „Nu vă înșelați! Tovărășiile rele strică bunele moravuri”. Dar nu este așa. În greaca NT sintagma ὁμιλῖαι κακαί [*homiliai kakai*] se poate traduce fie prin „prietenii rele”, fie prin „conversațiile rele” (termenul ὁμιλέω [*homileō*] înseamnă fie „a se asocia cu”, fie „a conversa cu” (Lidell-Scott 1996, 844). În plus, substantivul la acuzativ neutru plural *ēthē* provenind din termenul *ethos* „obicei, uz[anță], obișnuință, habitudine”, este tradus corect, literal, în citatul din *Istoria ieroglifică*. Acest lucru înseamnă că Dimitrie Cantemir a tradus textul biblic direct din greacă? Nu neapărat. *Biblia de la București* (1688) traduce altfel: „Nu vă rătăciți! Strică năraurile bune voroavele reale”⁴. De unde s-a inspirat deci Cantemir? A citat din Biblia 1688, precum susține Ludovic Demény (1973, 955-956)? Același sens îl atribuie textului biblic alte două versiuni ale Bibliei, celebre în epoca lui Cantemir: *King James* (1611) și *Douay-Rheims Bible* (1610-1611). A citat deci Cantemir din Biblia catolică sau din cea anglicană? Nu. Ajungem la concluzia lui Virgil Cândea, care susținea în introducerea sa la *Divanul* că citatele lui Cantemir proveneau fie din Vulgata, fie dintr-o altă versiune latină a Bibliei, fie dintr-un *Thesaurus biblicus* de citate organizate alfabetic și tematic (Cândea, Cantemir 1974, 33). În sprijinul acestei ipoteze putem cita și textul din Vulgata: *nolite seduci corrumpunt mores bonos conloquia mala* (Epistola Ad Corinthios I, 15:33), unde *conloquia mala* (și nu *consilium*) se referă la conversațiile (și nu la sfaturile) rele.

³ În aceeași accepție traduc mai târziu multe versiuni ale Bibliei din engleză (NIV, NLT, ESV, BSB, NASB etc.).

⁴ La fel traduc mai târziu ediții ca *Biblia de la Blaj* (1795), *Noul Testament de la Neamț* (1818), *NT Smirna* (1838), *NT București V* (1857), *Biblia de la Pesta* (1873), *Biblia de la Iași* (1874), *NT Nitzulescu* (1897), *Biblia Sinodală* (1914) ș.a.

3.4. „Sfânta năframă”: obiect al Bibliei sau al Tradiției?

Dimitrie Cantemir utilizează în *Partea a opta* expresia „chipul nezugrăvit”, care în „Scara” de final a volumului trimite la „sfânta năframă” (Cantemir 1965, 2, 265), iar cei doi editori sugerează că este vorba de năframa/mahrama Mariei din Magdala. Citez nota de subsol nr. 1: „«Chipul nezugrăvit» este «sfânta năframă», năframa Mariei din Magdala” (*ibidem*, 118).

Nicolae Stoicescu, în schimb, în ediția din 1973, este mult mai prudent în acest punct și ocolește fraza lui Cantemir – probabil că aici a intervenit coordonatorul ediției, Virgil Cândea. De fapt, despre ce scrie Cantemir? Hamleonul (Scarlat Ruset), pentru a fi credibil în fața Inorogului (autorul), se jură pe ceea ce considera el a fi sfânt – „sfânta năframă”, fără a lua în considerare faptul că Noul Testament interzice categoric jurământul⁵. Citind sentința lui Cantemir dispusă între paranteze, remarcăm faptul că Hamleonul se folosea de numele virtuosului Șoim (Toma Cantacuzino) pentru a-l înșela pe Inorog: „Iară cât despre partea mea ieste, pre chipul nezugrăvit mă giur, că despre partea Șoimului, nici în voroavă-i meșterșug și-n faptă-i vicleșug macar cevaș n-am priceput (caută aicea giurământul vicleanului supt numele dreptului acoperit)” (*ibidem*). Despre care „chip nezugrăvit”, despre care „sfântă năframă” vorbește Cantemir? Despre „năframa” sfintei Maria Magdalena?

Panaiteșcu și Verdeș comit o eroare. În textul biblic din Ioan 20:7 se fac referiri la „ștergarul” din mormântul lui Isus. Ce se relatează? Că în dimineața Învierii, doi discipoli ai lui Isus, Petru și Ioan, au alergat la Sfântul Mormânt și nu l-au găsit pe Isus acolo. Dar au găsit ceva: „giulgiurile puse jos” și „măhrama [σουδάριον, s.n.], care fusese pe capul Lui, nu era pusă împreună cu giulgiurile, ci înfășurată, la o parte, într-un loc” (v. 6-7). În același text se spune

⁵ Inițial, în Legea mozaică oamenii au fost încurajați să jure (Num 30:2 – „Când un om va face o juruință Domnului sau un jurământ prin care se va lega printr-o făgăduință, să nu-și calce cuvântul, ci să facă potrivit cu tot ce i-a ieșit din gură.”). Însă, după experiențe nefaste precum a lui Iefta, care a trebuit să-și ardă fiica în urma unei promisiuni făcute (Jud 11:30, 35-36, 39), Solomon recomandă renunțarea la acest lucru (Ecl 5:4-5 „Dacă ai făcut o juruință lui Dumnezeu, nu zăbovi s-o împlinești, căci Lui nu-I plac cei fără minte; de aceea împlinește juruința pe care ai făcut-o. Mai bine să nu faci nicio juruință decât să faci o juruință, și să n-o împlinești.”). Isus, Mântuitorul, în celebra Sa Predică de pe Munte, poruncește renunțarea totală la jurământ (vezi Mat 5:33-37), idee preluată de Pavel (Col 4:6) și de Iacov (5:12). La finalul Predicii, Isus recomandă ascultătorilor Săi: „Felul vostru de vorbire să fie: «Da, da; nu, nu»; ce trece peste aceste cuvinte vine de la cel rău.” (v. 37). Acest sens biblic al jurământului interzis pare să fie încuviințat și de spiritul moral din *Istoria ieroglifică*. Astfel, într-o paranteză, Cantemir comentează: „că giurământurile între muritori pentru altă nu s-au scornit, fără numai supt numele marelui Dumnezău, demonul mai pre lesne meșterșugurile sale să-și lucredze” (Cantemir 1965, 1, 58).
*Notă: citatele acestei explicații provin din VDC.

că Maria Magdalena a alergat la Sfântul Mormânt și s-a întâlnit cu îngerii: deducem că a văzut și ea ștergarul, însă nu scrie nicăieri că l-a luat.

În greaca Noului Testament, σουδάριον [*soudarion*] provine din latinescul *sudarium* [derivat din *sudor*] și semnifica un ștergar sau un giulgiu, o batistă sau basma. Mai precis, într-un mormânt, era „o pânză pentru ștergerea transpirației de pe față și pentru curățarea nasului [mortului]” (Thayer 1889, 581). Se știe faptul că în Imperiul Roman era utilizat un *sudarium* pentru ștergerea feței și a mâinilor. Evreii au preluat acest obicei, dar i-au conferit o semnificație mai profundă, spiritualizantă: la fel cum fața lui Moise era acoperită de o mahramă, tocmai pentru ca pelerinii pustiei să nu se închine niciunui chip decât Dumnezeului nevăzut, ei înfășurau într-un ștergar capul morților. Aceste aspecte completează cu o notă de ironie Pilda Polilor, rostită de Mântuitorul în Luca 19:20: omul care a primit un pol, în loc să îl dea la zarafi, l-a înfășurat într-un *soudarion*, într-un ștergar de învelit fața mortului și l-a îngropat pentru totdeauna. Mai târziu, termenul indică spre utilizarea ștergarului care, atins de trupul sfinților, avea capacități curative (Fapte 19:12). Posibil că această „capacitate” dobândită de ștergar în Faptele Apostolilor a dus la interpretări ulterioare legate de puterea de a face minuni ale mahramei sfinte.

Conform unei legende, ar fi existat deci un alt ștergar, nicidecum cel din Sfântul Mormânt: este vorba de pânza/ năframa Sfintei Veronica (sau Berenice), pe care s-ar fi imprimat chipul Mântuitorului atunci când El urca Drumul crucii. Textul *Vindicta Salvatoris* provenit din apocrifa *Evangelia lui Nicodim* relatează că Veronica a șters chipul Mântuitorului cu o pânză, iar imaginea feței sfinte a rămas imprimată acolo. Despre această relicvă se spune că ar fi primit ulterior puteri miraculoase (vezi Nickell 2007, 71-76; Watkins 2016, 746). În același text apocrif citat mai sus, se spune că împăratul Tiberiu ar fi trimis pe cineva să îi aducă năframa, pentru a fi vindecat. O etimologie populară explică faptul că numele „Veronica” înseamnă „imagine adevărată” (*Vera-icon*) a lui Hristos (Elliot 2008, 109).

Cantemir în „Scara” sa nu pomenește niciun nume legat de „sfânta năframă” (nici numele Maria din Magdala sau numele Veronica). În cultura românească veche se pare că era bine cunoscută legenda năframei Veronicăi și nu a Magdalenei. Prima enciclopedie românească editată de Corneliu Diaconovici notează despre năframa Sfintei că „Mântuitorul și-a șters fața și chipul lui s-a tipărit pe acea maramă” (Diaconovich 1904, 1209).

Hameleonul a jurat pe „chipul nezugrăvit”, adică pe „sfânta năframă” cu Fața Mântuitorului, a jurat pe Fața aceea pe care nu a reușit să o picteze nimeni și niciodată în mod real. Despre chipul lui Cristos, Apostolul Pavel scrie: „El este chipul Dumnezeului celui nevăzut, Cel întâi născut din toată zidirea” (Col 1:15; în Evr 11:27 Dumnezeu-Fiul primește același nume: „Cel ce este nevăzut”). Esența pasajului este clară: jurământul cameleonului s-a făcut pe o relicvă din Tradiția creștină (năframa) sau pe „conținutul” metafizic, plin de sens spiritual

al unei relicve (Fața imprimată a Mântuitorului). Cei doi editori au făcut o confuzie între două personalități din istoria biblică și din tradiția creștină: o personalitate istorică (Maria) și un personaj de legendă (Veronica). Cantemir s-a referit la cea de-a doua, însă editorii nu au sesizat acest lucru.

De fapt, dacă vom urmări chipul Sfintei Magdalena în iconografia Evului Mediu nu vom descoperi prezența vălului/ năframei sfintei. De la *Crucificarea* de Giotto (1310, Basilica di San Francesco), la cele cinci ipostaze din *Viața Mariei Magdalena* de Giovanni da Milano și Matteo da Pacino (1363-1371, Santa Croce, Florența), la cele zece imagini din ciclul lui San Giovanni din Villa (1370-1390, Santa Maddalena, Rencio), la imaginile de pe *Magdalenenaltar* de Lukas Moser (1432, Pfarrkirche St. Maria Magdalena, Tiefenbronn), la reprezentările *Magdalenei Penitente* de mai târziu (1454 de Donatello, 1578 de El Greco, 1597 de Caravaggio, 1598 de Tintoretto, 1635 de Reni ș.a.) sau ale scenei *Noli me tangere* (*Codex Egberti*, c. 977-993, Reichenau; de Fra Angelico, c. 1445, San Marco, Florența; de Martin Schongauer, c. 1481, Colmar; de Bronzino, c. 1532, Florența ș.a.) nicăieri nu vom găsi reprezentată sfânta năframă (Erhart-Morris 2012, *passim*).

Iconografia medievală subliniază însă importanța năframei sfintei Veronica ca obiect de cult creștin. Privind la *Velo della Veronica* de Bernardino Zaganelli (c. 1500, *Philadelphia Museum of Art*), la gravura lui Albrecht Dürer, *Veronica* (1513), la picturi precum a lui Domenico Fetti (1620), Emmanuel Tzanes (1659), Francisco de Zurbarán (secolul XVII) ș.a., vom fi marcați de acest fapt. Pretutindeni, în fiecare reprezentare, sfânta Veronica este însoțită de propriul obiect-simbol sacru, definitoriu: năframa. Fără ea, Veronica este ca oricare dintre omonimele sale din lume. Năframa, obiectul-simbol arhicunoscut de toți creștinii tradiționali, o caracterizează și îi conferă personalitate spirituală legendarei Veronica să devină așa cum o știm: o sfântă.

Din punct de vedere istoric, *Istoria ieroglifică* are un merit, prin faptul că în 1705 se cunoștea în spațiul românesc legenda năframei Sfintei Veronica.

4. Concluzie

P.P. Panaitescu și Ion Verdeș nu au fost bine pregătiți teologic (cum va dovedi mai târziu Virgil Cândea în redactarea și analizarea *Divanului*), astfel că ei comit unele erori, omit anumite lucruri importante sau au ambiguități atunci când analizează critic cuvinte sau expresii cantemiriene din sfera biblică/teologică. Fără îndoială că au realizat lucrări științifice excelente din punct de vedere istoric, însă anumite erori din sfera biblică, pe care nu le-au sesizat, s-au strecurat în textele lor.

Se cere pe viitor o ediție care să îndrepte astfel de erori și care, alături de notele de subsol ale acestor oameni de cultură, să adauge și altele, cu informații din sfera biblico-teologică.

Bibliografie

- Aland, Barbara, Kurt Aland *et. al.* (eds.), *Novum Testamentum Graece* [NA²⁷], Nestle-Aland ed. a 27-a, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- Cantemir, Dimitrie, *Descriptio Antiqui et Hodierni Statvs Moldaviae*, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2014.
- Cantemir, Dimitrie, *Istoria ieroglifică*, Nicolae Stoicescu, Stela Toma (ed.), București, Editura Academiei, 1973.
- Cantemir, Dimitrie, *Istoria ieroglifică*, vol. 1, P.P. Panaitescu, Ion Verdeș (ed.), București, Editura Pentru Literatură, 1965.
- Cantemir, Dimitrie, *Istoria ieroglifică*, vol. 2, P.P. Panaitescu, Ion Verdeș (ed.), București, Editura Pentru Literatură, 1965.
- Cantemir, Dimitrie, *Opere Complete*, vol. I: *Divanul*, București, 1974.
- Cantemir, Dimitrie, *Sentenții. Maxime și cugetări din „Istoria ieroglifică”*, Selecție și vocabular de Em. C. Grigoraș, București, Editura Gramar, 2003.
- Conzelmann, Hans, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprech, 1981.
- Crețu, Bogdan, *Inorogul la Porțile Orientului. Bestiarul lui Dimitrie Cantemir. Studiu comparativ*, vol. I: *Bestiae Domini*, Iași, Editura Institutul European, 2013.
- Demény, Lajos, *Tradiție și continuitate în „Hronicul” lui Dimitrie Cantemir*, „Studii. Revistă de istorie”, tom 26, 5/ 1973, 955-956.
- Diaconovich, Corneliu, *Enciclopedia română*, vol. 3, Sibiu, W. Krafft, 1904.
- Elliott, J.K., *The Apocryphal Jesus. Legends of the Early Church*, Oxford, 2008.
- Erhardt, Michelle A./ Amy M. Morris/ *Mary Magdalene, Iconographic Studies from the Middle Ages to the Baroque*, Leiden & Boston, Brill, 2012.
- Keener, Craig S., *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*, Oradea, Casa Cărții, 2018.
- Liddell, Henry George/ Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996.
- Muraru, Adrian/ Tauwinkl, Wilhelm (ed.), *Biblia Sacra Vulgata (Vg VII)*, București/ Iași, Humanitas/ Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2015.
- Nickell, Joe, *Relics of the Christ*, Lexington, The University Press of Kentucky, 2007.
- Prodan, David, *Preocupări de orientalistă-turcologie în România în perioada c. 1875 - c. 1950. Considerații introductive*, „Acta Moldaviae Septentrionalis” (AMS), I, 1999, 7-178.
- Șteu, Ștefan, *Correction de quelques erreurs dans les éditions scientifiques de «l'histoire hiéroglyphique» (1705) par Dimitrie Cantemir. L'édition Panaitescu-Verdeș (1965)*, „Studia Historia UBB”, 2, 2021, 3-16.
- Thayer, Joseph Henry, *A Greek-English lexicon of the New Testament*, New York, Cincinnati, Chicago, 1889.
- Watkins, Dom Basil, *The Book of Saints: A Comprehensive Biographical Dictionary*, Bloomsbury T&T Clark, 2016.

