

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

Lucrările Simpozionului Național  
„EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”,  
ediția a II-a, Iași, 4-5 noiembrie 2011

Coperta: Manuela OBOROCEANU

**ISSN: 2285 – 5580**

**ISSN-L: 2285 – 5580**

© Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012  
700109 – Iași, str. Pinului, nr. 1A, tel./fax: (0232) 314947  
[http:// www.editura.uaic.ro](http://www.editura.uaic.ro) email: [editura@uaic.ro](mailto:editura@uaic.ro)

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
Centrul de Studii Biblico-Filologice  
„Monumenta linguae Dacoromanorum”  
Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași  
Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România

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

II

Lucrările Simpozionului Național  
„EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”,  
ediția a II-a, Iași, 4-5 noiembrie 2011

EDITORI:

Eugen MUNTEANU (editor coordonator)

Ana-Maria GÎNSAC

Maria MORUZ

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”  
Iași, 2012



## SUMAR

SUMAR.....	5
CUVÂNT ÎNAINTE.....	7
Proiectul Bibliilor Hispanice.....	9
CLAUDIO GARCÍA TURZA	
Aspecte ale evoluției termenilor vechi prezenți în <i>Liturghier</i> . Tradiție vs. inovație.....	17
ALINA CAMIL	
Problematika traducerii unor nume de animale în tradiția biblică românească .....	33
CRISTINA-MARIANA CĂRĂBUȘ	
Inserții biblice în <i>Panegiricul greco-român</i> adresat lui Constantin Brâncoveanu .....	43
SILVIA CHIOSEA	
Aspecte privind echivalarea termenilor fitonimici în vechile versiuni biblice românești.....	55
ANUȚA-RODICA CIORNEI	
Influența originalului grecesc în <i>Biblia de la 1688</i> . Traducerea participiului în <i>Evanghelia după Matei</i> .....	65
MARIAN CIUCĂ	
Ediții critice moderne ale <i>Noului Testament</i> în limba greacă.....	87
MIHAI CIUREA	
<i>Fidela</i> , o traducere românească fidelă a <i>Bibliei King James</i> (1611).....	101
EMANUEL CONȚAC	
„Fiul omului, stăi pre picioarele tale”. Traducerea vocativului în <i>Iez. 2:1-47:6</i> .....	121
IOANA COSTA	
Funcții ale simbolului zoomorf medieval.....	131
BOGDAN CREȚU	
Ironia în accepțiunea lui Wayne Booth. O posibilă cheie hermeneutică în interpretarea <i>Predicii de pe Munte</i> .....	141
MARIUS DAVID CRUCERU	
Modalități de transmitere a mesajelor biblice în romanul <i>Anticrist</i> de Ion Gheție .....	159
MIOARA DRAGOMIR	
Motive biblice în <i>Acatistul Bunevestiri</i> .....	169
FELICIA DUMAS	
Folosirea Scripturilor Sacre în <i>Apocalipsă</i> . Dificultăți și tentative de răspuns.....	177
IULIAN FARAOANU	

Înțeles și interpretare în epistolarul paulin .....	197
COSTEL GHICA	
Motive biblice în proza saizeciștilor. C. Aitmatov, <i>Eșsafodul</i> .....	209
ANA GHILAȘ	
Glosarea numelor proprii în vechile traduceri românești ale <i>Bibliei</i> .....	219
ANA-MARIA GÎNSAC	
Exegeza <i>Noului Testament</i> . Parabolele ( <i>Luca 15</i> ).....	229
FRANCISCA SIMONA KOBIELSKI	
Un comentariu despre <i>Facerea 17:20</i> . Cei doisprezece prinți ai fiilor lui Ișmael și <i>Apocalipsa lui Sergius Babiră</i> .....	245
SILVIU LUPAȘCU	
Le don des langues et l'énergie du dire chez Saint Paul. Une approche néopragmatique..	265
GABRIEL MARDARE	
Limitele comunității în provincia persană Yehud.....	281
ALEXANDRU MIHĂILĂ	
Funcții textuale ale lexemelor din câmpul lexical-semantic <i>verba dicendi</i> în <i>Vulgata de la Blaj</i> . Privire în contextul transferului traductologic, cu aplicații din teoria coșeriană.....	299
LUCIA-GABRIELA MUNTEANU	
<i>Evanghelia după Marcu</i> – paradox și ironie .....	321
DIONISIE CONSTANTIN PÎRVULOIU	
<i>Biblia de la Blaj</i> (1795) și problematica traducerii.....	337
ANA-VERONICA CATANĂ-SPENCHIU	
<i>Galateni 5:12</i> între imprecăție și ironie. Avatarurile unei remarci polemice a Sf. Pavel în tradiția biblică românească.....	359
DRAGOȘ ȘTEFĂNICĂ	
Inovații lexicale în textul biblic actual.....	377
DANA-LUMINIȚA TELEOACĂ	
De la <i>Vechiul Testament</i> la <i>Parimiar</i> : Parimiile Vecerniei de la 1 septembrie .....	399
MĂDĂLINA UNGUREANU	
Instrumentar electronic pentru traducătorul și exegetul contemporan al <i>Sfintei Scripturi</i> ....	407
MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU	

## CUVÂNT ÎNAINTE

Publicăm în prezentul volum, sub formă de texte finite, cele mai multe dintre comunicările care au fost ținute la ediția a II-a a Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, pe care l-am organizat la Iași în zilele de 4 și 5 noiembrie 2011. Cele două instituții în cadrul cărora ne desfășurăm activitatea, Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România și Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” al Universității „Alexandru Ioan Cuza”, își marchează astfel la doi și, respectiv, trei ani de la întemeierea lor, prezența distinctă în peisajul academic și cultural românesc. Prezentul volum se adaugă volumului *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie*, I, Iași, 2011, cuprinzând lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, ediția I, Iași, 28-29 octombrie 2010, precum și celor două tomuri, corespunzând numerelor pe anii 2010 și 2011, ale publicației noastre *Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics*. Menționăm, de asemenea, apariția, sub aceleași auspicii, în anul 2011, la Iași, a volumului al nouălea (*Biblia 1688, Pars IX, Paralipomenon I, Paralipomenon II*) al seriei *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*. Sub tipar, la Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, se mai află volumele X<sub>2</sub> (*Iob*), XXII (*IV Machabaeorum – Pseudo-Josephus Flavius*) și VIII (*Regum III, Regum IV*), programate să apară în cursul anului 2012.

Pentru consultarea volumelor de mai sus, ca și pentru alte detalii privitoare la activitatea grupului nostru, cititorul interesat poate vizita site-ul nostru on-line la adresa <https://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta/membri.html>.

Potrivit tradiției academice universale în domeniu, preocupările și investigațiile colaboratorilor noștri se înscriu, din punct de vedere tematic, într-una din următoarele patru sfere: problematica filologică, problematica traductologică, hermeneutica biblică și istoria receptării textelor sacre. Acestea au fost, de altfel, și cele patru secțiuni ale Simpozionului nostru, în cadrul cărora au fost prezentate 42 de comunicări.

Sesiunea de deschidere a Simpozionului a beneficiat de prezența și de alocuțiunile de salut ale unor personalități reprezentative ale mediului academic ieșean: acad. Viorel Barbu (președinte al Filialei din Iași a Academiei Române), prof. dr. Vasile Ișan (rector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), prof. dr. pr. Gheorghe Popa (prorector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), prof. dr. Gheorghe Popa (prorector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), prof. dr. Andrei Hoișie (director al Editurii Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), prof. dr. Eugen Munteanu (director al Institutului de Filologie Română „A. Philippide” din Iași și al Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”), la care s-au adăugat, ca invitați de onoare din străinătate, prof. dr. Elsa Lüder (Universitatea din Freiburg, Germania, co-fondator al proiectului „Monumenta linguae Dacoromanorum”) și prof. dr. Claudio García Turza (Instituto Orígenes del Español, Universidad de La Rioja),

ilustru reprezentant al filologiei biblice actuale din Spania. Profesorul Turza a susținut, de altfel, comunicarea inaugurală plenară *El proyecto de las Biblias hispanicas*, comunicare a cărei versiune în limba română poate fi consultată în prezentul volum.

Programul sesiunii de deschidere a Simpozionului a mai cuprins și lansarea câtorva publicații recente: *Receptarea Sfintei Scripturi între filologie, hermeneutică și traductologie*, I, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2011; *Monumenta linguae Dacoromanorum—Biblia 1688. Pars 9: Paralipomenon I, Paralipomenon II*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2011 și Eugeniu Coșeriu, *Istoria filosofiei limbajului*, versiune românească de Eugen Munteanu și Mădălina Ungureanu, cu o prefață de Eugen Munteanu, Humanitas, București, 2011.

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



## PROIECTUL BIBLIILOR HISPANICE

PROF. DR. CLAUDIO GARCÍA TURZA  
Instituto Orígenes del Español  
Universidad de La Rioja, Spania

### 1. San Millán, casa filologiei

Scriptoriul din Mănăstirea San Millán de la Cogolla se remarcă, înainte de toate, prin devotamentul călugărilor și al clericilor pentru o filologie autentică, pentru filologie în esența ei. Este vorba despre o întreprindere cu tradiție seculară, orientată cu deosebire către deslușirea, interpretarea, dezvelirea sensului din profunzimile intenției creatoare și către pătrunderea întregii semnificații a textului. O activitate formatoare, fundamentală și extrem de riguroasă. Intuirea adâncimii unui fragment și înțelegerea sensului global al unui text, îmbogățirea, astfel, a intelectului și a spiritului celui ce interpretează textul sunt posibile numai printr-o analiză care include aspecte și abordări dintre cele mai diverse. Pătrunderea textelor pentru a discerne sau a discrimina, a înțelege și a aprecia conținutul lor istoric sau practic presupune aplicarea diferitelor științe la studierea textelor, precum și utilizarea în acest scop a variatelor metode și forme ale științei și ale raționamentului uman. Nu trebuie însă pierdut din vedere faptul că a interpreta un text înseamnă a permite accesul la gândirea pe care o exprimă acesta, mai cu seamă în textele vechi, care, prin diferențele istorice și culturale, creează, în același timp, distanță între oameni.

Am mai spus acest lucru în multe și variate ocazii. În ciuda cantității, a calității și chiar a vechimii textelor create ori transcrise în scriptoriul medieval din San Millán de la Cogolla, se cuvine apreciată sârguința profesională a călugărilor pe teren filologic. Fără acest obiectiv constant de lămurire, pentru sine și pentru ceilalți, a sensului și a semnificațiilor textelor, este evident că marile codice medievale nu ar fi fost atât de bogate în fapte de limbă esențiale pentru justa înțelegere a istoriei limbii spaniole (dar și a altor limbi, precum basca). Fără același obiectiv, nu ar fi avut loc, în atelierul glosografic de la Cogolla, prima încercare sistematică, admirabilă, de redactare a textelor iberoromanice sau, mai exact, cel mai însemnat efort din peninsula de a sistematiza un alfabet romanic cu particularități spaniole. În sfârșit, în absența obiectivului pomenit, tezaurul din această bibliotecă monastică, expus în prezent în bibliotecile Academiei Regale de Istorie, ale Mănăstirii El Escorial, ale Arhivelor Istorice Naționale, ale Mănăstirii San Millán de Yuso etc.), nu ar fi existat.

Prin urmare, pledez, aici și acum, pentru această abordare, filologică, a textului, din rațiuni de coerență cu tradiția intelectuală de la San Millán, dar și pentru că sunt convins de necesitatea și de actualitatea acestui demers. Până și numele de „filologie” (destul de discreditat și de renegat în ultima vreme, probabil din motiv că, pe lângă ambiguitatea sa referențială tradițională, evocă rezultate și metode considerate depășite) nu pare să își găsească un echivalent adecvat scopului intelectual pe care îl implică. Dacă, în schimb, alegem să punem preț doar pe rezultatele independente ale diferitelor critici moderne (critica textuală, critica surselor, critica istorică, sociologia și antropologia, critica literară și retorică), riscăm ca, în prestigioasa profesie a lui *ars interpretandi*, să nu existe nimeni care să poată face sinteza studiilor individuale, adică nimeni care, după o analiză obiectivă, să le pună în legătură pe acestea și, în cele din urmă, să le armonizeze în lumina cunoașterii celei mai înalte, numite pe bună dreptate, în vechime, înțelepciune.

## 2. Dimensiunea filologică a proiectului „Bibliile hispanice”

Deși în al treilea paragraf mă voi referi la un alt motiv pe care îl consider încă și mai important, argumentul de mai sus (San Millán, casa filologiei) ar fi suficient, prin soliditatea sa, pentru a justifica alegerea proiectului „Bibliile hispanice” drept o activitate prioritară a Institutului Originile Limbii Spaniole din cadrul Centrului Internațional de Cercetare a Limbii Spaniole (CILENGUA). Ar fi dificil să găsim un alt proiect care să poată concura cu acesta sub aspectul exigenței filologice.

După cum am arătat în primul număr al revistei *Biblias Hispánicas*, este vorba despre un obiectiv științific complex, căruia îi corespund două mari linii de cercetare: a) edițiile și studiile critice, interdisciplinare, ale textelor biblice și b) prezența și influența Bibliei în limba, literele și cultura hispanică, în contextul istoric și cultural european și occidental.

**2.1.** Prima dintre aceste linii, care presupune o abordare deopotrivă diacronică și sincronică, vizează, printre altele, următoarele arii tematice:

1) edițiile (paleografice, critice, filologice) și variile studii ale bibliilor medievale traduse în limba spaniolă (manuscrise de la Escorial, Biblioteca Națională din Madrid, Academia Regală de Istorie etc.), întotdeauna în lumina versiunilor analoge din spațiul romanic sau european;

2) edițiile și studiile bibliilor traduse în ladină, transcrise fie cu caractere ebraice (Avraam Asá, Yisrael B. Hayim), fie cu grafie latină (*Biblia* de la Ferrara);

3) traducerile spaniole, moderne și contemporane, ale Bibliei în diferite versiuni lingvistice: peninsulară septentrională, peninsulară meridională, hispano-americană cu varietățile sale (Casiodoro de Reina, Cipriano de Valera, Felipe Scío, Félix Torres Amat, Năcar-Colunga, Cantera-Iglesias, *Biblia din Ierusalim*, *Biblia Pelerinului*, *Biblia Americilor*, *Noua biblie a hispanicilor* etc.) – toate, într-un necesar acord cu

celelalte versiuni romanice (mai ales catalane, portugheze, italiene și franceze), europene și din lumea occidentală;

4) o nouă traducere în spaniolă a Bibliei: *Biblia de la San Millán*;

5) istoria exegezei biblice în limba spaniolă, în special *Postillae* ale lui Nicolas de Lyra;

6) edițiile și studiile textelor parabiblice traduse în spaniolă (*Întâmplări de peste mări*, bibliile rimate, *Romanceamiento de los Macabeos* [traducerea în spaniolă a cărților macabeilor – n. tr.] de Pedro Núñez de Osma, *Biblia de la Osuna* etc.);

7) editarea și studiul gloselor, în latină și în spaniolă, ale textelor biblice comentate;

8) editarea și studiul glosarelor biblice latinești, spaniole, sefarde și europene;

9) colaborarea imperativă dintre teoreticienii și istoricii traducerilor și ai interpretărilor biblice;

10) colaborarea, iarăși imperativă, cu specialiștii în sursele textelor originale traduse în spaniolă (orientaliști, ebraiști, sefardiști, eleniști, latiniști), care se vor apleca în special asupra dimensiunii lingvistice, retorice și literare a Bibliei (genuri și stilistică).

**2.2.** A doua linie de cercetare include, la rândul ei, obiective ambițioase, dintre care se remarcă:

1) istoria Bibliei vernaculare în Spania, precum și în țările romanice și europene;

2) contribuția textelor biblice hispanice la istoria limbii spaniole de la începuturi până în prezent;

3) prezența și influența Bibliei în literatura hispanică;

4) importanța, răspândirea, influența și pătrunderea Sfintei Scripturi în limba, gândirea, mentalitatea, politica, arta și cultura din Spania, în contextul mai larg al societății europene.

### 3. Importanța Bibliei ca obiect de cercetare

Principalul motiv al demarării acestui proiect la Cilengua constă în valoarea intrinsecă a Bibliei – fără îndoială, cartea cea mai cercetată de către om, și totuși încă de nepătruns. Bibliei i-au fost aduse nenumărate elogii, care ar putea fi rezumate astfel: este cartea cea mai importantă și mai influentă din patrimoniul umanistic și cultural al Occidentului. Sau, în cuvintele lui Northrop Frye, Biblia este Marele Codice al culturii universale. Într-adevăr, de-a lungul istoriei, artistul și-a înmuiat pensulele în poveștile, simbolurile și figurile textelor biblice; muzicianul a țesut armonios versetele psalmilor; scriitorul a recreat numeroasele narațiuni biblice, adesea interpretate ca parabole existențiale; poetul nu a încetat să scruteze misterele spiritului, ale vieții sau ale iubirii care dau viață paginilor Bibliei; în fine, gânditorul sau omul de știință, recunoscând că tradițiile religioase care își au originea în Biblie țin, în esență, de interpretarea și de evaluarea existenței omului în

lume, își concentrează deseori atenția asupra marilor principii și concepte biblice, spirituale sau morale, definitorii astăzi pentru civilizația noastră. Pot fi amintiți, în acest sens, gânditori contemporani, postmoderni și creștini din punct de vedere cultural și nu numai, precum Gianni Vattimo. În teoriile filozofice ale lui Vattimo, negarea metafizicii cu fundamente în mod necesar etico-politice lasă locul, în definitiv, întronării iubirii, a iubirii așa cum este ea întruchipată de Hristos în Evangheliile, o iubire care ar trebui, după Vattimo, să devină adevărata dimensiune religioasă a timpului nostru.

Mărturisesc însă că nici o evaluare a Cărții prin excelență nu mă impresionează și nu mă invită mai mult la reflecție decât cuvintele pline de convingere ale lui Goethe: „Noul Testament este limba maternă a Europei”. Încă din copilărie respirăm o atmosferă de experiențe și de reprezentări cognitive iradiind din izvoarele profunde ale Bibliei. Astfel, după cum a afirmat recent Joan Francesc Mira, „Iisus din Nazaret și mama sa, Maria, tatăl său, Iosif dulgherul, tovarășii săi, Petru, Iacob sau Ioan, Lazăr și Maria Magdalena, Ponțiu Pilat și atâtea alte nume sunt, în imaginarul popular european, personaje mai însemnate și mai cunoscute decât Hamlet, Don Quijote sau Frații Karamazov. Iar imaginile Bunei Vestiri, a nașterii lui Iisus în Betleem, a lui Pilat spălându-se pe mâini, a răstignirii și a învierii (sau viziunile halucinante ale Apocalipsei) sunt scene și teme narrative a căror circulație nu are egal de-a lungul secolelor”.

Până și forma obișnuită de evaluare și de judecare a acțiunilor, stărilor și calităților umane prin așa-numitele adverbe în *-mente* ține, în bună măsură, de învățătura repetată a lui Iisus pe care o relatează Matei în capitolul al cincisprezecelea, cel al criticii tradițiilor. Analiza propriei conștiințe, dorința de a vedea în fapte intenția cu care sunt realizate acestea explică proliferarea compuşilor adverbiali *bona mente, sana mente > buenamente* [„ușor, benevol” – n. tr.], *sanamente* [„(în mod) sănătos, sincer” – n. tr.], *folosiți, altminteri, și anterior*.

Deosebit de expresivă este și desemnarea constantă a acțiunilor, a pasiunilor sau a stărilor prin expresii precum *hacer la pascua a alguien* [„a săcăi, a nu lăsa în pace”; literal, „a-i face paștele cuiva” – n. tr.], *echar margaritas a los cerdos* [„a arunca mărgăritare înaintea porcilor, a strica orzul pe găște”; literal, „a arunca mărgăritare porcilor” – n. tr.], *pasar las de Caín* [„a trece prin chinurile iadului”; literal, „a trece prin chinurile lui Cain” – n. tr.], *rasgarse las vestiduras* [„a-și sfâșia hainele de durere”; literal, „a-și sfâșia veșmintele” – n. tr.], *llorar como una Magdalena* [„a plânge ca o mireasă”; literal, „a plânge ca o Magdalena” – n. tr.], *lavarse las manos* [„a se spăla pe mâini” – n. tr.], *ver los cielos abiertos* [„a-l apuca pe Dumnezeu de un picior, a fi în al nouălea cer”; literal, „a vedea cerurile deschise” – n. tr.], *poner el dedo en la llaga* [„a pune degetul pe rană” – n. tr.], *predicar en desierto* [„a predica/vorbi în deșert” – n. tr.], *echar saños y culebras* [„a bate câmpii, a fi spurcat la gură”; literal, „a scoate broaște și vipere pe gură” – n. tr.], *dar coces contra el aguijón* [„a ține piept (cuiva), a lua (ceva) în piept”; literal, „a lovi o țepușă” – n. tr.], *sembrar cizaña* [„a semăna zăzanie” – n. tr.], *adorar a un becerro de oro* [„a-și face chip cioplit”; literal, „a venera

un vițel de aur” – n. tr.], *estar en Belén con los pastores* [„a fi cu gândul aiurea”; literal, „a fi cu păstorii în Betleem” – n. tr.], *meterse a redentor* [„a-și băga nasul unde nu-i fierbe oala”; literal, „a face pe-a mântuitorul” – n. tr.], *hacer algo en un santiamén* [„a face ceva cât ai clipi / cât ai bate din palme”; *santiamén* provine de la formula latinească *Spiritus Sancti, Amen* cu care se termină unele rugăciuni catolice; *en un santiamén* „cât ai zice pește” – n. tr.], *tener más paciencia que el santo Job* [„cu răbdarea treci și marea”; literal, „a avea mai multă răbdare decât Sfântul Iov” – n. tr.], *tirar la primera piedra* [„cine e fără de păcat să arunce primul piatră” – n. tr.], *ver la paja en el ojo ajeno y no ver la viga en el propio* [„a vedea paiul din ochiul altuia și a nu a vedea bârna din ochiul său” – n. tr.] etc.

Trebuie remarcată și frecvența coplesitoare a exclamațiilor, a expresiilor circumstanțiale și a proverbelor de origine biblică: ¡*Ángela María!* [locuțiune interjecțională care denotă aprobare, înțelegere a unei situații sau surprindere; „Dumnezeule! Doamne ferește! Ferească Maica Domnului!” – n. tr.], *de Pascuas a Ramos* [„din an în Paști, foarte rar”; literal, „de la Paște la Florii” – n. tr.], *en menos que canta un gallo* [„cât ai clipi”; literal, „în mai puțin timp decât ar cânta un cocoș” – n. tr.], *otro gallo le cantara* [„altă soartă ar avea”; literal, „(de) i-ar cânta un alt cocoș” – n. tr.], *de todo hay en la viña del Señor* [„mare-i grădina Domnului”; literal, „în via Domnului se găsesc de toate” – n. tr.], *donde Cristo dio las tres voces* [„foarte departe, la capătul pământului”; literal, „acolo unde Cristos a strigat de trei ori” – n. tr.], *de menos nos hizo Dios* [„căci bun este Dumnezeu!” – n. tr.], *ojo por ojo y diente por diente* [„ochi pentru ochi și dinte pentru dinte” – n. tr.], *es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja...* [„anevoie, cu mare nevoie/greutate”; literal, „e mai ușor ca o câmilă să treacă prin ochiul unui ac...” (după unii exegeți ai Bibliei, traducerea corectă a gr. *kamelos* ar fi „funie”, și nu „câmilă”) – n. tr.], *quien siembra vientos recoge tempestades* [„cine seamănă vânt culege furtună” – n. tr.], *sin faltar una jota* [„întocmai”; literal, „fără să lipsească o iotă” – n. tr.], *adivina quién te dio* [literal, „ghici cine te-a lovit”, la jocul de-a baba oarba – n. tr.], *nadie es profeta en su tierra* [„nimeni nu-i profet în țara lui” – n. tr.], *médico cúrate a ti mismo* [literal, „doctore, vindecă-te (întâi) pe tine!” – n. tr.], *a vino nuevo odres nuevos* [„nu pun oamenii vin nou în burdufuri vechi”; literal, „la vin nou, burdufuri noi” – n. tr.], *al César lo que es del César...* [„să-i dăm Cezarului ce-i al Cezarului” – n. tr.], *los últimos serán los primeros* [„cei din urmă vor fi cei dintâi” – n. tr.], *nadie puede servir a dos señores* [„nu poți sluji la doi stăpâni deodată”; literal, „nimeni nu poate servi la doi stăpâni” – n. tr.], *no juzguéis y no seréis juzgados* [„nu judecați și nu veți fi judecați” – n. tr.], *por sus frutos los conoceréis* [„pomul după roade se cunoaște”; literal, „după roadele lor îi veți cunoaște” – n. tr.], *quien a hierro mata a hierro muere* [„cine scoate sabia de sabia va pieri”; literal, „cine omoară cu arma de armă va muri” – n. tr.].

De asemenea, cu greu putem găsi ceva mai frumos decât sensul figurat care se desprinde cu atâta subtilitate din tematica fecundă a Bibliei pentru a califica sau a descalifica constituția fizică și psihologică a cuiva: *es el chivo expiatorio* [„este țap ispășitor” – n. tr.], *es un judás* [„este Iuda” – n. tr.], *un jeremías* [„Iuda” – n. tr.], *el*

*benjamín* [„mezinul, Prâslea” – n. tr.], *un cirineo* [literal, „ajutor”, de la personajul biblic Simion Cirineul, care l-a ajutat pe Iisus să poarte crucea pe drumul calvarului – n. tr.], *un sepulcro blanqueado* [*ser un sepulcro* „a tăcea ca pământul”; literal, „a fi un mormânt văruit” – n. tr.], *el principio del fin* [„începutul sfârșitului” – n. tr.], *un gigante con pies de barro* [„un colos cu picioare de lut” – n. tr.], *la costilla de Adán* [„coasta lui Adam” – n. tr.], *la sal de la tierra* [„sarea pământului” – n. tr.], *más viejo que Matusalén* [„mai bătrân decât Matusalem” – n. tr.], *es una trampa saducea* [„este o capcană saducee” – n. tr.], *está hecho un Cristo* [„zdrobit în bătaie, chinuit, batjocorit”; literal, „este precum Hristos, l-au adus într-o stare jalnică, precum pe Hristos” – n. tr.], *un ceomo* [similar: „zdrobit în bătaie, chinuit, batjocorit”; din lat. *eccehomo* < *ecce* + *homo* – n. tr.], *un Adán* [similar; literal, „un Adam” – n. tr.]. În fine, o expresie care nu are egal, *es la Biblia en verso* [„atoateștiutor”; literal, „este Biblia în versuri” – n. tr.].

#### 4. Transcrierea Biblii la Mănăstirea San Millán de Suso

Trebuie să amintim, pe de altă parte, că la așezământul monahal San Millán de Suso au fost transcrise, din secolul al X-lea până în secolul al XV-lea, diverse ediții și cărți biblice care transmit versiunile *Vetus Latina* și *Vulgata* (de exemplu, codicele 2-3, 58 sau 64 bis de la Academia Regală de Istorie). Au fost, totodată, transcrise, cam în aceeași perioadă, comentarii ale mai multor cărți din Biblie: ale lui Grigorie cel Mare la cartea lui *Iov*, respectiv la *Iezechieel* [*Moralia in Iob, Homilia in Hiezechibelem prophetam* – n. tr.] sau ale lui Casiodor la *Psalmi*, precum și numeroase texte ilustrate cu *Glossa Ordinaria*.

Dintre toate aceste texte, cel cunoscut astăzi sub numele de *Biblia lui Quisio*, denumit înainte *Biblia gotică de la San Millán*, nu este altceva decât codicele 20 de la Academia Regală de Istorie, care datează de la începutul secolului al X-lea. Această operă, scrisă de un mozarab, a supraviețuit descinderilor întreprinse în a doua jumătate a secolului al XVI-lea cu scopul de a aduce la nou înființata mănăstire de la Escorial cele mai vechi și mai valoroase manuscrise, adevărate comori ale Peninsulei. Cei familiarizați cu particularitățile de conținut și cu caracteristicile fonetico-grafice ale acestui codice împărtășesc opinia că prima dintre cele trei părți ale acestuia prezintă un specific hispanic (*hispane*), iar a doua, unul și mai pronunțat hispanic (*hispanissime*). Nu este deci de mirare că, în elaborarea monumentalei ediții a *Vulgatei*, benedictinii din Abația romană a Sfântului Ieronim s-au oprit asupra acestui text, considerat ca fiind unul dintre cele mai reprezentative pentru tradiția manuscriselor din Peninsulă (celelalte codice alese au fost codicele hispanic din Cava dei Tirreni, cel de la Complutense, I. X, și cel din Toledo, aflat la Biblioteca Națională din Madrid, Vitr. 13-1).