STILISTICĂ ȘI RETORICĂ ÎN APARATUL CRITIC AL BIBLIEI „ANANIA”. STUDIU DE CAZ: EVANGHELIILE*

CĂTĂLIN VARGA
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
catalinvarga1987@gmail.com

Abstract: This paper examines the stylistic and rhetorical capabilities of Bartolomeu Anania's translation and annotation, particularly in the Gospels. Reading the Bible as literature is the key point of Anania's edition, since the writers of the Bible utilize a variety of literary genres. Some of these forms correspond to the literary forms present in the author's surrounding cultures. This is also the case for B. Anania, who was a reputed literary personality, not only a theologian. In his edition, virtually every footnote is filled with literary techniques, particularly rhetorical: metaphors, hyperboles, litotes, metonymy, synecdoche, oxymorons. We aim to study these techniques compared with the original biblical text.

Keywords: biblical tradition, biblical translation, rhetoric, stylistic, footnotes, literary genres.

1. Introducere

Pornim în cercetarea de față de la mărturia teologului și literatului B. V. Anania care, într-un interviu celebru, recunoștea că truda sa literară, întinsă pe o durată de viață de 60 de ani, nu a fost altceva decât „o îndelungată etapă pregătitoare, necesară, a unui itinerariu spiritual”, având ca vector tocmai diortosirea Bibliei (NICOLESCU 2001). Ținând cont că de fapt toată creația sa literară l-a pregătit stilistic și retoric pentru îndeplinirea marelui proiect cultural și spiritual al vieții sale (Biblia Anania), ne propunem să investigăm filologic structurile retorice și stilistice ale aparatului său critic. Suntem convinși de faptul că poetica, eseistica și dramaturgia sa se strecoară, uneori discret, printre câte o notă de subsol fecundă, pentru a potența fibra de pathos a expresiei alese să comunice învățătura evanghelică revelată. Ținând cont de faptul că există două fațete distincte ale autorului (literatul și teologul), diortosirea implică și ea tot două fațete stilistice. Între aceste două ipostaze ale sinelui diortositor există convergențe ideatice și retorice, *împletiri de susur de izvoare subterane*, dezvoltând două planuri interioare ale scriiturii (LAZĂR 2013), osmoză literar-teologică pe care vom încerca să o analizăm. Acolo unde

* *Stylistics and Rhetoric in the Critical Apparatus of the Ananias Bible. Case Study: The Gospels.*

va fi cazul, în baza aceleiași metodologii, vom studia și predosloviile fiecărei cărți în parte.

De asemenea, măiestria acestui *stăpân magistral al limbii literare române* (după cum mărturisea Tudor Arghezi în prefața semnată piesei de teatru *Miorița*) construiește lingvistic așezând piatra de hotar a cuvântului la granița celor două extreme ale traductologiei biblice românești: savantlâcul defazat și moralismul siropos – ambele la fel de neputincioase în a pătrunde adânc sufletul și mintea cititorului (Ciobotă 2016, 191-192). Glosele biblice ale cărturarului prelat au virtutea de a întrupa mesajul diortosit în dihotomia *științific – aplicativ*, găsind astfel cea mai inspirată cale de a croșeta, cu informații de tip exegetic, filologic, arheologic și teologic, la inima și viața cititorului fidel. În cele ce urmează, vom încerca să demonstrăm și această ipoteză.

2. Retorică și persuasiune în diortosirea evangheliilor

În predoslovia Evangheliei după Matei, mitropolitul Clujului insista asupra dimensiunii persuasive a elaborării materialului: fostul funcționar public la vamă, evanghelistul Matei, nu a prezentat cronologic activitatea Mântuitorului, ci și-a propus două țeluri retorice: să demonstreze faptul că în Iisus s-au împlinit și desăvârșit toate profețiile mesianice ale Vechiului Testament; să înfățișeze viața Domnului din diferite unghiuri: secvențe biografice semnificative, cuvântări, minuni, parabole etc. (ANANIA 1993, 1-2).

Cu privire la secvențele biografice sugestive ale lui Iisus Hristos, lista genealogică devine o oportunitate, pentru diortositor, de a se folosi de retorică. Conjuncția *δέ* (1:18a) este declicul. Deși de cele mai multe ori particula se folosește ca funcție coordonativă, în unele contexte, cum este și cazul acesta, *δέ* poate fi și o conjuncție adversativă, subliniind contrastul acțiunii în sine (FRIBERG/MILLER), fiind întărită și de particula *μὲν* cu sensul ‘pe de o parte... dar pe de alta’ (Mat. 3:11), sau de construcția lingvistică *δέ καί*, cu sensul ‘dar de asemenea’. V. Anania a intuit logica adversativă a conjuncției, spre deosebire de unele traduceri moderne (NAB, NIV, ESV, RSV, TOB), care traduc doar în schema dimensiunii coordonative, oferind și o notă de subsol profund retorică, în care își persuadează cititorii cu privire la nașterea supranaturală a lui Iisus:

Acest episod se deschide prin particula adversativă de = dar, adică: spre deosebire de ceea ce (sau de cum) a fost înainte... În cazul de față, intenția evanghelistului este aceea de a demonstra că dacă strămoșii după trup ai lui Iisus s-au născut în chip firesc, nașterea Sa a avut un caracter suprafiresc (ANANIA 1993).

Tot pe această direcție persuasivă, derivată din exemplul de mai sus, se înscrie și comentariul său la textul problematic din finalul narațiunii genealogiei, cel

din 1:25, unde întărește dogma pururea-fecioriei Maicii Domnului, conformă spațiului teologic răsăritean: „... de unde rezultă fără echivoc că textul de față nu implică o legătură maritală între Iosif și Maria, nici înainte și nici după nașterea lui Iisus” (ANANIA 1993). Ambele texte (1:18a, 1:25) sunt evident neutre din punct de vedere dogmatic, textul original nu lasă să se înțeleagă că evanghelistul dorea aprioric să întărească dogma Întrupării Domnului din Fecioară sau că Maria este Născătoare de Dumnezeu; de fapt aceste dogme se vor cristaliza doar după câteva secole de dezbateri virulente confesionalizarea lor vine pe fondul prozelitismului cultelor evanghelice. Așadar, diortositorul apelează la retorică pentru a oferi unele explicații confesionale¹, însă nu abuzează de argumente, fiindcă el însuși, în cadrul aceleiași note de subsol, va păstra în cele din urmă un ton echilibrat, afirmând următoarele: „Textul de față nu atestă în mod explicit pururea-fecioria Mariei, așa cum ea reiese din restul Evangheliilor și din tradiția Bisericii, dar nici nu o infirmă” (ANANIA 1993). Aceluiași registru confesional se substituie și nota de subsol a textului din Mat. 12:46 unde se aduce în discuție problema teologică a „fraților lui Iisus”.

În eposul despre botezul Domnului, textului din Mat. 3:2b: „Pocăiți-vă că s-a apropiat împărăția cerurilor” i se adaugă o notă de subsol care este de fapt o sinecdocă². Expresiei biblice ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν („împărăția cerurilor”) i se substituie, în aparatul critic, expresia „Împărăția lui Dumnezeu”. În cazul acesta, Bartolomeu Anania optează pentru restrângerea sensului, accentul căzând pe Persoana dumnezeiască. Mult mai explicit este autorul în cartea sa de liturgică, acolo portretizează Împărăția lui Dumnezeu în mai multe tușe biblice. Raiul promis tâlharului (Luc. 23:43) este alăturat realităților metafizice gustate extatic de Apostolul Pavel (1Cor. 2:9) sau chiar actului liturgic al

¹ Explicații de ordin confesional, multe dintre ele forțând puțin intenția textului original, sunt și notele de subsol aferente următoarelor texte biblice: Mat. 9:8, 16:19 (se inoculează ideea iertării păcatelor prin intervenția sacerdoților creștini); Mat. 9:21 (se face trimitere către ritualul folcloric al creștinilor răsăriteni); Luc. 2:7 (se persuadează cititorul cu privire la dimensiunea religioasă a termenului de întâi-născut); Luc. 2:35 și Ioan 19:27 (trimitere vagă la tendința cultelor evanghelice de a contesta dogma pururea-fecioriei Mariei); Ioan 16:13 (se pleacă de la textul biblic și se ajunge la dogma Sfintei Tradiții); Ioan 19:34 (se aduce în discuție teologia sfintelor taine); Filip. 1:1 (o enigmatică ierarhie bisericească locală) etc.

² Verbul grecesc *synekdidonai*, care stă la baza etimologiei termenului care desemnează figura de stil, vizează lărgirea sau restrângerea sensului unui cuvânt sau al unei propoziții prin folosirea întregului în locul părții și invers, a particularului în locul generalului. Așa sunt de pildă versurile eminesciene: „Și costița ta bălaie o aduni la ochi plângând,/ Inimă fără nădejde, suflete bătut de gând”. Ambii termeni subliniați au același coeficient de plasticitate, substituția putându-se face reciproc. Substantivele „inimă/ suflet” substituie substantivul „iubit”, tocmai pentru că, în context, nu ar fi avut atâta greutate poetică. Maxima lui V. Alecsandri: „Românul e născut poet” se înscrie și ea în acest registru retoric (DRAGOMIRESCU 1975).

Bisericii – edificiul de cult, fereastră în spărtura cerului. Împărăția este toiagul dreptății lui Dumnezeu (Ps. 44:6), mențiune pe care Apostolul o va raporta la Iisus Hristos ca fiind Însuși Dumnezeu (Evr. 1:8). De asemenea, făcând referire la acest text din Mat. 3:2b, cărturarul clujean este mult mai exuberant în explicații:

Așa se face că, atunci când Sfântul Ioan Botezătorul, ultimul și cel mai mare profet al Vechiului Testament, le spunea mulțimilor venite să-l asculte la apa Iordanului: Pocăiți-vă, că s-a apropiat împărăția cerurilor!, oamenii aveau în memorie spusele profeților, înțelegeau că ceea ce anunța Ioan era totuna cu ceea ce știau din cărți și că această vestire era menită să le plinească speranța (ANANIA 2007, 15).

Interesant cum, tot în această carte, autorul oferă reversul sinecdotei împărăției, adică lărgirea sensului ei, într-un registru poetic debordant: „Împărăția lui Dumnezeu este o realitate despre care noi, două milenii de teologie sistematică, știm mult mai puțin decât tâlharul de pe cruce”. Tot în arealul lărgit al sinecdotei se poziționează ierarhul și în cazul textului din Luc. 2:1. Evanghelistul spune lacunar: ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην – „să se înscrie toată lumea”, dar B. Anania oferă explicația lărgită: „Recensământul populației, în vederea stabilirii impozitelor către Statul Roman” (ANANIA 1993). Complexitatea genului poetic se remarcă de la sine, intelectualul prelat stăpânind foarte bine arta elocinței. Gândirea sa ordonată, fluiditatea stilistică, plasticitatea descriptivă și respirația sa lirică sunt calități estetice ce oferă un plus de valoare retorică comentariilor marginale.

Rămânând tot în zona secvențelor biografice mateiene, ne vom concentra asupra unor metafore și epitete care oferă o savoare aparte a lecturii. Textul din Mat. 4:15 este reluarea unei profeții din Is. 6:16, ținuturile nordice ale Israelului făcând obiectul de studiu. Diortosirea Anania este, în acest loc, superioară stilistic celei sinodale, prin simpla introducere a epitetului „(spre) calea mării”, care adaugă o poetizare aparte, spre deosebire de staticul „spre mare”. Textul grecesc conține secvența ὁδὸν θαλάσσης, unde substantivul ὁδός poate însemna ‘cale, drum, călătorie’ – așadar și un plus de ordin traductologic, nu doar estetic.

Utilizarea inspirată a metaforei se poate observa de pildă în cazul textului din Mat. 6:16: ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν. Contextul biblic îi aduce în discuție pe fariseii ipocriți care înfățișau un chip greu digerabil mulțimii, aceasta pentru a se lăuda cu asceza lor. Verbul original este ἀφανίζω care se traduce literal prin „a ruina, desfigura, distruge”. În detrimentul acurateței traductologice, Bartolomeu Anania optează aici pentru o diortosire metaforică, folosind verbul „a mânji”, care este totuși mai apropiat de sensul original decât neinspiratul echivalent sinodal „a smoli”. Rămâne pe filonul estetic al pericopei

din Mat. 6 și oferă o explicație metaforei ochiului³ din v. 22: „Metaforă pentru lumina spirituală pe care o izvorăște sufletul; dacă sufletul în sine este întuneric, totul este întuneric” (ANANIA 1993). În această notă de subsol, diortositorul se folosește și de tehnica retorică a gradației, dar și de cea a repetiției: de la ochiul întunecat se ajunge la sufletul întunecat, din acest punct totul se conjugă cu omul întreg întunecat. De asemenea, identificăm și figura de stil denumită *catahreză*⁴, în secvența „izvorăște sufletul”, cu scopul de-a intensifica contrastul antropologic dintre lumină și întuneric. Stilistica avansată a cărturarului se folosește de două figuri retorice, în interiorul unei singure note marginale, pentru a construi un scurt comentariu teologic, pătruns de-a semnificativă estetică literară. Tot în diortosirea Evangheliiei după Matei, B. Anania recurge iarăși la *catahreză*, stilizând expresia grecească ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ (Mat. 4:5b), care literal înseamnă „punctul cel mai înalt al Templului”, în forma poeticului „aripa templului”. Inovația traductologică este remarcabilă, mai ales dacă ținem cont de faptul că edițiile evanghelice traduc printr-un epitet mai săracăcios lingvistic (*acoperișul*, *streașina [templului]*). Diortosirea textului din 1Cor. 13:12a se înscrie pe același făgaș literar. În celebrul său imn dedicat iubirii, Sf. Pavel folosește această expresie: βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι’ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, pe care Bartolomeu Anania o redă sub forma următoarei *catahreze*: „Căci acum vedem prin oglindă, ca-n ghicitură”. De remarcat este și faptul că autorul oferă și o explicație de ordin arheologic: „Oglinda din vechime: o suprafață de metal șlefuit, cu imaginea neclară. Ideea esențială: nu vedem realitatea directă, ci reflectată (cu eventualele distorsiuni)” (ANANIA 1993). Ediția francofonă TOB oferă acestui verset o explicație de ordin filozofic, deosebit de rodnică în vederea dezvoltării temei cunoașterii obturate, referindu-se la mitul peșterii la Platon.

Alte construcții lingvistice, îngemănate cu amurgul roșiatic al limbii, întregesc și ele panopia stindardului metaforic ananian: „Fiul risipitor s-a aflat pe sine printr-un proces personal de conștiință” (nota de subsol a textului din Luc. 15:32); „Concesie făcută de Pilat în fața mulțimii; o pedeapsă de “cumințire” sau

³ În cuvântările sale, va dezvolta această temă printr-un comentariu de ordin anatomic, informațiile preluându-le probabil din perioada studenției sale medicale: „Ochiul este organul specializat prin care trupul receptează lumina. Lumina de afară pătrunde prin deschizătura pupilei și străbate două medii lichide care umplu globul ocular: mediul din față, redus ca volum, e fluid ca apa și are rolul de a umezi suprafața ochiului; cel din spate, care ocupă aproape tot spațiul interior al ochiului, e vâscos ca o gelatină și filtrează lumina care se proiectează pe retină” (ANANIA 2009b).