Un alt lucru demn de remarcat în privința *Biblii lui Quisio* este faptul că, în jurul anului 1600, un călugăr de la San Millán, conștient de semnificația și de importanța acestui text, și-a dat toată silința pentru a atesta o vechime și mai mare a cărții care era deja considerată opera cea mai prețioasă a bibliotecii de la Cogolla. Cu dibăcie

(ascetismul și dibăcia se împletesc, o dată în plus, în istoria hispanică) și cu mare îndrăzneală, acesta a adăugat, pe fila 144, o notă în întregime falsificată, *Per-scriptum*-ul, în care figurează Quisio, călugăr la San Millán, și epoca 700, adică anul 662 (dată, evident, imposibilă), un oarecare Martín, abatele mănăstirii în aceeași perioadă, precum și o listă a abaților. Erorile de abreviere și scrisul vădit falsificat din întreaga notă dovedesc, fără nici o umbră de îndoială, că datarea în anul 662 este rezultatul uneia sau al mai multor deformări. În același timp, acest lucru trădează, subliniez, intenția de a face ca respectivul manuscris de la Cogolla să pară încă și mai valoros și mai vechi.

## 5. Necesitatea delimitării obiectului de studiu

Rezumând, când am decis să demarăm proiectul „Bibliile hispanice” la mănăstirea din San Millán, casă a filologiei, sălaş al cuvintelor și al Cuvântului, am avut ca motivație exigența internă a demersului filologic și importanța excepțională a obiectului său de studiu conferită atât de perspectiva istorică, cât și de actualitatea acestuia.

Date fiind multitudinea și eterogenitatea activităților din cadrul proiectului, ni s-a părut realist și prudent să ne dedicăm eforturile și resursele unor arii de interes prioritare. Obiectivelor atent delimitate ale demersului nostru le corespund următoarele domenii de cercetare preferențiale: a) edițiile și studiile corespunzătoare textelor biblice și istoriei exegezei biblice; b) traducerile actuale ale Bibliei, cu studii orientate către o nouă traducere științifică și filologică a Bibliei (*Biblia de la San Millán*) și c) prezența și influența Bibliei în literatura spaniolă.

## 6. În loc de încheiere

Voi încheia cu o reflecție. Din perspectiva trăirii confesionale, acest proiect al „Bibliilor hispanice” ar putea fi considerat, în terminologia lui Mester, drept „o crustă”; pentru noi însă, precum și pentru toți cei care au sprijinit această cercetare, el reprezintă „un miez”. Mai mult, din perspectiva noastră, nu ni se pare potrivit să distingem între ceea ce este determinant și ceea ce este determinat. Biblia este deopotrivă trup, literă și operă omenească. Nimeni nu îi contestă calitatea de „operă omenească”, dar mulți nu admit completarea „deopotrivă”.

Biblia este scrisă în diverse limbi și, ca atare, în cuvinte ușor accesibile; este transpusă în forme literare, în forme istorice, în viziuni ce țin de culturi specifice. În studiul Bibliei este esențial să fie luat în considerare modul în care se gândea, se vorbea și se povestea pe vremea hagiografului sau a traducătorilor care i-au urmat acestuia. Genurile literare trebuie cercetate cu deosebită atenție, căci adevărul este prezentat și enunțat în mod diferit în opere din epoci distincte și în cărți profetice, poetice sau aparținând altor genuri literare. Un lucru trebuie să ne fie clar: dacă ignorăm identitatea istorică și personalitatea autorilor sau a traducătorilor, cu

calitățile și talentele lor specifice, dacă se exclude dimensiunea trupească, omenească a Bibliei, există riscul să cădem într-un echivoc fundamentalist, într-un spiritualism sau un psihologism vag.

Pentru a fi înțeles, limbajul omenesc trebuie să fie descifrat și studiat în mod riguros, ca, de altfel, tot ce este specific omului. Studiul Bibliei impune o analiză istorică și literară care trebuie să se sprijine pe diversele metode și abordări furnizate de filologia și de critica modernă. Ca atare, această analiză se cuvine să fie realizată de către persoane care au pregătirea științifică necesară – altfel spus, de către profesioniștii disciplinelor umaniste.

Tocmai acesta este și rolul nostru: să promovăm și să întreprindem studii axate strict pe explicația științifică a Bibliei, pe textele originale, pe versiunile și traducerile ei (cu deosebire în spaniolă), precum și pe pătrunderea, prezența și difuzarea acestora în domeniul literelor hispanice.

Versiune în limba română: dr. Iulia NICA



## ASPECTE ALE EVOLUȚIEI TERMENILOR VECHI PREZENȚI ÎN *LITURGHIER*. TRADIȚIE VS. INOVAȚIE

DRD. ALINA CAMIL

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
*alinacamil@yahoo.com*

**Résumé:** En observant attentivement le langage liturgique roumain, surtout l'orthodoxe, on peut remarquer premièrement son caractère conservateur. De nombreux termes anciens, qui ne sont plus présents dans la langue littéraire actuelle, sont encore conservés dans les pages du *Missel*. Leur présence au cours des siècles est principalement due à la préoccupation constante des successifs réviseurs de n'affecter pas le message transmis, en créant de cette manière une très stable tradition liturgique textuelle. L'analyse comparative de certains éléments présents dans quelques éditions du *Missel*, viennent à confirmer cet aspect.

**Mots-clés:** Antim Ivireanul, *Missel*, langage religieux, langue roumaine ancienne

### 1. Considerații preliminare

Deosebit de expresiv și de variat, limbajul bisericesc actual reprezintă o îmbinare de elemente aparținând atât limbii literare actuale, cât și limbii literare vechi. Cercetarea limbii textelor bisericești prezintă o însemnătate deosebită atât pentru realizarea unei descrieri în sine a limbajului religios, cât și pentru observarea evoluției limbii române literare. Pornind de la aceste premise, ne-am propus realizarea unei cercetări amănunțite asupra unor termeni din perioada veche a limbii române, în edițiile succesive ale *Liturghierului* românesc.

Între scrierile cu caracter religios, *Liturghierul* constituie o sursă importantă în ceea ce privește, în primul rând, terminologia de specialitate, acesta cuprinzând, pe lângă indicațiile tipiconale expuse în detaliu, numeroase rugăciuni și cântări. Această carte de cult, tradusă de diferiți reprezentanți ai Bisericii cu scopul unic al ofiterii slujbei în limba română, a fost reeditată de nenumărate ori până în zilele noastre, fapt care demonstrează, fără îndoială, însemnătatea acesteia. Enumerăm aici câteva dintre edițiile consultate, în scopul urmăririi frecvenței editărilor: *Liturghierul* lui Coresi (1570)<sup>1</sup>; *Liturghierul* tipărit de Dosoftei în două ediții (1679, respectiv 1683)<sup>2</sup>; *Liturghierul* tipărit de Antim Ivireanul (1713)<sup>3</sup> și alte ediții

---

<sup>1</sup> Ediția realizată de Al. Mareș, în 1969.

<sup>2</sup> Vezi ediția realizată de N. A. Ursu, în 1980.

<sup>3</sup> Ediție în lucru, în transcriere proprie.

ulterioare<sup>4</sup> ale acestuia tipărite la Iași (1759, 1794, 1818, 1834, 1845, 1868), Râmnic (1767<sup>5</sup>, 1787, 1813), Buzău (1835, 1840), București (1741, 1746, 1797, 1833, 1855, 1887, 2000, 2008), respectiv Neamț (1860).

Din punct de vedere lexical, multe dintre edițiile tipărite după 1713 reproduc în mare măsură *Liturghierul* lui Antim Ivireanul. De o mare însemnătate este ediția din 1818, urmată de cea din 1834, ambele tipărite sub îndrumarea lui Veniamin Costachi, ediții care aduc o importantă contribuție la nivelul lexicului. Mitropolitul moldovean se arată nemulțumit de prezența anumitor „cuvinte în izvodul cel vechiu rămase în firea limbii aceia din carea s-au tălmăcit”<sup>6</sup> și încearcă astfel să înnoiască limbajul bisericesc introducând cuvinte aparținând „frii limbii noastre”. Câteva dintre substituturile lexicale propuse de Veniamin în prefețele celor două Liturghiere din 1818 și 1834 (*molitvă – rugăciune, vobod – înțrare, cădire – tămâiere, dveră – ușă, prestol – sfântă masă, blagoslovit – binecuvântat și zveazdă – stea*) au fost preluate de edițiile ulterioare, altele însă nu au fost luate în seamă, fiind trecute cu vederea: *anghel* pentru *inger*, *tămâitoare* pentru *cădelniță*, *lance* pentru *copie*, *rugăciunea mâneării* pentru *utrenea*, *misterii* pentru *taine* etc.<sup>8</sup>

Înainte de a începe studiul propriu-zis asupra lexicului înregistrat în *Liturghier*, am considerat oportună o scurtă analiză comparativă a tuturor edițiilor enumerate mai sus, cu intenția de a identifica edițiile care au avut un rol mai important în desăvârșirea limbajului liturgic românesc. În urma unei verificări primare a edițiilor menționate, s-au putut constata următoarele:

a) Liturghierele tipărite în anii 1741 și 1746 sunt copii fidele ale *Liturghierului* lui Antim Ivireanul. Vom excepta, în consecință, aceste ediții din analiza următoare;

b) Liturghierele din 1797 și 1813 sunt identice. La fel și edițiile din 1835 și 1840. Vom selecta, prin urmare, câte una dintre acestea, respectiv ediția din 1813 și cea din 1840. Această scurtă analiză urmărește evoluția a patru termeni (excerptați din textul antimian) în edițiile menționate:

1. *poias*, s.n. ‘brâu cu care se încingeau preoții ortodocși peste stihar, în timpul oficiului serviciului religios’ (< slv. *поиасъ*). Termenul este prezent la Antim: „*poiasul* să încinge” (51). La Coresi notăm prezența unui alt termen: „să ia *brâul*” (Mareș 1969: 128), termen care se va impune în cele din urmă în limbajul bisericesc. La Dosoftei regăsim termenul antimian cu forma *poas*, unde [a] apare nediftongat: „*blagoslovindu-ș poasul*” (Ursu 1980: 20), la Veniamin apare „luând *brâul*”

<sup>4</sup> Pentru aceste ediții am apelat la textele originale, în lipsa unor ediții de text.

<sup>5</sup> Pe foaia de titlu a ediției apare anul de imprimare 7276, adică 1768. În BRV, tom IV, 1944, p. 251, Ioan Bianu menționează faptul că la pagina 204<sup>v</sup> a ediției respective se dă anul 1767. Din acest motiv, unii cercetători, printre care P. Constantinescu și A. Sacerdoțeanu, citați de Ioan Bianu, și, mai devreme, în Iorga (1901: 521) consideră în mod eronat că anul tipăririi este 1768. Consultând ediția respectivă, am putut într-adevăr constata faptul că pe ultima pagină a cărții, deci la pagina 204<sup>v</sup>, este indicat anul 1767, luna decembrie, ca dată la care s-a încheiat activitatea de tipărire.

<sup>6</sup> Vezi prefața la *Liturghii*, 1818, p. IV.

<sup>7</sup> Vezi prefața la *Liturghii*, 1818, p. III-VI.

<sup>8</sup> Vezi prefața la *Liturghii*, 1818, p. III-X și la ediția a doua din 1834, p. V-VIII.

(Veniamin 1818: 31<sup>r</sup>, respectiv Veniamin 1834: 68) și, mai recent, „luând *brâu*” (*Liturghier* 2008: 111). Termenul *poias* este consemnat în alte șase ediții dintre cele enumerate *supra*, anume: Iași 1759: 39<sup>r</sup>, 1794: 31<sup>r</sup>, Râmnic 1767: 40<sup>v</sup>, 1787: 62, 1813: 40<sup>v</sup>, București 1833: 62, în timp ce echivalentul său, *brâu*, este înregistrat și el în alte șase ediții, respectiv: Buzău 1840: 52, Iași 1845: 23<sup>v</sup>, 1868: 22, Neamț 1860: 27<sup>r</sup>, București 1887: 58, 2000: 105. Un termen nou, *încingătoarea* (52), înregistrat în ediția de la București (1855), nu se bucură de o circulație îndelungată.

2. *prestol*, s.n. ‘pristol, masă din mijlocul altarului, în bisericile creștine, pe care se țin obiectele necesare oficiului serviciului religios’ (< slv. *прѣстоль*). Termenul este prezent în textul lui Antim alături de echivalentul său latin: „(sfânta) masă: stă înaintea sfântului *prestol*” (70), respectiv „pre *sfânta masă*” (85). Termenul este prezent atât la Coresi, cu formă diftongată, „să meargă la *preastol*” (Mareș 1969: 135), cât și la Dosoftei, „de denaintea svântului *prestol*” (Ursu 1980: 51). La Veniamin apare „stând înaintea *sfintei mese*” (Veniamin 1818: 39<sup>v</sup>, respectiv Veniamin 1834: 81), în timp ce mai recent identificăm redarea „stând înaintea *Sfintei Mese*” (*Liturghier* 2008: 136). Primul termen este consemnat în edițiile apărute la Iași 1759: 49<sup>v</sup> și 1794: 43<sup>v</sup>, Râmnic 1767: 51<sup>v</sup>, 1787: 86, 1813: 52<sup>r</sup>, Buzău 1840: 73, București 1833: 84, iar cel de-al doilea se înregistrează în edițiile tipărite la Iași 1845: 34<sup>v</sup>, 1868: 33, Neamț 1860: 39<sup>v</sup>, București 1855: 73, 1887: 75, 2000: 130.

3. *propoveditor*, s.m. ‘persoană care propovăduiește, predicator’ (format de la (*a*) *propovedui* < slv. *проповѣдовати* + suf. *-tor*). Nu a fost semnalată prezența acestui termen în ediția coresiană întrucât fragmentul în care a fost identificat termenul în restul edițiilor lipsește aici. La Dosoftei consemnăm prezența termenului *strigător* (Ursu 1980: 82). Termenul antimian este prezent la Veniamin cu aceeași formă: *propoveditorii* (Veniamin 1818: 52<sup>v</sup>, respectiv Veniamin 1834: 118). Astăzi consemnăm forma *propovăduitori* (*Liturghier* 2008: 172), prezentă și în ediția anterioară (*Liturghier* 2000: 165). Vechiul fonetism, cu [e], este prezent în toate celelalte ediții consultate: Râmnic 1767: 68<sup>r</sup>, 1787: 118, 1813: 68<sup>r</sup>, Buzău 1840: 100, Iași, 1759: 66<sup>r</sup>, 1794: 58<sup>r</sup>, 1845: 47<sup>r</sup>, 1868: 45, Neamț 1860: 54<sup>v</sup>, București 1833: 118, 1855: 101, 1887: 95.

4. *taină*, s.f. ‘(aici) dogmă creștină pe care biserica o consideră inaccesibilă rațiunii omenești’ (< v.sl. *тайна*): „descoperirea *tainelor cerești*”(140). Fragmentul citat face parte din *Liturghia Sf. Vasile cel Mare*, absentă din ediția lui Coresi; la Dosoftei: „a cerești *Taine* descoperire” (Ursu 1980: 113); la Veniamin regăsim atât termenul antimian, „descoperirea *tainelor cerești*”(Veniamin 1818: 70<sup>r</sup>), cât și unul propus de mitropolit: „descoperirea *misteriilor cerești*” (Veniamin 1834: 156). Termenul este atestat la sfârșitul secolului al XVIII-lea (1783). După forma de plural, *misterii*, termenul folosit de Veniamin prezintă o formă învechită, probabil *misteriu* (cf. MDA, s.v.). Termenul a avut însă o „existență” limitată, nefiind consemnat ediții anterioare sau ulterioare. În ediția actuală, citim: „descoperirea *tainelor cerești*” (*Liturghier* 2008: 226). Termenul *taină* se regăsește în toate celelalte ediții consultate: Râmnic 1767: 90<sup>r</sup>, 1787: 163, 1813: 90<sup>r</sup>, Buzău 1840: 141, Neamț

1860: 75<sup>r</sup>, Iași 1759: 87<sup>v</sup>, 1794: 79<sup>v</sup>, 1845: 64<sup>r</sup>, 1868: 61, București 1833: 163, 1855: 138, 1887: 122, 2000: 226.

În primul caz, constatăm prezența unei serii sinonimice formate din 3 termeni: *poias* – *brâu* – *încingătoare*. Cel dintâi termen a fost consemnat inițial la Dosoftei, cel de-al doilea la Coresi. În ceea ce privește preferința lui Antim pentru primul termen, pot exista diverse explicații. S-ar putea datora, mai întâi, faptului că mitropolitul a avut la îndemână ediția lui Dosoftei atunci când a realizat traducerea (Mazilu 1999: 177). Între versiunile celor doi ierarhi ai Bisericii Ortodoxe există însă diferențe însemnate atât la nivel lexical, cât și la celelalte niveluri ale limbii, astfel încât originalitatea traducerii lui Antim nu poate fi în nici un caz contestată. Posibilitatea ca acesta să nu fi cunoscut termenul se exclude de la bun început, căci Antim, deși nu era de origine română, era un foarte bun cunoscător al limbii române. La fel de adevărat este faptul că, izbindu-se uneori de îngustimea limbii române (lucru, de altfel, firesc în acea perioadă a evoluției limbii române), Antim face apel la diferite elemente grecești sau slavonești, pe care fie le împrumută, fie le calchiază sau le traduce. Fidelitatea față de originalul după care efectuează traducerea este, în consecință, un posibil motiv al prezenței termenului slavon.

Din seria sinonimică antimiană (*sfântul*) *prestol* – (*sfânta*) *masă*, se remarcă preferința pentru termenul de origine latină, care se va impune în cele din urmă în limbajul religios.

Format pe teren românesc, substantivul *propovăduitor* este prezent de aproape 3 secole în paginile *Liturghierului*. Și în cazul substantivului *taină* constatăm aceeași rezistență în timp, în ciuda tendinței latinizante a unor diortositori inovatori, precum Veniamin Costachi, care încearcă, fără succes, să înlocuiască acest termen prin altul nou, *misteriu*.

Studiul de față urmărește în continuare prezentarea selectivă a unui inventar lexical înregistrat în textul *Dumnezeieștile și sfintele Liturghii*, tipărit de Antim Ivireanul în anul 1713, inventar care cuprinde câțiva termeni utilizați în desfășurarea ritualului liturgic ortodox, urmărind pe de o parte prima lor atestare în interiorul acestei cărți de cult, iar pe de altă parte evoluția acestora de-a lungul secolelor. În acest scop, a fost realizat un studiu comparativ între textul lui Antim și alte patru ediții ale *Liturghierului*, dintre care două anterioare: *Liturghierul* lui Coresi (1570), *Liturghierul* lui Dosoftei (1679, 1683) și două ulterioare: *Liturghierul* tipărit de Veniamin Costachi în 1818 și ediția din 2008<sup>9</sup> a *Liturghierului*. Cercetarea privește acei termeni aparținând limbii literare vechi, care fie au dispărut din limbajul

<sup>9</sup> Liturghierul din 2008 (ediție jubiliară) este o retipărire a celui din 2000 după cum se menționează în mod explicit și în „Postfața” cărții. S-au adus însă câteva completări în ceea ce privește lexicul, din dorința editorilor de a fi „mai precisă și mai bogată în nuanțarea sensurilor teologice ale textului liturgic”. Se precizează, de asemenea, intenția de a evita „atât arhaismele care nu mai sunt înțelese azi, cât și neologismele neasimilate de oamenii simpli din popor”. Din acest motiv, anumite sensuri considerate necunoscute au fost notate între paranteze. Numărul acestor modificări, respectiv completări, nu este însă unul însemnat și tocmai din dorința evidențierii lor am inclus în studiul comparativ și ediția din 2000, atunci când au fost semnalate diferențe între aceasta și cea din 2008.

curent, fie se regăsesc numai în interiorul acestei cărți de cult. Se cuvine făcută de la început precizarea că aceste arhaisme lexicale sunt deosebit de numeroase în text.

## 2. Termeni aparținând limbii române vechi

a) Termeni de origine latină:

*mâneacă*, vb. 1. intrans. ‘a se îndrepta spre’: „De noapte *mâneacă* duhul nostru la Tine, Dumnezeule, pentru că luminează sânt poruncile Tale” (31). Termenul este consemnat de două ori la Antim în contexte identice. Etimologie: lat. *manicāre* (cf. DER, DLR, MDA, s.v.). Rugăciunea din care a fost selectat fragmentul nu a fost identificată în *Liturghierul* lui Coresi<sup>10</sup>. Termenul este consemnat anterior la Dosoftei, cu valoare intransitivă și reflexivă: „De noapte (*să*) *mâneacă* sufletul nostru către Tine” (Ursu 1980: 249). Se înregistrează și ulterior, la Veniamin: „De noapte *mâneacă* duhul nostru către Tine” (Veniamin 1818: 20<sup>v</sup>) și este păstrat și de ediția actuală a Liturghierului: „De noapte *mâneacă* duhul nostru către Tine” (Liturghier 2008: 78).

b) Termeni de origine slavă sau slavonă<sup>11</sup>:

*blagovesténie*, s.f. ‘Buna Vestire, sărbătoare creștină, marcată la 25 martie, închinată vestirii nașterii lui Iisus Hristos’: „Și încăși să îmbracă și la vecerniile și prejedesășteniile sfântului și marelui post și la prazdnicul *Blagovesténiei*” (1); „la patruzeci de mucenici sau la *Blagovesténii*” (173). Etimologie: v.sl. *благовѣщеніе* (cf. DA, MDA, s.v.). Termenul înregistrează o singură ocurență la Dosoftei, cu forma de plural, *Blagovesténii* (Ursu 1980: 283). În ediția actuală a *Liturghierului* (2008: 353) notăm compusul *Buna Vestire*, prezent și la Veniamin cu forma de plural: „a *bunelor vestiri*” (Veniamin 1818: 83<sup>v</sup>).

*bogoslov*, adj. ‘teolog’: „Grigórie *Bogoslovul*” (57). Etimologie: v.sl. *БОГОСЛОВЪ*, format pe baza gr. *θεόλογος* (cf. DER, MDA, s.v.). Termenul este consemnat anterior la Dosoftei, cu formă nearticulată: „*Grigorie Bogoslov*” (Ursu 1980: 233). Astăzi, *bogoslov* este înlocuit prin corespondentul grecesc *teolog* ‘de Dumnezeu cuvântător’ (Cf. DA, s.v.). Notăm la Veniamin prezența structurii „*Grigórie Cuvântătorul de Dumnezeu*” (Veniamin 1818: 17<sup>r</sup>), care se păstrează și în ediția actuală a *Liturghierului* (2008: 116): „*Grigorie Cuvântătorul de Dumnezeu*”.

*cin*, s.n. ‘tagmă’: „Pomenéște, Doamne... pre tot *cinul* preușesc” (158). Etimologie: v.sl. *чинъ* (cf. MDA, MIKLOSICH, SCRIBAN, s.v.). Termenul este consemnat anterior la Coresi, „*cinul* preușesc” (Mareș 1969: 129). La Dosoftei

<sup>10</sup> Pentru a nu încălca excesiv expunerea, am evitat folosirea acestei mențiuni în cazul fiecărui fragment de text absent din Liturghierul lui Coresi. Această explicație este, prin urmare, în mod tacit valabilă de fiecare dată când din studiul comparativ va lipsi ediția lui Coresi.

<sup>11</sup> Diferențierea acestora este realizată prin indicarea între paranteze a etimonului. Menționăm faptul că am folosit prescurtările din MDA (2003). Există anumite neconcordanțe în prezentarea etimonului de la un dicționar la altul, în sensul că unele dicționare indică un etimon vechi slav (în special SCRIBAN), în timp ce altele îl prezintă ca fiind slavon.

notăm „toată preușasca *ceată*” (Ursu 1980: 144), termen de origine slavă utilizat și de Antim. La Veniamin este utilizat consecvent termenul *ceată* (Veniamin 1818: 34<sup>r</sup>). *Liturghierul* din 2000: 112, păstrează seria sinonimică antimiană, în contexte identice cu cele din ediția de la 1713: „toată *ceata* preoțească”, respectiv „tot *cinul* preoțesc” (p. 239). În *Liturghierul* din 2008 este utilizat însă în mod consecvent termenul *cin* (118-119).

*diacônsvă*, s.f. (mai ales la plural) ‘ectenii, rugăciuni scurte rostite îndeosebi de diacon, în mijlocul bisericii, și de către preot în altar’: „să zică aceste *diacônsvé*” (187). Etimologie: slv. **ДИАКОНСТВО** (cf. DA, s.v.). Termenul înregistrează o singură ocurență în textul lui Antim. Mult mai frecvent (19 ocurențe) este folosit termenul de origine greacă, *ectenie*, care se va impune în cele din urmă în limbajul liturgic românesc. Termenul *diacônsvă* este consemnat anterior atât la Coresi, „să zică *diacônsvéle*” (Mareș 1969: 132), cât și la Dosoftei, cu formele: *diacônsvé*, *diacônstele* (Ursu 1980: 225, 87), cea din urmă fără grupul consonantic etimologic [tv]. La Veniamin se înregistrează termenul *ectenie* (Veniamin 1818: 89<sup>v</sup>), prezent și în *Liturghierul* din 2008: 285: „se zic de către diacon aceste *ectenii*”.

*dzveazdă*, s.f. ‘stea de metal cu care sunt ornate, de obicei, obiectele de cult’: „Preotul cădind *dzveazda*, o pune deasupra sfântului Ágneț” (60). Etimologie: slv. **ЗВЕЗДА** ‘stea’ (cf. DER, MDA, SCRIBAN, s.v.). Termenul este consemnat anterior la Coresi: „fiind și *dzveazda* cu pocroavele” (Mareș 1969: 107-108). La Dosoftei este notată forma *zveazdă* (Ursu 1980: 32). Cu aceeași formă termenul se înregistrează și la Veniamin: „luând sfânta *zveazdă* de pre sfântul discos” (Veniamin 1818: 50<sup>v</sup>). În pofida existenței termenului de origine latină *stea*, aparținând „firii limbii noastre”, de această dată Veniamin Costachi își exprimă preferința față de echivalentul slavon, cu motivația că deși „s-ar fi putut a să numi chiar cu a noastre cuvinte... zvezda – stea”, totuși, „pentru obicinuirea numirilor și pentru încuviințata grăire s-au lăsat așa precum au fost mai înainte”<sup>12</sup>. În *Liturghierul* din 2008: 123, consemnăm prezența termenului *stea*, cu forma diminutivală: „preotul tămâiază *steluță*”.

*oglașenic*, s.m. ‘catehumen’: „Rugăciunea pentru *oglașenici*, mai înainte de sfânta înălțare” (186). Etimologie: slv. **ОГЛАШЕНИКЪ** (cf. DLR, MDA, s.v.). Termenul este consemnat anterior la Dosoftei: „Molitva pentru *oglașenici*” (Ursu 1980: 55). În 1570, la Coresi notăm formularea: „ruga de *chemați* mai dennaintea sfinteii înălțare” (Mareș 1969: 137); la Veniamin: „rugăciunea pentru *cei ce să învață*, aducere a jertvei” (Veniamin 1818: 67<sup>r</sup>), dar „rugăciunea pentru *cei chemați*” (*Liturghier* 2008: 215). Anumite dicționare prezintă *catehumenii* ca fiind „persoane care învață preceptele religiei creștine spre a se pregăti spre primirea botezului” (Cf. MDA, SCRIBAN s.v.); această definiție nu înglobează însă și ideea de chemare a acestora la credință, prezentă în dicționarele de specialitate<sup>13</sup>. O definiție completă este cea oferită de Ursu (1980: 342) termenului *oglașenic* în ediția critică a *Liturghierului* lui Dosoftei: „catehumen, prozelit, chemat la credința creștină, căruia abia i se dezvăluie

<sup>12</sup> Vezi prefața la *Liturghii*, 1818, p. V.