⁴ *Catahreza* (gr. *katachrēsis*) este o figură de stil ce apelează la folosirea improprie a unui cuvânt. Autorul recurge la acest gest din raționamente ce țin de sărăcirea limbii, nu se găsește în lexic un alt cuvânt mai inspirat care să descrie intenția actului de vorbire. Exemple de *catahreze*, în literatura laică și populară, avem în următoarele cazuri: *picior de plai*; *gura cămășii*; *piciorul mesei*; *broasca ușii* etc.

avertisment, de obicei biciuirea, menită să satisfacă pofta de sânge a gloatelor întăritate” (nota de subsol a textului din Luc. 23:16); „Cei ce devin fii ai lui Dumnezeu I se asimilează Cuvântului, Care S-a Întropat din fecioară fără bărbat⁵ „(nota de subsol a textului din Ioan 1:13⁶); „În timp ce giulgiurile se odihneau lipite de pământ, marama păstra forma ovală a capului” (nota de subsol a textului din Ioan 20:7).

Opțiunea pentru catahreză este o constantă incognito a stilului teologului și literatului Anania. Într-o predică duminicală, de-o înaltă calitate stilistică, folosește catahreza „geana dimineții” pentru a transpune în tablouri concentrice aureola spiritului luminat: „Sufletul tău e ca o floare în geana dimineții. În văzduh plutește aburul care așteaptă să devină rouă” (ANANIA 2009b). În diortosirea evangheliilor, dar și în notele de subsol, identificăm prezența constantă a catahzei: „piatră de scandal⁷ „(nota de subsol a textului din Mat. 13:57); „corabia ce se mișcă în larg” (nota de subsol a textului din Mat. 14:13); „cu scopul de a-i asmuți asupra-I pe farisei și cărturari” (nota de subsol a textului din Marc. 1:34); „dar sunt incapabili să-I priceapă nebunia de a Se distruge pe Sine de dragul altora” (nota de subsol a textului din Marc. 3:21);

⁵ Remarcăm în cazul acestei metafore *nimfico-partenice* o asemănare izbitoare cu retorica Fericitului Augustin, care s-ar putea să-l fi inspirat pe Bartolomeu Anania: „Bucurați-vă, fecioare sfinte: Fecioara v-a născut vouă pe Cel cu care puteți să vă căsătoriți fără să vă pierdeți fecioria; voi care nici zămisliți și nici născând nu puteți să pierdeți ceea ce iubiți!” (Augustin 2014, 107).

⁶ Portretistica se dovedește unul dintre cele mai eficiente mijloace estetice ale aparatului critic ananian. Acest efect de stil este arhiprezent în opera cărturarului. Îl remarcăm de exemplu și în cuvintele sale de învățătură: „Sfintele femei nu-L plângeau, ci suspinau cu o durere reținută, pe care numai sfinții și sfintele știu s-o trăiască. Nu durerea crispată, disperată, cu izbucnirile sălbatice ale bocitoarelor, ci o durere interiorizată, care se exprimă, cel mult, printr-un suspin și printr-o lacrimă strivită-ntre pleoape” (ANANIA 2009b).

⁷ Tâlcuind această catahreză biblică (σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ), B. Anania oferă următoarele informații filologice: „Sensul primar al cuvântului grecesc skandalon (până acum tradus în românește prin „sminteală”) este: piatră așezată de cineva în drum, obstacol menit să-l facă pe altcineva să se împiedice și să cadă (deci, piatră de poticnire). Prin devoțiunea sa temperamentală și necontrolată, Petru = piatră-de-temelie (din versetul 18) devine Petru = piatră-de-poticnire, degradându-și numele în negativul său semantic. E un joc de cuvinte și semnificații pe care evanghelistul îl urmărește lucid...”. Autorul face referire indirectă la ceea ce în filologie se numește “lingvistica evolutivă”, propusă de filologul Sechehaye – un urmaș al lui Saussure – și care studiază, sub raport diacronic/ sincron, versatilitatea normei, evoluția faptelor lingvistice (un lexem, din pricina energiei creatoare a limbii [Humboldt], poate genera, în contact cu diverse medii socio-culturale, noi câmpuri semantice). Limba este într-o continuă maturizare, cuvintele îmbracă și dezbracă sensuri și nuanțe (Munteanu 2005, 83-96).

„Iisus... Și-a încheiat misiunea, rotunjindu-Se pe Sine în propria Sa operă” (nota de subsol a textului din Luc. 13:32); „Instalarea împărăției lui Dumnezeu e un proces interior” (nota de subsol a textului din Luc. 17:20); „A-L vedea pe Fiul: a descifra în El „pecetea” Tatălui” (nota de subsol a textului din Ioan 6:40); „După aparențe, fără capacitatea de a pătrunde în sfera esențelor” (nota de subsol a textului din Ioan 8:15); „Duhul Sfânt va rupe vâlul ignoranței și va da pe față” (nota de subsol a textului din Ioan 16:8). Exemplele, în această direcție, sunt nenumărate.

În opera autorului se resimte o ușoară înclinație pentru stilistica gradației, dar și-a asindetului. Într-o meditație cu privire la tensiunea estetică dintre icoană și tablou (ANANIA 2007, 139), Anania folosește gradația în felul următor: verbele și pronumele folosite la persoana I sunt indicii ale confesivității, stilistică transformată progresiv, prin intermediul persoanei a II-a, în persuasiune, iar referința la icoană se face la persoana a III-a, după ce importanța ei teologică este valorificată prin intermediul unor verbe la diateza pasivă, ce aparțin unui câmp semantic afectiv (*contemplată, venerată, îmbrățișată, sărutată, adorată*). Climaxul construit, cu ajutorul superlativului, permite dialogul tainic dintre iconodul și chipul divin zugrăvit (Ciobotă 2016, 214). În predicile sale, gradația era la ea acasă. Vorbind despre coordonatele etice ale sfințeniei, B. Anania se folosește de o gradație descrescătoare destul de inspirată: „E necesară o singură virtute: smerenia, mama tuturor celorlalte; dacă e prea greu, alege cumpătarea; dacă e prea greu, alege bunul simț” (ANANIA 2009b). Nu de puține ori observăm cum gradația implică asindetul (figură de stil ce suprimă conjuncțiile copulative, cu scopul de a oferi dinamism frazei), tot în cuvântările sale publice. De exemplu, într-un elogiu adus metaforei biblice „apa cea vie” (Mat. 4), simbolurile vivificatoare ale spiritului sunt înșirate cu ajutorul asindetului: „Răsturnați totul, și veți vedea că norii și spațiul de dincolo de nori, apa de dincolo de ape, este aceea care alimentează setea noastră de profunzime, de absolut, de Dumnezeu” (ANANIA 2009b). Tot de retorică gradației se folosește scriitorul și când semnează un scurt comentariu hermeneutic cu privire la dialogul nemuritor dintre Iisus și diavol, în pustie, imagine pe care Dostoievski o preia magistral în legenda marelui inchiuzitor⁸: „Aducând în lume păcatul și, prin păcat, moartea, diavolul a obținut asupra lumii o stăpânire pe care însuși omul i-a conferit-o prin neascultarea față de Creator și supunerea față de Cel-Rău” (Luc. 4:6). De asemenea, remarcăm folosirea gradației și în nota de subsol a textului biblic din Luc. 24:35: „E limpede că cei doi din Emaus Îl căutau pe Hristos istoric, dar dintr-o dată li Se descoperise Cel euharistic”, dar și în cea aferentă textului din Ioan 2:4: „Așa cum femeia Eva devine „mama

⁸ Pornind de la întreita ofertă demonică, argumentele inchiuzitorului își fac drum chiar prin ceea ce părea profanator: înfruntarea și contestarea ordinii divine a cosmosului! Torquemada, prin urmașii săi, promovează un univers interior mai puțin atent la reglajul fin al constantelor morale universale.

tuturor celor vii”, femeia Maria – „Eva cea nouă” – devine mama lui Mesia și, prin El, a tuturor viilor din împărăția lui Dumnezeu”. Tot în acest registru stilistic se înscrie și nota critică a textului din Ioan 4:35: „Samarinenii care se apropie de apostolii-secerători, aceștia precedați de profeții-semănători ai Vechiului Testament” sau chiar cea derivată din Ioan 15:26: „Purcederea (de la latinescul procedo) este mișcarea prin care Duhul Sfânt izvorăște din Tatăl și Se odihnește în Fiul, într-o permanentă comuniune treimică”.

Asindetul se observă cel mai bine în textul original al Evangheliei după Ioan, referindu-ne exclusiv la conjuncțiile οὐν, δὲ și καὶ (Black 1992, 144-146). De exemplu, în narațiunea izgonirii vânzătorilor din templu (Ioan 2:16-18), evanghelistul, în v. 16b, omite intenționat conjuncția δὲ (‘și’), probabil cu scopul de a aerisi fraza. Ediția Anania intuiește acest detaliu filologic și oferă următoarea variantă: „Luați acestea de aici! Nu faceți casa Tatălui Meu casă de neguțatorie!”. Tot în tehnica asindetului se exprimă evanghelistul și în textul din Ioan 4:8a, înlocuind conjuncția καὶ (‘și’) cu una mult mai dinamică: γὰρ (‘pentru că, deoarece, fiindcă’). Cu măsura unui ochi de vultur, Bartolomeu Anania prinde din zbor asindetul și îl transliterează stilistic în formula următoare: „Că ucenicii Săi se duseseră...”.

Retorica epitetului înfrumusețează apodictic aparatul critic al ediției Anania. Deși exemplele evanghelice sunt numeroase, aducem spre exemplificare doar câteva porțiuni. Textul biblic din Mat. 7:15, care face parte din contextul Predicii de pe Munte, este o diatribă în miniatură adusă profeților mincinoși. Evanghelistul îi portretizează pe aceștia ca fiind îmbrăcați în haine de oi (ἐν ἐνδύμασιν προβάτων), iar Bartolomeu Anania îi va descrie plastic, într-o notă de subsol, prin intermediul epitetelor: „maestrii minciunii/ învățătorii blândeții”, ultimul epitet funcționând în logica retorică a ironiei⁹. Opțiunea spre ironia fină se vede mai bine în cazul textului din 3Reg. 18:27, dar prin comparație cu ediția sinodală. Bartolomeu Anania folosește verbele ironice „își bătea joc de ei/ strigați cât vă ține gura”, care sunt mult mai iscusite, în acest sens, decât clasicele „a început să râdă de ei/ strigați mai tare”. Nota de subsol a textului din Mat. 10:36, unde se prezintă profeția disensiunilor nemijlocite între oameni, este înfrumusețată stilistic prin intermediul unor epitete ca „inerente dispute”, „inerente rupturi” și „opțiunile oamenilor”. Același raționament estetic precedă și epitelele („balanța comportamentului/ ucenici aderenți”) cuprinse în explicațiile teologice ale textului din Mat. 10:42 sau „lopata pedepsitoare” pentru textul biblic din Mat. 11:3. De asemenea, pornind de la parabola

⁹ Avem de-a face cu o abordare stilistică menită să-i scandalizeze pe cei mediocri. Nu întâlnim aici nimic din platitudinea și predictibilitatea unui comentariu „cuminte”. Diortositorul pare a fi un revoluționar din perspectiva moralei contemporaneității politice corecte. Mai mult decât atât, Bartolomeu Anania se poate constitui, conform tiparelor ideologice actuale, într-un factor de tulburare a truismelor, a convenționalităților. Se pare că hermeneutului nostru îi plăcea mult „terapia de șoc”.

iconomului nedrept, cel care în final ajunge să fie lăudat de către stăpânul său, Bartolomeu Anania, într-o notă de subsol aferentă (Luc. 16:8), prezintă cucerirea Împărăției dreptății printr-un epitet forte: „jaful duhovnicesc” – întreprins de spiritul dezinhibat și puternic încredințat în puterea divină a iertării tuturor derapajelor morale.

Retorica metaforei, brodând atât textul biblic diortosit, cât și aparatul critic, șlefuieste universul literar al tălmăcitorului cu ideile și trăirile sale, dar mai ales cu izbânda cuvintelor transparente care s-au prefăcut în ofrandă adusă Logosului. Capacitatea sa livrescă, cuceritoare ca sinteză, servește eficient distilării literare a stilului, iar aparatul critic beneficiază și el de culorile aprinse ale metaforei. Și în acest caz, exemplificările sunt deosebit de stufoase, de aceea vom selecta doar sclipirile literare cele mai fecunde. O metaforă, care are și rol exegetic, este nota critică adusă textului din Mat. 8:22b – un text greu de interpretat din pricina jocului de cuvinte propus – ἀκολούθει μοι καὶ ἄφεξ τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς. („Tu vino după Mine și lasă-i pe cei morți să-și îngroape morții”). Intervenția critică este deosebit de oportună întru facilitarea intenției textului original, mai ales că reflectă și o estetică exuberantă: „Aluzie la cărturarul de alături, despre care Iisus știa că nu fusese sincer în cererea de a-L urma și pe care îl refuzase, ca pe un suflet mort și împietrit în propria-i amortire” (ANANIA 1993). Estetica frazei are și o încărcătură literară perenă din pricina folosirii epitetului „suflete moarte”, acesta fiind titlul unui roman celebru al scriitorului rus Gogol, cel care i-a stat drept inspirație romancierului Dostoievski. Persuasivă este și fraza, plăcut stilizată, de tip comentariu la adresa neputinței celor apropiați ai Domnului de a înțelege lucrarea Sa mântuitoare: „...în sensul că faptele și puterea Sa contrariau simțul comun. A te poticni întru Hristos înseamnă... a te expune căderii în necredință” (Marc. 6:3). De asemenea, explicând etimologia termenului „Corban”, Bartolomeu Anania face apel iarăși la estetica literară: „Un astfel de dar constituia subterfugiul fățarnicilor în scuza de a nu-și ajuta părinții” (Marc. 7:11). În contextul diatribelor publice la adresa fariseilor rostite de Iisus (Luc. 11:41), autorul nostru îmbracă din nou metaforic fraza: „*Fariseii sunt invitați să se debaraseze de „răpirea și viclenia” dinlăuntrul ființei lor, dar invitația vizează și maniera în care ei obișnuiesc să mimeze facerea de bine*”. Același procedeu stilistic, având ca țintă tot demagogia fariseilor, determină și nota de subsol a textului din Luc. 11:52: „Deținând monopolul asupra interpretării legii și, în același timp, interpretând-o fals, acest soi de cărturari sechestrașeră accesul... la cunoașterea adevărului dumnezeiesc”. Se pare că, în contextul războiului mocnit dintre Iisus și căpeteniile corupte ale iudeilor, Bartolomeu Anania, prin stilistica aparatului său critic, dorește să-l contrazică pe Cicero, care afirma: *Inter arma silent musae!*

În contextul eshatologic evanghelic, al cataclismelor umane și cosmice, diortositorul ne supune atenției, slujindu-se și de comparație, o nouă frază

metaforizată: „În felul acesta, ele ies de sub incidența absurdului și capătă o finalitate, așa cum durerile femeii însărcinate capătă sens prin bucuria de a se naște un om pe lume” (Marc. 13:8).

Retorica atentă a comparației înfrumusețează la unison discursul prelatului cărturar. În cuvântările Sale publice și spontane, Iisus Hristos supune atenției problematica „întunericii cel mai din afară”. Conceptul biblic original este redat printr-o secvență adjectivală (τὸ σκότος τὸ ἔξωτερον – Mat. 8:12a), care s-ar traduce literal prin „întuneric exterior, extern, în afara [Împărăției Cerurilor]”, dar diortositorul recurge la artificii stilistice al superlativului („întunericul cel mai din afară”), tocmai pentru a dinamita contrastul ontic al receptivității hristologice. Retorica fină a comparației este exploatată în nota de subsol aferentă, contrapunând așteptărilor idilice ale fariseilor, realitatea crasă a repudițiilor:

Avertisment dat iudeilor, care se socoteau moștenitorii exclusivi ai fâgăduinței date de Dumnezeu lui Avraam, dar care, refuzând să primească lumina Evangheliei, urmează să fie aruncați în întunericul „cel mai din afară”, adică veșnic, desăvârșit, de nepătruns, unde sufletul e complet singur, în imposibilitatea comunicării cu alte suflete (ANANIA 1993).

O retorică a comparației mult mai pregnantă, referitoare la izvorul apei vie, este comprimată în nota de subsol a textului din Ioan 7:38: „... ci și distribuitori de apă vie, ca o rețea racordată la sursă”.

În unele cazuri, diortositorul simte nevoia să explice unele comparații ale textului biblic, recurgând la note de subsol care se afirmă și ele tot prin retorica justă a comparației. Așa este de pildă textul din Mat. 10:37a: „Cel ce-și iubește pe tatăl său ori pe mama sa mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine”. Contextual, Iisus predică despre nevoia unei ierarhizări corecte a credinței, cu prioritatea închinării vieții lui Dumnezeu, însă evanghelistul folosește un ebraism socio-cultural care poate leza conștiințele pudibonde ale intelectualilor moderni. Termenul grecesc, din Luc. 14:26, este μισέω care înseamnă ‘a urî, a detesta’, dar care, mai puțin inspirat, calchiază de fapt o rigoare a lumii vechi iudaice. Verbul, în limba ebraică, *sane* are sensul precis de ‘a lăsa în urmă, a abandona, a renunța, a iubi mai puțin’ (Fac. 29:31-33; Deut. 21:15-17; Prov. 13:24; Is. 60:15; Mal. 1:2-3), iar acesta pare să fie sensul cel mai probabil al evangheliștilor. Se are în vedere o ierarhizare antropologică, nici măcar propria familie nu trebuie să stea în calea discipolului, nicidecum vreo ură în sens psihologic (Marshall 1986, 592). Explicațiile aparatului critic întăresc și mai mult acest adevăr de ordin cultural, la baza structurii lor stând tot comparația: „Nu e vorba de a urî în înțelesul propriu al cuvântului, căci Iisus nu îndeamnă niciodată la ură, ci la capacitatea de a te despărți imediat și total de cei dragi spre a deveni adept apropiat al Domnului” (ANANIA 1993). Uneori contrastul se exprimă prin intermediul adverbului de negație (*nu, ci*), cum este cazul

textului diortosit din Marc. 9:37b: „și cel ce Mă primește pe Mine, nu pe Mine Mă primește, ci pe Cel ce M-a trimis pe Mine”. Alteori, contrastul implică și o valoare condițională: „Dacă nu există înviere a morților, atunci nici Hristos n-a înviat. Iar dacă Hristos n-a înviat, atunci zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică e și credința voastră” (1Cor. 15: 13-14), idee pe care o dezvoltă, tot prin procedeul comparației, în aparatul critic: „Evreii aveau o idee destul de vagă despre învierea morților, în timp ce Grecii o considerau de-a dreptul aberantă” (ANANIA 1993).

Comparația personificată dintre lege și har, cuprinsă în nota de subsol a textului din Mat. 11:11, cu referință strictă la personalitatea botezătorului, este una de-o încărcătură dogmatică evidentă:

Ioan este corolarul și încheierea Vechiului Testament, cel ce anunță și pregătește împărăția cerurilor, dar nu el o și începe; el continuă să rămână puntea de tranziție între ceea ce a fost și ceea ce va fi. E rațiunea pentru care ultimul de sub Har e mai mare decât primul de sub Lege (ANANIA 1993).

Reversiunea este o altă figură retorică prezentă în ediția Bartolomeu Anania. Pornind de la un text biblic care el însuși este construit în tehnica reversiunii (Mat. 13:12: „Căci celui ce are i se va da și-i va prisosi, dar de la cel ce nu are se va lua și ceea ce are”), autorul ne oferă următoarea dezvoltare stilistică genuină: „Celui ce posedă Legea Veche și se arată disponibil pentru mai mult, i se va da și cea Nouă; dar celui ce se dovedește incapabil să meargă mai departe îi rămâne doar Legea Veche, care însă, prin ea însăși, nu mai valorează nimic” (ANANIA 1993). Comentariul acesta poate fi interpretat și din perspectiva retorică a antitezei dintre legislația veche și cea nouă. De asemenea, și textul original din Marc. 2:27 (καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον) este unul fidel reversiunii, pe care diortositorul îl redă astfel: „Și le zicea: Sâmbăta a fost făcută pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă”. Tot în registrul reversiunii se încadrează și nota de subsol ce întărește cele afirmate deja în textul biblic din Mat. 16:25: „Cel ce ține cu orice preț să-și salveze viața, acela își va pierde sufletul; iar cel ce-și va pierde viața pentru Mine, acela își va salva (mântui) sufletul” (ANANIA 1993). Această intervenție critică poate fi interpretată și ca o antilogie, o altă formulă retorică, ea fiind puțin mai bine reliefată în textul diortosit din Marc. 8:35: „... să-și scape viața, o va pierde / ... va pierde viața... o va mântui”. În contextul exorcizării din Capernaum, din Marc. 1:24, observăm o altă explicație de tip reversiv: „Pluralul speciei demonice care se rostește prin gura celui posedat de demoni”. Intervenția asupra textului din Luc. 23:31 este un alt exemplu al acestui joc retoric de cuvinte: „Dacă pui pe foc lemnul verde, care nu e destinat arderii (chinurile și moartea nevinovatului Iisus), ce vei face cu lemnul uscat (adevărații vinovați)?”. De asemenea și nota de subsol a textului din Luc. 18:14: „În dublul înțeles: mai îndreptat din starea păcatului și, prin aceasta, mai

îndreptătit la îndurarea lui Dumnezeu”. Autorul reușește inspirat să încapsuleze, prin tehnica reversiunii, esența mesajului hristic: autosuficiența este dezastruoasă deoarece omul nu mai urmărește înaintarea, perfecționarea nesincopată a sinelui: vameșul, prin smerenie, crește; fariseul, prin ignoranță și vanitate, descrește, regresează. Analizându-le sinoptic, fiecare formulă are mirosul ei atât de savuros, precum boabele prăjite și bine măcinate de cafea, din același ansamblu de trăsături!

Asemănătoare figurii stilistice de mai sus este și inversiunea (procedeu obținut prin schimbarea intenționată a topicii obișnuite), nici ea nu lipsește din arsenalul lingvistic al cărturarului ierarh: „Consilier de vază al sinedriului, cu ireproșabilă ținută morală”. De fapt, această notă de subsol se adaugă diortosirii textului biblic din Marc. 15: 43, care și el este redat tot prin această tehnică retorică: „a venit Iosif, cel din Arimateea, sfetnic cu bun chip...”. Tot astfel stau lucrurile și în cazul textului diortosit din Luc. 15:20: „Și încă departe fiind el, tatăl său l-a văzut”; în cazul notei de subsol a textului din Luc. 2:23: „sfânt Domnului se va chema” etc.

Antiteza este o altă figură retorică ce îmbunătățește stilistic aparatul critic, o întâlnim de exemplu în nota de subsol a textului din Mat. 13:49: „Cei răi vor fi nu numai separați de cei buni, ci și despărțiți între ei, izolați individual; în iad ar putea să existe comunitate, nu însă și comuniune” (ANANIA 1993). De asemenea, este prezentă și în intervenția asupra textului din Mat. 26:11: „Între fapta bună ca pomană și fapta bună ca expresie concretă a iubirii de aproapele... ultima îi este superioară celei dintâi” și în Ioan 8:28: „Judeii, prin brațul secular al Romanilor, Îl vor răstigni pe Hristos, dar crucificarea va fi începutul preamăririi Lui”. Trecem în revistă și antiteza dintre Satana și Hristos, prezentă în nota de subsol a textului din Ioan 12:31: „Satana, a cărui domnie se va prăbuși prin moartea și învierea lui Hristos”, dar și intervenția asupra textului din Ioan 13:27, care propune o altă nuanță antitetică a temei de mai sus: „Prin faptul că, fără nici o tresărare de conștiință, a acceptat suprema ospitalitate a Celui pe Care se gândea să-L trădeze”.

Alegoria este procedeul artistic prin care Bartolomeu Anania, prin notele de subsol, persuadează cititorul, invocând cele mai sugestive imagini biblice, consacrate de-a lungul timpului. Iată câteva exemple: „Mielul lui Dumnezeu... Cel ce Se mănâncă pururea și niciodată nu Se sfârșește” (Mat. 14:21); „... separarea de trupul comunității căreia îi aparține” (Mat. 24:51); „Înainte de revărsatul zorilor, la întâlnirea dintre noaptea de sâmbătă... și cea următoare, cu care începe săptămâna lor” etc.

Eufemismul este o figură retorică ce nu putea lipsi din vocabularul stilizat al ierarhului literat. Astfel este, de pildă, comentariul său privitor la atitudinea oarecum scandalosă a Domnului Iisus față de femeia canaaneancă, din Mat. 15:26: „Păgânii erau considerați „câini”. Iisus folosește acest limbaj nu spre a o

jicni pe femeia străină, ci pentru a-i pune la încercare stăruința în credință și-n rugăciune” (ANANIA 1993).

Metonimia este o altă figură retorică ce potențează stilistica Bibliei Anania. Probabil cel mai bun exemplu este textul biblic din Mat. 16:18 (Iisus îi profetește apostolului Petru că Își va întemeia Biserica pe piatra credinței lui). Comentariul metonimic și filologic este următorul: „Relația semantică Petru-piatră din acest verset este următoarea: În limba greacă, primul termen este substantiv de gen masculin: *ho petros* și înseamnă „piatră” în sens generic, materie pietroasă, simbol al durtății...” (ANANIA 1993). De asemenea, expresia arhetipală “împărăția cerurilor”, prezentă atât în textul biblic diortosit, cât și în notele de subsol, este cea mai elocventă metonimie pentru descrierea Raiului, a Împărăției lui Dumnezeu. Același raționament stilistic stă și la baza relației dintre Iisus Domnul și creștini, prezentată sub forma alegorică a legăturii dintre păstor și oile sale. Iisus-Mirele și Biserica-Mireasa este o altă metonimie arhicunoscută a Bibliei.

Hiperbola respiră și ea aerul proaspăt al creației de ansamblu, este prezentă nominal în nota de subsol a textului biblic ce atenționează gravitatea unor fapte rușinoase, numite în limbajul biblic „pietre de poticnire” (Mat. 18:6-9): „În versetele 8 și 9, sens alegoric; hiperbola folosită de Iisus spre a sublinia gravitatea încercării sau izbutirii de a întina puritatea unei ființe nevinovate” (ANANIA 1993). De asemenea, comparația hiperbolizată între mântuirea obiectivă și obstacolele inerente ivite în calea ei, oferită textului profetic din Luc. 3:5, oferă din nou savoare textului: „Locuri atât de accidentate, încât niciodată n-au putut avea cărări; mântuirea își taie drum chiar prin ceea ce părea imposibil”.

În Predica de pe Munte, în cadrul penultimei fericiri (5:10: *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*), textul este brodat retoric prin intermediul entimemei. Etimologic, termenul grecesc *enthymēma* înseamnă „gând, considerație, argument”. Ca funcție verbală, *enthymeisthai* vizează procesul de a medita la ceva anume sau a lua în considerare. Pentru Quintilian, procedeul acesta retoric are la bază un silogism implicit sau explicit (Aune 2010, 150). În cazul de față, formula silogistică este următoarea: fericiiți sunt cei ce aparțin Împărăției Cerurilor (ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν – 5:10b) – premisă explicită; Împărăția Cerurilor aparține doar celor ce sunt prigoniți din pricina dreptății ei (οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης – 5:10a) – premisă implicită; astfel că fericiiți sunt cei persecutați de dragul Împărăției. Prezența entimemei asigură anumite vârste spirituale umane, calități indispensabile celui ce va moșteni viața veșnică (Amador 1999, 194). Ținând cont de faptul că textul original este la bază o entimemă care implică un anume silogism, considerăm diortosirea prin secvența, deja încetățenită în edițiile românești, „cei prigoniți pentru dreptate” (ANANIA 1993; BO 1988; BSVD) una mai puțin fidelă nuanței originale. Verbul *διώκω* are ca sens general acțiunea de ‘a urmări, a fugări, a hărțui’. Homer

folosește acest verb, în *Iliada*, cu referință la Ahile care își urmărea inamicul în jurul cetății lui Priamos (GEORGESCU 2012). Logica acestei fericiri evanghelice este de a sublinia deznodământul fericit al celor care sunt hărțuiți din pricina credinței lor, acești pribegi ai dreptății își vor sfârși exilul în modul cel mai contrastant: intrând pe porțile Împărăției. De aceea considerăm lecțiunile: „pribegiți/ izgoniți pentru dreptate” ale versiunilor NT 1648 și B 1914 ca fiind mult mai sugestive, sub raport lexical.

Celebra mustrare a comportamentului fariseic și cărturăresc din Mat. 23 este o mostră de retorică epideictică¹⁰, având la bază diatriba. Retică repetiției formulei Οὐαὶ δὲ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί („Vai vouă, cărturari [scribi] și farisei fățarnici!”), brodată prin întreg capitoul, face și mai spumoasă celebra diatribă. În tot acest capitol deconcertant, Bartolomeu Anania inserează 4 note de subsol (acestea toate sunt prezente doar în ediția Bibliei integrale), dintre care una se ocupă strict de o chestiune filologică ce ține de zona criticii textuale. Celelalte 3 intervenții pot fi însumate ca fiind un mozaic condensat de timide apostrofe prin care se accentuează contrastul dintre exigențele Legii și duplicitatea pretențiilor ei aparținătoare:

Filacteriile = Pungi de stofă conținând bucăți de pergament pe care erau scrise texte din lege; erau purtate cu ostentație la frunte și pe brațul stâng; Rabbi = Magistru, savant al Scripturilor, învățător erudite, titlu preferat și pretins de farisei; Păcatele prin care conținutul vaselor este procurat și consumat (ANANIA 2009).

Epistolele pauline sunt câteva exemple bune în ceea ce privește tehnica diatribei, aceasta influențând uneori stilul său retoric. Dacă analizăm Epistola către Romani în cheia aceasta, observăm cum apostolul îi critică pe iudei fiindcă s-au îndepărtat atât de mult de lumina credinței, încât au devenit întuneric pentru neamuri (2:17-29). El își imaginează un interlocutor iudeu cu care dialoghează, conform exemplului socratic, urgentându-i acestuia, și prin el de fapt tuturor evreilor, să renunțe la atitudinea lui (lor) exclusivistă în raport cu cei păgâni (3:1-9, 3:27-4:2, 11:17-24). Adresarea la persoana a II-a singular, potrivită paradigmei dialogului imaginar, mai poate fi observată și în textele din 2:1-5, 9:19-21; 11:17-24; 14:4, 10. Diatriba paulină, în aceste cazuri, folosește întrebările retorice cenzoriale, expresii patetice de genul ὦ ἄθροπε „O,

¹⁰ Există multe alte texte nouotestamentare ce trădează afinități înspre retorică epideictică. Spre deosebire de Mat. 23, care are la bază un substrat epideictic negativ, epistola 1 Ioan are unele pericope ce țin de zona retoricii epideictice pozitive. Așa este cazul textului din 1 Ioan 2:28-29, unde autorul nu caută neapărat să-i persuadeze pe cititori să demareze o anumită acțiune, ci încearcă să-i convingă să-și intensifice credința în adevărul evangheliei. Din acest punct de vedere, spune biblistul C. Kruse (2000, 29-30), există cel puțin trei locuri clare de retorică epideictică pozitivă în această epistolă: 1:3, 1:5, 5:21.

omule!” sau chiar retorica apostrofei (Aune 1988, 79-82). Notele de subsol ale ediției Anania intuiesc acest substrat retoric al textului biblic și completează și ele tabloul prin inserția unor apostrofe, diatribe construite prin reversiuni sau ironii complice:

Deși pretinde că este posesorul legii lui Moise (și al circumciziei ca semn concret al angajării), iudeul își permite să n-o respecte; Infidelitatea unor iudei față de Dumnezeu nu e de natură să anuleze fidelitatea lui Dumnezeu față de propria Sa făgăduință; Tonul dialectic și oralitatea unor expresii par extrase din discuțiile aprinse pe care Pavel le avea cu iudeii în sinagogi (ANANIA 1993).