<sup>13</sup> Vezi, de exemplu, DR, s.v. *catehumen*.

dogmele credinței”. În aceeași ordine de idei, Bartolomeu Anania consideră *catebumentul* drept un candidat la botez, un învățăcel al catehetului (de regulă preot sau episcop) adăugând faptul că „până la primirea Botezului, ei făceau parte din categoria celor *chemați*, adică poftiți și așteptați să facă parte din Trupul mistic al lui Hristos, să devină creștini” (Anania 2007: 50, 260). Considerăm, prin urmare, corectă și formularea prezentă în *Liturghierul* actual. În sfârșit, prezența acestei structuri în invitația rostită de către preot, „Cei chemați, ieșiți!”<sup>14</sup> soluționează mai clar această problemă.

*oltariu*, s.n. ‘altar, parte a bisericii în care se oficiază liturghia’: „Deci întrând în *oltariu*, să închină de 3 ori înaintea préstolului” (49). Etimologie: slv. *олтарь* (cf. DLR, MDA, s.v.). Semnalăm rostirea moale a consoanei lichide [r] în poziția finală. Fenomenul este frecvent în textul lui Antim. Prezența acestor forme se înregistrează cu precădere în textele religioase ale perioadei căci, așa cum constată Ion Gheție, fenomenul de durificare al consoanei în aceste situații este semnalat destul de frecvent în epocă, în special în Muntenia (Gheție 1975: 154, 336). Cu aceeași formă, termenul este consemnat anterior la Coresi, „să meargă întru o laturi de *oltariu*”, alături de forma învechită a termenului de origine latină *altar* – *altariu*: „să meargă în *altariu*” (Mareș 1969: 127). Termenul antimian este întâlnit și la Dosoftei cu forma *oltari* (Ursu 1980: 17). Ulterior, termenul este semnalat și la Veniamin: „întrând în sfântul *oltariu*” (Veniamin 1818: 2<sup>r</sup>), cf. *altar*: „stau în Sfântul *Altar*” (*Liturghier* 2008: 44).

*otpusť*, s.n. ‘formulă sacramentală de binecuvântare, rostită de preot la sfârșitul slujbei’: „Apoi preotul slobozind sftia în jos zice *otpusť*” (10). Etimologie: slv. *отпусти*, rus. *отпуск* (cf. DLR, MDA, s.v.). Termenul este prezent anterior la Coresi: „să facă *otpusť* acolo” (Mareș 1969: 131), la Dosoftei: „face *otpusť*” (Ursu 1980: 185-186), cât și la Veniamin: „face *otpusť*” (Veniamin 1818: 36<sup>r</sup>) și în *Liturghierul* din 2008: 125: „face *otpusť*”. Notăm însă prezența pe aceeași pagină și a echivalentului grecesc *apolis*: „face acolo *apolisul* (încheierea)”. Termenul *apolis* nu este consemnat în DA, ci numai în dicționarele de specialitate, care prezintă cei doi termeni ca fiind sinonimi (cf. DR, s.v.). Totuși, *Liturghierul* din 2008 diferențiază într-o oarecare măsură între cei doi termeni, numind *apolis* (încheiere) formula care începe cu „Slavă Ție, Hristoase, Dumnezeuule...” (*Liturghier* 2008: 125), iar *otpusť*, formula „Cel ce a înviat din morți...” (p. 125), dacă este duminică, respectiv „Hristos, Adevăratul Dumnezeuul nostru...” (p. 125), dacă este altă zi din cursul săptămânii.

*potřebi* (și *potribi*), vb. 4 tranz. ‘a consuma’<sup>15</sup>: „Iară diaconul întrând și el pre dvéra despre amiazănoapte, *potribéște* sfintele taini cu frică” (115). Etimologie: slv. *потребити* (cf. DER, DLR, MDA, s.v.). Termenul este consemnat anterior la Dosoftei: „*potribéște* Svintele” (Ursu 1980: 105). Cu același sens este folosit la

<sup>14</sup> Pentru mai multe explicații privind prezența acestei chemări în interiorul liturghiei, vezi Anania (2007: 183).

<sup>15</sup> Acest sens nu este oferit în mod explicit în dicționar.

Veniamin verbul *a strânge*: „Rugăciunea ce să zice când *strânge* sfintele”, respectiv: (Veniamin 1818: 60<sup>v</sup>). Notăm însă și prezența unui termen cu formă asemănătoare, *potrivi* (din *potrivă*<sup>16</sup>), folosit cu același sens: „rugăciunea când *potrivéște* sfintele” (Veniamin 1818: 82<sup>r</sup>), termen păstrat și în ediția actuală: „*potrivește* (consumă) Sfintele Taine (*Liturghier* 2008: 193). De remarcat ni s-a părut faptul că acest sens al verbului *a potrivi* nu este consemnat de dicționare, iar transferul de sens de la un termen la celălalt este cât se poate de surprinzător. Poate fi vorba, în acest caz, de o greșeală de transpunere, datorată unuia dintre editorii succesivi ai *Liturghierului*. Consultând edițiile avute la dispoziție, am putut remarca această schimbare începând cu ediția tipărită la Râmnic (1767). Noul termen este prezent, ulterior, în toate celelalte ediții.

*pravoslávnic*, s.m. ‘(credincios) ortodox’: „Înalță cornul creștinilor *pravoslavnici* și trimite preste noi milele Tale céle bogate” (23). Etimologie: slv. *православный* (cf. DLR, MDA, MIKLOSICH, s.v.). Termenul este prezent la Dosoftei, „pretudinderea *pravoslavnici*” (Ursu 1980: 31), precum și la Veniamin, „pretutindenea *pravoslavniciilor*” (Veniamin 1818: 16<sup>r</sup>). În *Liturghierul* din 2008 (p. 122) notăm compusul *dreptmăritor*.

*prediteci*, s.m. ‘atribut dat unor sfinți) precursor; înainte–mergător’: „cum iaste la aflarea cinstitului cap al lui *Prediteci* sau la patruzeci de mucenici” (173). Etimologie: slv. *прѣдидецъ* (cf. DLR, MDA, s.v.). Termenul este consemnat anterior la Dosoftei: „A Cinstitul, slăvit Proroc, *Prediteci* și Botezători Ioan” (Ursu 1980: 26), alături de termenul *naintecurători*: „a cinstitul slăvit Proroc *Naintecurători* și Botezătoriul Ioan” (Ursu 1980: 233). Termenul *prediteci* este atestat în secolul al XVI-lea, la Coresi, în *Carte de învățătură*<sup>17</sup>; nu se înregistrează însă în *Liturghierul* din 1570. Nu regăsim acest termen nici în ediția lui Veniamin: „*Înainte-mergătoriului* și botezătoriului Ioann”, „aflarea cinstitului cap al *Mergătoriului–înainte*” (Veniamin 1818: 33<sup>r</sup>, 83<sup>v</sup>). Această sintagmă este prezentă și în ediția lui Antim: „*Înainte-mergătoriului* și Botezătoriului Ioann” (23). Remarcăm rostirea moale a consoanei lichide [r] în poziție finală în toate cazurile, fenomen prezent atât în textele muntenești (în special religioase), cât și în cele moldovenești din perioada 1656-1715. Fenomenul se înregistrează și la începutul secolului al XIX-lea, în Moldova, însă, potrivit lui Gheșie (1975: 456), acesta apare numai la substantivele și la adjectivele derivate cu sufixele *-ar*, *-tor*, în texte aparținând stilului juridico-administrativ. Putem confirma în cazul de față prezența acestui fenomen și în textele religioase ale perioadei. În sfârșit, notăm prezența acestei structuri și în *Liturghierul* din 2008: 173: „Sfântul Ioan Proorocul, *Înaintemergătorul* și Botezătorul”.

*rucaviță*, s.f. (mai ales la plural) ‘fiecare dintre cele două bucăți de stofă cu care se strâng mânecile stiharului, purtate de preot în timpul slujbei bisericești; mânecuță’: „iar *rucavițele* puiindu-le în mâini (50); „iară la *rucavițe* tot așa precum s-au zis la diaconul mai sus să facă” (51). Etimologie: slv. *рукавица* (cf. DLR, MDA, SCRIBAN, s.v.). Termenul este atestat la sfârșitul secolului al XVII-lea (cf. DLR). Este prezent

<sup>16</sup> Cf. MDA, s.v.

<sup>17</sup> Cf. MDA, s.v.



însă și în secolul al XVI-lea, la Coresi, cu forma *răcaviță*, neînregistrată în dicționare: „*Răcavițele* să bage în mâini” (Mareș 1969: 128). La Dosoftei consemnăm un alt termen slavon dispărut din limba literară actuală: „*năraclițele* blagoslovind” (Ursu 1980: 21). La Veniamin se constată folosirea ambilor termeni menționați mai sus, *rucaviță* și *naracliță*: „iară la *rucavițe*, tot așa precum s-au zis mai sus, respectiv: „iară *naraclițele* puindu-le pre mâini” (Veniamin 1818: 31r, 30v). În *Liturghierul* din 2008: 110, consemnăm prezența unui termen mai nou, atestat la sfârșitul secolului al XIX-lea, format prin derivare de la *măneacă* + sufixul diminutival *-uță*: „Când pune *mănecuțele* la mâini.

*téplotă*, s.f. ‘apă caldă care se toarnă în potir înainte de împărtășania preotului’: „Și luund diaconul *teplota*, zice cătră preot: Blagoslovéște, stăpâne, căldura” (108). Etimologie: slv. **теплота** (cf. DLR, MDA, s.v.). În *Liturghierul* lui Antim se înregistrează și substantivul *incrop* (<slv. **оцропъ**), explicat între paranteze: „din sfântul *incrop* (ădecă din *teplotă*). La Coresi notăm peste tot termenul *uncrop* (Mareș 1969: 145). Primul termenul este prezent la Dosoftei, cu formele *tóplotă*, *toplotii*: „Blagoslovește, despuitoriule, *tóplotă*”; „toarnă diacónul ocropul *toplotii*” (Ursu 1980: 96), aici cu un alt sens, cel de ‘vas în care se încălzește teplota’. Și la Dosoftei se înregistrează aceeași serie sinonimică, *ocrop* – *toplotă*, consemnată și la Antim; la Veniamin: „Și luund diaconul *căldura*, zice cătră preot: Blagoslovéște, stăpâne, *căldura*” (Veniamin 1818: 56v), cf. și *Liturghierul* din 2000: 174. În ediția din 2008: 180, apare o mică modificare: „luând diaconul *vasul mic cu apă fierbinte*”, rezultată, probabil, din intenția de a explicita termenul mai vechi. Același termen, *căldură*, prezent în *Liturghierul* antimian și în edițiile ulterioare ale acestuia în vorbirea directă („Blagoslovéște, stăpâne, *căldura*”, respectiv „*Căldura* credinței”), apare în ediția din 2008: 180, explicat între paranteze: „*Căldura* (ardoarea) credinței”.

c) Cuvinte de origine greacă:

*cliros*, s.n. ‘cler, preoțime’: „Pentru arhiepiscopul nostru... și pentru tot *clirosul* și norodul, Domnului să ne rugăm” (17). Etimologie: mgr. **κληρος**, în parte prin intermediul sl. **клеросъ** (cf. DER, DA, SCRIBAN, s.v.). Termenul este prezent la Dosoftei, unde apare și forma *clir*, „iară poporeniî încă le zâc, cu *clirosul*”, respectiv, „a tot *clirul* și poporul” (Ursu 1980: 121, 37-38). *Cliros* se regăsește și în ediția din 1818 (Veniamin 1818: 63v). Potrivit DLR, termenul începe să fie înlocuit, pe la începutul secolului al XIX-lea, prin forma actuală *cler* (< lat. *clerus*), pătrunsă la noi probabil mai întâi în Transilvania, prin catolicii germani. Așa s-ar explica absența sa din ediția tipărită la Iași, în 1818, Veniamin fiind un susținător entuziast al latinismului. Nu îl regăsim însă în ediția din 1834<sup>18</sup>. În ediția actuală semnalăm prezența termenului *cler* (*Liturghier* 2008: 199).

*finic*, s.m. ‘palmier, curmal’: „ramuri de copaci și stâlpări de *finici*” (206). Etimologie: mgr. **φοίνιξ**, prin intermediul slv. **финиць** (cf. DER, DA, s.v.). MDA

<sup>18</sup> Vezi *Dumnezeieștile Liturghii*, Iași, 1834: 141.

indică doar etimonul slav. Termenul este prezent și la Dosoftei: „ramuri de *finic*” (Ursu 1980: 313). Îl regăsim și la Veniamin, în 1818: „stâlpări de *finici*” (Veniamin 1818: 97<sup>r</sup>). Constatăm, de asemenea, prezența acestui termen și în ediția din 2008: 399, în pofida existenței termenilor echivalenți actuali: „stâlpări de *finic*”.

d) Cuvinte formate în limba română:

*cucerie*, s.f. ‘pioșenie, evlavie’: „luund ripida, apăra cu *cucerie* sfințele daruri” (91). Termenul este atestat la sfârșitul secolului al XVII-lea (cf. DLR, s.v.). La Coresi apare: „să se închină cu bună *smernenie* de trei ori” (Mareș 1969: 132); la Dosoftei: „să-nchină cu bună *sâință*” (Ursu 1980: 34). La Veniamin se înregistrează termenii *cucernicie* și *evlavie* (Veniamin 1818: 50<sup>r</sup>). Acești termeni apar și în *Liturghierul* din 2008: „să închină cu *cucernicie* de trei ori” (p. 128) și „apără cu *evlavie* Cinstitele Daruri” (p. 165). De semnalat bogata serie sinonimică prezentă în acest caz, termeni a căror prezență nu fac decât să sporească valoarea stilistică a textului. Înlocuirea unui termen prin altul echivalent nu afectează, în cazul de față, transmiterea mesajului religios.

*evanghelésc*, adj. ‘evangelic’: „deșchide ochii gândului nostru spre înțelegerea *evangheleștilor* Tale propoveduri” (36), în 3 ocurențe. Etimologie: *evanghelie* + suf. *-esc* (cf. DA, MDA, s.v.). La Dosoftei notăm un alt derivat, *evanghelicesc*, format din *evanghelie* + suf. *-icesc* (cf. DLR, s.v.): „*evanghelicestilor* Tale strigări” (Ursu 1980: 49). La Veniamin se înregistrează același termen prezent la Dosoftei. În *Liturghierul* din 2008: 83, se înregistrează un termen nou, *evangelic* (< fr. *évangelique*, lat. *evangelicus*): „*evangelicelor* Tale propovăduiri”.

*începătorie*<sup>19</sup>, s.f. ‘conducere, stăpânire; la plural, numele uneia dintre cele nouă cete ale îngerilor’: „și merg înaintea acestuia cétele îngerești dinpreună cu toată *începătoriia* și stăpânirea: heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi” (136). Etimologie: *începător* + suf. *-ie* (cf. DR, MDA, s.v.). La Dosoftei se înregistrează alte două derivate, formate de la verbul *a începe*, respectiv *începătura* și *stăpânia*, în primul context, iar în cel de-al doilea *Începătorii* și *Stăpânitorii* (Ursu 1980: 135, 120). Termenul consemnat la Antim este prezent atât la Veniamin, cât și în *Liturghierul* din 2008, în contexte identice traducerii acestuia: „*începătoriia* și *stăpânirea*” și „*începătoriile*, *stăpâniile*” (Veniamin 1818: 69<sup>v</sup>, 72<sup>r</sup>), respectiv: „*începătoria și stăpânia*” și „*Începătoriile*, *Stăpâniile*” (*Liturghier* 2008: 221, 232).

*necurăție*, s.f. ‘păcat care contravine legilor moralei religioase’: „slobozindu-ne din toată *necurăția*, sfințește...” (192). Etimologie: pref. *ne-* + *curăție* (cf. DLR, MDA, s.v.). Grafia cu [ɟ] dublat este foarte frecventă în textul lui Antim; aceasta apare ca rezultat al prezenței slovei *ă*, cu valoarea [ia], la finalul substantivelor feminine terminate în [ie], articulate hotărât. Ia naștere astfel diftongul final [ia], regăsit și în termenul prezent în ediția lui Dosoftei: „slobozește *necurăția*” (Ursu 1980: 176). Graficele cu *s*, *ț* duri sunt în număr foarte mare la Dosoftei; acest fenomen nu este

<sup>19</sup> Cf. SCRIBAN, s.v., termenul este tradus după v.gr. *αρχέ*, la plural, „a patra ceată de îngeri”.

prezent nici în scrierile lui Varlaam, nici în textele ce apar după Dosoftei, unde grafiile cu *s*, *ț* moi devin majoritare (Gheție 1975: 344). Termenul se înregistrează și în ediția din 1818 a lui Veniamin, „slobozindu-ne din toată *necurăția*, sfințește...”. (Veniamin 1818: 92<sup>v</sup>) și este păstrat și în *Liturghierul* actual: „liberându-ne... de toată *necurăția*, sfințește...” (*Liturghier* 2008: 292).

*potrebire* (și *potribire*), s.f. ‘consumare’: „Rugăciunea care să zice la *potrebirea* sfințelor taini” (168). Etimologie: probabil din *a potrebi*. Termenul nu este consemnat în dicționare. La Dosoftei notăm prezența unei forme de participiu cu valoare substantivală: „Molitva la strânsul Svintelor, adecă la *potrebi*” (Ursu 1980: 185). În acest context, Veniamin utilizează verbe<sup>20</sup>: „Rugăciunea când *potriveste* sfințele” (Veniamin 1818: 82<sup>f</sup>), respectiv, „Rugăciunea ce să zice când *strânge* sfințele” (Veniamin 1818: 60<sup>v</sup>). În *Liturghierul* actual consemnăm prezența unui arhaism semantic explicat între paranteze: „Rugăciunea la *potrivirea* (consumarea) *Sfintelor*” (*Liturghier* 2008: 302). Acest sens al substantivului *potrivire*, provenit din verbul *a potrivii*, nu este însă oferit de dicționare. Ca și în cazul verbului, notăm deplasarea sensului de la un substantiv la altul pe baza asemănării formei celor doi termeni.

*stăpânie*, s.f. ‘stăpânire’: „Dumnezeul nostru, a Căruia *stăpânia* iaste neasemănată” (121); „că pre Tine Te laudă îngerii, arhanghelii... *stăpâniile*” (145). Etimologie: *stăpânit* + suf. *-ie* (cf. DLR, MDA, s.v.). La Dosoftei notăm un alt termen în primul context: „a Căruia-i *tăria* nepotrivită”, iar în cel de-al doilea, „Scaunii, Domnitorii, Începătorii, *Stăpânitorii*” (Ursu 1980: 40, 120). Termenul consemnat la Antim este prezent la Veniamin doar în cel de-al doilea context; în primul caz, notăm: „a căruia *stăpânirea* iaste neînțeleasă” (Veniamin 1818: 63<sup>v</sup>). Ambii termeni se înregistrează și în *Liturghierul* din 2008: 200, 232: „a Căruia *stăpânire* este neasemănată”, respectiv „Domniile, Începătoriile, *Stăpâniile*”.

*stricaciós*, adj. ‘vătămător, dăunător’: „dăruiaște-le lor... în locul celor *stricacioase* céle nesticacioase (155). Etimologie: *strica* + suf. *-aciós* (cf. DER, DLR, MDA, s.v.). La Dosoftei se înregistrează un alt derivat de la (*a*) *strica* + suf. *-ător*: „pentru cele *stricătoare* cele nesticacioase” (Ursu 1980: 138). Termenul antimian se înregistrează ulterior și în ediția lui Veniamin: „în locul cestor *stricacioase* céle nesticacioase” (Veniamin 1818: 76<sup>v</sup>); în ediția actuală: „cele nesticacioase în locul celor *stricacioase*” (*Liturghier* 2008: 242).

*trezvire*, s.f. ‘judecată limpede’: „Pentru ca să fie celor ce să vor cumineca spre *trezvirea* sufletului” (96). Etimologie: *trezi* (cf. DLR, MDA, s.v.). Termenul este prezent la Dosoftei: „de *trezvire* sufletului” (Ursu 1980: 82) și, ulterior, la Veniamin: „spre *trezvirea* sufletului” (Veniamin 1818: 52<sup>v</sup>); „spre *trezirea* sufletului” (*Liturghier* 2000: 165). Această formă învechită a substantivului *trezire* prezintă, în cazul de față, și un sens învechit al acestuia. După cum remarcă și Anania (2007: 212), acest „vechi cuvânt al limbajului bisericesc [...] nu și-a găsit echivalent în româna modernă; el nu semnifică acțiunea de a se trezi, ci starea de a fi și a te menține treaz, starea de

<sup>20</sup> Se constată preferința pentru utilizarea verbului (și nu a substantivului) în majoritatea edițiilor consultate.

sobrietate, de veghe, de vigilență, de prudență (a sufletului pururea veghetor asupra-și)”. Acesta este motivul pentru care, în ediția din 2008, termenul actual *trezire* apare explicat între paranteze printr-un echivalent arhaic: „*trezirea (trezvia)* sufletului” (*Liturgier* 2008: 171).

### 3. Concluzii

Putem constata faptul că numeroși termeni dispăruți din uzul literal actual sunt prezenți încă în limbajul liturgic contemporan (amintim, de exemplu, termeni precum *mâneca*, *cin*, *otpusť*, *finic*, *începătorie*, *necurăție*, *stăpânie* etc.). Toate aceste arhaisme lexicale conferă o anumită individualitate limbajului bisericesc în ansamblul românei literare. Prezența acestora în edițiile succesive ale *Liturgierului* se datorează intenției diortositorilor de a nu afecta mesajul transmis, cu atât mai mult cu cât s-a creat o tradiție textuală liturgică foarte stabilă, acești termeni rămânând până astăzi în vorbirea slujitorilor bisericii și a credincioșilor.

Termeni precum *blagovęštenie*, *bogoslov*, *dveră*, *preditęci*, *oglașenic* etc., prezenți în ediția lui Dosoftei și a lui Antim<sup>21</sup>, au fost ulterior înlocuiți prin cuvinte sau sintagme formate pe teren românesc sau moștenite din limba latină: *Buna Vestire*, *cuvântătorul de Dumnezeu*, (*sfânta*) *ușă*, *întemergătorul*, (*ceț*) *chemat*. Introducerea acestor cuvinte (sintagme) și a altora (*stea*, *altar* sau *căldură*) în locul termenilor de origine slavă sau slavonă s-a datorat nevoii simțite de poporul român de a înțelege mai bine limba textelor bisericești. Bălan (1914: 238) constata că: „Nu ar fi cu dreptate, dacă nu s-ar recunoaște acestei tendințe latinizante meritele necontestabile, de a fi dat afară din limbă mai multe cuvinte, pe cari poporul nu le înțelegea”. Din acest punct de vedere, acțiunea lui Veniamin Costachi este una îndreptățită, desigur, cu anumite excepții, discutate mai sus. Nu putem ignora faptul că din traducerea lui Antim și din unele modificări întreprinse de Veniamin a rezultat forma actuală a *Liturgierului* (vezi și Bălan 1914: 250). Nu multe au fost însă aceste „înnoiri” de-a lungul timpului, căci „cei care au lucrat cu această carte, au ținut în mare cinste traducerea lui Antim și... au făcut puține schimbări, menținând limba aceea frumoasă a lui Antim, pe care tot așa o înțelegeau ardelenii, ca și muntenii și oltenii” (Bălan 1914: 244).

În sfârșit, ținând cont atât de intenția editorilor *Liturgierului* (2008: 575) de a evita „atât arhaismele care nu mai sunt înțelese azi, cât și neologismele neasimilate de oamenii simpli din popor”, dar și de substituirile lexicale produse de-a lungul timpului (spre exemplu: *potrebi* – *potrivi*, *potrebire* – *potrivire*, *pravoslavnic* – *dreptmăritor*,

<sup>21</sup> Explicația prezenței lor este oferită uneori de diortositorii înșiși, ca, de pildă, în prefața *Liturgierului* tipărit la Iași, în 1759: „une cuvinte nu s-au putut [...] nici într-un chip a să tălmăci tocma dreptă după putere loră pre limba noastră, căci este puțină. La aciasta și noi încă dară n-amă vrută a micșoră sfintele cuvinte ale dumnezeștii liturghii, după neputința limbii noastre, căci nu este cazanie sau istorie sfânta liturghie, ci tocma însuși dumnezești și de Duhul sfântă suflate cuvinte”.

*cliros – cler, smerenie – sâință – cucerie – evlavie – cucernicie, evanghelesc – evanghelicesc – evanghelic etc.*), putem concluziona și noi, alături de specialiști precum de Chivu (1997: 17) sau Teleoacă (2008: 6), că limbajul bisericesc actual „oscilează încă între tradiție și inovație”.

## **Bibliografie**

### **A. Surse**

Antim Ivireanul, *Dumnezeieștile și sfintele Liturghii*, Târgoviște, 1713.

*Dumnezeieștile Liturghii*, București, 1887.

*Dumnezeieștile și sfintele Liturghii*, București, 1741.

*Dumnezeieștile și sfintele Liturghii*, București, 1746.

*Dumnezeieștile Liturghii*, Iași, 1845.

*Dumnezeieștile Liturghii*, Neamț, 1860.

*Dumnezeieștile Liturghii*, Iași, 1868.

*Liturghie*, Iași, 1759.

*Liturghie*, Iași, 1794.

Liturghier 2000: Liturghier, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000.

Liturghier 2008: Liturghier, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008.

*Sfintele și dumnezeieștile Liturghii*, Râmnic, 1767.

*Sfintele și dumnezeieștile Liturghii*, Râmnic, 1787.

*Sfintele și dumnezeieștile Liturghii*, București, 1797.

*Sfintele și dumnezeieștile Liturghii*, Buzău, 1835.

*Sfintele și dumnezeieștile Liturghii*, Buzău, 1840.

*Sfintele și dumnezeieștile Liturghii*, Râmnic, 1813.

*Sfintele și dumnezeieștile Liturghii*, București, 1833.

*Sfintele și dumnezeieștile Liturghii*, București, 1855.

Veniamin 1818: *Liturghiile*, Iași, 1818.

Veniamin 1834: *Dumnezeieștile Liturghii*, Iași, 1834.

### **B. Dicționare și enciclopedii**

BRV = Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche, 1508-1830*, tomul I, 1508-1716, Edițiunea Academiei Române, București, 1903; tomul II, 1716-1808, Edițiunea Academiei Române, București, 1910; tomul III, 1809-1830, Edițiunea Academiei Române, București, 1912-1936; Ioan Bianu, Dan Simionescu, tomul IV, *Adăogiri și îndreptări*, Edițiunea Academiei Române, București, 1944.

- CANDREA-DENSUSIANU = I.-A. Candrea, Ov. Densusianu, *Dicționarul etimologic al limbii române. Elementele latine*, (A – PUTEA), Editura Paralela 45, București, 2003.
- DA = *Dicționarul limbii române*, tom I-II, Editura Academiei, București, 1913-1949.
- DB = *Dicționar Biblic*, Traducere din limba franceză de Constantin Moisa, vol. 1-2, Editura Stephanus, București, 1995 (I), 1996 (II).
- DEG = Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, tom I-IV, Éditions Klincksieck, Paris, 1968-1980.
- DER = Al. Ciorănescu, *Dicționar etimologic al limbii române*, ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă, de Tudora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, Editura Saeculum I. O., București, 2001.
- DEX = *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998.
- DLR = *Dicționarul limbii române*, serie nouă, Editura Academiei, București, 1965-2010.
- DLRLV = M. Costinescu, M. Georgescu, F. Zgraon, *Dicționarul limbii române literare vechi (1640-1780). Termeni regionali*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.
- DR = I. M. Stoian, *Dicționar religios. Termeni religioși, credințe populare, nume proprii*. Ediția a II-a, revăzută și completată, Editura Garamond, București, 1994.
- MDA = *Micul dicționar academic*, vol. I-IV, Editura Univers Enciclopedic, București, 2003.
- MIKLOSICH = Franz Miklosich, *Lexicon paleoslovenico-graeco-latinum*, Vindobonae, Guilelmus Braumueller, 1862-1865.
- SCRIBAN = August Scriban, *Dicționar limbii românești (Etimologii, înțelesuri, exemple, citațiuni, arhaizme, neologizme, provincializme)*, edițiunea întâia, Institutul de Arte Grafice „Presa bună”, Iași, 1939.

### C. Lucrări de referință

- Anania 2007: Bartolomeu Anania, *Cartea deschisă a împărăției. O însoțire liturgică pentru preoți și mireni*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007.
- Bălan 1914: Ioan Bălan, *Limba cărților bisericești. Studiu istoric și liturgic*, Tipografia Seminarului teologic greco-catolic, Blaj, 1914.
- Chivu 1997: Gheorghe Chivu, *Civilizație și cultură. Considerații asupra limbajului bisericesc actual*, Editura Academiei Române, București, 1997.
- Dimitrescu 1973: Florica Dimitrescu, *Contribuții la istoria limbii române vechi*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973.
- Gheție 1975: Ion Gheție, *Baza dialectală a românei literare*, Editura Academiei Române, București, 1975.
- Iorga 1901: Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea: 1688-1821*, Editura Minerva, București, 1901.