În predoslovia Evangheliei după Marcu, una dintre cele mai stilizate, asemănătoare celor închinată Psalmilor și Cântării Cântărilor, diortositorul urmărește persuadarea publicului țintă pe două direcții: 1) evanghelistul Marcu nu a fost martor ocular al propovăduirii hristice, cu excepția episodului „Cina cea de Taină”, dar s-a dedicat mai apoi apostolatului¹¹; 2) stilul de scriere al evangheliei, în original, nu strălucește la nivel filologic (argumentele aduse în această direcție dovedesc erudiția ierarhului clujean în materie de critică literară, parcă îi citești pe N. Steinhardt, A. Ștefănescu sau D. C. Mihăilescu), însă este un epos cât se poate de viu¹². Remarcăm de asemenea unele scrieri lingvistice care trimit spre zona retoricii. Autorul resimte, în această evanghelie, o ușoară adiere a oralității, care implică indirect unele accente retorice, oricât de sărăcăcioasă ar fi vorbirea inițială: „Scrierea lui Marcu nu-și poate ascunde o anumită notă de oralitate, cu toate calitățile și defectele ei”. Nu

¹¹ „Potrivit Sfintei Tradiții, Cina cea de Taină a avut loc în casa mamei sale, Maria, iar el, Marcu, ar fi tânărul care încercase să-L urmeze pe Iisus după arestarea Acestuia (vezi Mc 14, 51-52 și nota). E sigur însă că locuința mamei sale, în Ierusalim, servea drept loc de întâlnire și casă de rugăciune a apostolilor (FA 12, 12), că evanghelistul a fost mai întâi ucenicul și colaboratorul Apostolului Pavel... după aceea a devenit ucenic, colaborator și, după unii Sfinți Părinți, „interpret” (secretar, tâlmaci) al Apostolului Petru” (ANANIA 1993).

¹² „Analiștii au notat că vocabularul e sărac și de o calitate îndoielnică, greaca alexandrină e împănată cu latinisme și aramaisme, diminutive și locuțiuni pe care un scriitor adevărat nu le cultivă. Fraza este, și ea, săracă, aproape rectiliniară, fără subordonate; propozițiile sunt simple, legate între ele prin conjuncția „și”, lipsindu-le aproape în întregime acele particule ale nuanțelor, care alcătuiesc suplețea și profunzimea limbii grecești. Fapte circumstanțiale sunt expediate prin participii nediferențiate; timpurile verbelor se amestecă într-un mod atât de ciudat încât traducătorii sunt deseori ispitiți să le trădeze... Dacă episoadele sunt scurte, în schimb ele sunt foarte vii, iar viața lor se întemeiază întocmai pe ceea ce pare lipsă de rafinament stilistic: scoaterea verbului din aorist, de pildă, și așezarea lui în imperfectul descriptiv, o stângăcie care-i dă tabloului suflu, culoare și farmec. Efecte asemănătoare se obțin și prin folosirea frecventă a prezentului istoric” (ANANIA 1993).

lipsește din această frumoasă isagogie nici antilogia – un procedeu retoric prin care se fac afirmații sau negații aparent contrare – care încapsulează structura macro a evangheliei: „Textul are în schimb, cum s-ar spune, toate calitățile defectelor lui”. Însuși textul original ne propune două formule antilogice, arhicunoscute datorită științei omiletice, în textele din 8:18, 35, diortosite astfel: „Ochi aveți și nu vedeți, urechi aveți și nu auziți”; „Că tot cel ce va voi să-și scape viața, o va pierde; iar cel ce-și va pierde viața pentru Mine și pentru Evanghelie, acela o va mântui”. De asemenea, retorica metaforelor comparate aduce în lumină o stilistică superioară, încărcată estetic:

Dacă dumnezeirea Mântuitorului trebuie să rămână, în ochii multora și pentru o bună vreme, ceea ce unii exegeți au numit “secretul mesianic”, omenitatea Lui e îngroșată uneori până la contrariedade... În evanghelia după Marcu, Iisus Hristos este lucrarea divină printre oameni, dar Fiul Omului este eroul însingurat al unei drame divine (ANANIA 1993, 56-57).

Retorica elementară a acestei evanghelii este dată de existența așa-numitului stil antic „chreia”, care se regăsea în special în scrierile lui Plutarh sau ale lui Tacitus și care conținea o narațiune scurtă, dar robustă, cu reținerea și promovarea unui dicton memorabil. Evanghelistul Marcu folosește des această tehnică literară. De exemplu, în narațiunea cu tânărul bogat, Iisus rostește acea sentință memorabilă, brăzdând peren istoria umanității: „Mai lesne îi este cămilei să treacă prin urechile acului decât bogatului să intre în Împărăția lui Dumnezeu”. Datorită dificultății de înțelegere a acestei *chreia*, Bartolomeu Anania oferă o notă de subsol, binevenită din perspectivă filologică, în care susține că enigmaticul substantiv grecesc *kamylos* înseamnă ‘odgon’, și nu are nicio înrudire semantică cu *kamelos* care înseamnă ‘cămilă’. Cu toate acestea, își continuă intervenția, în stilul său caracteristic, punctând și însemnătatea literală a hiperbolei absurde: „Firește, orice hiperbolă absolutizează imaginea și implică absurdul, dar tocmai în aceasta constă puterea ei: cămila, pe lângă toate celelalte, are și cocoașă” (ANANIA 2009). Filoloaga A. Chirilă (2013, 157-172) a demonstrat, într-un studiu științific temeinic, faptul că metafora cămilei intrând prin urechile acului, prezentă în textele biblice din Mat. 19:24, Marc. 10:25, Luc. 18:25, nu este neapărat o încălcare a limitelor combinării semnelor lingvistice în plan sintagmatic, sub raportul logicii. Comparația aceasta, prin intermediul cămilei, este atestată și de ocurența ei în literatura talmudică (există secvențe paremiologice asemănătoare acestora din evanghelii), de aceea se sustrage suspiciunii de falsitate cauzată de omonimie. Ea se interpretează potrivit idiomatismului textului biblic revelat, într-un topos ce integrează ambele lecțiuni tripartite: *cămilă* [gr. *kamelos*] – *trecere* – *ac/ funie sau odgon* [gr. *kamylos*] – *trecere* – *ac*.

Alte secvențe narrative de tip *chreia* sunt și textele: Marc. 7:1-23, care conține două enunțuri memorabile prin care Iisus osândește fățarnicia în

general; Marc. 7:24-30, unde Iisus, în dialogul cu femeia siro-feniciană, apreciază inconfundabila declarație de smerenie: „Da, Doamne, dar și câinii, sub masă, mănâncă din fărâmiturile fiilor”. Parabolele evangheliei sunt și ele fidele acestei tehnici literare. Aristotel se pare că ar fi primul autor care a folosit *paraboloî* drept subclasă paradigmatică, prin intermediul căreia își expunea, prin contraste sau comparații, punctul de vedere (*Rhetorica* 2.20), iar Quintilian se folosea de ilustrații preluate din viața cotidiană, lipsite de înfrumusețări metaforice, pe care le socotea ca fiind exemple parabolice (*Institutio oratoria* 5.11) – realități asemănătoare structurii pildelor lui Iisus. Parabolele reținute de evanghelist, în cap. 4, sunt la bază niște forme paradigmatiche de persuadare a iudeilor întru demararea unui nou praxis cotidian, acela de a se abandona cu totul în mâinile lui Dumnezeu. Pronunțarea autorității divine se face prin cuvintele de tip *chreia*: ὅς ἔχει ὄτα ἀκούειν ἀκούετω „Cel ce are urechi de auzit, să audă!” (Marc. 4:9), pe acestea omul înțelept trebuie să le asimileze rodnic, dovedind astfel că primește învățăturile Domnului (Witherington 2009, 27-32). Versetul 12 al acestui capitol parabolic, enigmatic prin declarația sa rezolută: „ca privind să privească și să nu vadă, și auzind să audă și să nu înțeleagă, ca nu cumva să-și revină și să li se ierte” are sens doar prin logica alegorică a retoricii apocaliptice iudaice. Problema filologică a enunțului este conjuncția μήποτε (‘ca să nu/ cumva, poate/ altfel/ dacă nu’) care poate induce ideea că parabolele lui Iisus sunt „obscure, elitiste, discriminatorii, scandal teologic”, cum greșit se poziționează A. Pleșu (2012, 29-31), însă textul biblic are logica sa internă. La bază, avem de-a face cu o profeție din Is. 6:9-10, un text mult mai clar sub raport teologic. Această profeție, care constituie de altfel și *chreia* parabolei, este o promisiune divină privitoare la iertarea păcatelor poporului penitent. Mesajul acesta parabolic este o interpretare contemporană a textului isaianic, cu siguranță arhicunoscut de către evreii contemporani cu Iisus, presupunând actualizarea promisiunii iertării împietririi inimii. Textul din 4:11-12 este un loghion la bază semitic, el provine din mediile iudaice, existând deja cu mult timp înaintea redactării evangheliei, provenind dintr-o tradiție palestiniană targumică explicativă a profeției isaianice. De aceea el trebuie interpretat conform lingvisticii aramaice, nu după categorialul filologic grecesc, căci de aici vine și dificultatea înțelegerii genuine a mesajului unii interpreți ajungând, în lipsa cunoștințelor semitice, să creadă că Iisus intenționat vorbea enigmatic pentru ca evreii păcătoși să nu înțeleagă și să nu aibă cu toții șansa mântuirii, în logica augustiniană a predestinării. Conjuncția grecească *metote* încearcă să traducă aramaicul *dilma*, prezent în targumul la Is. 610b, care înseamnă ‘dacă nu’ – fiindcă exegeza rabinică a targumului a considerat profeția isaianică drept o promisiune a lui Dumnezeu în vederea iertării păcatelor poporului care se pocăiește sincer. De altfel, textul masoretic, al finalului profeției din Isaia, are aceeași valoare gramaticală: *wašab werafa lo* – într-o traducere literală: „astfel

să se pocăiască și să îl vindec” – căci rădăcina ebraică (w), care se folosește cel mai des drept conjuncție, are, în acest context, valoare adverbială demonstrativă (Brown 1906, 251). De aici rezultă că Marc. 4:12, spune teologul german J. Jeremias (1967, 17-19), trebuie tradus astfel: „pentru ca ei, uitându-se, să nu vadă și, auzind, să nu înțeleagă, dacă nu se vor întoarce și Dumnezeu îi va ierta pe ei”. Loghionul acesta, la bază semitic, după cum spuneam, nu se referă strict doar la parabola semănătorului, ci la toată învățătura Domnului Hristos. Retorica mesajului parabolic vizează împietrirea inimii aceluia care refuză pocăința nedisimulată, doar acești defecți nu vor înțelege niciodată nimic din misterul persoanei hristice. Țelul acestei retorici apocaliptice iudaice nu viza obscurantismul discursului, ci receptivitatea lui, astfel ca oricine să se poziționeze rezolut (Witherington 2001, 167-168). Deși diortosirea mitropolitului Anania nu intuiește contextul semitic al loghionului, traducându-l tot cu ajutorul locuțiunii conjuncționale problematice („ca nu cumva”), care eclipsează înțelegerea corectă, totuși oferă o notă retorică de subsol, spumoasă prin eleganța ei metaforică, care limpezește actul cognitiv: „Pasajul e un citat liber din Is 6, 9-10 și se referă la cei ce refuză efortul cunoașterii, preferând comoditatea ignoranței și, prin aceasta, refuzându-și mântuirea” (ANANIA 2009).

În prolegomenele Evangheliei după Luca, diortositorul uzează foarte rar de retorică. În cazul identificării autorului nici nu își propune să persuadeze cititorul cu informația descărnată pe care o deține. Alege să folosească un ton neutru potrivit contextului: „Există părerea că el s-ar fi numărat printre cei 70 de apostoli și că, alături de Cleopa, a fost unul din cei doi călători de pe drumul spre Emaus (Lc 24, 13-35)”. În schimb, acolo unde deține informații filologice temeinice, apelează la persuasiune pentru a sublinia punctele forte ale evanghelistului, spre deosebire de Marcu care se află la antipod cu limba sa literară săracă:

Oricum, Luca este un produs al lumii elenistice, atât de înfloritoare în Asia Mică, un intelectual care gândește și scrie grecește, într-o limbă literară pe care nu o egalează nici un alt autor nou testamentar (cu excepția celui ce a redactat Epistola către Evrei)... Luca este nu numai un stilist al lumii elene, dar și un spirit de mare finețe, eleganță, sobrietate, întotdeauna atent la nuanțele și implicațiile cuvântului. Având în față cele două izvoare... el nu se mulțumește să le preia tale-quala, ci separă segmentele, le compară și le confruntă, le supune unor riguroase criterii estetice și literare, omite ceea ce crede el că îngreuiază lectura sau nu prezintă interes deosebit sau nu se acordă cu planul general sau exprimă tonuri prea severe ori de-a dreptul nedelicate la adresa unor personaje. În același timp, el introduce propriile sale completări sau nuanțe, fie pentru un spor de limpezime și de credibilitate, fie pentru eleganța însăși a stilului literar, un stil care face din Evanghelia a treia o capodoperă a genului. Autorul știe să-și construiască fiecare episod și să-i pregătească efectele printr-o adevărată artă a tensiunii dramatice.

Stilul elevat al evangheliei se datorează probabil destinatarului: Teofil, un intelectual patrician proaspăt convertit, menționează autorul. De asemenea, în nota de subsol aferentă textului din Luc. 2:49, Bartolomeu Anania exemplifică cele afirmate privitoare la tensiunea stilistică a evangheliei:

Expresia „tatăl Tău” folosită aici de Maria, și aceea de „tatăl Său”, folosită de Luca însuși în versetul 33, fac parte din procedeele stilistice prin care Evanghelistul pregătește replica revelatoare a lui Iisus: inserția lor în text certifică știința autorului de a construi ceea ce se cheamă o lovitură de stil.

Persuasiunea acestei introduceri țintește și probitatea scriitorului, Luca documentându-se intens, din numeroase izvoare orale și scrise, întru redactarea evangheliei sale:

Autorul procedează ca un istoric care-și cunoaște bine meseria: mai întâi se documentează, apoi își verifică datele, le ordonează și alcătuiește scrierea (cu conștiința, totuși, că scrie o istorie sfântă, nu ca oricare alta). El folosește, deopotrivă și cu egală îndreptățire, izvoarele scrise și orale.

Isagogia evangheliei după Ioan amorsează și ea persuasiunea dimensiunii everestice a gândirii teologice, diortositorul considerând acest epos ioaneic drept „scrierea cea mai întrăripată dintre toate evangheliile”. Nu se sfiește să facă judecăți de valoare: potrivit ierarhului clujean evanghelia a patra este kerygma hristologică supremă:

Mesajul ei suprem este acela de a înfățișa misterul hristologic în toată amploarea și profunzimea lui, misterul prin care Logosul (Cuvântul) întrupat, El Însuși Dumnezeu, le descoperă oamenilor pe Dumnezeu-Cel-Nevăzut, le aduce Lumina și Viața, le asigură cunoașterea și comuniunea lui Dumnezeu prin cunoașterea și comuniunea intimă cu Iisus Hristos.