- Mareș 1969: *Liturghierul lui Coresi*, Text stabilit, studiu introductiv și indice de Al. Mareș, Editura Academiei, București, 1969.
- Mazilu 1999: Dan Horia Mazilu, *Introducere în opera lui Antim Ivireanul*, Editura Minerva, București, 1999.
- Munteanu 2008: Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Editura Humanitas, București, 2008.
- Teleoacă 2008: Dana-Luminița Teleoacă, *Limbajul bisericesc actual între tradiție și inovație*, Editura Academiei Române, București, 2008.
- Ursu 1980: Dosoftei, *Dumnezeiasca Liturghie 1679*, ediție critică de N. A. Ursu, Iași, 1980.





## PROBLEMATICA TRADUCERII UNOR NUME DE ANIMALE ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ\*

DRD. CRISTINA-MARIANA CĂRĂBUȘ  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
cristinacarabus14@gmail.com

**Résumé:** Le travail se réfère aux aspects théoriques et pratiques de la traduction, particulièrement la traduction du lexique animalier dans quelques versions de la Bible roumaine. On aura en vue les problèmes de la traduction, comme: l'emprunt, le calque et, en effet, les notations marginales.

**Mots-clés:** la *Bible*, l'animal, la traduction, le calque, l'emprunt, la glose

### 1. Introducere

Traducerea textelor religioase în limba română a contribuit la crearea aspectului literar al limbii române vechi, prin îmbogățirea lexicală pe baza împrumutului și a calcului din limbile greacă și latină, prin filieră slavonă. Un domeniu predilect al cercetării limbii române îl constituie, astăzi, lexicologia biblică. Unul dintre sub-domeniile lexicului biblic este cel al numelor de animale, puțin și nesistematic cercetat în lucrările de specialitate<sup>1</sup>. Ne propunem, în acest studiu, să prezentăm unele aspecte privind traducerea în limba română a numelor de animale. Pentru aceasta, vom valorifica:

a) ediții parțiale ale Bibliei: *Psaltirea Scheiană* (PS. SCH.), *Psaltirea slavo-română* a diaconului Coresi din 1577 (PS. SL.-ROM.), ambele având surse slavone, *Palia de la Orăștie*, 1582 (PO), având drept sursă principală textul maghiar al lui Gaspar Heltai (tipărit la Cluj, în 1551), iar ca sursă secundară o ediție a Vulgatei, *Noul Testament de la Bălgrad* (NTB 1648), având la bază izvoare latinești, grecești, slavonești, manuscrisele 45 și 4389, cuprinse în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum* (BB-MLD.), primul având ca sursă principală Septuaginta, apărută la Frankfurt (1597), iar al doilea utilizând, dimpotrivă, ediția slavonă de la Ostrog (1581) și ediția latină de la Anvers (probabil ediția din 1565);

---

\* **Acknowledgements:** This work was supported by the European Social Fund in Romania, under the responsibility of the Managing Authority for the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013 [proiect POSDRU/88/1.5/S/47646].

<sup>1</sup> Printre cei care au preocupări în acest domeniu îi putem aminti pe Eugen Munteanu, Alexandru Gafton, Vasile Arvinte, Niculina Iacob etc.

b) ediții integrale: *Biblia de la București* (BIBL. 1688), tradusă după Septuaginta de la Frankfurt, din 1597 (FRANKF.) și o ediție a acesteia tipărită la Veneția<sup>2</sup>, în 1687 (SEPT.<sup>2</sup>), *Biblia lui Samuil Micu* (BIBL. 1795), tradusă după Septuaginta tipărită la Franeker, în 1709 (FRANEKER) și o ediție modernă a Bibliei Sinodale (BIBL. 1991)<sup>3</sup>. Pentru modelul latinesc am utilizat o ediție a Vulgatei (VULG.), apărută la Vatican, în 1922<sup>4</sup>.

## 2. Traducerea numelor de animale în tradiția biblică românească

Fiind un „proces de comunicare” (Wilss 1982: 59), scopul traducerii este acela de a reda conținutul informațional dintr-o limbă-sursă într-o limbă-țintă. Barr (1979: 279) face distincție între: a) traducerea literală („literal translation”), pe care o definește ca „impression of the general purport or meaning of a text, without concerning itself too much for individuals details”, traducerea „word for word”, și b) traducerea liberă („free translation”), numită și „interpretativă”. Potrivit lui Nida (1964: 165-166), traducerea, ca știință, are o dimensiune formală („formal equivalence, translation basically source-oriented”) și una dinamică („dynamic equivalence toward the receptor response”. În cazul textelor biblice, ca tradiție, s-a impus principiul literalismului.

Wilss (1982: 97-103) clasifică procedeele de traducere în două mari categorii: a) traducere literală (substituție) și b) traducere non-literală. Procedeele traducerii literale sunt: *î m p r u m u t u l* (pe care-l definește ca fiind un transfer de lexeme sau expresii din limba-sursă în limba-țintă fără modificări semantice și formale), *calc ul* (definit ca un împrumut de sintagme analizate morfologic din limba-sursă), *traducerea cuvânt cu cuvânt* (adică înlocuirea structurilor sintactice dintr-o limbă-țintă cu cele din limba-sursă). Procedeele traducerii non-literale sunt: *tr a n s p u n e r e a* (definită ca redarea unui element dintr-o limbă prin structuri sintactico-sintagmatice), *m o d u l a r e a* (schimbarea punctului de vedere), *e c h i v a l e n ț a* (înlocuirea unei situații dintr-o limbă-țintă cu una comparabilă din limba-sursă) și *a d a p t a r e a* (care constă într-o compensare textuală pentru diferențele socio-culturale dintre limba-sursă și limba-țintă).

Transferul din limba-sursă în limba receptoare se referă la trei tipuri de structuri: semantice, sintactice și retorice. Ceea ce ne interesează este structura semantică. Aceasta prezintă, după Nida (2004: 34), patru dificultăți: fragmentare și generalizare, categorii exprimate prin structuri diferite, lipsa unor trăsături în limba sursă și receptoare, precum și valori simbolice diferite legate de obiecte sau

<sup>2</sup> Ediția de la Veneția (1687) reproduce în mod fidel ediția apărută la Frankfurt (1597), principala sursă a Ms. 45. Din cauza lipsei unor cărți ale Bibliei, am utilizat și această ediție.

<sup>3</sup> Aceasta reproduce textul ediției din 1982.

<sup>4</sup> Textul se aseamănă cu *Biblia advetustissima exemplaria castigata...*, Antverpiae, ex officina Christophori Plantini, 1565, una dintre sursele utilizate în traducerea Ms. 4389.

evenimente. Pentru prima dificultate, Nida (2004: 112-114) dă exemplul limbii chineze care folosește un singur echivalent pentru termenii englezești *big, large, fast, colossal*. În acest caz, engleza generalizează, iar chineza particularizează. Pentru al doilea tip de dificultate este luată ca exemplu exprimarea statutului social prin vocabular și sintaxă în japoneză și tailandeză. În cazul celei de-a treia dificultăți, aceea a lipsei unor corespondente în limba receptoare, se adaugă note explicative de subsol sau se utilizează un echivalent descriptiv și analitic, de exemplu „animal fioros asemănător unui câine” pentru *lup*. Ultimul tip de dificultate este exemplificat astfel: dragonul simbolizează primejdia și răul în cultura occidentală, iar în cea orientală el reprezintă simbolul prosperității și al norocului. Într-o traducere a *Bibliei* din Noua Guinee, de exemplu, oile și mieii nu sunt animale cunoscute și au conotație negativă. În schimb, porcul este considerat un animal sacru. Oile, în textele biblice, sunt considerate „animale curate”, iar porcii „animale necurate”. Există, așadar, unele diferențe între limbi și culturi atunci când se face referire la transferul sensurilor. Așadar, cuvintele nu trebuie separate de fenomenele culturale.

## 2.1. Împrumutul

Împurumut, în concepția lui Wilss (1982: 97), înseamnă un transfer de lexeme sau de îmbinări de lexeme dintr-o limbă-sursă, fără modificare formală sau semantică; cf. și Munteanu (2009: 49), care consideră că împrumutul lexical se referă la „transferul integral (adică, conținut și formă fonetică) al unei unități lexicale din limba-sursă în limba-țintă”.

Cuvântul *asidă* nu este atestat în dicționare, fiind însă un împrumut după FRANEKER *ἀσίδα* (cu sens de ‘cocostârc’, cf. glosarul BIBL. 1795). Termenul *aspidă* (MS. 45, MS. 4389, BIBL. 1688, BIBL. 1795; Deut. 32:33; Iov 20:14; Ps. 57:4, 90:13) este atestat în DA cu sensul de ‘viperă sau năpârcă (șarpe veninos de prin părțile Egiptului și ale Libiei, cu gâtul umflat)’, fiind un împrumut după FRANKF., FRANEKER *ἀσπίδων* (Deut. 32:33), *ἀσπίδα* (Ps. 90:13), *ἀσπίδος* (Iov. 20:13; Ps. 57:5), cu sensul de ‘aspic’ (BAILLY, s.v.).

Termenul *chitos* (BB, MS. 4389; Fac. 1:21; Iov. 3:8, 26:12), cu variantele sale *chit* (PO, BIBL. 1795 Gen. 1:21; BIBL. 1795, Iov 3:8, 26:12; NTB 1648, BIBL. 1688, BIBL. 1795, BIBL. 1991, Mat. 12:40) și *chitoasă* (MS. 45, Gen. 1:21), este un împrumut după SEPT.<sup>2</sup>, FRANEKER *τὰ κῆτη* (Gen. 1:21), *τὸ κῆτος* (Iov 3:8, 26:12) *τοῦ κήτους* (Mat. 12:40), cu sensul de ‘monstre aquatique, tout animal énorme vivant dans l’eau (baleine, crocodile, hippotame etc.)’ (BAILLY, s.v.). În VULG., cuvântul apare cu două forme: *cete* (Gen. 1:21)/*ceti* (Mat. 12:40), cu sensul de ‘monstru marin, balenă’ (GUȚU, s.v.) și *leviathan* (Iov 3:8), formă preluată și de BIBL. 1991, *ibid.*, cu sensul de ‘monstru marin uriaș’, menționat în Vechiul Testament, simbol al forței răului (DLR, s.v.).

Un împrumut interesant este *hirogril* (BIBL. 1795, Deut. 14:7), cu formele *hirogrilion* (BIBL. 1795, Lev. 11:5) și *hirogrulion* (MS. 45, Lev. 11:5), după SEPT.<sup>2</sup>, FRANEKER *χοιρογρύλλιον* < *χοῖρος*, -ου ‘petit cochon engraisé, porc’ și *γρυλλίζω* ‘grogner, en parlant d’un porc’ (BAILLY, s.v.), VULG. *choerogryllus*, cu sensul de ‘arici’ (GUȚU, s.v.).

## 2.2. Calcul

În concepția lingviștilor, calcul este atât un mijloc intern, cât și unul extern de îmbogățire a vocabularului, fiind considerat, la fel ca împrumutul, un procedeu de traducere literală. Calcul lingvistic este „un împrumut indirect sau mascat”, prin care se imită modul de organizare a unui cuvânt străin (Hristea 1967: 507). Procedeu calchierii lexicale presupune, potrivit lui Munteanu (2009: 49), „transferul semantic din limba-sursă în limba-țintă, însoțit de refacerea cu mijloace morfologice proprii limbii-țintă a structurii termenului model din limba-sursă”. Hristea (1968: 151) a alcătuit o tipologie a calcului: lexical (semantic și de structură), gramatical (morfologic și sintactic), frazeologic (cu referire la unități frazeologice) și lexico-frazeologic. În cazul calcului, se impune să existe o „identitate de structură” între model și copie, în schimb în cazul traducerii, un cuvânt compus este transpus printr-o perifrază sau viceversa (Apreotesei 1980: 352).

În cazul nostru, un calc lexical este *ceale cu patru picioare* (BIBL. 1688, MS. 45 și MS. 4389, BIBL. 1795, Gen. 1:24; Lev. 18:23; Num. 35:3; Iov 12:7, 40:15; NTB 1648, Fapt. 11:6; Rom. 1:23), după termenul grecesc *τὰ τετράποδα* (SEPT.<sup>2</sup>), care are sensul ‘de quatre pieds, quadrupède’ (BAILLY), cuvânt compus din numeralul *τέτταρες*, -ες, -α ‘quatre’ și substantivul *πούς*, *ποδός* ‘pied’ (BAILLY). În celelalte ediții consultate, sintagma este redată printr-un singur lexem: *dobitoace* (PO), *vite* (BIBL. 1991), *iumenta* (VULG.).

Un alt exemplu este transpunerea literală a unei specii de lăcuste, *cel ce să bate cu șerpui/șărpui* (MS. 45, MS. 4389, BIBL. 1688, BIBL. 1795, Lev. 11:22), după SEPT.<sup>2</sup> FRANEKER, *ὀφιομάχω* (cuvânt compus din subst. *(ὁ) ὄφις* ‘serpent’ și verbul *μάχομαι* ‘combattre, lutter’ (BAILLY, s.v.), în realitate o specie de șopârle. În VULG. avem tot un calc după greacă *ophiomachus*. În BIBL. 1991 este utilizat lexemul *hargol*, o echivalare după ebr. *hargol* (Munteanu 2008: 111).

Un exemplu interesant, pe care îl putem socoti calc de structură parțial este *măgarotaur* (MS. 45, Isa. 13:22; 34:11, 14), cf. FRANKF., FRANEKER *ὄνοκένταυρος*, cuvânt compus din două substantive *(ὁ) ὄνος* ‘âne’ și *κένταυρος* ‘centaure’, un monstru jumătate om și jumătate cal (BAILLY, s.v.). VULG. folosește doi termeni diferiți: *sirenes* (Isa. 13:22) și *onocentauris* (Isa. 34:14). Acest exemplu este un calc parțial, întrucât este calchiată doar o parte a cuvântului, *măgar*, cealaltă parte, *taur*, fiind considerată împrumut din greacă.

### 2.3. Glosarea

Glosa este definită ca „un simplu cuvânt sau o frază care are corespondent un alt cuvânt sau o altă frază într-o altă limbă sau într-un idiolect” (Lungu-Badea 2008: 73). De regulă, glosele au rolul de a se referi la cuvinte „intraductibile” sau la realități socio-culturale ale limbii-sursă (Lungu-Badea 2008: 102). Gafton (2005: 45) definește *glosa* ca fiind o traducere „nuanțatoare, lămuritoare, care ajustează sau completează” textul, deci „o formă perfecționată a textului în limba-țintă”. Glosele au rolul de a corecta și nuanța textul propriu-zis, oferind explicații diverse, care lămuresc cititorul. Există mai multe tipuri de glose: a) explicative (care sunt cerute de curențele traducerii, ele putând ține de traducător, de limbă, de conținut, de epocă, de context, de revizorul traducerii), b) completeive și orientative, care completează textul din limba în care se traduce, fiind generate de nevoile traducătorului sau ale revizorului (Gafton 2005: 45-46).

Întrucât în textul biblic avem destule exemple de glose completeive care încorporează sinonime, vom aborda, în mod restrâns, și problema sinonimelor. Fenomenul sinonimiei este apropiat de cel al polisemiei, cuvântul polisemantic făcând parte din diverse serii sinonimice. Seria sinonimică reprezintă o gupare de cuvinte „formement historiquement”, care prezintă „un caractère de système”. În orice serie sinonimică există un cuvânt care are sensul cel mai general al noțiunii reprezentate de întreaga serie sinonimică (Ceban 2002: 21). Se cuvine să precizăm că într-o serie sinonimică intră termeni care au componente comune.

Dintre notațiile marginale, discutate și clasificate de Gafton (2005: 196-268), putem aminti:

a) notații cu referire la forma textului (notarea, pe primul sau ultimul rând a paginii; indicații tipiconale care apar în coloană; trimeri la izvoare: la alte cărți biblice sau la alte texte);

b) notații cu referire la conținutul textului (notarea, pe margine, a omisiunilor din text; notații cu privire la înlocuirea unor fragmente din text; notații cu privire la soluții de traducere; notații cu privire la explicații și echivalări; notații cu referire la serii sinonimice; notații cu privire la citate traduse din alte limbi (slavonă, latină, greacă); notații cu referire la completarea cu un plus de informație; notații referitoare la explicarea unui termen; notații cu privire la înlăturarea echivocului; glose care țin de aspectul literar în plin proces de dezvoltare; glose care fac conexiuni cu textul; glose care explicitează figuri de stil cu scopul de a evita un echivoc; glose cu privire la expresii idiomatice; glose cu valențe creative și expresive; glose cu caracter de neutralitate; glose cu privire la schimbările de limbă și de registru; glose explicative, care explică cititorului unii termeni necunoscuți, uneori sprijinindu-se pe formulele *ce să zice, să spune, să chiamă* etc., formule ce au valoarea ‘adică, cu alte cuvinte, înseamnă’; glose cu privire la sinonimele explicative; glose cu privire la situații în care apare un discurs paralel sau glose metadiscursive; glose cu privire la registrul comun și glose care dezambiguizează sensul unui context. Pornind de la această clasificare, precum și de la

situațiile pe care le-am identificat în edițiile biblice studiate, vom exemplifica anumite tipuri de glose referitoare atât la forma, cât și la conținutul textului.

Un prin exemplu de glosă explicativă îl găsim în NTB 1648 (Mat. 19:24): „mai lesni iaste *cămilei* pren urechia acului a treace”, glosat „Cămila să zice că-i funea corabii, iar în cest loc, să înțeleage *cămila*”. În PO (Ex. 12:5), cuvântul *miel* este glosat marginal prin „*Mielul* paștelor. *Mielul*, ce sămn mielulu, ne învață sfânt Pavel apostol la Corint, unde dzice: *mielul paștelor* noastre Hristos, cine derept noi se-au aldovănit”. În cele două exemple, se constată că procedeul glosării nu mai este o modalitate de echivalare, ci o explicație. În cel de-al doilea exemplu, se observă că glosa derivă din spusele „autorității citate”, adică din vorbele Sfântului Apostol Pavel, care face referire la sensul figurat al termenului Miel, acela de „Fiul lui Dumnezeu”.

Un exemplu de glosă explicativă cu ajutorul formulei „*adecă*” îl găsim în BIBL. 1795: „După jertva cea de dimineața, *adecă* într-acei chip să se facă, să se jertvească și al doilea miel, și să se toarne vin la el, cum s-au făcut și cel ce s-au jertvit dimineața” (Ex. 29:41) sau „De la om până la dobitoc, *adecă* și pre om și pre dobitoc” (Gen. 7:23). Prin formula „să înțeleage” este introdusă următoarea glosă explicativă: „Grece.: al vițelului, ci prin vițel *să înțeleage* al vacii” (Ex. 34:19). Această glosă se referă la formă, fiind o notație cu trimitere la textul grecesc. Printre glosele explicative ar trebui încadrată și următoarea glosă din MS. 45, 2 Paralip. 9:21: *thebim*, cuvânt considerat un împrumut din greacă, care în text apare sub forma de *păumi*.

Dintre glosele referitoare la formă, putem menționa în special notațiile cu trimitere, printre care: „fii de *berbeci*; aduceți Domnului slavă și cinste” (Ps. SCH., Ps. 28:1), glosat: „în *Psaltirea* lui Coresi *berbecilorii*”; „Fierile și toate vitele, *șarpele* și pasări cu pene” (Ps. SCH., Ps. 148:10) apare glosat: „în *Psaltirea* lui Coresi *vitele, gadinele și pasări*”. Din cele două exemple citate se poate observa că în primul exemplu, nu există diferențe decât de caz, în timp ce, în al doilea exemplu, observăm înlocuirea termenului moștenit (*șarpele*) cu un termen împrumutat din slavă (*gadinele*), precum și omiterea cuvântului *fierile*. Alte exemple de glose cu trimitere întâlnim în Biblia lui Micu: „Jidov.: Când voui treace eu astăzi prin toată turma ta, despărțește de acolo toată oița murgă și peștriță și boboșe întră capre și va fi simbria mea” (Gen. 30:32); cu trimitere la BIBL. 1688 și la o ediție rusească: „În cea veachie românească Biblie și cea rusească iaste: și-l va lăsa în pustie, și va aduce țapul preste sine fărădelegile în pământ umblat” (Lev. 16:10). Această ultimă glosă poate fi socotită și o glosă completivă, întrucât aduce o adăugare textului. În text avem „și-l va slobozi în pustie”, iar în glosă se completează cu secvența „și va aduce țapul preste sine fărădelegile în pământ umblat”. Un exemplu de glosă completivă apare în MS. 45, 2 Paralip. 32:29: „Și dobitoc de boi (1) întru mulțime, căci i-au dat lui Domnul marhă multă foarte”, glosat marginal, de altă mână, prin adăugarea secvenței, ce este marcată în text printr-o vrahie scrisă cu roșu: „(1) și de oi”; un alt exemplu de glosă completivă este cel de la Iov 1:3 (MS. 45): „Și era dobitoacele lui oi 7000, cămile 3000, părechi de boi 500, măgărițe (2) 500”, unde apare glosată marginal adăugirea:

„(2) păsătoare”; „și toată pasărea (3) după fealiu-ș” (MS. 45, Gen. 7:14) este glosat prin: „(3) „zburătoare”.

O glosă care marchează o omisiune din text se întâlnește în NTB 1648, Apoc. 9:13: „Și văzui și auzii un înger zburând (a) pre mijlocul ciului”, glosat marginal *viultur*. În NTB 1648 (Mat. 21:7) apare și o glosă care sugerează, se pare, o glumă: „Și adusă asina (b) și mânzul și pusă desupra lor veșmintele sale, și-L pusă spre iale”, glosat sub forma „(b) Tâlc: Hristos n-au șezut pe amândoa, numai pre mânzu, cum arată ceialalți evangheliști; că feace pomeană Sfânta Evanghelie de amândoa, iară într-un loc au fost”.

Ca tip de glosă sinonimică amintim: *șmeul* (PS. SL.-ROM., Ps. 57:4 și 103:26) este glosat prin sinonimul *șarbelui*; termenul *șarpe* (MS. 45, Ex. 7:9) este glosat, pe margine, prin *bălaur*, *aspida* este glosată prin *vasilisca* (PS. SL.-ROM., Ps. 90:13), prin analogie cu termenul *vasilisc*, care apare în text sub forma: „Spre aspidă și *vasilisc* calce”. În BIBL. 1795 putem evidenția alte exemple de glose sinonimice: „*Buba* într-unele locuri o chiiamă *bogza*” (Lev. 11:15), „*Heretul* unii îl chiiamă *corlă*” (Lev. 11:17), „*Stârcul* tot unul iaste cu *cocostârcul*” (Lev. 11:17); *colunul*, glosat prin *asin sălbatec* (Iov 18:5); *birogrulionul*, glosat prin *ariciul*, *gliganul* (MS. 45, Lev. 11:5). Un alt exemplu de glosă este înlocuirea sintagmei (*ca*) *un-corn* prin cuvântul *inorog* (PS. SL.-ROM. 91:10), a sintagmei *întru patru picioare* prin cuvântul *dobitoc* (MS. 45, Lev. 20:15), a sintagmei *ceale ce să târască pre pământ* (MS. 4389, Lev. 11:29) prin cuvântul *jigăni*. În MS. 4389, Ex. 8:16, 17, întâlnim și fenomenul invers: cuvântul *mușițe* este glosat prin sintagma *păduchi de lemn*; *porfirioni* (MS. 4389, Lev. 11:18) este glosat prin sintagma *pasărea soarelui*. Ultimul exemplu constituie atât o glosă explicativă (întrucât explică sintagma printr-un termen, cât și o glosă sinonimică (deoarece oferă un echivalent aproximativ al cuvântului printr-o sintagmă).

O glosă care marchează o substituție a substantivului *ori* prin *miei*, considerată și o glosă cu trimitere la textul grecesc, se regăsește în exemplul: „și mi-ai schimbat simbria de zece *ori*” glosat: „Grece.: Și mi-ai schimbat simbria cu zece *miei*” (BIBL. 1795, Gen. 31:41). Menționăm că și în textele BIBL. 1688, MS. 45 și MS. 4389, Gen. 31:41, apare „simbria cu 10 *cârlan*”, *cârlan* fiind sinonim cu *miel*. În schimb, în PO, apare, ca și în BIBL. 1795, „simbria mea de zece *ori* ai schimbat”.

În textele biblice am întâlnit și o serie de glose care au rolul de a modifica forma cuvântului: a) pluralul devine singular: „limba *câinelui*”, în text „limbile *câinilor*” (PS. SL. ROM, Ps. 67:25); „flămânzi-va ca un *câine*”, în text „flămânzesc ca *câinii*” (PS. SL.-ROM., Ps. 58:7, 17); b) masculinul devine feminin: *măgariul*, glosat pe margine prin *măgăreața* (MS. 4389, Num. 22:23); c) femininul devine masculin: *vaci*, glosat pe margine prin *boi* (MS. 45, Lev. 16:3); d) forma substantivală devine formă adjectivală: *câinești*, în text „muștele *câinilor*” (PS. SL.-ROM., Ps. 77:50).

O altă glosă, întâlnită la Coresi, vizează înlăturarea unui procedeu artistic, cum este cel al inversiunii, cu scopul de a respecta ordinea cuvintelor din limba română: *de noapte corb*, glosat *corb de noapte*, sintagmă calchiată din limba greacă *νυκτικόραξ*, pierzându-se astfel efectul stilistic al textului.

### 3. Concluzii

În concluzie, orice traducere pornește de la premisa de a transmite fidel mesajul dintr-o limbă-sursă într-o limbă-țintă. Ea implică o interpretare, un transfer, dar și o reformulare. Calcul și împrumutul lexical sunt procedee de traducere, care contribuie la îmbogățirea limbii-țintă cu noi semnificații de ordin lexical, gramatical, sintactic sau stilistic. Cele două procedee identificate reprezintă rezultatul interferențelor dintre cele două limbi aflate în contact.

Glosele marginale și traducerea sunt catalogate ca activități educative și creatoare, prin care se realizează contactul dintre limba-sursă și limba-țintă. Prin intermediul acestui contact, limba își definește forma și conținutul. Interesante, în acest sens, ni s-au părut cele câteva împrumuturi (*asidă, aspidă, chitos, hirogrilion*) și calcuri (*ceale cu patru picioare, cel ce să bate cu șarpii, măgarotaur*) analizate. Prin compararea textelor din secolele XVI-XX, s-a putut vedea cum s-a dezvoltat transferul numelor de animale de la o ediție la alta, trecându-se de la urmarea fidelă a textelor (traducere literală) la crearea unor noi procedee de expresivitate (traducere interpretativă).