Nu lipsesc nici raționamentele de ordin stilistic, cu ajutorul acestora autorul își întărește propriul *laudatio*: „Evanghelia a patra este sinteza unei propovăduiri apostolice de o jumătate de secol, timp în care esențele s-au decantat într-o arhitectură de neegalat prin măreție, soliditate, finețe și transparență”.

Prologul Evangheliei după Ioan, un text de o înaltă teologie filozofică, prin implicațiile gnoseologice ale Logosului, este bine diortosit și analizat totodată. Celebra deschidere a evangheliei, în dativ: Ἐν ἀρχῇ, este tradusă într-un spirit mai dinamic, prin implicațiile filozofice ale prepoziției noiciene „întru [început]”, în comparație cu prepoziția simplistă „la” a versiunilor C 2007; BC 2020; SBIR sau BO 1975. Observăm din manuscrisele sale (AB 2003) că opțiunea aceasta inovativă este inspirată din primele traduceri românești (NT 1648; B 1688) care propun varianta filologică arhaică: „De-nceput”. Motivația intervenției sale este sintetizată în aparatul critic: „Întru dimensiunea interioară –

nemărginită și supratemporală – a lui Dumnezeu; în veșnicie; înainte de facerea lumii; anterior oricărei creații; mai-nainte de toți vecii”.

Tot la acest capitol, Bartolomeu Anania intervine și la nivel de sintaxă, modificând nuanțele textului original. Secvența lingvistică este următoarea: *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*. Principalul verb, care se tot repetă, este ἦν (indicativ imperfect) și care se traduce prin „era”. Subiectul întregii acțiuni este Logosul, dar secvența modificată de Bartolomeu Anania este *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* care, după cum vedem, pune accentul pe Dumnezeu (θεὸς), reieșind din original: „și Dumnezeu era Cuvântul”, variantă acceptată de BO 1975 – text sinodal pe care literatul și teologul nostru își așează diortosirea. Modificarea este evidentă, ANANIA 1993 traduce astfel: „și Cuvântul Dumnezeu era”. Deoarece θεὸς este fără articol, conform gramaticii limbii grecești, „Dumnezeu” este nume predicativ, având ca subiect logosul articulat, ceea ce te obligă la următoarea traducere: „Dumnezeu era Cuvântul”. Intenția textului original nu viza identificarea Cuvântului cu Dumnezeu, această dogmă se cristalizează cu timpul în Biserică, ci se accentua natura divină a Cuvântului. De fapt, partea secundă a versetului introduce prepoziția, în acuzativ, *πρὸς* (‘la/ de la’), indicând direcția unei mișcări – înspre Dumnezeu/ de la Dumnezeu –, sugerându-se ideea teologică a comuniunii Fiului cu Tatăl. Această idee se subînțelege și din versiunile moderne (TOB, BJ, RSV, TEV) pe care Anania le folosea sistematic. Foarte asemănător traduce și B 1688, secvența secundă *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*, prin: „Și Cuvântul era către Dumnezeu”. Prin urmare, prologul demonstrează comuniunea Logosului cu Dumnezeu, în special prin prepoziția *pros*, idee care se reafirmă în versetul următor: *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν*. Pronumele demonstrativ cu care se deschide acest verset secund, *outos*, îl determină pe Hristos Logosul ca fiind de la Tatăl (*pros ton Theon*). Acest pronume din deschiderea v. 2 se leagă de substantivul *Logos* din finalul v. 1 – o legătură cât se poate de logică, dar care se pierde în varianta ananeică cu Logosul drept nume predicativ. De fapt, primele două versete sunt redactate în tehnica chiasmului (paralelismul concentric):

A: *En archē ēn ho Logos* – „Întru-nceput era Cuvântul”

A¹: *kai ho Logos ēn pros ton Theon* – „și Cuvântul era (de) la Dumnezeu”

A¹: *kai Theos ēn ho Logos* – „și Dumnezeu era Cuvântul”

A: *outos ēn en archē pros ton Theon* – „Acesta (Cuvântul) dintru-nceput (de) la Dumnezeu”.

Secvența este, prin paralelismul ei ideatic, foarte clară: din veșnicie a existat Cuvântul/ acesta era de la Dumnezeu/ Însuși Dumnezeu era Cuvântul/ Logosul, încă din veșnicie, era în comuniune cu Domnul. Sintaxa inovativă propusă de Bartolomeu Anania fracturează logica internă a prologului, adevăr filologic pe care însuși diortositorul îl recunoaște în manuscris: „... deși există inconve-

nientul că subiectul (Acesta) se depărtează de Cuvântul din versetul anterior” (AB 2003).

Dacă această intervenție asupra sintaxei este mai puțin reușită sub aspect filologic, totuși în cazul pericopei din Efes. 1:3-12, deosebit de complicată sintactic în edițiile sinodale (o singură și chinuită frază ce compune 10 versete întrerupte de virgule), aerisirea topicii ananeice este mai mult decât salutară (folosește o mai bună frazeologie: introduce, ca elemente de legătură între versete, prepoziția „întru”; pronumele divin personal „El”; locuțiunea conjuncțională „pentru că”; interjecția „iată” pentru deschiderea următoarelor pericope din 3:15-23 – însă în cazul acestei pericope folosește și el o frazeologie mult prea încărcată: o singură frază formată din 9 versete întrerupte de virgule, inconsecvent cu sine însuși, mai ales că avea la îndemână modelul mult mai aerisit al edițiilor francofone¹³). În manuscris Anania precizează că se inspiră, în operația aceasta filologică a pericopei 1:3-12, din celebrele ediții scripturistice B 1939, RSV, TOB, BJ și BO, făcând o medie segmentată și refrazată între ele (AB 2003). În nota de subsol a textului din Efes. 1:3 se justifică astfel:

În textul original, versetele 3-14 alcătuiesc o singură frază lungă, o perioadă cu multe complicații sintactice, inaccesibilă cititorului modern. Urmând exemplul unor traducători străini și români (printre care și Galaction-Radu), textul de față segmentează perioada în câteva fraze, asigurând totodată unitatea și succesiunea ideilor.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

AB 2003 = *Atelier Biblic: Caiete de lucru*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2003.

ANANIA 1993 = *Noul Testament*, versiune revizuită, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993.

ANANIA 2007 = Anania, Bartolomeu, *Cartea deschisă a Împărăției*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007.

¹³ În primul rând, culmea ironiei este că sinodalele, pe care Bartolomeu Anania le critică, sunt mult mai aerisite frazeologic în cazul acestei a doua pericope (1:15-23). Versetele 15-19, 20-21 și 22-23 sunt de sine stătătoare (sunt despărțite prin punct), propunând o morfologie superioară ediției Anania. Același lucru îl putem afirma și despre traducerea scriitorului Galaction (B 1939). În al doilea rând, edițiile francofone (TOB, BJ, BO) sunt impecabile în raport cu stilistica problematică a textului original, mai ales în cazul buclușașei pericope secunde. Nu ne putem explica de ce diortositorul a ales, în acest context, să le eludeze pe toate cele menționate mai sus.

- ANANIA 2009 = *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.
- ANANIA 2009b = Anania, Bartolomeu, *Cuvinte de învățătură. Predici*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2009.
- DRAGOMIRESCU 1975 = Dragomirescu, N. Gh., *Mică Enciclopedie a Figurilor de Stil*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975.
- FRIBERG/ MILLER = Friberg, Barbara/ Friberg, Timothy/ Miller, F. Neva, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Grand Rapids, Baker Books, 2000.
- GEORGESCU 2012 = Georgescu, Constantin, *Dicționar Grec-Român*, vol. 2, București, Editura Nemira, 2012.
- LAZĂR 2013 = Lazăr, St. Ioan, *Valeriu Anania. Icoane de început*, Iași, Editura Rotipo, 2013.
- NICOLESCU 2001 = Nicolescu, Costion, *Sfânta Scriptură în limba română: Interviu cu Arhiepiscopul Bartolomeu*, în *Logos: Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2001, 90-100.

B. Literatură secundară

- Amador, J. D. Hester, *Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament. An Introduction to a Rhetoric of Power*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- Aune, David E., *Greco-Roman Literature and The New Testament: Selected Forms and Genres*, Atlanta, Scholars Press, 1988.
- Aune, David E., *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2010.
- Black, D. Alan, *Linguistics and New Testament Interpretation. Essays on Discourse Analysis*, Nashville, Broadman Press, 1992.
- Brown, Francis, *The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1906.
- Chirilă, Adina, *Și, totuși, „cămila”*, „Analele Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. Secțiunea Lingvistică”, LIX, 2013, 157-172.
- Ciobotă, Marius, *Stilistica predicii*, București, Editura Spandugino, 2016.
- Jeremias, Joachim, *Le parabole di Gesù*, Brescia, Paideia, 1967.
- Marshall, I. Howard, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing, 1986.
- Munteanu, Eugen, *Introducere în Lingvistică*, Iași, Polirom, 2005.
- Witherington, Ben III, *New Testament Rhetoric: An Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*, Eugene, Cascade Books, 2009.

MASĂ ROTUNDĂ/ ROUND TABLE

IS THERE AN ECCLESIASTICAL TEXT OF THE BIBLE?

Moderator: Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ, University of Bucharest, Romania.

Keynote speakers:

Pr. FILOTHEU BĂLAN, Petru-Vodă Monastery;

Professor SEBASTIAN BROCK, University of Oxford, United Kingdom;

Professor SYSSE G. ENGBERG, University of Copenhagen, Denmark;

Professor CATHERINE MARY MACROBERT, University of Oxford, United Kingdom.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: First of all, thank you for the invitation, for this discussion. The theme will be *The Ecclesiastical Text of the Bible, of the Old Testament and of the New Testament*.

I am very pleased to announce you the presence of Monk FILOTHEU BĂLAN, who is also very interested in this problem, of Professor SYSSE G. ENGBERG from the University of Copenhagen, who is the editor of the *Prophetologion*, of the professor SEBASTIAN BROCK, and Professor CATHERINE MARY MACROBERT. First of all, I would like to explain what we understand through this ecclesiastical text, what our concern is, what our question is, I will start by defining this ‘ecclesiastical text’ by a text which is read and used in the Greek speaking church, so in the Byzantine Church. My question: how can we define, how can we find, how can we make a profile of this ecclesiastical text? And, of course, we will find many variations, many different readings, and my question will be: can we make a hierarchy of these variants, can we find a specific Byzantine type for the biblical texts? For the New Testament it is a little bit easier, because we have a critical edition, the so-called Byzantine text, or majority text; in 2005 there was a critical edition published by Robinson and Pierpont, so it is possible to have a glimpse over this standard Byzantine text type. For the Old Testament, the problem is a little bit more difficult, because the Orthodox Church, the Eastern Church, only a small percent of biblical text is used in the liturgical ritual in the cult, perhaps 10% or 15%. Perhaps in the 8th or 9th century a new liturgical book was born and this is the *Prophetologion* – Professor Engberg could explain us better – and this book means that not all the books of the OT are read, or used. For example, there are many books that are completely out of use. I think that only the Book of Jonah is entirely read in the Byzantine cult, but otherwise many texts are completely unknown. James Miller suggests that this *Prophetologion* is actually the Old Testament of Byzantine Christianity. If this is correct, and I feel it is, it is a little bit disappointing for us that only a small percentage from the OT is used in the church. I suppose that standardization of the biblical text occurs. When exactly, father Filotheu Bălan will give us some information, and how can we consider this standard Byzantine text. Let me give you only this glimpse, speaking about

the publishing phenomenon which for the Greek text is a little bit complicated, because under the Ottoman rule it was forbidden to publish in Greek. That's why the first Bible which was published in Greek by the Orthodox was actually outside Greece, outside the Ottoman Empire. This occurred in Venice in 1687, and we must add that this was a project initiated by Romanian Voivode Șerban Cantacuzino, and it's actually a double project: he published a Greek Bible and also a Romanian Bible, a Romanian translation of the whole Bible, and this was actually the first Bible in Romanian. Which texts were used for this project? It was actually a republishing of the Frankfurt Bible which has many Catholic influences, and also has some Protestant influences, because all the books which were not found in Septuagint were grouped at the end as *Apocrypha* – this term is used in the Protestant milieu. The second Bible in Greek sponsored by the Orthodox was the Moscow Bible in 1821, and this was possible after the Greek revolution. The Greek brothers, Zosimas brothers, published this project in Moscow, and the text used for the Old Testament was actually the *Codex Alexandrinus* (Oxford, 1707-1720), as published by Ernst Grabe in the 18th century, so published by a German scholar, and what it is interesting that they published small glosses inserted by Grabe, and this was not in fact the *Codex Alexandrinus*, but the *Codex Alexandrinus* with many insertions. Then, this Moscow Bible was republished many times in Greece. In 1928, the Theological Brotherhood called Zoe 'life', which actually was a Brotherhood composed of laymen, but also included a small percent of priests, published another edition based on Tischendorf critical text, published in Leipzig. This was another direction in searching for what we can call the ecclesiastical text, and another step was the publishing in 1939 by the same Zoe Brotherhood, in Athens, of Septuagint with Rahlfs' critical text (1935), in which Professor Panagiotis Bratsiotis, a professor of Old Testament Studies, replaced some biblical passages with readings taken from the liturgical books. So, actually it was an influence of the *Prophetologion* over the actual text of the Septuagint. It was a mismatch, a confusion - may I say, but let us think a little bit if this principle, this methodology is correct, or it could gain some arguments, some support from this search of the ecclesiastical text. I might say that this edition marks also the switch from the focus on the *Alexandrinus* of the OT to the *Vaticanus*. This choice was followed by the other editions up until the final edition of the Septuagint, published by the Orthodox Church in Greece, which in 1997 was published by the Apostoliki Diakonia. So, the focus was initially on the *Codex Alexandrinus*, and then, through the edition from 1939, it was switched to *Vaticanus*. And my question is: Can we find some directions in this search? Can we find any answers about the ecclesiastical text? Question 1: Is the Byzantine text published in the critical edition of Robinson & Pierpont (2005) suitable for real Byzantine text? Why? Because in Greek-speaking churches, there are also influences from the *textus receptus*,

which appeared through reformation in the Middle Ages. So, actually, in the Greek speaking church there is not a pure preservation of the Byzantine text, so there could be a difference between the real Byzantine text and what we should call the ecclesiastical text. And the problem is more difficult for the OT... So, I dare to put these questions and I try to find some answers from you, what would be this text? What would be the standard text used by the church? Of course, there are many versions, perhaps it is better to of about many versions of this ecclesiastical text. But also, I spoke with Father Filotheu, there was a standardization, some people think that this standardization appeared in Constantinople, in the Studion Monastery, there is a theory that also the *Prophetologion* appeared as a product of the Studion Monastery. Is it true that the standard ecclesiastical text appeared in the 9th century? So, because professor Brock will leave us soon, I would like to ask him about the standard ecclesiastical text. What do you think, Professor Brock?

Professor SEBASTIAN BROCK: You put the problem very well. I had not realized that is even more complicated than I thought. I suppose one could gain some idea from the edition of the Göttingen Septuagint, as you can actually see the manuscript evidence, and one could locate, at least, for certain books, a group of manuscripts which one could perhaps describe as the standard ecclesiastical text, but because I have always been interested in the earliest stages of the Septuagint textual history, I have not given thought to this particular problem. And, I must say, in many ways one needs to work book by book, because even in the oldest manuscripts, for example, Vaticanus and Alexandrinus, each book has a different textual character and sometimes is radically different, and that needs to be taken into account. So I think one needs to have an edition of individual books, and only then, based on the very large manuscript tradition that exists, let the Byzantine text emerge from the evidence of these editions. That is a big task for the future.

Pr. Prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: One question if I may: would it be possible to make up a critical ecclesiastical text of the OT starting from critical edition Professor Engberg's of the *Prophetologion*? Is it correct to start from the liturgical use of the text?

Professor SEBASTIAN BROCK: I suppose that could be a possibility for the books that are in the *Prophetologion*, one could see what text or character is, looking against the critical editions of the Göttingen *Septuagint*, and then identify some sort of texts which were accepted as liturgically suitable at a particular time, because that is again to limit you to a very small number of books. So, personally, I think that in a long run it would be more suitable to have editions of individual books based on a selection of manuscripts from this formative Byzantine period. And it is not an impossible task, one would perhaps need to do some experiments in the selection of manuscripts. I would

not think to have all the manuscripts available. That would be rather a waste of time for this purpose ... I am sure there are better solutions.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: It would be very interesting to hear what Professor Sysse Engberg would say, but Father Filotheu has a question...

Father Filotheu: ... for Professor Brock. I saw some lectionaries with Syriac texts that correspond to all the Syriac translation from the 2nd–3rd centuries... Syriac lectionaries containing the old translation into Syriac, I mean *Curetonian*, *Sinaitic* and so forth for the NT. Is it the same with the lectionaries for the OT, for the *Prophetologion*? Do they use the first Syriac translation or some of the others?

Professor SEBASTIAN BROCK: Normally, for the OT they used *Peshitta*, but there are quite a number of passages which are from the *Syriac Hexapla* from the 7th century version. Also, one needs to remember that in the Syriac lectionary tradition there is a huge variety, and there is no single system like the *Prophetologion*, there are many different systems in the Middle Ages. It is only in modern time that there was an official lectionary and the fact that north Orthodox Church is currently producing a new lectionary. So I think the situation is rather different from that of the Greek tradition.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Ok. Thank you! Professor Sysse Engberg, please share with us some of your experience, in editing the *Prophetologion*. What do you think, what is the ecclesiastical text from the point of view from the *Prophetologion* edition?

Professor SYSSE ENGBERG: May I start somewhere else and just comment on the Syriac Lectionaries? The Greek *Prophetologion* has been translated into Syriac, so this is a part of the tradition, I guess. I do not know if there is any influence on the Syriac OT text as such from the Syriac *Prophetologion* and I don't think anybody has looked into that; I have only done a little bit of work on Syriac *Prophetologion* with Grigory Kessel, and the manuscripts we looked at reproduced the Byzantine tradition as to the selection of pericopes, but we did not examine the text; this would be a large project. If I may say something about my esteemed colleague Miller, he has not done research on the *Prophetologion*, he writes on the basis of published sources, some of which are outdated; that the *Prophetologion* could have been created in the Stoudion monastery was just guesswork of Høeg and Zuntz back in the early 20th century, for which there was no evidence. The edition of the *Prophetologion* began in 1939, the year I was born, so I was not part of that, but out of eight fascicles I did the last three, which contain the *Pentecostarion* and the *Menologion*. There is great variation in that part of the book, whereas the first five fascicles, which cover Lent, are much more stable and homogeneous in many ways. But this part made me wonder...

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: For the audience, first part was published during the 30s by Professor Günther Zuntz...

Prof. SYSE ENGBERG: Yes, Carsten Høeg and Günther Zuntz...

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: ...and in the 80s you finished the critical edition of the *Prophetologion*. In the Orthodox cult we have all the components scattered in other liturgical books, for example in the *Menaia*, in the *Triodion*, in the *Pentecostarion*, it is what we call *Paremiar* or *Paremijnik*, in the Slavic or Romanian traditions. So the *Paremiar* is actually this *Prophetologion*. It contains all the readings which are taken from the OT and it is used in the Byzantine culture. Please continue.

Professor SYSE ENGBERG: Thank you for this. Dosoftei calls the book *Paremiile* in his translation from the 17th century, but he actually also uses the word *Prophetologion*. This is probably the first occurrence we have of the title *Prophetologion*, which he explains as *Paremiile*. I must say that I do not agree very much with what is said normally about the *Prophetologion*: it was not created in the 9th century, it was not created in one go, and, if you read what some scholars have written about this in the past, it's rather surreal. I don't believe that they created a liturgical book from scratch in the Middle Ages by setting up a committee. It is a rather anachronistic thought, to my mind. On the other hand, as Alfred Rahlfs already pointed out in 1916, we have around the year 400 a continuous reading from *Genesis*, the first book of the *Pentateuch*, on the weekdays of Lent, and if you study Rahlfs's analysis of John Chrysostom's homilies on Genesis, you cannot find a specific system of OT reading behind this, but if you turn to his contemporary, Severian of Gabala, who actually preached in Constantinople around 400 AD, you can see a pattern that corresponds quite nicely to the pattern of readings that we find later. It seems that this part of the *Prophetologion*, the Genesis reading of text sections in a sort of *pseudo-lectio continua*, where you read the whole book, but with large omissions, that this does go back to the late fourth-early fifth century in Constantinople, and the selected pericopes were perhaps already in place by then.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Yes, I totally agree. This was actually only the sort of official, classic, outdated theory about the origin of the *Prophetologion*. Of course, the history of *Prophetologion* is much more complicated. But, what do you think, is it ok to start from the *Prophetologion* in searching this ecclesiastical text?

Professor SYSE ENGBERG: That depends on what you mean by ecclesiastical text. Because if you look at what was recited in Hagia Sophia, the Cathedral of Constantinople, to my mind that is the *Prophetologion*, a book that in the beginning just had this small nucleus, but grew slowly in size over the

centuries. So the OT readings constitute the ecclesiastical text in that sense. The OT readings were very important, they were recited slowly and with ecphronesis and so on. Even if, as you said, only part of the OT was recited, for some books it is quite a large amount, especially during Lent: for instance, something like 40% of Genesis is read, about a third of *Isaiah*, and almost 70% of Proverbs. And then, of course, the whole Book of Jonah, but from here it becomes more scattered, obviously. I feel very certain that this was the text that was recited in Hagia Sophia. So, if that is what you are after, the *Prophetologion* is the text you should choose. Perhaps not the edition of Monumenta Musicae Byzantinae alone, because the edition is a little bit tricky.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Have you studied what kind of recension was used for *Prophetologion*? I mean, for the OT we know that the *Septuagint* had many recensions, revisions. Did you study what kind of text was used for the *Prophetologion*?

Professor SYSE ENGBERG: I have not compared the *Prophetologion* text systematically to the *Septuagint*. My project was a different one. I wanted to describe the history, the tradition of this liturgical book, the *Prophetologion*. I have only compared to the *Septuagint* sporadically. But an American scholar, Norman Ericsson, has done this: he compared the *Isaiah* readings for Lent from twenty *Prophetologion* manuscripts with the Göttingen edition. I believe that the text, generally speaking, is lucianic, and the texts from Daniel are mainly theodotian. But that is a different question. My point is really...

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: I should also add that for the Book of Job we have these insertions made by Origen, which also proves that the text was not a pure *Septuagint*, but a *Septuagint* insertion made by Origen... So, it is the *Septuagint* with an asterisk material which became the text used for the pericope in *Prophetologion*.

Professor SYSE ENGBERG: As you say, it is all very complicated, which is why I have not started this research at all, because I have just this one short life. Others must do this. What I think I can show is that the *Prophetologion* grew slowly and once the text entered the *Prophetologion*, it remained very stable. So you do have a tradition, but...

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: This is an important issue, because through this standardization you mean that all variations are out.

Professor SYSE ENGBERG: Not necessarily... For instance, the South-Italian *Prophetologion* manuscripts tend to use a different tradition in some places. Which is why the MMB edition of the *Prophetologion* is difficult to use: it tries to show everything, so it shows too much. And if one includes the South-Italian manuscripts which is tempting to do, because they are early,

dated to the 10th century, you find that in some respects their text traditions is different from the Hagia Sophia text. Unfortunately, the book of *Genesis* has been lost from the *Vaticanus*, so we cannot compare to the *Prophetologion*. Incidentally, the *Vaticanus* manuscript was used liturgically in the eighth or ninth century: it has lection marks which show that it was used for reciting the pericopes from Isaiah and other parts of the OT, in church.

But from where was the traditional text for the pericopes taken? I think one might find out by studying the readings from Genesis, and probably also Proverbs, because I think that the readings from Proverbs must be as old, or almost, as those from Genesis; the Lenten *Isaiah* readings were probably selected almost two centuries later. Were they taken from the same manuscripts as the Genesis and Proverbs readings? What manuscripts did they have in the Patriarchate, and in Hagia Sophia? We do not know that. Later, new readings were added, up until the 10th-11th centuries, but the text was hardly taken from the same manuscripts as were the Lenten readings many centuries earlier. After this it stops and there are no new texts entering the lectionary, but the already existing readings are just reused for the new feasts added to the book; you do not find new text, just reused texts that are already there. But they must have had the complete Septuagint in the Patriarchate, maybe in many separate volumes. Liturgical notes in the book tell us that between services there was what is called *proanagnosis*, a kind of free reading, which could be from the OT; but the manuscripts do not give details, just say προανάγνωσις ἐκ τῆς Παλαιᾶς. So, which manuscript, or manuscripts, did they have for that? They probably had several manuscripts containing single OT books, or a *Pentateuch* and single Prophet manuscripts. One can only speculate.

We know at least that the body of the *Prophetologion* is... at least I know, I am sure, I am certain, I hope I can persuade everybody that the body of the *Prophetologion* originated in Hagia Sophia, and remained fairly stable over the centuries. The same texts are found in the old printed *Menaia*, *Triodia*, and *Pentecostaria*, but the Greeks did not seek out those old liturgical texts when they printed a *Prophetologion* in the late 20th century, but printed the standard text of Rahlfs/ Bratsiotis. I mean, they did not use their own tradition. There is a *Prophetologion* printed in Venice in 1595...

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: This was the first?

Professor SYSE ENGBERG: I think there was one before that, which has been lost, an edition printed in 1545, also in Italy, because we have a manuscript that is copied from this printed book. So there were two printed *Prophetologia* in the sixteenth century, both following the manuscript tradition. But the Old Testament texts became included in the printed *Menaia*, *Triodia*, and *Pentecostaria*, with the result that the book *Prophetologion* was forgotten.

Today, one might use the lectionary in order to get to the ecclesiastical text, but you will only find the parts chosen for recitation in Hagia Sophia, and subsequently in all Chalcedonian churches, that is, only a smallish part of the Old Testament.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: So, you think it is safe to apply the reading from the *Prophetologion* upon the critical edition of the Septuagint as the Greek did in 1939?

Professor SYSSE ENGBERG: How is that?

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: They took out the readings from the *Prophetologion* and they applied them to Rahlfs' edition...

Professor SYSSE ENGBERG: Oh yes, but only in a few places, as I understood you.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: It was a composed Bible – an edition with readings from the *Prophetologion* and...

Professor SYSSE ENGBERG: That is a somewhat strange thing to do. I mean, the *Prophetologion* is an edition of the lectionary text that one should treat as a separate, probably independent tradition, maybe refer to it in the critical apparatus of a *Septuagint* edition, but I do not think you should just pick and choose and mix selected texts parts with Rahlfs's text. I do not believe that anything good comes out of that.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Thank you for your discussion! Professor Catherine Mary MacRobert, what do you think? Can you join us?

Professor CATHERINE MARY MACROBERT: What I can contribute to this discussion is, of course, indirect, because I do not work directly on the Greek tradition, but on the Slavonic translated tradition. What I think I find there is that there are several slightly different versions of the Psalter, textually speaking. Naturally there are versions accompanied by commentaries, commentary of Theodoret of Cyrus, and these go way back and they have some, not very many, but some distinctive readings. And then, there is the tradition of the liturgical and devotional Psalter, the Psalter used or drawn on for church services, but also used for private devotion especially, they are not exclusively by monks. And there, from my point of view, is that revisers went back to Greek, of course, they took a version of the book of Psalms in Greek, that was current or even authoritative at that time, and they corrected their translation to bring it in line with that version, and each time you get a new revision which is well attested, you can see that it reflects a small number of distinctive readings in Greek. The problem is that the further back you go in the Slavonic tradition, the less clear things are, because we did to the first translation a gap of probably at least 200 years separates the first translation of

Psalter into Church Slavonic and the manuscripts which we actually have. In that time, there must have been many copyings, probably there were people who checked against Greek, and so the early part of the tradition is more complicated, textually speaking, than the later traditions. When you get to the 14th century, we have manuscripts which were written very soon after a new revision and they agree with each other. But the early manuscripts are much less homogenous. It has been suggested that some of the distinctive readings in the early manuscripts may actually come from a Western, either Latin or Greek, but Western Greek tradition. My position on that is agnostic, I think there are complications about that. What I think one can say is that, as times goes on, the choice of variants which must go back to Greek, which are not simply the result of translation from Greek into Slavonic, but our genuine Greek variants come more and more in line with what Rahlfs' labels the Lucianic tradition. So, I think there is a movement towards something which for the *Psalter* at least in aroused time could be called Lucianic. But even so, in the 14th century, in the different revisions which you emerge in the 14th century, you do get some differences that probably go back to Greek. So, it is genuinely difficult, I think, to talk about a Byzantine liturgical type for the *Psalter*; rather, I think at different times one has very slightly different types, which presumably replace each other. And, by the time you get to the 16th century, you have printed books. You have Maximus Trivolis, Maximus the Greek who worked first of all in Italy and later in Athos. And he produced a bilingual or a version of the *Psalter*, Church Slavonic revised against a Greek version of his time, which is slightly different, again, from what obviously underlies the religions of the 14th century. So it is really complicated, and I think if you wanted to have a standard Byzantine liturgical version of the *Psalter* again you would need to have a critical apparatus and you might want to decide which period of time you are interested in, whether you are interested in the standard of the 14th century or the 16th century, or, as far as you can discern it, descend to the 11th century. This is not a cheerful conclusion...

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: What do you think about the Jewish influence upon this Slavonic translation of the Bible?

Professor CATHERINE MARY MACROBERT: I think some Jewish influence has been demonstrated in the 16th century, I am not aware of earlier Jewish influence. I see no reason to suppose direct Jewish influence in the case of the *Psalter*. It is the case of Cyril, new Jewish is much less likely, I think, that the subsequent revisers did so. And I would be surprised myself if Cyril had particularly worried about the Greek, the Jewish version of the *Psalter*, but after all the Septuagint had its own status and I would have expected him to start from the Septuagint.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Ok, thank you. What do you think about the standardization of the biblical text if you view this from the Slavonic tradition? Is there a standardization in the Slavonic tradition? Is there a quest of the standard ecclesiastical text in the Slavonic tradition?

Professor CATHERINE MARY MACROBERT: Definitely. And this is what lies behind these revisions. You have a translation which is used for a number of generations copied manually of course, copied in manuscripts and in the process of copying obvious mistakes creep in, but sometimes the copyists in Greek try to improve their text a little bit, but the result of this uncoordinated copying is that the manuscripts come to disagree with each other more and more. They certainly seem to have thought this in the early 14th century. And people who have sufficient authority - quite, it is thought that perhaps people on Athos organize as forums authoritative - but as long as you have a manuscript tradition rather than printed books it is very difficult to maintain that authoritative text unaltered. So it is really when print comes in and you get an authoritative standard text which continues unaltered. And the interesting thing there is that in the South side lands, there was one version of the *Psalter*, a little bit later in the 16th century in the East of Latins, with the help of print, you get the institution of an authoritative version of the *Psalter* which is different from what the southern *Psalter* are using.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Thank you! Father Filotheu, please feel free to join our discussion.