### Bibliografie

#### A. Surse și dicționare

- BAILLY = A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, 1996.
- BIBL. 1688 = *Biblia ádecă Dumnezeiasca Scriptură a Vecihiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688, în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești, retipărită sub îngrijirea editorială a lui Vasile Arvinte și Ioan Caproșu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, vol. I (2001), vol. II (2002).
- BB-MLD. = *Biblia de la București (1688)*, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Pars I, *Genesis*, Iași, 1988 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică); Pars II, *Exodus*, Iași, 1991 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Corneliu Dimitriu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică); Pars III, *Leviticus*, Iași, 1993 (autorii volumului: Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Eugen Munteanu); Pars IV, *Numeri*, Iași, 1994 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ion Florea, Elsa Lüder, Paul Miron); Pars V, *Deuteronomium*, Iași, 1997 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Eugenia Dima, Elsa Lüder, Paul Miron, Petru Zugun); Pars VI, *Iosue, Iudicum, Ruth*, Iași, 2004 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Ileana Campan, Eugenia Dima, Doina Grecu, Gabriela Haja, Gustavo Adolfo Loria Rivel, Elsa Lüder, Paul Miron, Mioara Săcrieru Dragomir, Stela Toma. Consultant științific: N. A. Ursu); Pars VII, *Regum I, II*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2008 (autori: Alexandru



- Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Ion Florea, Elsa Lüder, Paul Miron); Pars XI, *Liber Psalmorum*, Iași, 2001 (autorii volumului: Al. Andriescu, Eugenia Dima, Gustavo Adolfo Loria Rivel, Elsa Lüder, Paul Miron. Consultant științific: N. A. Ursu).
- BIBL. 1795 = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao*, Blaj, 1795. [*Biblia de la Blaj*, Ediție Jubiliară, Roma, 2000].
- BIBL. 1991 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.
- MS. 45 = Manuscrisul 45, Biblioteca filialei din Cluj a Academiei Române, fondul Blaj, manuscrisul românesc nr. 45 [consultat în BB-MLD].
- MS. 4389 = Manuscrisul 4389, Biblioteca Academiei Române, manuscrisul românesc nr. 4389 [consultat în BB-MLD].
- NTB 1648 = *Noul Testament sau împăcarea au Leagea Noao a lui Isus Hristos, Domnului nostru*, sub îngrijirea mitropolitului Simion Ștefan, Bălgrad, 1648 [reeditat, sub auspiciile Arhiepiscopiei Ortodoxe Române de la Alba Iulia, 1988].
- PO = *Palia de la Orăștie 1581-1582*, vol. I, text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Alexandru Gafton, Sorin Guia, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași 2005; vol. II, Studii de Alexandru Gafton și Vasile Arvinte, Indice de Sorin Guia, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2007.
- PS. SCH. = *Psaltirea Șcheiană comparată cu celelalte Psaltiri din sec. XVI și XVII traduse din slavonește*, edițiune critică de I.- A. Candrea, Atelierele Grafice Socec & Co., București, 1916.
- PS. SL.-ROM. = Coresi, *Psaltirea slavo-română (1577) în comparație cu Psaltirile coresiene din 1570 și din 1589*, text stabilit, introducere și indice de Stela Toma, Editura Academiei Române, București, 1976.
- FRANKF. = *Τῆς Θείας Γραφῆς Παλαιάς Δηλαδῆ καὶ Νέας Διαθήκης ἀπάντα. Divinae Scripturae nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia, Graece, a viro doctissimo recognita et emendata, variisque lectionibus aucta et illustra, Frankofurti ad Moenum*, apud Andreae Wecheli haeredes, 1597.
- FRANEKER = *Ἡ Παλαιά Διαθήκη κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα. Vetus Testamentum ex versione Septuaginta interpretum, Secundum Exemplar Vaticanum Roma editum [...]*, summa cura edidit Lambertus Bos, Franeker, 1709.
- SEPT.<sup>2</sup> = *Ἡ Θεία Γραφή δηλαδῆ Παλαιάς καὶ Νέας Διαθήκης ἀπάντα. Divina Scriptura nempe Veteris ac Novi Testamenti Omnia [...]*, Venetia, 1687.
- VULG. = *Biblicorum Sacrorum juxta Vulgatam clementinam nova editio [...]*, curavit Aloisius Grammatica, Typis polyglotis Vaticanis, 1929.

## B. Literatură de specialitate

- Apreotesei 1980: Cezar Apreotesei, *Unele probleme ale calcului lingvistic*, în „Studii și cercetări lingvistice”, București, XXXI (1980), nr. 4, p. 346-352.
- Barr 1979: James Barr, *The Typology of Literalism in ancient biblical translations*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979.
- Catford 1965: J. C. Catford, *An Essay in Applied Linguistics*, Oxford University Press, Oxford, 1965.
- Ceban 2002: Tamara Ceban, *Synonymie et traduction*, Editura Fundației România de mâine, București, 2002.
- Deroy 1956: Louis Deroy, *L'emprunt linguistique*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, 1956 (VI<sup>e</sup> édition).
- Gafton 2005: Alexandru Gafton, *După Luther. Traducerea vechilor texte biblice*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2005.
- Hristea 1967: Theodor Hristea, *Tipuri de calc lingvistic*, în „Studii și cercetări lingvistice”, XVIII (1967), nr. 5, p. 477-598.
- Hristea, 1968: Theodor Hristea, *Probleme de etimologie*, Editura Științifică, București, 1968.
- Lungu-Badea 2007: Georgiana Lungu-Badea, *Scurtă istorie a traducerii. Repere traductologice*, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2007.
- Lungu-Badea 2008: Georgiana Lungu-Badea, *Mic dicționar de termeni utilizați în teoria, practica și didactica traducerii*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, cu o prefață (la ediția I) de Georgeta Ciobanu, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2008.
- Marouzeau 1951: J. Marouzeau, *Lexique de la terminologie linguistique français, allemand, anglais, italien*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1951.
- Munteanu 2008: Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Editura Humanitas, București, 2008.
- Munteanu 2009: Eugen Munteanu, *Lexicalizarea în limba română a conceptelor de origine biblică*, în „Prelegeri academice”, vol. VII, Editura Academiei Române, București, 2009, p. 47-60.
- Nida 1964: Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translation with special Reference to Principles and Procedures involved in Bible Translating*, E. J. Brill, Leiden, 1964.
- Nida 2004: Eugene A. Nida, *Traducerea sensurilor. Traducere: posibilă și imposibilă*, studiu introductiv, interviu, traducere și note de Rodica Dimitriu, Institutul European, Iași, 2004.
- Rizescu 1958: I. Rizescu, *Contribuții la studiul calcului lingvistic*, Editura Academiei Române, București, 1958.
- Wilss 1982: Wolfram Wilss, *The Science of Translation. Problems and Methods*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 1982.

## INSERȚII BIBLICE ÎN *PANEGIRICUL GRECO-ROMÂN* ADRESAT LUI CONSTANTIN BRÂNCOVEANU

DRD. SILVIA CHIOSEA

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
*chiosea\_silvia@yahoo.co.uk*

**Abstract:** I intend, through this paper, to draw the attention to a text less known to the wide public, that is, an encomium addressed to the Romanian prince, Constantin Brâncoveanu, at the end of the 17th century, by the Alexandrian Patriarch, Gherasim Pallada. The original manuscript, together with a letter, can be found at the library of the Romanian Academy, registered as Ms. 766. At first, I will offer a brief description of the encomium (as part the literary tradition) and I will also show how the encomium of Eusebius de Cezareea was the starting point of this type of writing. The encomium, which presents in an exaggerate way the personality of a prince, develops significantly in our country under the domination of Constantin Brâncoveanu, this fact being strongly supported by the impressionant number of panegyrics dedicated to him. Furthermore, I identified, in my text, the biblical quotations and I tried to offer a persuading reason for using this type of quotations. My purpose was also to discuss the source of the biblical citations, if the translator translated the Greek text or used the biblical texts that existed already. My target is to show that this text doesn't have only an artistic and historic value, but also it can be the object of study for reaserches regarding old literary Romanian language.

**Keywords:** Constantin Brâncoveanu, ms. B.A.R. 766, encomium, biblical quotations, translation strategy

### 1. Termenul *panegiric* și accepția lui în cultura română

Înainte de a aborda subiectul propus, am considerat de cuviință să realizez o scurtă introducere în care să prezint acest tip de texte ce au pătruns în literatura română veche sub auspiciile Bisericii, panegiricele. Am recurs mai întâi la definiția pe care ne-o oferă DLR-ul: *panegiric*, cf. ngr. *πανηγυρικός*, fr. *panégyrique* ‘discurs public, îndeosebi la vechii greci și la romani, pentru elogierea unei personalități de seamă contemporane oratorului, pentru preamărirea faptelor eroice ale precursorilor etc.; p. ext. laudă (exagerată), elgiu (excesiv), apologie’. Același sens îl regăsim și în dicționarul grec-francez: „*Πανηγυρικός, ή, όν* I. éloge public prononcé dans une fête nationale en parl. du style, pompeux. *Πανηγυρίζω* 1. célébrer une fête nationale, propr. en assemblée générale 2. prononcer un éloge public dans une fête nationale” (DGR).

Începuturile scrierii de tip encomiastic (Mazilu 1987: 108) se plasează în perioada Antichității latine și grecești, retorii perioadei elenistice fiind cei care „au contribuit decisiv la normarea discursurilor cunoscute sub numele de *επιδεικτικός λόγος, εγκόμιον* ori *πανηγυρικός λόγος*”. Preluat de către părinții greci și latini, acesta „a devenit în Evul Mediu doar o predică slabă și doar în secolul al XVII-lea se vede că apare în toată frumusețea lui” (Dușu 1992: 222). *Encomiul*, așa cum apare prezentat în manualele de retorică precum și în tratatul de retorică cel mai cunoscut din secolul al XVII-lea, *Περι ρητορικής τέχνης*, al lui Theofil Corydaleu, se definește prin raportare la retorică lui Aristotel (Barbu 1998: 377): „este o cuvântare expozitivă (*ἐκθετικός*) prin care se reliefează frumusețea calităților unei persoane, expunându-se în chip elogios faptele ei (*ἐκφερεσθας ἐγκώμιας εον δε προσωπατε και πραγματά*)”.

Din literatura de tip encomiastic fac parte numeroase scrieri în care se elogiază viața împăratului Constantin cel Mare, primul discurs de acest gen și cel mai reprezentativ fiind *Cuvânt al lui Eusebiu al lui Pamfil pentru împăratul Constantin cu prilejul aniversării a 30 de ani de domnie*, lucrare editată împreună cu *Vita Constantini* și *Oratio ad sanctum coetum* (de Cezareea 1991: 50). Ca orice scriere cu caracter laudativ, se accentuează anumite însușiri ale împăratului Constantin cel Mare, precum: *virtus, clementia, pietas* și *iustitia* (de Cezareea 1991: 56). Așa cum se precizează în studiul introductiv care precede lucrarea lui Eusebiu de Cezareea, *Laus Constantini* „ar înfățișa figura ideală a împăratului creștin și, împreună cu *Vita Constantini*, ar trasa liniile fundamentale ale doctrinei creștine cu privire la putere, la împărat și imperiu” (de Cezareea 1991: 56). Imaginea sfinților împărați ca apărători ai creștinismului în veacul al IV-lea continuă să predomine în literatura hagiografică, iar lucrarea lui Eusebiu a constituit o veritabilă sursă de inspirație, așa cum se poate observa în *Poveste pentru marele Constandin Împărat*, elogiul adus de Eftimie, patriarhul de Târnovo, unde detaliile biografice se împletesc cu elementele de oratorie. O versiune comprimată a acestui panegiric ajunge și în Țările Românești, fiind inclusă de către Teodosie în *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său, Teodosie*.

În Țările Române, acest tip de literatură, în care se laudă personalitatea unui domn, începe să se dezvolte cu precădere în timpul domniei lui Constantin Brâncoveanu. Este perioada în care elocința desfășurată după normele retoricii (Camariano-Cioran 1971) prinde avânt, așa cum o demonstrează circulația manualelor de retorică, cum ar fi cel al lui Corydaleu (păstrat în cadrul Bibliotecii Academiei Române în 12 copii), *Retorica* lui Alexandru Mavrocordat Exaporitul, două manuale traduse din latină de către Anastasios Papavasilopoulos și ierodiaconul Macarie, *Retorica* lui Vichentie Damodos. Ariadna Camariano-Cioran (1971: 134) sintetizează acest impuls al dezvoltării și studierii retoricii în Țările Române: „Una din disciplinele necesare oamenilor culți pentru dobândirea unei exprimări corecte și frumoase, atât în vorbire cât și în scris, pentru manifestarea lor în viața politică și didactică, pentru pronunțarea de discursuri encomiastice și măgulitoare în fața celor puternici, a căror protecție o râvneau”.

Luând în considerare toate însemnările din prefețele cărților, de pe gravuri și pisanii, precum și existența unui număr apreciabil de scrieri cu caracter encomiastic din secolul al XVII-lea adresate lui Constantin Brâncoveanu, putem afirma că acesta este domnul cel mai slăvit de către contemporanii săi.

Vizând diverse sfere de interes, ca retorica, filologia, filosofia, istoria, teologia, medicina, Brâncoveanu a adunat la curtea sa o lume pestriță: erudiți, atât români, cât și balcanici, precum doctori (Ioan Comnen), patriarhi (Dosithei Notara, Hrisant Notara, Gherasim Pallada), profesori (Sevastos Kimenitul, Maiota), mitropoliți (Theodosie, Mitrofan), predicatori (Antim Ivireanu, Gheorghe Maiota, Ioan Avramie), filosofi, fiecare dintre aceștia considerându-l un adevărat patron al culturii și recunoscându-i statutul de „Noul Constantin” în diverse scrieri cu caracter laudativ. În cele ce urmează, pentru a întări cele afirmate mai sus, voi face o scurtă trecere în revistă a celor mai însemnate elogii aduse domnitorului.

Ioan Comnen, cunoscut pentru activitatea sa de profesor de științe ale naturii la Academia Domnească, dar mai ales ca doctor la curtea lui Brâncoveanu, aduce următoarele laude exagerate domnului: „Muse frumos cântător, cântați pe divinul bărbat, cântați pe cel plin de grații și de înțelepciune, pe Constantin ce s'a arătat cel mai bun între domnitori, pe renumitul Brâncoveanu, pe Domnitorul Ungro-Vlahilor; blând, dulce, dar minte profundă și dréptă, editor pios a cuvintelor scripturei dumnezeesci; stea înțeleptă, vedută tuturor în lume [...]. Ca un alt Zorobabel prea glorios, sau Ptolomeu, sub care cu bucurie filozofeză Dacia. Muse încununați apogeul virtuților lui Brâncoveanu depunându-i cununii aurite” (Bianu & Hodoș 1903: 381).

Ștefan Brâncoveanu, unul dintre fii, sub îndrumarea profesorului său de la greacă, Maiota, compune o scriere panegirică pe care i-o închină tatălui său: „Cuvânt panegiric la cel întocmai cu Apostolii Marele Constantin, compus de Ștefan Brâncoveanu și cu evlavie afierosit blîndului său părinte și Domn a toată Ungro-Vlahia, Domn Ioan Constantin Basarab și pronunțat de Radu fratele său Blîndeței sale”; „Prea bine credinciosule și prea blânde Domn! Intâiu pe lângă că cinstesci cu măreție pe marele Constantin, misci și pe alții cu așa exemplu nobil la respectul celui în tocmai cu Apostolii” (Bianu & Hodoș 1903: 420).

Maiota, profesor de latină și greacă pentru beizadele și cel mai important dintre predicatori, alcătuieste și el un ecomion ce ar fi fost rostit cu ocazia sărbătorii lui Brâncoveanu, panegiricul de la Snagov (1697): „Discurs panegiric despre împăratul încununat de Dumnezeu și asemenea cu Apostolii Marele Constantin, rostit în prea sfînta lui biserică în prea sfînta Mitropolie a Ungrovlahiei și dedicat prea înaltului și serenisimului principe și domn a totă Ungrovlahia Domnului Domn Ioan Constantin Basarab Voevod. Tipărit în sfînta mănăstire a Intrării în biserică din Snagov, pe când conducea cursul prea sfîntei Mitropolii a Ungrovlahiei prea sfîntul și de Dumnezeu păzitul Mitropolit domnul domn Theodosie, de către Antim ieromonahul din Ivir. În anul mânturii 1697” (Bianu & Hodoș 1903: 350).

Statutul de promotor de valori culturale este foarte bine subliniat de logofeții săi, Șerban și Radu: „Cătră acēia dară Măria ta, ca un adevărat și pre legi Domnu, mult silindu-te și nevoindū ori cu ce mijlocū de a aduce învățatură și știință în sufletele omenești, lucru iubit de Dumnezău și folos de opște, mai vartos Rodului nostru Rumănescu, văzându-l atâta scăzut și lipsit de multe, și ales den învățatură” (Bianu & Hodoș 1903: 318).

Merită să fie aduse în discuție și versurile politice care nu fac altceva decât să accentueze, după cum remarcă Barbu (2000: 13), „preamărirea voievodului Constantin Brâncoveanu prin încadrarea lui în paradigma suveranului creștin și a bazileului bizantin, reprezentată de Sfântul Constantin cel Mare”: *Mineul lunii septembrie* („Stihuri politice 10 asupra stemei pré luminatului, slavitudinului și blagocestivului Io. Constantin Basarabă Voievoda: „Semn strașnicū și armă la războiū pré tare/ Den ceriū fu arătat o minune mare./ „O cruce de stēle pre/ ceriū însemnată/Marelui Constantin H(risto)s îi arată/ „Cu slove înprejurū scrise râmlenești:/ Pre toți/ vrăjmașii tăi tu să-î biruești./ „Acuma și Corbulū încă o arată/ Domnului Constantinū într-acastă dată,/ „Dându-î lui putere cu nădejde bună,/ Ca să stăpânescă, că-î de viță bună”), Buzău, 1698 (Bianu & Hodoș 1903: 366). Trebuie avute în vedere și prefețele cărților care apăreau cu ajutorul domnului, care trebuiau să cuprindă omagieri la adresa acestuia. De exemplu, prefața lui Mihail Iștanovici la *Orînduiala slujbei S-lor Constantin și Elena*, Snagov, 1696 (Bianu & Hodoș 1903: 341), *Evanghelie*, Snagov, 1697 (Bianu & Hodoș 1903: 343), *Penticostar*, Buzău 1701 („iar după răvnela pravoslavniciei, ca un bun creștin, te asemeni cu marele împărat Constantin”) (Bianu & Hodoș 1903: 413).

De asemenea, trebuie să îl amintim pe cel căruia i-a fost încredințată conducerea Academiei Domnești și care s-a remarcat îndeosebi prin activitatea sa de profesor, Sevastos Kimentul, de la care ne-au rămas panegiricile păstrate în manuscrisele grecești B.A.R. 179, 557, 577.

Duțu (1989: 158) remarcă faptul că ocurența obsedantă a acestor laude are drept țintă să pună în lumină trăsăturile pe care chiar Constantin Brâncoveanu vroia să le evidențieze, și anume asemănare lui Brâncoveanu cu basileul creștin Constantin cel Mare, „motiv recurent al culturii românești a timpului” ca o continuare a tradiției bizantine. Iulian Ștefănescu identifică trei panegirice scrise în limba română care elogiază pe împăratul bizantin: cel amintit mai sus, scris de Eftimie și încorporat în *Învățăturile lui Neagoe...*, altul scris în greacă de către Ștefan, fiul lui Brâncoveanu, și tradus în română de Erbiceanu (descriș mai sus), și unul care va constitui obiectul comunicării noastre, *Panegiricul greco-român*, păstrat în manuscris la Biblioteca Academiei Române din București, sub cota 766.

Prin urmare, în studiul de față îmi propun să aduc în discuție aceste două texte aproape necunoscute adresate lui Constantin Brâncoveanu la sfârșitul secolului al XVII-lea, datate 1692: *Epistolă* și *Panegiric greco-român*. Este vorba despre o scrisoare și un panegiric scrise în grecește de către patriarhul Gherasim Pallada al Alexandriei, urmașul lui Chiril Lukaris, și închinat domnului Țării Românești,

Constantin Brâncoveanu. Aceste texte au fost traduse în română de călugărul Athanasie, de la mănăstirea Agapia<sup>1</sup>.

Scrisoarea începe cu titulatura patriarhului și a destinatarului, caracteristică scrierilor encomiastice: „Gherasim, cu mila lui Dumnezeu Papa și Patriarhul Alexandriei și a tot Eghiptului, prea blândului și prea înălțatului Domnu și ighemon Ioan Constandin Bășarabă Voevod, carele cu blagocistie oblăduiaște stăpânirea a toată Țara Românească”. Epistola este un elogiu la adresa domnului român, motivând și panegiricul, aceasta pentru o mai bună cunoaștere a vieții Sfântului Împărat Constantin cel Mare.

Partea centrală a panegiricului constă într-o serie de laude aduse împăratului Constantin cel Mare, prin descrierea vieții și faptelor lui „commentés de la manière spécifique des théologiens orientaux de l'époque et dans lequel on combine les éléments narratifs tirés des sources historiques avec des citations et des maximes des livres sacrés (de préférence de l'Ancient Testament et des Epîtres de Paul)” (Sinigalia 1989: 28). Așa cum reiese din descrierea lui Ghenadie (*cf.* Enăceanu 1892), prin acest panegiric Gherasim a dorit să răspândească și să facă și mai bine cunoscute faptele împăratului pentru combaterea idolatriei și a ereziilor, precum și campania sa în vederea triumfului învățăturilor ortodoxe, a Aflării și Înălțării Sfintei Cruci.

Postfața manuscrisului se dovedește a fi o creație proprie a traducătorului, Athanasie de la Agapia. Acesta aduce un elogiu Cuvântului, care nu mai este văzut prin prisma scrierilor religioase (care vizează încărcătura mistică), ci apare ca modalitate de cunoaștere a lumii, fiind acela prin care omul se distinge de celelalte creații ale lui Dumnezeu. Tot aici, Athanasie elogiază atitudinea patriarhului Alexandriei, mai ales încercarea acestuia de a contribui la dezvoltarea culturii românești.

## **2. Insertii biblice în *Panegiricul greco-român* adresat lui Constantin Brâncoveanu**

În continuare, voi prezenta o parte din citatele și aluziile de sorginte biblică ce se regăsesc în paginile acestui panegiric. Aceste insertii scripturistice provin, în mare măsură, din Vechiul Testament. Predomină citatele din Psalmii lui David, însă se regăsesc și citate din alte cărți biblice:

„Doamne, ce s-au înmulțit ceia ce mă supără, mulți s-au sculat asupra mea” (Ps. 3:1/ f. 75<sup>v</sup>, r. 22);

„Lăudați-l pre el toate marginile pământului, să laude numele lui în timpene, și în horă, și în psaltire” (Ps. 150/ f. 85<sup>r</sup>, r. 7);

„Groapa au scurmat și-au săpat pre ea și va cădea în lacul carele l-au făcut” (Ps. 7:15/ f. 86<sup>r</sup>, r. 15);

„Aflat-am pe David, robul meu, și cu svîntul meu unt l-am unsu-l pre el” (Ps. 88:20/ f. 87<sup>r</sup>, r. 1);

„În pomenire veacinică va fi dreptul” (Ps. 111:6/ f. 87<sup>r</sup>, r. 15);

---

<sup>1</sup> Aceste două manuscrise inedite, transcrise și analizate, constituie obiectul de studiu al tezei noastre de doctorat.

- „Descoperiți spre Domnul calea ta și El va face și va aduce ca lumina dreptatea ta, și judecata ta ca miazăzi” (Ps. 36:5-6/ f. 89<sup>v</sup>, r. 18);
- „Aceștia în car, și aceștea pre cai, iar noi întru numele Domnului Dumnezeuului nostru ne vom ruga” (Ps. 19:8/ f. 89<sup>v</sup>, r. 8);
- „Însătat-au sufletul meu cătră Dumnezeu cel tare și viu” (Ps. 41:2/ f. 114<sup>r</sup>, r. 25);
- „Și va fi ca pomul ce e sădit pre lingă ieșirile apelor, carele roada lui o va da în vremea lui” (Ps. 1:3/ f. 123<sup>v</sup>, r. 8);
- „Veselie și cunună de bucurie, și nume vécinic va moșteni” (Sir. 15:6/ f. 87<sup>r</sup>, r. 16);
- „Înălțimea ceriului, și latul pământului, și adîncul, și înțelepciunea cine le va cerceta?” (Sir. 1:3/ f. 120<sup>r</sup>, r. 22);
- „Frica Domnului iaste slavă, și laudă, și veselie, și cunună de bucurie” (Sir. 1:10/ 123<sup>r</sup>, r. 8);
- „Pentru bărbați ca aceștia blagosloviți, aceștia vor întra întru svintele mele și aceștia să vor apropia cătră masa mea ca să-mi slujască mie. Pat i-au făcut, pentru să să odihnească” (Iez. 44:15-16/ f. 87<sup>v</sup>, r. 11);
- „Bucură-te, pustia cea însătoșată, și să să veselească pustia și să înflorească ca crinul” (Is. 35:1/ f. 90<sup>r</sup>, r. 10);
- „Munții și toți copacii ciți sint întru ei, c-au izbăvit Dumnezeu pe Iacob, și Israil să va slăvi” (Is. 44:23/ 90<sup>r</sup>, r. 10);
- „Că minunate au făcut Domnul, carele voi să vă le spui, acéle greale, și cu nevoie cugetate, carele întru tot putearnic Dumnezeu, zicea fericitului Iov” (Iov 5:9/ 118<sup>v</sup>, r.9);
- „Crucea aceasta iaste copaciul cel înalt al înțelepciunii lui Dumnezeu, carele îl vedea mai nainte Navuhodonosor împărat în videnia lui, sădit în mijocul pământului” (Dan. 4/ f. 123<sup>r</sup>, r. 12);
- „Pentru-aceasta ziditorii Dumnezeu, și pentru ca să facă și dovedirea neîmpotrivită, au făcut lucrul acela prea desăvîrșit și de minune auzire, taina cea mare a întrupării, împreună din doao ființe ca acestea, una de materie și zidită, iar alta nemuritoare și nezidită și una ca în fire bărbătească, pentru Dumnezeu, iar alta ca în fire fâmeiască, pentru omenirea” (Gen. 1: 27/ f. 75<sup>r</sup>, r. 1, 19);
- „Carea pentru căci au îndrăznit de au căutat să vază focurile Sodomului s-au făcut stîlp de sare” (Gen. 19:26/ f. 116<sup>r</sup>, r. 6);
- „Cu adevărat pentru biruința aceasta, mă îndemnu să-mi aducă aminte la Svînta Scriptură de biruința svîntului proroc Moisei, pre carea nici o putere alta de uriașă, nice loviri de sabii ascuțite n-au pierdut pre cel tare Amalic, fără numai svîntul sâmnu al Crucii” (Ex. 17/ f. 85<sup>v</sup>, r.16);
- „Căci că singur tu ziceai lui Moisei să să curățască mult evreei, pină la un soroc de zile, și după curățenie să să apropie de munte” (Ex. 19/ f. 115<sup>v</sup>, r. 15).

În ceea ce privește citatele din Noul Testament, predomină cele din epistolele lui Pavel și din evangheli:

- „Căci că petrécerea iaste în ceruri, dintre carele și mîntuitoriu așteptăm pre domnul Iisus Hristos” (Filip. 3:20/ f. 69<sup>v</sup>, r. 22);
- „Căci că s-au smerit pre sine făcîndu-să ascultătoriu, pină la moarte” (Filip. 2:8/ f. 92<sup>v</sup>, r. 8);
- „Iar mie să nu-mi fie a mă lauda fără numai în crucea Domnului Isus Hristos și cum că cîntea lui tot în cruce era întemeiată” (Gal. 6:14/ f. 100<sup>r</sup>, r. 10);
- „Pentru că roada duhului iaste dragostea, bucuria, pacea” (Gal. 5:22/ f. 123<sup>v</sup>, r. 1);
- „Căci că trestia să vede a fi ușoară și deșartă și aceasta însămnează nebulie” (1 Cor. 1:18/ f. 119<sup>v</sup>, r. 21);



- „Pîinea cea cerească care s-au răstignit întru el, și vinul cel curat, carele l-au călcat el singur în slinul acesta; pentru pîinea aceasta zicea înțeleptul Pavel, că toți dintr-o pine avem parte și pentru băutura” (1 Cor. 10:16-17/ f. 123<sup>v</sup>, r. 12);
- „Pentru carea singur Dumnezeu zicea: «Veniți de mâncați pîinea mea și băți vinul carele am dires voaă; și cu veselie ca aceasta vrednică slugă să să arate dumnezeștilor porunci»” (Mat. 26:26-27/ f. 87<sup>v</sup>, r. 8);
- „Ce și pe toată lumea din rază ca acestea a dereptăților lui și a darurilor acelu dintru dînsul duh, să o luminează, pentru să să facă și cu acesta lucru plinitoriu poruncilor lui Hristos, care zice la Sfînta Evanghelie: «Așa să luminează lumina voastră înaintea oamenilor, ca să vază ale voastre bune fapte și slăvească pre părintele vostru pe cel din ceriuri»” (Mat. 5:16/ 87<sup>v</sup>, r. 21);
- „Și cine va bea din apa aceasta nu va însăta în veaci” (Ioan 4:14/ f. 90<sup>r</sup>, r. 18);
- „Și dintru darul lui noi toți am luat și dar pentru dar” (Ioan 1:16/ f. 96<sup>r</sup>, r. 5);
- „Carele au cutremurat tot pămîntul și s-au deschis mormînturile s-au despicat catapeteasma s-au sfărîmat pietrile” (Mat. 27:51, Marc. 15:38, Luc. 23:45/ f. 116<sup>r</sup>, r. 1);
- „Care lucru și singur Dumnezeu îl însămnează, zicînd: «Eu sînt Alfa și Omega»” (Apoc. 1:8; 21:6/ f. 113<sup>v</sup>, r. 19).

Panegiristul elogiază în acest discurs viața lui Constantin cel Mare, argumentându-și frazele cu citate și maxime din Sfînta Scriptură, lucru caracteristic scrierilor de acest fel, evidențînd faptul că pentru acea perioadă cuvîntul Sfintei Scripturi reprezenta o autoritate în orice tip de scriere.

Acest panegiric apare în perioada „intensificării propagandei calvine și a Contrareformei” (Popa & Iancovescu 2010: 118), lucru care i-a determinat pe principii români să sporească publicarea și importul de carte, care să asigure pregătirea dogmatică necesară. Tot în această perioadă, călugării din mănăstiri desfășoară și ei o activitate de educare prin predici și prin discursuri cu caracter moralizator, mai mult, patriarhii ortodocși (Dositei al Ierusalimului, Dionisie al IV-lea al Constantinopolului), la chemarea domnilor, vin la curțile princiare românești, unde contribuie la crearea de texte dogmatice cu un puternic caracter polemic, menite a apăra statutul Bisericii Ortodoxe.

Avînd în vedere atitudinea de neîncredere față de patriarhii Alexandriei din veacul al XVII-lea, cauzată de mărturisile lor de natură calvină, *Panegiricul lui Gherasim* avea nevoie de o bază scripturistică complexă. Este cunoscută una dintre intențiile lui Gherasim de a tipări la București o lucrare de retorică (cuprinzînd predici și panegirice), cu sprijinul financiar al lui Constantin Brîncoveanu, dar proiectul nu s-a finalizat, deoarece unul din profesorii școlii domnești, Marc Cipriotul, s-a opus vehement, motivînd că „părerile cuprinse în ea sunt greșite și «καὶ ἐγγιζόντες τὸ δόγμα τῆς ἐκκλησίας μας»” (Ionescu 1935: 28). După acest eșec, Gherasim aduce domnului român acest panegiric care abundă în citate și perifrize din textul biblic. Mai mult, Gherasim alege pentru ornamentarea manuscrisului miniatura Sfinților Împărați Constantin și Elena, cunoscuți apărători ai creștinismului, combatanți ai ereziilor prin susținerea dogmelor creștine și, mai ales, cunoscuți pentru aflarea și înălțarea Sfintei Cruci. Totodată, la nivel personal, această împletire a detaliilor istorice privind viața împăratului bizantin cu elemente de oratorie, cu

maxime și aluzii scripturistice conturează imaginea lui Gherasim ca bun predicator, un cleric cult: „adăpat din izvorul cel neputred al învățaturii” (ms. 766, f. 135<sup>v</sup>), așa cum îl surprinde ieromonahul Athanasie în *Elogiul Cuvântului* care însoțește panegiricul.

La o primă vedere, se poate constata că în textul grecesc și cel românesc trimiterile la textul biblic sunt semnalate pe marginea filelor cu caractere scrise cu cerneală roșie, care indică exact capitoul din Biblie. În panegiricul grec, citatele preluate cu fidelitate din Sfânta Scriptură sunt marcate prin ghilimele.

O altă problemă ce trebuie avută în vedere este sursa acestor citate din traducerea românească a panegiricului amintit, realizată de Athanasie de la Agapia. Am putea crede că acest călugăr ar fi putut apela la textele biblice deja existente în epocă: *Biblia de la București* (1688), *Noul Testament de la Bălgrad* (1648) sau *Evanghelia greco-română* (1693). Prin compararea câtorva citate din encomionul nostru cu textele biblice de mai sus, se pot observa unele discordanțe la nivel fonetic, morfologic, lexical și, astfel, putem spune că autorul traducerii românești nu le-a folosit pe acestea, ci, foarte probabil, a tradus direct textul grecesc. Mai mult, semnalarea unor greșeli – un citat din *Epistola către Galateni* este notat ca fiind din *Epistola către Efeseni* în textul grecesc (f.37<sup>r</sup>, r. 3, f. 100<sup>r</sup>, r. 11), greșeală ce se repetă și în partea românească –, ne-ar putea îndreptăți să credem că Athanasie a tradus direct encomiul lui Gherasim, preluând ca atare citatele notate de acesta.

În continuare, prezentăm câteva exemple din mai multe versiuni care pot confirma acest lucru:

#### Filip. 3:20

MS. 766: „Căci că petrecerea noastră iaste în ceruri, dintre carele și mîntuitoriu așteptăm pre domnul Iisus Hristos” (f. 69<sup>v</sup>, r. 22).

NTB: „Iară a noastră viață în ceru iaste, de unde și Mîntuitorul așteptăm, Domnul Iisus Hristos”.

BIBL. 1688: „Pentru că a voastră petreacere în ceariuri iaste, dentru care și Mântuitoriu așteptăm, pre Domnul Iisus Hristos”.

#### Mat. 5:16

MS. 766: „Așa să luminează lumina voastră înaintea oamenilor, ca să vază ale voastre bune fapte și slăvească pre părintele vostru, pe cel din ceriuri” (f. 87<sup>v</sup>, r. 25).

NTB: „Așia să lumineaze lumina voastră înaintea oamenilor, ca să vază faptele voastre ceale bune și să proslăvească pre Tatăl vostru ceal ce iaste în ceriure”.

BIBL. 1688: „Așa să lumineaz lumina voastră înaintea oamenilor, ca să vază faptele voastre ceale bune, și vor mări pre Tatăl vostru cel dentru ceriuri”.

#### Ioan 4:14

MS. 766: „Și cine va bea din apa aceasta nu va însăta în veaci” (f. 90<sup>r</sup>, r. 18).

NTB: „Iară cine va bea den apa carea voiu da Eu lui, nu va însătoșa în veac, ce apa ce voiu da Eu lui, fi-va întru el izvor de apă vie, în viața veacilor”.

BIBL. 1688: „Iară carele va bea den apa carea Eu voiu da lui, nu vă însătoșa în veac”.

EV. 1693: „Iară cine va bea din apa cei voiu da Eu lui, nu va însetoșa în veac”.

Ioan 1:16

Ms. 766: „Și dintru darul lui noi toți am luat, și dar pentru dar” (f. 96<sup>r</sup>, r. 6).

NTB: „Și dentru împlerea Lui, noi toți am luat, și dar pentru darure”.

BIBL. 1688: „Și dentru plinirea Lui noi toți am luat, și dar pentru dar”.

EV. 1693: „Și dentru plinirea Lui noi toți am luat și daru pentru daru”.

Am recurs la o comparație cu *Evanghelia greco-română* (1693), întrucât într-una dintre scrisorile către cititori din finalul textului regăsim menționat numele lui Athanasie: „Cu porunca și cheltuiialele a blagocistivului și pre luminatului Domnu și oblăduitoriu Țării Rumânești, Ioan Costadin Băsărab Voevod, iară cu nevoința și cu cea după putere a amânduror limbilor îndereptare a prea micului întru ieromonahi, Athanasie moldoveanul”. Acest lucru ar putea să ne facă să credem că este vorba de același Athanasie, autorul traducerii panegiricului lui Gherasim. Dacă traducătorul encomiului ar fi una și aceeași persoană cu traducătorul Evangheliei, ar exista posibilitatea ca citatele scripturistice să corespundă. Este destul de dificil de demonstrat această ipoteză, deoarece citatele din panegiric de proveniență neotestamentară sunt, în mare parte, parafrazate și nu sunt foarte numeroase. Nu am putut totuși să nu observăm că fragmentul „Și cine va bea din apa aceasta *nu va însăta în veți*” (Ioan, 4, 14/90<sup>r</sup>, r. 18) din Panegiric are următorul echivalent în *Evanghelia greco-română* (1693): „Iară cine va bea din apa cei voiu da Eu lui, *nu va însetoșa în vea*”. În scrisoarea din final, însă, unde găsim cuvântul lui Athanasie, se află o exprimare identică cu cea din panegiric: „și patru părți ale lumii, cuvântăreață turmă adăpându-se *nu va însăta în veți*”. Totuși, numai acest detaliu nu poate confirma faptul că Athanasie este și traducătorul Evangheliei, lucruri care necesită o cercetare profundată.

Așa cum am putut observa din cercetările efectuate până acum, textele în discuție au constituit un punct de interes pentru istorici și pentru teologi, ele nefiind menționate într-o istorie a literaturii românești vechi. O primă abordare a acestor manuscrise îi aparține lui Ghenadie Enăceanu, Episcopul Râmnicului, el fiind cel care le descoperă 200 de ani mai târziu de la realizarea lor, în 1892. Episcopul este primul care ne oferă o descriere relativ amănunțită, prin detalii privind starea manuscrisului, ornamentația, caligrafia, proveniența, făcând și unele observații de natură lingvistică, evidențiind unele particularități fonetice, lexicale și morfologice. Apoi, aceste texte sunt menționate de Iorga (1932: 10), Iorga (1914: 14) și Iorga (1914). Îi urmează Dimitrie Ionescu (1935), care punctează toate legăturile patriarhilor Alexandriei cu Principatele. Aceste două manuscrise constituie obiectul de studiu al Violetei Barbu (2000), în demersul ei de a analiza detaliat panegiricele închinat lui Constantin Brâncoveanu.

## Bibliografie

### A. Dicționare și instrumente de lucru

- BIBL. 1688 = *Biblia ádecă Dumnezéiasca Scripтуă a ceii Vecbi și ale ceii Noao Leage*, toate care s-au tălmăcit dupre limba elinească spre înțelegerea limbii românești, cu porunca preabunului Domn Ioan Șărbán Cantacozino Basarabă Voievod [...], București, 1688 [ediție modernă: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998].
- DLR = *Dicționarul limbii române*, serie nouă, Editura Academiei Române, București, 1965.
- DGF = Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français*, éd. rev. par L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, Paris, s.a.
- EV. 1693 = *Evanghelia greco-română*, București, 1693.
- NTB 1648 = *Noul Testament sau Împăcarea au leagea noao a lui Isus Hristos, Domnulul nostru*, izvodit cu mare socotință, den izvod grecescu și slovenescu, pre limbă rumânească, cu îndemnarea și porunca denpreună cu toată cheltuiala a mării sale Gheorghe Racoți, craiul Ardealului, tipăritu-s-au întru a mării sale tipografie, dentiiu noou, în Ardeal, în cetatea Belgradului... 1648 [ediție modernă: Alba Iulia, 1988].

### B. Lucrări de referință

- Barbu 1998: Violeta Barbu, „Locuri ale memoriei: panegiricele dedicate lui Constantin Brâncoveanu”, în Violeta Barbu (ed.), *In honorem Paul Cernovodeanu*, Academia Română, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, Editura Kriterion, București, 1998, p. 377-393.
- Barbu 2000: Violeta Barbu, *Miniatura brâncovenească. Manuscrise ilustrate și ornamentate*, Editura Meridiane, București, 2000.
- Bianu & Hodoș 1903: Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografie românească veche: 1508-1830*, Editura Academiei Române, București, 1903.
- Camariano-Cioran 1971: Ariadna Camariano-Cioran, *Academiile domnești din București și din Iași*, Editura Academiei Române, București, 1971.
- Erbiceanu 1905: C. Erbiceanu, *Bărbați culti greci și români*, extras din „Analele Academiei Române”, seria II, tomul XXVII, Memoriile secțiunii istorice, București, 1905.
- de Cezareea 1991: Eusebiu de Cezareea, *Scrieri*, partea a II-a, *Viața lui Constantin cel Mare*, traducere și note de Radu Alexandrescu, colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.
- Dușu 1992: Constantin Dușu, *Panegiricul ca formă a predicii în trecut și astăzi*, în „Ortodoxia”, anul 44 (1992), nr. 1-2, p. 97-83.

- Enăceanu 1892: Ghenadie Enăceanu, *Doă manuscrise românești din secolul al XVII-lea*, în AARMSL, seria II, tomul XII, 1892, p. 163-200.
- Ionescu 1935: Dimitrie G. Ionescu, *Relațiile Țărilor Române cu Patriarhia de Alexandria*, Imprimeria Națională, București, 1935.
- Iorga 1915a: Nicolae Iorga, *Activitatea culturală a lui Constantin Vodă Brâncoveanu și scopurile Academiei Române*, în AARMSI, seria II, tomul XXXVII (1914-1915), București, 1915, p. 161-177.
- Iorga 1915b: Nicolae Iorga, *Pilda bunilor domni din trecut față de școala românească*, în AARMSI, seria II, tomul XXXVII (1914-1915), București, 1915, p. 77-83.
- Iorga 1932: Nicolae Iorga, *Domnii români Vasile Lupu, Șerban Cantacuzino și Constantin Brâncoveanu în legătură cu patriarhia Alexandriei*, în AARMSI, seria III, tomul XIII, București, 1932, p. 139-148.
- Mazilu 1987: Dan Horia Mazilu, *Proza oratorică în literatura română veche*, vol. 2, Editura Minerva, București, 1987.
- Popa & Iancovescu 2010: Corina Popa, Ioana Iancovescu, *Mănăstirea Hurezi*, Editura Simetria, București, 2010.
- Sinigalia 1989: Tereza Sinigalia, *Un manuscrit gréco-roumain enluminé datant de l'époque de Constantin Brâncoveanu*, în „Revue roumaine d'histoire de l'art”, série Beaux-Arts, tome XXVI (1989), p. 27-36.



## ASPECTE PRIVIND ECHIVALAREA TERMENILOR FITONIMICI ÎN VECHILE VERSIUNI BIBLICE ROMÂNEȘTI\*

DRD. ANUȚA-RODICA CIORNEI  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
*anna1978rodica@yahoo.com*

**Résumé:** L'article vise à éclairer des aspects concernant la langue du texte sacré dans son évolution, en poursuivant de près la modalité par laquelle les noms de plants ont été traduits, illustrant les procédés utilisés par les traducteurs dans certaines situations, par la comparaison textuelle des versions successives du texte biblique, en commençant par les versions partielles jusqu' aux celles intégrales. La finalité est celle de réléver les identités, les parallélismes et les non concordances des deux langues impliquées: la langue source et la langue cible.

**Mots-clés:** la *Bible*, traduction, synonymie, métonymie, synecdoque, structures binaires, le changement de l'unité de traduction, traduction obscure, fidélité, littéralisme

Pornim, în studiul de față, de la afirmația lui Bell (2000: 75) cu privire la calitatea traducerii de a fi în același timp și proces și produs, fapt relevant metaforic printr-o comparație simplă a textului-sursă cu un cub de gheață, trecut prin numeroase prefaceri în actul propriu-zis al traducerii: „În timpul procesului de traducere, cubul este topit. În stare lichefiată, fiecare moleculă își schimbă locul și relația sa cu celelalte molecule se modifică. Apoi începe procesul de formare a textului în cealaltă limbă. Unele molecule scapă, altele umplu spațiile goale pentru a repara structura, însă aceste reparații sunt invizibile. Textul este recreat în a doua limbă ca un cub de gheață nou, diferit și totuși la fel”.

Cercetarea de față, justificată, mai întâi, de absența unor studii și lucrări științifice temeinice cu privire la numele de plante în tradiția biblică românească, iar în al doilea rând de pura curiozitate filologică de a afla cum s-a format și cum a evoluat acest segment al vocabularului biblic pe care, în parte, îl întrebuițăm și astăzi, își propune să prezinte câteva aspecte ale modului în care au fost preluate numele de plante în versiunile biblice românești.

Identificarea inovațiilor semantice, sesizarea treptelor de evoluție a acestora, reflectarea problemelor de echivalare și de identificare a numelor de plante în textele sacre, sesizarea unor nuanțări subtile sunt posibile numai prin comparația textuală a

---

\* This work was supported by the the European Social Fund in Romania, under the responsibility of the Managing Authority for the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013 [grant POSDRU/88/1.5/S/47646].

variantelor succesive ale Bibliei. Astfel, corpusul de nume de plante utilizat a fost alcătuit pe baza unor traduceri integrale sau parțiale ale Bibliei în limba română: *Palia de la Orăștie* (PO), *Psaltirea Șcheiană* (PS), *Psaltirea Hurmuzachi* (PH), *Psaltirea slavo-română* (PSV 1577), *Psaltirea slavo-română* a lui Dosoftei (D) din 1680, *Noul Testament de la Bălgrad* (NTB 1648), *Biblia de la București* (BIBL. 1688), împreună cu MS. 45 și MS. 4389, *Biblia de la Blaj* (BIBL. 1795) și *Biblia Sinodală* (BIBL. 1991).

Comparând textele românești cu originalele lor – *Septuaginta* de la Frankfurt, din 1597 (SEPT.) sau *Septuaginta* de la Veneția, din 1687 (SEPT.<sup>2</sup>), *Noul Testament Grecesc* (NTG) și *Vulgata* (VULG.) –, dar și între ele, ies la iveală identități, paralelisme și neconcordanțe între limba sursă și limba țintă. Ipoteza noastră de lucru a avut în vedere continuitatea traducerilor textului biblic, în sensul că fiecare traducător a ținut seama de experiența înaintașilor, valorificând-o într-o măsură mai mare sau mai mică. De asemenea, precizăm faptul că prezentul demers este limitat, putând însă să reprezinte începutul unui studiu aprofundat și complet al numelor de plante în tradiția biblică românească.

Privitor la procedeele la care au recurs traducătorii în actul traducerii termenilor fitonimici în limba română, ne propunem să discutăm în continuare unele aspecte legate de împrumut, calc, glose, sinonimie, metonimie, sinecdocă, structuri binare și schimbarea unității de traducere.

1. S i n o n i m i a este prezentă în cazurile în care traducătorul, pentru a reda cel mai apropiat echivalent al celui din original, recurge la folosirea unui sinonim al acestuia. Considerată o strategie de ordin semantic (Dimitriu 2001: 100), sinonimia poate fi motivată fie de dorința de a îmbogăți vocabularul limbii țintă, fie de preocuparea de adecvare a acestuia la graiul local, care utilizează cu preponderență un anumit termen, fie de imposibilitatea în care se găsește traducătorul atunci când trebuie să selecteze termenul ce desemnează specia din mai largă categorie a genului. De exemplu, termenul fitonimic *spin* (Ex. 22:6) este echivalat diferit în versiunile studiate: *spini* (PO, MS. 45), *mărăcini/mărăcini/mărăciuni* (MS. 4389, BIBL. 1688, BIBL. 1795), cf. gr. *ἀκάνθα* (SEPT.), lat. *spinas* (VULG.) ‘spin, țep, ghimpe, măracine’ (GUȚU).

La Mat. 7:16, pentru echivalarea gr. *ἀκανθῶν*, BIBL. 1688 optează pentru *ciulini*, iar NTB. 1648 și BIBL. 1795 pentru *scai*. Potrivit LOUW-NIDA, în acest context, termenul *ἀκάνθινος, -η, -ον* (derivat din *ἄκανθα*) ar fi impus în actul traducerii precizarea că este vorba despre *cununa de spini*, făcută nu doar din *spini*, ci și din *vița spinoasă*. Rămânând în sfera traducerii aceluiași termen, în toate versiunile consultate ale textului din Luc. 6:44, se preferă termenul *spin/i*, excepție făcând versiunea modernă care păstrează cu consecvență termenul *mărăcini*. În Sir. 28:27, echivalarea aceluiași termen se face prin termenul *spini* în toate versiunile, pentru termenul *mărăcini* optând doar BIBL. 1688.

Un alt termen este *ruta* (Luc. 11:42), o plantă aromatică cu miros pătrunzător, cu flori galbene, cunoscută la noi pentru uzul medicinal; se mai numește și *virnanț*, în gr.



*πήγανον*, -ου ‘rue; plante à feuilles grasses’ (BAILLY), lat. *ruta*, -ae ‘rută, virnanț; plantă cu gust foarte acru’ (GUȚU). Vechile ediții românești echivalează astfel: *rută* (NTB. 1648, BIBL. 1688, BIBL. 1795), în timp ce în BIBL. 1991, versiune care merge pe linia bibliei traduse din greacă și revizuite după textul ebraic Vasile Radu și Gala Galaction (1938), termenul este echivalat printr-un sinonim, probabil regional, *untarișă* (*untisor*), numele sugestiv al plantei putând fi asociat cu accepția termenului latinesc: *plantă cu frunze grase*. De asemenea, de o echivalare printr-o sinonimie parțială putem vorbi și în cazul gr. *κολοκύνθη* (SEPT.) ‘dovleac’ (*κολοκύνθη*, -ης ‘citrouille’ cf. BAILLY), pentru care versiunile românești utilizează: *țigvă* (MS. 45, BIBL. 1688, Iona 4:6, 7, 9, 10) ‘numele mai multor plante târătoare sau agățătoare din familia cucurbitaceelor, cu flori galbene și cu fructul de diferite forme, verde și zemos’; *cucurbetă* (BIBL. 1795, *idem.*), termen care desemnează ‘o plantă cățărătoare, cu tulpina acoperită de peri rigizi, întinsă pe pământ, cu frunze mari și aspre la pipăit, cu flori galbene și fructe mari’; *vrej* (BIBL. 1991, *idem.*). Corespondentul latinesc este termenul *hederam* (VULG.) ‘iederă’ (cf. GUȚU, *hedera*, -ae), tot o plantă agățătoare, căci acesta este semul pe care îl are în vedere fiecare versiune biblică atunci când echivalează termenul din original.

2. **M e t o n i m i a** este un procedeu utilizat cu restrângere pentru echivalarea termenilor fitonimici în textul sacru. În lucrările de traductologie, care definesc terminologia acestui domeniu, metonimia este percepută ca un procedeu mai mult retoric care permite exprimarea unui concept prin mijlocirea altuia, cu condiția ca între cele două concepte să existe o relație de tipul cauză-efect. Un exemplu sugestiv pentru ilustrarea fenomenului întâlnim în PO, unde lat. *tritici* (VULG., cf. *triticum*, -i ‘grâu’, cf. GUȚU), este echivalat prin termenul *pâine* (Gen. 41:49: „Așa adună Iosif măsură multă *pâine*...”), în celelalte versiuni, în același context, fiind folosit termenul *grâu*. MS. 45, BIBL. 1688, BIBL. 1795, BIBL. 1991).

3. **S i n e c d o c a** este privită în lucrările despre terminologia traductologică ca un caz particular de metonimie, menită a conferi unui termen o semnificație particulară (Badea 2008: 122). Diferența dintre cele două procedee este că, în cazul metonimiei, un concept îl substituie pe un altul, între cele două instituindu-se un raport de tipul cauză-efect, iar în cazul în care se recurge la sinecdocă, întregul substituie partea sau invers; particularizând, *fructul* poate substitui *planta* și invers. În traducerea textului sacru, utilizarea acestui procedeu de traducere se face cu predilecție acolo unde exprimarea este una voit nuanțată, artistică, producându-se o ușoară deviere a sensului spre sfera figurată, metaforică a termenului vizat. De exemplu, în Iov 15:33, pentru a reda gr. *ἄμφαξ* (SEPT.) ‘raisin vert’ (cf. BAILLY), lat. *vinea* (VULG.), *vinea*, -ae ‘vie, viță-de-vie’ (GUȚU), MS. 45, BIBL. 1688 optează pentru termenul *aguridă*: „să nu culeagă ca o aguridă/să să culeagă ca o *aguridă*”; BIBL. 1795: „să va culeage ca *strugurul cel acru*...”. Versiunea modernă optează pentru echivalarea termenului cu cel de *viță*: „ca *vița mănătă* va lăsa să cadă rodul său...”. O situație similară se identifică în Agh. 2:20, unde pentru echivalarea gr. *τὰ ξύλα τῆς ἐλαίας* (SEPT.), lat. *lignum olivae* (VULG.), ‘lemn de măslin’ (GUȚU), MS. 45 și BIBL. 1688

(*idem.*) folosesc structuri precum: *lēmnele maslinei/leamnele maslinii*, numele fructului substituind numele plantei (*māslin*).

4. **S t r u c t u r i l e b i n a r e**<sup>1</sup> reprezintă un aspect interesant în echivalarea unor termeni fitonimici în textul sacru, în sensul că, raportate la textele originale, care probabil au dispus de o terminologie mai bogată, ele nu creează în limba română nici un efect de ordin expresiv, dacă aceasta a fost intenția traducătorului. În ciuda faptului că utilizarea sinonimiei totale miza pe un efect persuasiv, rezultatul, din perspectiva cititorului, nu este cel scontat. Singurul atu al prezenței lor este acela că evită repetiția și nuanțează oarecum exprimarea. Este vorba despre structura *spini și ciulini* (MS. 45, BIBL. 1688, BIBL. 1795, BIBL. 1991, Os. 10:8) *cf.* gr. *ἄκανθαί καὶ τρίβολοι* (SEPT.) ‘spini și scaieți’ (*ἄκανθα, -ης, τρίβολος, -ου* ‘any kind of thorny plant – thorn plant, thistle, brier’, *cf.* LOUW-NIDA), lat. *lappa et tribulus* (VULG.) ‘brusturele și scaietele’ (*lappa, -ae* ‘brusture, lipan’; *tribulus (tribolus), -i* ‘scai, scaiete’, *cf.* GUȚU). Aceeași structură, gr. *ἄκάνθας καὶ τρίβολος* (SEPT.<sup>2</sup>), lat. *spinas et tribulos* (VULG.), în care al doilea termen este investit cu sensul de ‘sărăcie’, cunoaște diferite forme de echivalare în versiunile românești din Gen. 3:18: *spini și pălămidă* (BIBL. 1991, BIBL. 1795), *spini și ciulini* (MS. 45), *mărăcini și ciulini* (BIBL. 1688), *spini și urzici* (PO). Pentru acest din urmă caz, Florica Dimitrescu subscrie unei intenții de autohtonizare a traducerii (Dimitrescu 1995:62). Vorbim despre aceeași situație nu doar în cărțile Vechiului Testament, ci și în Noul Testament. Astfel, în Evr. 6:8, fiecare versiune românească optează pentru o altă structură de echivalare: *spini și scai* (NTB. 1648), *spini și ciulini* (BIBL. 1688, *cf.* BIBL. 1991), *spini și pălămide* (BIBL. 1795). Fără a ști exact valoarea cu care au fost investiți acești termeni este greu de precizat rolul lor în aceste contexte, o justificare a lor putând fiind conturată doar dacă vorbim de nivele diferite de percepere: abstract/concret. Potrivit LOUW-NIDA, soluția salvatoare, în astfel de cazuri, ar fi folosirea unui echivalent descriptiv în actul traducerii, cu atât mai mult cu cât nu există probleme majore în a identifica un termen potrivit într-o limbă, aceste plante având o răspândire largă.

5. **S c h i m b a r e a u n i t ă ț i i d e t r a d u c e r e**<sup>2</sup> este un procedeu prin care o unitate de traducere este substituită cu o alta, fără a se produce modificări radicale ale sensului enunțului, termenii implicați având utilitate în același domeniu: culinar/ornamental (*mărar – cimbru, crin – liliac*), fiind din aceeași sferă privind mediul de populare (*trestie – rogoz*), prezentând același efect nefast asupra mediului în care cresc (*spin – neghină*) etc. Termenul *mărar* (Mat. 23:23) pentru care optează BIBL. 1688, BIBL. 1795 (vezi și BIBL. 1991), *cf.* gr. *ἄνηθον* (NTG), lat. *anethum* (VULG.) ‘mărar’ (GUȚU) este substituit, în același context, cu cel de *cimbru* ‘plantă aromatică cultivată foarte mult pentru trebuințele bucătăriei’ (*cf.* DA), în NTB. 1648 (*idem.*). O situație similară o regăsim în Os. 14:6, unde gr. *κρίνον* (SEPT.), lat. *lilium* (VULG.) ‘crin’ (*cf.* BAILLY, GUȚU) este utilizat cu această formă în MS. 45, BIBL. 1688 și BIBL. 1795, versiuni care optează pentru împrumut, dar este înlocuit cu

<sup>1</sup> Termenul este preluat de la Gafton (2005: 256).