Professor SYSE ENGBERG: May I ask something about the Slavic *Psalter*? Because I should have said that the tradition of the *Psalter* and that of the rest of the Old Testament are completely different. In Hagia Sophia the *Psalter* was never read, only sung, so it gives a different tradition, I suppose, with a sung text, which you remember perhaps in different ways than you do the recited text. Also, the *Psalter* was recited very often, whereas most of the Old Testament readings occurred just once a year. But the question I wanted to ask is: Was there a tradition for using the *Psalter* to teach people to read in Slavonic and Romanian society? This usage remained in Greek society up until the 19th century. Therefore many people knew the *Psalter*, or large parts of the *Psalter*, by heart and that must have influenced the tradition and made it even more complicated, I suppose.

Professor CATHERINE MARY MACROBERT: If I may attempt an answer to that, yes, the *Psalter* was used for educational purposes in the same way, the Slavonic *Psalter*, in the same way, as among the Greeks. In addition, of course, it was recited as part of private devotion particularly in monastic circles. It was used as fortune-tending book. So there were several ways apart from the apparently liturgical familiarity with the *Psalter* in which people came to know these *Psalms* very well indeed. And this, as you say, does complicate the tradition.

Because what you find - you can see this already in the critical apparatus to Rahlfs' edition of the Psalter, but you see it very frequently in the Slavonic tradition - is that copyists operate partly by memory and they confuse places in the Psalter that are similar with each other, they transpose phrases from one psalm to another because of textual similarities, and this is quite a significant complicated factor in the textual tradition.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Thank you! Now I invite Father Filotheu Bălan, who has also something else to say.

Father FILOTHEU BĂLAN: Yes. Professor Sebastian Brock said earlier that the Syriac manuscripts also belong to different ecclesiastical jurisdictions, there are different traditions, and we cannot know for sure which kind of text belongs to which kind of ecclesiastical jurisdiction. So we might suppose that the same thing happened in the Greek world around the Mediterranean Sea, so that is my first observation. We might find in the manuscripts and in the fragments of manuscripts remains of different textual traditions for the lectionaries of the Old and the New Testament. From what we have said to this point, there is one conclusion, I am sorry to start with the conclusion, that we need the Byzantine edition of the OT, and the recent Göttingen edition of the Septuagint is not helping very much for this, only to point out some different lections, but not always pointing out that those lections belong to the Byzantine text. Earlier today, Professor Sebastian Brock talked about the last main Syriac translation of the NT, the Harklean translation made in the second decade of the 7th century A.D. (*Anno Domini*), near Alexandria, which also shows that at that moment, at the beginning of the 7th century, and it may be assumed suppose it was also true for the centuries before, the Byzantine text was the standard text of the Alexandrian church, not only for Constantinople and Antioch. So we might suppose that the Byzantine text was also the standard text for the lectionaries after the years 400-500 A.D. Also, there are some things to understand about what happened in Constantinople after the year 800 A.D., and also before that, we all supposedly know that the minuscule writing replaced the old uncial writing. That happened because of the influence of the books of Studite monks from the Studion Monastery; they were adopted by almost every scriptorium in Constantinople and also outside the capital of the Empire after the year 843 A.D. (and in some cases even before this year). So, from this point of view, Studion Monastery should be one of the most important influences after the era of Saint Theodore the Studite, and this can also be seen in Palestine as Daniel Galadza showed some years ago, with his studies about the Byzantinisation of the Palestinian church, that started in the same era, at the beginning of the 9th century. And it is also true for the other churches, even if they remain small churches, I mean Alexandria and Antioch. These are my observations to be made, and if we need a standard text for the

lectionaries, either for the OT, or for the NT, we should take into account the standard of the Byzantine text after the 6th century.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Thank you! Now I invite everybody who is present here to join our discussion, either by questions or by direct intervention.

Professor JERZY OSTAPCZUK: Thank you very much for organizing this round table, and this is a very important question for all of us. First of all, do we talk about ecclesiastical text or a liturgical text? If we could think about ecclesiastical text, I think that every book that is accepted and allowed to be used in the church for liturgy and also for personal reading is ecclesiastical, but if we have in mind liturgical texts, I mean the text that is used during the services in the Church, so we have to limit this, and in this distinction we also have to think about the *Book of Revelation*, which belongs to the NT, because it was used sometimes in the Orthodox tradition during the liturgies, and Serbian manuscripts for the 14th century prove that it was used during the liturgies, I have no idea about the Greek tradition or the East Slavonic tradition. In what concerns the Byzantine edition text of the NT published by Pierpont Morgan: as far as I know, there is a limited number of the lectionaries were used. In the Greek tradition, it is not only the *Tetraevangelion* with the liturgical rubrics, but also a huge number of liturgical texts, not only for the Gospels but also for the Apostles. We also have to keep in mind this tradition of the text that was researched to some extent by the Chicago lectionary program in the middle of the previous century. *Prophetologion* in Slavonic tradition it is called *Paremijnik*. But should we treat some fragments that were taken from the Chronicles, historical books, or from Menander because in Slavonic tradition in the *Prophetologion* there are some fragments from these two books. Is it an ecclesiastical text? is it a liturgical text? During my first trip to Santa Caterina Monastery to research Slavonic Gospel manuscripts, I also asked for the Greek, the oldest, lectionaries, and what was interesting is that there are some Greek lectionaries dated to the late 9th or early 10th century that they do not show us, they do not confirm a Byzantine liturgical tradition, but the local one. And there are also, as far as I know, at least two manuscripts that confirmed the mixed tradition, some of the lectionaries follow the Palestinian tradition and another one follows the Byzantine. So it is the witness of the period on the turn from the old into the Byzantine tradition. Also, we have to bear in mind that at least in the Slavonic tradition there are several types of texts, at least I can say this about the Gospel text. Because we have a liturgical text, which is confirmed by the *Tetraevangelia* and the lectionaries, we have text for personal reading, and we have a text also with the explanations, with the commentaries. So, a lot of different texts used not only for the Liturgy, but also for personal reading and for the teaching the catechumens, a lot of problems and I think it

is very interesting, very important, and we must organize a lot of conferences devoted to these different small topics.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Thank you! I completely agree, in defining this ecclesiastical text we must take into account the fact that the biblical text also could be used in personal devotion. If I want to have a Bible, but this is actually the question, if I want to have a Byzantine Bible, which text should I have as a reading text?

Father FILOTHEU BĂLAN: Your observations about the differences between ecclesiastical and the church text is very important because, as we showed earlier, if we have different traditions, Palestinian, Constantinopolitan, and so forth, we also have different traditions inside the Constantinopolitan tradition itself. So, church Slavonic tradition is one of the branches and it is very important from this point of view and it comes with the Saints Cyril and Methodius in the second half of the 9th century, and I can also add that they brought not only these types of texts, these branches of texts, but they also brought some musical notations that survived only in Slavonic milieu.

Prof. SYSSE ENGBERG: Could I comment?

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Yes, please.

Prof. SYSSE ENGBERG: I forgot to stress that, if you want the authoritative text of the Cathedral of Constantinople, for parts of the Old Testament you have the *Prophetologion*, and there is no much variation as to the text. What variation there is, concerns the number of fixed feasts and their pericopes, and this turned out to be, not geographical, but chronological, it is variation over time in the same location, which is Constantinople. The earliest complete *Prophetologion* manuscripts are from the 9th-10th century, but we do have two manuscripts that represent an earlier tradition from before the *Isaiah* readings were added in the seventh century. Unfortunately, both manuscripts are palimpsest and difficult to read, but it would be very interesting to know whether the text in these two is the same as in the later manuscripts. So, your question about standardization: there might have been a standardization at some point. We cannot know, but if we could read these two palimpsests, we might be a little bit wiser as to the answer to that. About the Stoudion idea, just a short comment: some scholars talk about influence from Palestine as regards the *Prophetologion*, but the point is that, in spite of the fact that liturgical influence from Palestine may have begun earlier than we used to think, this does not affect the lectionary. The Old Testament lections of the *Prophetologion* remain the same, unaltered by changes in the liturgical setting.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Ok, thank you! Mr. Conțac...

Professor EMANUEL CONȚAC: I watch this debate from the outside, because this is not a concern which is particularly present in a Protestant context, but my question from the outside would be: what would be the objective which you would seek, is there the idea of actually obtaining a critical edition at some point, because to me it seems obvious that there is a wide diversity in the same place across time, and also a wide diversity of readings, variations across the geographical space. And at the same time there is a force of tradition and the centre of authority which radiates across a certain area, and then the question is, well, there is of course not a single ecclesiastical text or ecclesial text, but a diversity of ecclesiastical texts. And now what, is there, should there be an attempt to actually establish a critical edition, and then the question is what should be the criteria to use in an attempt to distil a possible critical edition reflecting a certain period, because I do not think you could ultimately go back to an original since you have so many various traditions. So, in a sense, to me it is like trying to square the circle, like how can we get to a standard text, but at the same time realizing that it is impossible to actually get to a standard text.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: My point is that: if I try to use the critical editions of Rahlfs and Hanhart or the Göttingen edition, I have this problem: they do not follow the same methodology as I am trying to. Why? They are searching for the earliest texts, but I am searching for something different. I am searching for a standard text which was supposed to function in the Byzantine Church. And you are right, this is also this question of criteria. I am trying to understand which criteria I should use for finding this standard text, from which period. Father Filotheu says that after 800 or 900, and there are some arguments for this standard text after this time. So this is my concern about having, why not, a critical edition of the Byzantine tradition, which is easier in the NT, but a little bit more complicated regarding the OT. That is why we have this discussion.

Please feel free to intervene if you have something to say.

Father FILOTHEU BĂLAN: In the last centuries, there were critical editions for the patristic texts. They are very important also from the scriptural point of view, because not all the manuscripts of the Fathers present the same text. And if you can see revisions made by scribes during the ages, and if we find differences in one author, we should use them as testimony for some changes that happened during that era when the scribes operated these changes. We are compelled to use also patristic testimonies from the scriptural point of view. Going back to the question of our colleague from Poland, there are three types of NT and OT manuscripts: the first type is the text as it is, the second one, there is the lectionary, and the third, there is the collection of katene. All three should be taken into account when we are searching for a standard text.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: I should add something else: also, the quotation from the Church Fathers or theologians.

Dr. CĂLIN POPESCU: I want to present some ideas from different angles. For instance, you started from the idea of an agreement between the *Prophetologion* and the entire *Bible*. But the first point, the first problem is that, for instance in Romanian, we had an entire Bible before having a service in the vernacular. So, our Bible was an Orthodox Bible, it was a standard *Bible* without any official service in Romania. Besides, even in the NT we have the Revelation which is never read in the *Bible*, and yet, the NT also includes the Revelation and I do not know why you equate a liturgical Bible with the Orthodox Bible. I mean I do not see; it would be easier of course. When I was in Spain, I do not know Spanish, I tried to buy a *Bible* which is read in the Liturgy, because I thought that it would be the standard, or they say: we have a lot of other *Bibles* that we read. Maybe the problem will be solved in time, I mean there is a lot of historical hazards in this. For instance, our current Synodal *Bible* was shaped by a Patriarch who was not quite a biblical scholar at all, and he did it and we use it even now. On the other side, we have the example of Antimus, who was a martyr and who shaped the *Psalter*, which is pretty the same sort of like today. Maybe we are looking for an illusion, a chimera. I mean a consensus between the Fathers and the liturgical texts there is not such a thing...

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: The question is: can I find something similar to the Byzantine text of the NT in the OT? So, there is a critical edition of the Byzantine text for the NT. Is it possible to get a similar critical edition of the OT for the entire Bible?

Dr. CĂLIN POPESCU: Critical does not mean standard, the critical edition is not a standard, it is not a liturgical. We cannot read a critical edition in church.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Yes, you are right.

Dr. CĂLIN POPESCU: And in 2023 I do not think we can have a Bible without footnotes. I mean, it is too late to have it, maybe in the first century they had such a traditional text. My paper tomorrow will also focus on these topics in some points. So, in my opinion, we have the old manuscripts, *Vaticanus* and *Alexandrinus*, and *Sinaiticus*, and we have all the research done by all the honest scholars. There is no such thing as an Orthodox scholarship in Bible fields. I mean, you have to look at every research if it has a proselytizing secret agenda, and if it is so, you see it and you do not rely on that research, but otherwise this is a field where all denominations can contribute. And we should...

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Yes and no. Because, for example, I feel very comfortable with your point, but in the Catholic Church there was such a quest after the authentic edition and this is the *Nova Vulgata*. Now, it was the

Old Vulgata and then *Nova Vulgata*. I think this quest is legitimate, it is a good quest. Is there an ecclesiastical text in the East? The question is which criteria should I use in searching this kind of text.

Dr. CĂLIN POPESCU: Maybe time will decide.

Professor EMANUEL CONȚAC: I just wanted to point out that maybe the structure of authority not being the same, it would be difficult to attempt something along the lines of *Nova Vulgata*, because you have the popes who want to publish a *Septuagint* or a critical edition of whatever, and they decree that and then there is an effort in that direction, and of course it is not perfect, but it is still a kind of central authority, which I think is a bit different, and maybe trying to attempt that within the province of Byzantine studies would be difficult. I would still have a question: the Romanian version which you published under the auspices of Vatoped Monastery, is that a critical kind of text, the Greek text, or is it just the manuscript which was adopted as the source text?

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Actually, this has as a basis the edition of the Ecumenical Patriarchate which was published in 1904. It was prepared by Professor Antoniadès, but this was actually a thing after searching through 100 manuscripts. So, the search basis was not so great, but it was an attempt supported by the Orthodox Church to have a standard Byzantine text.

Professor EMANUEL CONȚAC: And does it differ much in that regard from the critical edition?

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Yes, I can give you an example. *Comma ioeaneum* is present as an influence from the *textus receptus*, or from the Eastern tradition, because it is older and this *comma ioeaneum* is present in the patriarchate edition, but it is not present in the Byzantine texts published by Robertson and Pierpont. So, it is not part of the critical edition, and this is only one example. There are many, I think dozens of examples, little examples where there are some differences between the critical edition of the Byzantine text and the Vatoped edition. This 1904 edition has been republished until today, for example in the Vatoped Monastery on Holy Mountain.

Professor JERZY OSTAPCZUK: I just wanted to add to this Antoniadès edition: when the Chicago lectionary project was being prepared, they compared the edition of Antoniadès with *Textus Receptus*. And probably in the first volume there is an enumeration of the differences that concerned the gospel books. So, this work was done, and for sure there are a lot of differences in this text. And Antoniadès probably, as one of the first Greek scholars, also included about 20 Greek lectionaries for preparing this edition. Because in the 19th century, lectionaries were mostly disregarded and no one wanted to use them.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Yes, I say that his method was safe, but he did not have so many manuscripts; the focus was not on the earliest form of the text, but on the standard text, on the liturgical text, or on the ecclesiastical text.

Professor JERZY OSTAPCZUK: And what is very important is that Antoniades, his text, continues the Byzantine tradition, but the critical editions published by the Bible Society, they do not have an idea to publish a text that is a continuation. Their goal was to restore the oldest version of the NT. So, this is the difference between these two.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: There are two different methods. So, we are searching for the living texts, so to say, if it is correct, I do not know, or for a Byzantine text type and the critical editions of Göttingen or Rahlfs edition are searching for the earliest form.

Dr. CĂLIN POPESCU: A little idea. You asked whether or not the *Prophetologion* should be used in the translation of the Bible and this is that exactly what Antimus said when he published the *Book of Hours* in the services, including the songs. He always improved the translation of the *Psalter* which is natural, because he was a translator, this is the same part of the Bible. If you find it in the *Book of Hours* or in the *Bible* it is the same translation, the same work. Of course, you can use any one of them for the other.

Pr. prof. ALEXANDRU MIHĂILĂ: Thank you very much for this discussion. Let us say that the conclusion is 'unconcluded' and that our quest could gain some arguments. Thank you, Professor Mary Mac Roberts, thank you, Professor Sysse Engberg! Thank you everybody for joining our discussion and let us see what the result will be later.

Father FILOTHEU BĂLAN: Amen!