<sup>2</sup> Terminologie preluată de la Dimitriu (2001: 94).

termenul *liliac* în versiunea modernă (Os. 14:6). Tot astfel, gr. βούτομον (SEPT.), lat. *carectum* (VULG.) ‘rogoz’ (GUȚU) din Iov 8:11, este echivalat cu termenul fitonimic *treștie* în versiunile MS. 45, BIBL. 1688, BIBL. 1795, dar este substituit cu termenul *rogoz* în versiunea modernă (*idem.*). Încadrăm în șirul exemplificărilor procedeeului și echivalarea gr. βατος (SEPT., unde βατος, -ου ‘ronce, mûre sauvage’, cf. BAILLY), lat. *spina* (VULG., unde *spina*, -ae ‘spin, țep, ghimpe, măracine’, cf. GUȚU) din Iov 31:40. Astfel, dacă MS. 45 și BIBL. 1688 optează pentru echivalarea prin *rug* iar BIBL. 1795 (*idem.*) pentru termenul *spini*, versiunea modernă schimbă unitatea de traducere, fără a modifica sensul enunțului, termenul folosit, *neghina*, desemnând tot o plantă dăunătoare, cu tulpina păroasă, cu flori roșii-purpurii. Similară se dovedește echivalarea gr. κνίδη (SEPT.) ‘urzică’ (κνίδη, -ης ‘ortie’, cf. BAILLY), lat. *tribulus* (VULG.) ‘scai, scaiete’ (GUȚU). Fidele sursei grecești sunt MS. 45, BIBL. 1688 și BIBL. 1795 care utilizează termenul *urzică* (Iov 31:40), în timp ce versiunea modernă (*idem.*) promovează o altă unitate de traducere, *pălămida* ‘plantă cu frunze spinoase, crestate și cu flori roșii’, posibil și datorită apelului la alte surse decât cele utilizate în studiul nostru.

6. Traducerile greșite cauzate de paronimia terminologică se întâlnesc și la nivelul sferei fitonimice biblice, însă ele sunt destul de puține, semnalarea lor fiind posibilă, în primul rând, datorită notei discordante pe care o fac atunci când apar într-o singură versiune în raport cu celelalte. Acesta este și motivul pentru care ele au fost catalogate diferit de către cei care și-au concentrat atenția asupra lor, justificate fiind, pe de o parte, de utilizarea unor surse diferite, iar pe de altă parte de confuzii terminologice între termenii din textele sursă. De pildă, termenul *crastaveți* (Num. 11:5) apare în toate versiunile consultate, în timp ce în MS. 4389, apare *zmochinele*. Diferența dintre denumiri este frapantă, motiv pentru care am ales să ne raportăm la originale. În același loc, SEPT. are σικύους (σικύα, -ας ‘fruit de l’espèce des cucurbitacées’, cf. BAILLY), lat. *cucumeres* (VULG.). Evident că, fiind vorba de MS. 4389, Daniil Panoneanul, căruia i-a fost atribuită traducerea acestui text biblic, a folosit în mod cert o sursă slavonă: sl. *smokvy* ‘smochine’. Arvinte (1994: 41-42) pune această vizibilă discrepantă pe seama unei confuzii făcute de traducătorul versiunii slavone între doi termeni grecești aflați în relație de paronimie: (ὁ) σίκυος, -ου (*Cucumis sativus*) ‘melone’ și σῦκον, -ου ‘figue’ (*smochină*).

7. Fidelitatea față de textul sursă a unor versiuni a condus la echivalări diferite ale aceluiași termen, respectiv la opțiuni de traducere diferite. De pildă, cunoscută fiind fidelitatea față de originalul grecesc a primelor traduceri românești (MS. 45 și BIBL. 1688), cf. gr. τέρμινθον, τερέβινθον (SEPT.), (τερέβινθος ‘térebinte, arbore’ cf. BAILLY), acestea au recurs la împrumut: *terevinthul* (Is. Nav. 24:26) ‘arbore rășinos, care crește pe coastele Mediteranei’, în timp ce BIBL. 1795 și BIBL. 1991 (*idem.*): *stejarul/stejariul*, cf. lat. *quercum* (VULG.), cf. *quercus*, -us ‘stejar’ (GUȚU), au urmat modelul Vulgatei, probabil sub influența motivației de autohtonizare a traducerii.

8. Literalismul traducerii textului sacru sau poate neînțelegerea suficientă a mesajului textului-sursă a condus uneori la traduceri obscure, al căror

sens este greu de descifrat, chiar ambiguu. Un exemplu elocvent identificăm în încercarea traducătorilor de a echivala gr. *ἀπίων* (SEPT.), cf. BAILLY, *ἄπιος*, -ου ‘poirier, poire’, lat. *pyrorum* (VULG.), *pirus*, -i ‘păr (arbore)’, cf. GUȚU. Pentru o înțelegere adecvată a situației, redăm paralele verselete din versiunile discutate:

1 Paralip. 14:14, 15

SEPT.: *καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Θεός· οὐ πορεύσῃ ὀπίσω αὐτῶν, ἀποστρέψων ἀπ' αὐτῶν καὶ παρέσῃ αὐτοῖς πλησίον τῶν ἀπίων/ καὶ ἔσται ἐν τῷ ἀκοῦσαι σε τὴν φωνὴν τοῦ συσσεισμοῦ τῶν ἄκρων τῶν ἀπίων, τότε εἰσελεύσῃ εἰς τὸν πόλεμον...*

VULG.: „et dixit ei Deus: Non ascendas post eos, recede ab eis et venies contra illos ex adverso *pyrorum*./ Cumque audieris sonitum gradientis in cacumine *pyrorum*, tunc egredieris ad bellum...”.

BIBL. 1688: „și zise lui Dumnezeu: Să nu mergi denapoia lor; întoarce-te de la dânșii și vei fi lângă ei aproape de *peiri*./ Și va fi când vei auzi tu glasul sunetului marginilor *peririlor*, atunci vei intra la războiu...”.

Excluzând posibilitatea unei greșeli de tipar, este greu de intuit care a fost cauza care a dus la echivalarea termenului fitonimic prin cele două forme: *peiri/peririlor*; în celelalte versiuni: „și vei fi lângă ei aproape de *peri*/ când vei auzi tu glasul sunetului marginilor *perilor*” (MS. 45); „aproape de *peri*... marginilor *perilor* (BIBL. 1795); „la dumbrava *duzilor*... prin vârful *duzilor*” (BIBL. 1991).

10. Dislocarea structurală. O situație interesantă care merită menționată este legată de echivalarea, în versiunile abordate, a fitonimului *isop* (Ps. 50:8): „Stropi-mă-vei cu *isop* și mă voi curăța; spăla-mă-vei și mai vârtos decât zăpada mă voi albi” (BIBL. 1991). Dacă, așa cum s-a putut vedea anterior, unele versiuni au optat pentru împrumut (D 1680, MS. 4389, MS. 45, BIBL. 1688, BIBL. 1795), cf. gr. *ὑσσώπω* (SEPT.), lat. *hysopo* (VULG., Ps. 50:9), în versiunile Psaltirii, anterioare traducerilor textelor menționate mai sus, sunt preferați termeni precum: *săpunu* (PS), *sopun* (PH), *săpun* (PSV. 1577). Referitor la acest aspect, Chivu (2010, articol în curs de publicare) demonstrează că acești termeni sunt rezultatul unei analize greșite făcute exclusiv în limba română, prin „detașarea”/dislocarea din *issopom* a lui *săpun*. O altă explicație ar putea fi aceea ca traducătorii să fi încercat să autohtonizeze termenul prin raportarea sa la planta numită *săpunariță/săpunel*, *săpunioară/săpun*, lat. *Saponaria officinalis*, folosită în popor la spălarea și curățarea petelor. Contextul biblic permite și această interpretare, cu atât mai mult cu cât este invocată forța purificatoare a acestei plante.

11. Pe lângă situațiile deja expuse, se cuvine făcută mențiunea că nu puține sunt și cazurile în care limba română, pe lângă echivalentul grecesc al unor termeni fitonimici, a dispus și de un corespondent formal al termenului latinesc în contextul biblic respectiv (Munteanu 2008: 54). Acest aspect nu face decât să ne întărească convingerea că *Vulgata* reprezintă una dintre sursele pe care s-au întemeiat edițiile biblice românești, începând cu cele din secolul al XVI-lea și încheind cu cele contemporane. Pornind de la considerentul că plantele reprezintă o componentă importantă a vieții omului, a mediului înconjurător, numirea lor s-a

constituit într-o necesitate stringentă, fapt care a dus la conturarea așa-numitului „vocabular internațional”. Consemnăm câteva dintre aceste situații, redând termenul fitonimic din versiunile românești și echivalentul său din limba latină: *ai* (lat. *allium*, -ii), *aloe* (lat. *aloe*, -es), *arbet* (lat. *arceuthinus*, -a, -um, adj.), *casie* (lat. *cassia*, -ae), *ceapă* (lat. *caepa*, -ae), *cedru* (lat. *cedrus*, -i), *cer* (lat. *cerrum*, -i), *chipru* (lat. *cypros*, -i), *coriandru* (lat. *coriandrum*, -i), *iederă* (lat. *hedera*, -ae), *ienupăr* (*iuniperus*, -i), *lăptucă* (lat. *lactuca*, -ae), *in* (lat. *linum*, -i), *isop* (lat. *hyssopus*, -i), *menta* (lat. *menthe*, -ae), *linte* (lat. *lens*, *lentis*), *mandragoră* (lat. *mandragora*, -ae), *măr* (lat. *malus*, -i), *migdal* (lat. *amygdala*, -ae), *mirt* (lat. *myrtus*, -i), *nalbă* (lat. *malva*, -ae), *narcis* (lat. *narcissus*, -i), *nuc* (lat. *nux*, -cis), *palmier* (lat. *palma*, -ae), *pepene* (lat. *pepo*, -onis), *pin* (lat. *pineus*, -a, -um, adj.), *platan* (lat. *platanus*, -i), *plop* (lat. *populus*, -i), *rug* (lat. *rubus*, -i), *salcie* (lat. *salix*, -icis), *sicomor* (lat. *sycomorus*, -i), *spin* (lat. *spina*, -ae), *terebint* (lat. *terebinthus*, -i), *ulm* (lat. *ulmus*, -i), *rută* (lat. *ruta*, -ae), *urzică* (lat. *urtica*, -ae), *viță-de-vie* (lat. *vitis*, -is), *vie* (lat. *vinea*, -ae) etc. Acest fenomen a fost pus pe seama „atracției etimologice”, mai exact a presiunii pe care versiunea latinească a exercitat-o asupra celor românești (Munteanu 2008:128).

## **Concluzii**

În urma celor câteva aspecte analizate mai sus privind traducerea unor fitonime biblice în limba română, putem observa că un număr însemnat de termeni au fost împrumutați din textul-sursă, fiind transliterați, alții fiind calchiați. În încercarea de a găsi cel mai potrivit echivalent în limba română pentru termenul fitonimic din textul-sursă, traducătorii s-au aflat uneori în imposibilitatea de a-l selecta pe cel mai adecvat atunci când au avut la îndemână mai multe surse.

Dincolo de apelul la originalul grecesc, latinesc sau slavon, fiecare traducere a avut în vedere și versiunile anterioare. În funcție de conjunctura în care s-a desfășurat activitatea de traducere, de alternativele avute la îndemână, s-a întâmplat ca traducătorii fie să preia din opțiunile de traducere deja utilizate, fie să recurgă la altele noi, specifice realităților vremii. De pildă, până în secolul al XVII-lea apelul la neologisme s-a făcut exclusiv în situațiile în care limba română nu dispunea de echivalentul potrivit.

Constrânși de rigiditatea literalismului traducerii unui astfel de tip de text, sub impulsul modelelor (grec, slavon, latin, ebraic), traducătorii primelor versiuni biblice românești au dat naștere și unor pasaje obscure al căror mesaj este greu de descifrat. În această ordine de idei, metatextualitatea s-a dovedit soluția salvatoare, aptă de a conferi un plus de transparență textului, prin intermediul glosei. Nu întâmplător, supunerea față de textul original a convers spre utilizarea unor structuri binare care asociază chiar termeni sinonimi, fără a reda efectul terminologiei bogate utilizate în originale.

## Bibliografie

### A. Surse

- BAILLY = A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, 1996.
- BIBL. 1688 = *Biblia de la București (1688)*, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Pars I, *Genesis*, Iași, 1988 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică); Pars II, *Exodus*, Iași, 1991 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Corneliu Dimitriu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică); Pars III, *Leviticus*, Iași, 1993 (autorii volumului: Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Eugen Munteanu); Pars IV, *Numeri*, Iași, 1994 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Ion Florea, Elsa Lüder, Paul Miron); Pars V, *Deuteronomium*, Iași, 1997 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Eugenia Dima, Elsa Lüder, Paul Miron, Petru Zugun); Pars VI, *Iosue, Iudicum, Ruth*, Iași, 2004 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Eugenia Dima, Doina Grecu, Gabriela Haja, Gustavo Adolfo Loria Rivel, Elsa Lüder, Paul Miron, Mioara Săcrieru Dragomir, Stela Toma); Pars XI, *Liber Psalmorum*, Iași, 2001 (autorii volumului: Al. Andriescu, Eugenia Dima, Gustavo Adolfo Loria Rivel, Elsa Lüder, Paul Miron).
- BIBL. 1688, 2001 = *Biblia ádecă Dumnezeiasca Scriptură a Veciului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688, în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești, retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere, retipărită sub îngrijirea editorială a lui Vasile Arvinte și Ioan Caproșu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2001.
- BIBL. 1795 = *Biblia de la Blaj*, ediție jubiliară, Roma, 2000.
- BIBL. 1991 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.
- D 1680, 2007 = Dosoftei, *Psaltirea de-nțăles* [...], Iași, 1680. Text stabilit și studiu lingvistic de Mihaela Cobzaru, Casa Editorială Demiurg, Iași, 2007.
- DA = *Dicționarul limbii române*, serie veche, Academia Română, București, 1913-1945 (A-B, C, F-I).
- GUȚU = G. Guțu, *Dicționar latin-român*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
- LOUW-NIDA = J. P. Louw, E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on semantic domains (electronic ed. of the 2nd edition)*, United Bible Societies, New York, 1996/1989.
- SEPT. = *Τῆς Θείας Γραφῆς Παλαιάς Δηλαδῆ καὶ Νέας Διαθήκης ἀπάντα. Divinae Scripturae nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia, Graece, a viro doctissimo recognita et*

- emendata, variisque lectionibus aucta et illustra, Frankofurti ad Moenum, apud Andreae Wecheli haeredes, 1597.*
- NTB 1648 = *Noul Testament*, tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, mitropolitul Transilvaniei, reeditat după 350 de ani cu binecuvântarea înalt prea sfințitului Andrei, arhiepiscopul Alba Iuliei, Alba Iulia, 1998.
- NTG = *The Greek New Testament*, Fourth Revised Edition, edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Bruce M. Metzger, United Bible Societies, Hendrickson Publishers, 2006.
- PO 2005, 2007 = *Palia de la Orăștie 1581-1582*, I. Text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Alexandru Gafton, Sorin Guia, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași 2005; II. Studii de Alexandru Gafton și Vasile Arvinte, Indice de Sorin Guia, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2007.
- PH = *Psaltirea Hurmuzachi*, I. Studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de Ion Gheție și Mirela Teodorescu; II. Indice de cuvinte de Rovena Șenchi, Editura Academiei Române, București, 2005.
- PS = *Psaltirea Scheiană comparată cu celelate Psaltiri din sec. XVI și XVII traduse din slavonește*, edițiune critică de I. A. Candrea, Atelierele Grafice Socec & Co., Societate anonimă, București, 1916.
- PSV 1577 = Coresi, *Psaltirea slavo-română (1577) în comparație cu psaltirile coresiene din 1570 și din 1589*, text stabilit, introducere și indice de Stela Toma, Editura Academiei Române, București, 1976.
- SEPT.<sup>2</sup> = *Ἡ Θεία Γραφή δηλαδὴ Παλαιάς καὶ Νεάς Διαθήκης ἀπάντα. Dina Scriptura nempe Veteris ac Novi Testamenti Omnia*, Veneția, 1687.
- VULG. = *Bibliorum Sacrorum juxta Vulgatam clementinam nova editio...*, curavit Aloisius Grammatica, Typis polyglotis Vaticanis, 1929.

## **B. Literatură de specialitate**

- Arvinte 1994: Vasile Arvinte, „Studiu lingvistic asupra cărții a patra (*Numerii*) din *Biblia de la București* (1688), în comparație cu Ms. 45 și cu Ms. 4389”, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*, vol. IV, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1994.
- Badea 2008: Georgiana Lungu Badea, *Mic dicționar de termeni utilizați în teoria, practica și didactica traducerii*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2008.
- Ballard 2007: Michel Ballard, *De Cicero à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2007.
- Bell 2000: Roger T. Bell, *Teoria și practica traducerii*, traducere de Cătălina Gazi, Editura Polirom, Iași, 2000.

- Chivu 2010: Gh. Chivu, *Psaltirea-de la literă la spiritul textului sacru. Considerații asupra unui manuscris moldovenesc de la mijlocul secolului al XVII-lea*, în „Limba română”, nr. 1-2, anul XX (2010) (pentru tipar).
- Dimitrescu 1995: Florica Dimitrescu, *Dinamica lexicului românesc*, Editura Clusium Logos, Cluj-Napoca/București, 1995.
- Dimitriu 2001: Rodica Dimitriu, *Disocieri și interferențe în traductologie*, Editura Timpul, Iași, 2001.
- Gafton 2005: Alexandru Gafton, *După Luther. Traducerea vechilor texte biblice*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2005.
- Guidère 2008: Mathieu Guidère, *Introduction à la traductologie. Penser la traduction: hier, aujourd'hui, demain*, Groupe De Boeck, Paris, 2008.
- Hoof 1991: H. Van Hoof, *Histoire de la traduction en Occident: France, Grande-Bretagne, Allemagne, Russie, Pays-Bas*, Duculot, Paris, 1991.
- Margot 1979: Jean-Claude Margot, *Traduire sans trahir. La théorie de la traduction et son application aux textes bibliques*, Editions L'Age d'Homme, Lausanne, 1979.
- Meschonnic 1999: Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, Éditions Verdier, Paris, 1999.
- Munteanu 2008: Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Editura Humanitas, București, 2008.
- Munteanu 2009: Eugen Munteanu, *Lexicalizarea în limba română a conceptelor de origine biblică*, în „Prelegeri academice”, vol. VII, Editura Academiei Române, București, 2009, p. 47-60.
- Newmark 1982: P. Newmark, *Approaches to Translation*, Pergamon Press, Oxford, 1982.
- Nida 1964: E. A. Nida, *Toward a Science of Translating*, E. J. Brill, Leiden, 1964.
- Ricoeur 2005: Paul Ricoeur, *Despre traducere*, traducere și studiu introductiv de Magdalena Jeanrenaud, Editura Polirom, Iași, 2005.



# INFLUENȚA ORIGINALULUI GRECESC ÎN *BIBLIA DE LA 1688*. TRADUCEREA PARTICIPIULUI ÎN *EVANGHELIA DUPĂ MATEI*\*

DR. MARIAN CIUCĂ

(cercetător neafiliat)

*marian\_ciuca@yahoo.com*

**Abstract:** The 1688 Version of the Bible represents a key moment in the development of the Romanian ecclesiastical language. To this day the Orthodox translation of the Bible currently in use, as well as the Romanian Orthodox service books mirror the structures of the Cantacuzino Bible. This paper attempts to track some of these structures back to the Greek original of the Bible. Matthew's Gospel makes for an excellent source of samples suitable, through both their variety and great frequency, for a study of this nature. The paper presents some provisional results of this analysis.

**Keywords:** *the Bible of Bucharest* (1688), *the New Testament of Bălgrad* (1648), translation, participle

## 1. Observații preliminare

Participiul este o formă verbală extrem de comună atât în elina epocii clasice, cât și în limba Noului Testament grecesc (NTG). Flexibilitatea gramaticală și lexicală a participiului îl fac apt de a fi prezent în variate construcții și tipuri de enunț<sup>1</sup>. Participiul (P) apare adesea în relație cu un verb personal (V), completând sensul acestuia. Avem astfel de a face cu un nucleu participial (N); de regulă, acest nucleu conține un P: N1. Un exemplu standard este binecunoscutul ἀποκριθεὶς εἶπεν<sup>2</sup>, dar trebuie să ne așteptăm la o mult mai variată gamă de exemple, deoarece lista verbelor este mult mai mare și, pe de altă parte, uneori nucleele conțin mai mult de un P: N2, N3, N4. Pe lângă această utilizare adverbială, participiul apare adnominal,

---

\* Acest studiu reprezintă o variantă extinsă a comunicării pe care am susținut-o la simpozionul „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”. Îi sunt recunoscător profesorului Eugen Munteanu pentru acceptarea propunerii mele de comunicare. Tot aici, nu aș putea trece cu vederea fructuoasele discuții pe care le-am avut în zilele simpozionului cu domnii Marius Cruțeru și Emanuel Conțac, cărora le datorez mulțumiri pentru subsidiile bibliografice pe care mi le-au pus la dispoziție cu amabilitate.

<sup>1</sup> Sau, cum s-a spus, „That the Greeks were φιλομέτοχοι is a common saying...” (Gildersleeve 1888: 139).

<sup>2</sup> Acest participiu intră în componența unei formule narative cu numeroase ocurențe în Evanghelii. După cum spune Gildersleeve 1888: 153, referindu-se la aparițiile participiului în Evanghelii: „Surely the formula ἀποκριθεὶς εἶπε for the synoptics and ἀπεκρίθη καὶ εἶπε for John is a compendium of the whole situation (a prezenței prt. în NTG)”.

caz în care poate fi articulat sau nu. Pe de altă parte, în *Biblia de la București* (BB), de la 1688, și în *Noul Testament de la Bălgrad* (NTB), de la 1648, participiul elin apare redat prin mai multe tipuri de echivalări: substantiv (S), gerunziu (G), participiu (Prt), propoziție subordonată (Vs) sau chiar principală (Vp). O analiză descriptivă a redării participiului în BB poate, de aceea, oferi detalii despre stilul celor două traduceri (*ntr*) și, în consecință, identifica elemente ale limbajului biblic românesc modern în curs de formare în secolul al XVII-lea.

Cercetarea de față verifică aceste premise în textul celor două traduceri menționate. Ne-am oprit la *Evanghelia după Matei* (EM), deoarece conține un număr mare de situații sintactice și lexicale interesând tematica în discuție. Cum țința noastră este una pragmatică mai degrabă decât teoretică, am preferat o descriere simplă, centrată pe liste de exemple, care să susțină concluziile prezentate. Efortul nostru poate premerge un studiu detaliat al sintaxei *ntr* ca un potențial capitol al unei sintaxe a Noului Testament românesc și, dincolo de aceasta, constituie o contribuție modestă la istoria limbii române literare.

Am dorit să surprindem în această analiză soluțiile la care au ajuns traducătorii români ai EM, anticipând un anumit grad de refacere a expresiei originale, datorat într-o bună măsură diferențelor dintre cele două limbi în cazul acestui detaliu, gerunziul și participiul perfect nefiind atât de frecvente în textele românești pe cât este participiul în greacă.

După cum se știe, Noul Testament din BB reia, cu puține modificări, textul *Noului Testament de la Bălgrad* (NTB). Citarea în paralel a ambelor texte permite o mai bună înțelegere a opțiunilor de traducere ilustrate de BB<sup>3</sup>.

Observațiile prezentate în continuare și concluziile la care am putut ajunge necesită confruntarea cu restul Noului Testament românesc, așa cum apare în BB și în NTB. Varietatea soluțiilor din ambele traduceri românești și, pe de altă parte, dificultatea de a găsi un criteriu clar de ordonare a unei game neașteptat de largi de date lingvistice explică numărul mare de exemple pe care ne întemeiem concluziile<sup>4</sup>. Metoda pe care am aplicat-o reflectă atât varietatea, cât și cantitatea atestărilor: în original multe participii nearticulate apar în situații narative stereotipe; sistematizarea lor pe câmpuri semantice a putut, de aceea, părea o soluție relativ inteligibilă, cu atât mai mult cu cât echivalările din *ntr* sunt diverse și pot fi grupate în două clase: parte de propoziție și propoziție. Participiul articulat, pe de altă parte, este sensibil mai sistematic tradus și, în plus, coincidența celor două traduceri este foarte mare, așa încât a doua axă de abordare în demersul nostru a constituit-o prezența, respectiv absența articolului.

<sup>3</sup> Varianta BB este întotdeauna dată prima, iar apoi cea din NTB, separate prin semnul „|”. Atunci când diferențele sunt neesențiale pentru detaliul discutat, varianta NTB este dată între paranteze după cea din BB; *ntr* semnalează consensul celor două traduceri românești.

<sup>4</sup> În analiza noastră am întrebuițat cam jumătate din din participiile existente în EM, cf. *id.*, *ibid.*, p. 156, nota 1.

## 2. Participiul nearticulat

### 2.1. Participiul tradus prin gerunziu

Exemplele ilustrează în majoritate situații narative stereotipe grupate în jurul câtorva câmpuri semantice.

#### a) mers/ședere

1. *ἔως ἔλθων ἔστη ἐπάνω*, 2.9: pînă viind au stătut deasupra | pînă veni de stătu deasupra
2. *ἔλθων κατώκησεν*, 2.23: venind sălășlui | veni de se sălășlui
3. *ἡ ... ἐλθοῦσα προσεκύνει ... λέγουσα*, 15.25: ea viind, să închina ... grăind | ea veni și să închină grăind
4. *ἐλθόντες ... ἐπελάθοντο*, 16.5: viind ... uitară | cînd veniră ... uitară
5. *ἐλθόντες ... ἔδωκαν*, 27.33-34: venind ... deaderă | veniră ... deaderă
6. *ἐλθόντες ... ἀπήγγειλαν*, 28.11: mergînd ... deaderă știre | mearseră ... deaderă de știre
7. *ἐλθόντες ἔκλεψαν*, 28.13: viind ... au furat | au venit ... și ... au furat
8. *ἰδὼν ... ἐρχομένους ... εἶπεν*, 3.7: văzînd ... viind ... zise | deaca văzură ... viind ... zise
9. *ἴδωσι ... ἐρχόμενον*, 16.28; 24.30: vor vedea ... viind *ntr*
10. *προσελθόντες ... εἶπον*, 13.27: viind ... zisără | veniră ..., zisără
11. *προσελθόντες ... εἶπον*, 15.12; apropiindu-se (-să NTB) ... zisără *ntr*
12. *προσελθόντες ... εἶπον*, 17.19; 26.73: apropiindu-se ... ziseră | să apropiiară ... și zisără
13. *προσελθὼν ... εἶπεν*, 18.21; 21.30: apropiindu-se ..., zise | să apropiie ..., zise
14. *προσελθὼν ... εἶπεν*, 19.16: apropiindu-să, zise *ntr*
15. *προσελθὼν ... εἶπεν*, 21.28: mergînd ... zise *ntr*
16. *προσελθὼν ... εἶπεν*, 25.22, 24: venind ... zise | veni ... zise
17. *προσελθόντες ... ἤγειραν ... λέγοντες*, 8.25: apropiindu-se ... deșteptară ... zicînd | să arproiara ... deșteptară ... zicînd
18. *καὶ προσελθόντες ... ἦραν*, 14.12: Și apropiindu-se (-să) ... luară *ntr*
19. *προσελθόντες ... πειράζοντες ἐπηρώτησαν*, 16.1: apropiindu-să ... ispitînd, rugară *ntr*
20. *προσελθὼν ... προσήνεγκεν ... λέγων*, 25.20: mergînd ... aduse ... zicînd | mearse ... aducînd ... zicînd
21. *πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων ... προσελθόντες*, 26.60: multe mărturii mincenoase viind ... viind | veniră mărturii multe minciunoase ... venind
22. *προσελθοῦσαι ... ἐκράτησαν*, 28.9: apropiindu-se apucară | veniră, cuprinsără

Exemplele care ilustrează câmpul semantic „a merge – a șede” sunt foarte numeroase, peste o sută în originalul EM. Verbele reprezentate sunt în primul rând *ἔρχεσθαι* (a se apropia, a veni, a merge<sup>5</sup>) și compuşii lui: *προσέρχεσθαι* (a se apropia, veni, merge), *ἐξέρχεσθαι* (a ieși), *εἰσέρχεσθαι* (a intra), *ἀπέρχεσθαι* (a merge, ieși), *προέρχεσθαι* (a merge) și *πορεύεσθαι* (a merge, a se duce). Urmează cu câteva atestări compuşii lui *βαίνειν*: *ἀναβαίνειν*, *ἐμβαίνειν*, *ἐπιβαίνειν*, *καταβαίνειν*, *μεταβαίνειν* (a sui, a intra, a veni, a se pogori), *ἀφεῖναι* (a lăsa), *περιπατεῖν* (a îmbla). A treia categorie conține verbe cu una sau două atestări: *στρέφειν*, *ἐπιστρέφειν* (a se întoarce), *ἀποδημεῖν* (a merge departe), *ἐπανάγειν* (a se înturna), *ἀναβιβάζειν* (a se

<sup>5</sup> Între paranteze sunt date traducerile ce apar în *ntr*.

sui, a trage). Acestor verbe le-am alăturat un grup de câteva verbe de stare: *ιστάναι, κάθεσθαι, καθεύδειν* (a sta, a șede, a dormi).

De la bun început se remarcă traducerea cu variante a aceluiași verb din NTG: lui *ἔρχεσθαι* și compușilor lui, de pildă, le corespund, în ordine descrescătoare, trei traduceri: a) *a se apropia* (11, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 22); b) *a veni* (1-10, 16, 21); c) *a merge* (15, 20). Utilizarea acestui sens pare a fi o inovație în NTB, întrucât exemplele citate sunt în consens *ntr*.

Tratamentul N1 (participiu + verb personal): BB aplică invariabil schema GV (traducere literală, atât ca redare a P, cât și ca topică), în timp ce NTB practică variate strategii de traducere, după cum urmează: a) GV/VG (9, 11, 14, 15, 17, 18, 21); b) V, V (două verbe principale în parataxă), în 5, 6, 10, 13, 16, 22; c) V+V (două verbe principale coordonate copulativ), în 3, 7, 12; d) VVs/VsV (două verbe personale, din care unul este subordonat), în 1, 2, 4, 8, 19, 20. În exemplul 21, participiul absolut urmat de un alt participiu a fost asimilat unui N1.

Este de remarcat sintagma *πίνα viind* (1). În exemplele selectate mai există două astfel de cazuri: *deaca viind* (257) și *deaca trecînd* (267). Modelul acestor formulări este NTB, cu schimbarea V în G<sup>6</sup>.

23. *οἱ δὲ ἐξελθόντες ἀπῆλθον*<sup>7</sup>, 8.32: iară ei, deaca ieșiră, mearseă *ntr*

24. *ἐξελθὼν... εἶδε*, 14.14, 26.71: ieșind ... văzu *ntr*

25. *ἐξελοῦσα... ἐκράυασεν... λέγουσα*, 15.22: ieși ... strigă ... grăind *ntr*

26. *ἐξελθὼν... εἶδεν... ἐστῶτας*, 20.3: ieșind ... văzu ... stînd *ntr*

27. *ἐξελθὼν... εὗρεν... ἐστῶτας*, 20.6: ieșind ... află ... stînd *ntr*

28. *ἐξελθὼν... ἐποίησεν*, 20.5: ieșind ... făcu | ieși ... feace

29. *ἐξελοῦσαι... ἔδρομον*, 28.8: ieșind ... alergară | ieșiră curînd

Toate ocurențele acestui participiu sunt traduse invariabil, prin „a ieși”?

De la bun început este relevat consensul *ntr*. Pentru NTB explicația poate fi caracterul formular al utilizării acestui participiu în NTG: în afară de faptul că apar în contexte narative stereotipe, formele acestui participiu sunt exclusiv de aorist; verbul principal este și el la același timp, ceea ce pare să susțină concluzia noastră. În al doilea rând, traducerea literală din NTB a fost preluată ca atare de BB, fapt ce favorizează schema GV<sup>8</sup>.

30. *εἰσελθὼν ἐκράτησε*, 9.25: întrînd o au apucat | întră și o prinse

31. *εἰσελθὼν... εἶδον*, 22.11: întrînd ... văzu | intră ... văzu

32. *εἰσελθὼν... ἐκάθητο*, 26.58: întrînd ... șădea *ntr*

33. *ἀπελθὼν... ὤρυξεν*, 25.18: mergînd ... săpă | mearse ... săpă

34. *ρίψας... ἀπελθὼν... ἀπήγατο*, 27.5: aruncînd ... mergînd să spînzură | aruncînd ... mearse ... și să spînzură

35. *προελθὼν... προσευχόμενος καὶ λέγων*, 26.39: mergînd ... rugîndu-Se (-Să NTB) și zicînd

<sup>6</sup> Pentru tratamentul N2, concluziile au fost formulate la sfârșitul studiului.

<sup>7</sup> Articolul are aici valoare de pronume subiect.

<sup>8</sup> Vezi *supra*, nota 6.

36. *πορευθέντες ἐξετάσατε ἀκριβῶς*, 2.8: ducîndu-vă, cercetați cu deadins | duceți-vă, iscodiți cu de-adins
37. *πορευθέντες δὲ μάθετε*, 9.13: ce mergînd învățați | meargeți de învățați
38. *πορευθεὶς ... βάλε ἄγκιστρον*, 17.27: ducîndu-te ... aruncă undița | pasă ... aruncă undița
39. *πορευθέντες ... ἦγαγον*, 21.6-7: mergînd ... adusără | mearseră ... și adusără
40. *πορευθέντες ... συμβούλιον ἔλαβον*, 22.15: mergînd ... făcură sfat | mearsără ... făcînd sfat
41. *πορευθεὶς ... ἠργάσατο*, 25.16: mergînd ... au lucrat | merse ... lucră
42. *οἱ δὲ πορευθέντες ἠσφαλίσαντο ... σφραγίσαντες*, 27.66: iară ei mearseră și întăriră pecitluind | iară ei mearseră și pecetluiră sămnînd
43. *πορευθεῖσαι ταχὺ εἴπατε*, 28.7: curînd mergînd ziceți | curînd meargeți, ziceți
44. *πορευθέντες ... μαθητεύσατε βαπτίζοντες*, 28.19: mergînd învățați ... botezînd | meargeți de învățați ... botezînd
45. *ἀναβαίνων ... παρέλαβεν*, 20.17: suind ... luo *ntr*
46. *ἐμβὰς ... διεπάρασε καὶ ἦλθεν*, 9.1: întrînd ... au trecut și au venit | întră ... trecu și vine
47. *ἔρχεται ... ἐπιβεβηκώς*, 21.5: vine ... șăzînd *ntr*
48. *καταβάς ... περιπάτησεν*, 14.29: pogorîndu-se ... au umblat | să pogori ... de îmbla
49. *καταβάς ... καὶ προσελθὼν ... ἀπεκύλισε*, 28.2: pogorînd ..., viind, prăvăli | pogorînd ... și venind ... prăvăli *ntr*
50. *μεταβάς ... ἦλθεν ... καὶ ἀναβάς ... ἐκάθετο*, 15.29: mutîndu-se ... veni ... și suindu-se ... ședea | mearse ... veni ... și să sui ... de ședea
51. *ἄφεις ... ἦλθεν*, 13.36: lăsînd ... veni | lăsă și veni
52. *ἄφεις ... πάλιν παρελθὼν ... προσηύξατο ... εἰπὼν*, 26.44: lăsînd ... iară mearse de Să rugă ... zicînd *ntr*
53. *ἀφέντες ... ἀπῆλθον*, 22.22: lăsînd ... să duseră (-sără NTB) *ntr*
54. *ἀφέντες τὸ πλοῖον*, 4.22: lăsînd cinul | lăsără corabia
55. *περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν*, 14.25: îmblînd pre mare *ntr*
56. *βλέποντας ... λαλοῦντας ... περιπατοῦντας ... βλέποντας*, 15.31: văzînd ... grăind ... îmblînd ... văzînd *ntr*
57. *στραφέντες ῥήξωσιν*, 7.6: întorcîndu-se rumpe-vor | întorcîndu-să să nu rumpă
58. *ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν ... εἶπε*, 9.22: întorcîndu-Se și văzîndu-o ... zise | Să întoarse și o văzu, zise
59. *ἀποδημῶν ἐκάλεσεν*, 25.14: mergînd departe chemă (cheamă NTB) *ntr*
60. *ἐπανάγων ... ἐπέινασεν*, 21.18: înturnîndu-Se (turnînd NTB) ... flămînzi
61. *ἀναβιβάσαντες ... καὶ καθίσαντες συνέλεξαν*, 13.48: suindu-l ... și șăzînd aleaseră | trasără-l ... și șăzură de aleasără
62. *(τὸ βδέλυγμα) ἐστός*, 24.15: (scîrba | cea grozăvie NTB) ... stînd *ntr*
63. *εὐρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας*, 26.40: află pre ei dormînd *ntr*
64. *ὄψεσθε ... καθήμενον ... καὶ ἐρχόμενον*, 26.64: veți vedea ... șăzînd ... și viind *ntr*
65. *καθήμενοι ἐτήρουν*, 27.36: șăzînd păziia *ntr*
66. *ἦν καθήμενα*, 27.61: era ... șăzînd *ntr*

În NTG, participiul este de regulă aorist, urmat la mare distanță de prezent – exclusiv la verbul *ἔρχεσθαι* (8, 9) –, și apoi de o formă izolată de perfect (47). Cum gerunziul românesc nu permite redarea lor, distincțiile de timp, număr sau gen se pierd: e.g. 25, 29, în care tuturor formelor participiale din NTG le corespunde aceeași traducere, *ieșînd*. Pe de altă parte, în *ntr* se recurge la sinonime acolo unde NTG atestă aceeași formă, de exemplu 6 și 7, în care *ἐλθόντες* este tradus, pe rând, *mergînd* și apoi *viind*.

Este evidentă preferința BB pentru G, acolo unde NTB traduce cu V. Deosebiri pot fi constatate atât între BB și NTB, cât și în interiorul aceleiași traduceri. De pildă, în exemplele 15 și 16 opoziția este dublă: la nivel lexical, *a merge* vs. *a veni*, iar la nivel morfologic, G vs. V. Și în cazul altor verbe de mișcare decât *ἔρχεσθαι* și compoziții lui traducerile din BB și NTB ilustrează, în general, aceeași formulă: BB utilizează GV, iar NTB conține soluții variate: a) GV/VG: 32, 40, 44, 47, 53, 57, 59 etc.; b) V, V: 31, 33, 36, 38, 41, 43, 46, 50; c) V+V: 30, 39, 51; d) VVs/VsV: 37, 50.

Exemplul 50 atestă două N1 coordonate copulativ, ceea ce explică prezența lui atât sub (b), cât și sub (d) în observația precedentă; structura NTB, reluată literal de BB, este PV+PV, dar NTB inovează: V,V+VVs. Pentru mai multe detalii despre tratamentul NTB vezi *infra*, sub *Concluzii*.

Exemplele în consens sunt rare. Chiar când există consens structural, BB operează schimbări lexicale: e.g. 42, despre care vezi detalii sub *Concluzii*, sau 54.

Aceste caracteristici dau o notă aparte traducerii BB și evidențiază clar că principiul adoptat de traducători este cel literal. Astfel, din totalul exemplelor de acest tip existente în EM, mai mult de jumătate sunt refaceri cu gerunziul în BB ale unor propoziții subordonate în NTB.

## b) enunț

67. *ἐφάνη ... λέγων*, 1.20: să arată ... grăind *ntr*
68. *παρεγένοντο ... λέγοντες*, 2.2: au venit ... zicînd | veniră ... zicînd
69. *προσῆλθον ... λέγοντες*, 13.36; 14.15; 24.3: să apropiară ... grăind *ntr*
70. *προσῆλθον ... λέγοντες*, 24.3: apropiară-să ... zicînd *ntr*
71. *ιδόντες ... περιπατοῦντα ἐταράχθησαν λέγοντες*, 14.26: văzînd ... împlînd ... să spărea ră zicînd *ntr*
72. *ἡ ... ἐλθοῦσα προσεκύνει ... λέγουσα*, 15.25: ea viînd, să închina ... grăind | ea veni și să închină grăind
73. *προσλαβόμενος ... ἔρξατο ... λέγων*, 16.22: apucîndu-L ... începu ... zicînd | (și-)L apucă ... începu ... zicînd
74. *ἐντείλατο ... λέγων*, 17.9: porunci ... zicînd *ntr*
75. *φωνή ... λέγουσα*, 17.5: glas ... grăind *ntr*
76. *πεσών ... προσεκύνει ... λέγων*, 18.26: căzînd ... să închina ... zicînd | plecîndu-să ... ruga ... zicînd
77. *πεσών ... παρεκάλει ... λέγων*, 18.29: căzînd ... ruga ... grăind | căzu ... ruga ... grăind
78. *κρατήσας ... ἔπνιγεν λέγων*, 18.28: prinzînd ... îl sugruma zicînd | (și-)l prinse de-l sugruma grăind
79. *ἄφεις ... πάλιν παρελθών ... προσηύξατο ... εἰπών*, 26.44: lăsînd ... iară mearse de Să rugă ... zicînd *ntr*
80. *ἔκραξαν λέγοντες*, 20.31: striga zicînd<sup>9</sup> *ntr*
81. *οἱ ... ἔκραζον λέγοντες*, 27.23: ei ... striga zicînd *ntr*
82. *ἀποκριθεὶς ... εἶπε(ν)*, 3.15; 4.4, 13.37, 14.28, 16.2; 21.29, 30; 25.12; 26.23: răspunzînd ... zise | răspunse ... zise

<sup>9</sup> Acestei serii îi poate fi adăugat exemplul de la 21.15: *τοὺς παῖδας τοὺς κράζοντας ... καὶ λέγοντας*, copiii (porobocii NTB) strigînd ... și zicînd *ntr*, probabil singurul exemplu de participiu articulat tradus prin gerunziu.

83. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς, 12.39: iară el răspunse, zise lor *ntr*  
 84. ὁ ... ἀποκριθεὶς ... εἶπεν, 15.3: El răspunzînd zise *ntr*  
 85. ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ... εἶπεν ... λέγων, 22.1: răspunzînd Iisus ... zise ... zicînd *ntr*  
 86. ὁ ... ἀποκριθεὶς εἶπεν, 24.2: Iisus zise *ntr*  
 87. προσκαλεσάμενος, 15.10: chemînd | chemă  
 88. προσκαλεσάμενος, 15.32: chemînd *ntr*  
 89. προσκαλεσάμενος ... ἔστησεν αὐτό, 18.2: chemînd ..., îl puse | chemă și-l puse  
 90. προσκαλεσάμενος ... λέγει, 18.32: chemînd ... zise | chemă ... zise  
 91. βλέποντας ... λαλοῦντας ... περιπατοῦντας ... βλέποντας, 15.31: văzînd ... grăind ... îmblînd ... văzînd *ntr*  
 92. ὠφθη ... συλλαλοῦντες, 17.3: să arătă ... grăind *ntr*  
 93. ἐλάλησεν ... λέγων, 23.1-2: grăi ... zicînd *ntr*

Este o noțiune comparabilă cantitativ cu cea precedentă, având peste o sută de atestări în EM. Verbele reprezentate sunt: λέγειν (a zice, a grăi), ἀποκρίνεσθαι (a răspunde), προσκαλεῖσθαι (a chema) și (συ)λαλεῖν (a grăi). Cele mai multe exemple conțin participiul prezent al lui λέγειν sau λαλεῖν. Mai puțin numeroase sunt exemplele cu participiul aorist al lui ἀποκρίνεσθαι sau παρακαλεῖσθαι. Uneori, participiul determină un verb din același câmp semantic (77, 79, 80-86, 90).

Exemplele din această secțiune oferă o imagine de ansamblu mult mai unitară decât cea precedentă, din cel puțin două motive. În primul rând, stereotipia formulară devine o realitate în acest câmp semantic, mult mai mult decât fusese în secțiunea precedentă: peste un sfert din totalul atestărilor în EM este reprezentat de aceeași formulă, ἀποκριθεὶς εἶπε, ceea ce pare a încuraja repetiția *tale quale* din BB. Este de adăugat că exemplele de sub 87-90 vin să întărească această afirmație. În al doilea rând, G apare acum mult mai des în NTB, ceea ce explică numărul foarte mare de exemple în consens. Interesant este că acest lucru apare și în grupa exemplelor de tipul ἀποκριθεὶς... εἶπε, sub 82-86, pentru care NTB oferă ambele soluții de traducere: atât cea obișnuită, cu V,V (*răspunse* ..., *zise*, sub 82, 83), cât și cea cu formula standard GV (*răspunzînd*... *zise*). Singura excepție o constituie exemplul 86, probabil o haplografie în NTB, de tipul *Iisus* <*răspunse*,> *zise*, preluată mecanic în BB. Grupa verbului προσκαλεῖσθαι, sub 87-90, conține patru exemple, ilustrând atât consensul, cât și, mai ales, tratamentul divergent obișnuit: G în BB și V în NTB.

Distribuția celor două traduceri: *a grăi* și *a zice* nu pare dictată de vreun criteriu anume. De cele mai multe ori BB urmează soluția NTB (67, 68 etc.), dar alteori schimbă (78).

### c) diferite acțiuni

94. κελεύσας ... λαβὼν ... ἀναβλέψας ... εὐλόγησεν ... κλάσας ἔδωκεν, 14.19: poruncind ... luînd ... căuțînd la ceriu ... binecuvîntă ... frîngînd deade | porunci ... luo ... căuță în ceriu ... deade har ...frîmse ... deade  
 95. ἰδόντες ... περιπατοῦντα ... λέγοντες, 14.26: văzînd ... îmblînd ... zicînd *ntr*  
 96. βλέπων ... ἀρξάμενος ... λέγων, 14.30: văzînd ... începînd ... zicînd *ntr*  
 97. ἰδόντες ... διεσάφησαν, 18.31: văzînd ... spusără *ntr*  
 98. ἰδόντες ... ἐθαύμασαν λέγοντες, 21.20: văzînd ... să mirară grăind *ntr*  
 99. ἰδὼν, 3.7: văzînd | deaca văzură

100. *ιδόντες ... ἠγανάκτησαν*, 26.8: văzînd ... să miniară (mirară NTB) *ntr*
101. *ιδὼν ... λαβὼν ... ἀπενίψατο ... λέγων*, 27.24: văzînd ... luînd ... spălă-ș (-și NTB) ... zîcînd (zi- NTB) *ntr*
102. *θεωροῦσαι*, 27.55: privind *ntr*
103. *ἀκούσας*, 2.3: auzînd *ntr*
104. *οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν*, 2.9: iară ei, ascultînd pre împăratul mearseră | iară ei ascultară pre craiu și mearseră
105. *ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι*, 14.13: auzînd gloatele | auziră dihaniia
106. *ἀκούσαντες*, 15.12: auzînd | deaca auziră
107. *ἀκούσαντες*, 17.6; 22.34; 27.47: auzînd *ntr*
108. *ἀκούσας ... ἀπῆλθεν λυπούμενος*, 19.22: auzînd ... să duse întristat *ntr*
109. *καθήμενοι ... ἀκούσαντες ... ἔκραζαν λέγοντες*, 20.30: șăzînd ..., auzînd ... strigară zîcînd | șăzînd ... auziră ... și strigară zîcînd
110. *ἀκούσαντες ἐθαύμασαν*, 22.22: auzînd să mirară *ntr*
111. *ἀκούσαντες ... ἐξεπλήσσοντο*, 22.33: auzînd ... să mirară | cînd auziră ... să mirară
112. *μεθερμηνεύμενον*, 1.23: tălmăcîndu-se | să spune
113. *διδάσκων ... καὶ κηρύσσων ... καὶ θεραπεύων*, 4.23: învătînd ... și propoveduînd (povestuînd NTB) ... și vindecînd *ntr*
114. *ψευδόμενοι*, 5.11: mințînd *ntr*
115. *προσελθόντες ... πειράζοντες ἐπρωτόησαν*, 16.1: apropiîndu-să ... ispitînd, rugară *ntr*
116. *προσηλθον ... πειράζοντες αὐτὸν καὶ λέγοντες*, 19.3: să apropiară ... ispitîndu-L pre El și zîcînd Lui (Lui *om.* NTB) *ntr*
117. *ἐμπαίζοντες*, 27.41: bătîndu-și joc | batgiocurînd
118. *γνοὺς ... εἶπεν*, 16.8: conoscînd ... zise | știu ... și zise
119. *γνοὺς ... εἶπεν*, 22.18; 26.10: conoscînd ... zise | înțelegînd ... zise
120. *γνοὺς ... εἶπεν*, 26.10: știînd ... zise *ntr*
121. *μὴ εἰδότες*, 22.29: neștiînd | pentru că nu știți
122. *κλαίουσα*, 2.18: plîngînd | plîngea
123. *συνεχομένους*, 4.24: cuprinși fiind | cuprinși
124. *πόλις ... κειμένη*, 5.14: cetatea zăcînd | cetatea pusă
125. *μεριμνῶν*, 6.27: grițînd | cu ciștiga
126. *εἶδε ... βεβλημένην καὶ πυριέσσουσαν*, 8.14: văzu ... zăcînd și înfierbîntată | văzu ... zăcînd ... de friguri
127. *βασανιζόμενον ὑπὸ τῶν κυμάτων*, 14.24: învăluîndu-se (-să NTB) de valuri | de unde
128. *στυγνάζων*, 16.3: posomorîndu-să | nuoros
129. *σπλαγχνισθεῖς*, 18.27: milostivîndu-se | feace-i-să milă
130. *σπλαγχνισθεῖς ... ἤψατο*, 20.34: milostivîndu-Se ... atinse | facîndu-I-Să milă ... atinse
131. *ὀργισθεῖς ... παρέδωκεν*, 18.34: mîniîndu-se ... deade | să mînie ... și(-l) deade
132. *ὁ ... μεταμεληθεῖς ἀπῆλθεν*, 21.29: căîndu-se, mearse | să gîndi și mearse
133. *μεταμεληθεῖς*, 27.3: căîndu-se | căi-se
134. *ἀμελήσαντες*, 22.5: lenevînd | nu vrură
135. *φοβηθεῖς ... ἔκρουσα*, 25.25: temîndu-mă, ... ascunșu *ntr*
136. *λυπούμενοι*, 26.22: întristîndu-să | să întristară
137. *δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων ... ἐβουλήθη*, 1.19: fiind drept și nevrînd ... vru | fiind drept și nu vru ... vru
138. *θέλων ... ἀποκτεῖναι*, 14.5: vrînd să ucigă *ntr*
139. *ἔχοντες*, 15.30: avînd *ntr*
140. *μὴ ἔχων*, 22.12, 25: neavînd *ntr*
141. *Ματθαῖον λεγόμενον*, 9.9: Mattheiu chemîndu-l | de-l chema Matteiu



142. *πεσόντες προσεκύνησαν*, 2.11: căzînd să închinare | și căzură de să închinare  
 143. *πεσὺν ... προσεκύνει ... λέγων*, 18.26: căzînd... să închina ... zîcînd | plecîndu-să ... ruga ... zîcînd  
 144. *πεσὺν ... παρεκάλει ... λέγων*, 18.29: căzînd... ruga ... grăind | căzu ... ruga ... grăind  
 145. *ἔλαβεν ... καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν*, 15.36: luînd ... dînd laudă, frînse (-îm- NTB) *ntr*  
 146. *λαβὼν ... καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν*, 26.26: luînd ... și blagoslovînd frînse | luo ... și blagoslovînd frîmse  
 147. *λαβὼν ... καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν ... λέγων*, 26.27: luînd ... și blagoslovînd, deade zîcînd | luînd ... și deade har, deade ... zîcînd  
 148. *χρηματισθέντες*, 2.12: luînd răspons | luară răspons  
 149. *χρηματισθεὶς ... κατ' ὄναρ*, 2.22: luînd știre în vis | luo știre în somn  
 150. *βαπτισθεὶς*, 3.16: botezîndu-se | deaca să boteză  
 151. *παραευθέντες ... μαθητεύσατε βαπτίζοντες*, 28.19: mergînd ... învățați ... botezînd | meargeți de învățați... botezînd  
 152. *νηστεύσας ... ὕπερον ἐπέινασε*, 4.2: postînd ... apoi flămînzî | deaca posti ... apoi flămînzî  
 153. *νηστεύοντες*, 6.16: postînd<sup>10</sup> (-du-să NTB) *ntr*  
 154. *ἐκτείνας ... λέγων*, 8.3: tinzînd ... zîcînd *ntr*  
 155. *ἐκτείνας*, 14.31: tinzînd | tinse  
 156. *γῆμας*, 22.25: însurîndu-se | să însură  
 157. *προσηλθεν ... προσκυνούσα καὶ αἰτούσα*, 20.20: să apropie ... închinîndu-se (-să NTB) și cerșînd (ceînd NTB) *ntr*  
 158. *προελθὼν ... προσευχόμενος καὶ λέγων*, 26.39: mergînd ... rugîndu-Se (-Să NTB) și zîcînd *ntr*  
 159. *ἐπιθείς τὰς χεῖρας αὐτοῖς*, 19.15: puîndu-și pre (spre NTB) ei mîinle  
 160. *ὤμνησαντες ἐξῆλθον*, 26.30: lăudînd ieșiră | cîntînd laudă ... ieșiră  
 161. *ἐξομολογούμενοι*, 3.6: ispeduîndu-și *ntr*  
 162. *πλέξαντες ... γουυπετήσαντες ... λέγοντες*, 27.29: împletînd ... îngenunchînd ... zîcînd | împletită ... îngenunchînd ... zîcînd  
 163. *δεινῶς βασανιζόμενος*, 8.6: rău muncîndu-se | iute să chinuiaște  
 164. *λαβὼν ... ἔσπειρεν*, 13.31: luîndu-l ... l-au sămănat | (carele-)l ia ... (și-)l samănă  
 165. *λαβοῦσα ... ἐνέκρουσεν*, 13.33: luîndu-l ... îl ascunse | carele ia ... de-l acoperi  
 166. *κελεύσας ... λαβὼν ... κλάσας ἔδωκεν*, 14.19: poruncînd ... luînd ... frîngînd deade | porunci ... luo ... frîmse ... deade  
 167. *λαβόντες*, 21.35, 39: prinzînd | prinsără  
 168. *συμβούλιον ... λαβόντες*, 27.7: sfat făcînd (șînînd NTB) *ntr*  
 169. *συμβούλιον ... λαβόντες*, 28.12: sfat făcînd *ntr*  
 170. *ιδὼν ... λαβὼν ... ἀπενίψατο ... λέγων*, 27.24: vâzînd ... luînd ... spălă-ș (-și NTB) ... zîcînd (zi- NTB) *ntr*  
 171. *δραμὼν ... καὶ λαβὼν ... πλησας τε ... καὶ περιθείς ... ἐπόθειζεν*, 27.48: alergă ... și luînd ... împlîndu-l ... și puîndu-l ... Îl adăpa | alergă ... și luînd ... (și-)l implu ... (și-)l puse ... (și-)l deade să bea  
 172. *οἱ ... λαβόντες ... ἐποίησαν*, 28.15: ei ... luînd ... făcură *ntr*  
 173. *παραλαβὼν*, 26.37: luînd *ntr*  
 174. *παραλαβόντες*, 27.27: luînd | dusără-L  
 175. *προσλαβόμενος ... ἔρξατο ... λέγων*, 16.22: apucîndu-L ... începu ... zîcînd | (și-)L apucă ... începu ... zîcînd  
 176. *εἶ ... θερίζων ... καὶ συνάγων*, 25.24: ești ... secerînd ... și adunînd | ești ... seaceri ... și aduni  
 177. *συναχθέντες*, 28.12: adunîndu-se | să adunară  
 178. *μήποτε συλλέγοντες ... ἐκριζώσητε*, 13.29: să nu cumva, zmulgînd ... să zmulgeți

<sup>10</sup> Dar vezi exemplul 292, unde același P este tradus prin propoziție.

179. *ἐγερθεῖς*, 1.24: sculîndu-se (-să NTB) *ntr*
180. *ἐγερθεῖς παράβη τὸ παιδίον*, 2.13: sculîndu-te ia coconul | scoală și ia coconul
181. *ἐγερθεῖς*, 2.14, 21: sculîndu-se | să sculă
182. *ἐγερθεῖς ἄρόν σου τὴν κλίνην*, 9.6: sculîndu-te, ridică-ți patul | scoală-te de-ți ia patul tău
183. *πέμψας*, 2.8: trimițînd | trimese
184. *πέμψας*, 22.7: trimițînd | mină
185. *ἀποστείλας ἀνέϊλε*, 2.16: trimițînd, au ucis | trimise de pierdu
186. *βαλοῦσα*, 26.12: puind | vârsînd
187. *διεμερίσαντο ... βάλλοντες κλήρον*, 27.35: împărțiră ... aruncînd sorți *ntr*
188. *εἰς κλίβανον βαλόμενον*, 6.30: în cuptoriu aruncîndu-se | să în coptoriu aruncă
189. *κρατήσας ... ἔδησεν*, 14.3: prinzînd ... au legat | prinsease ... de legase
190. *κρατήσας ... ἔπνιγεν λέγων*, 18.28: prinzînd ... îl sugruma zicînd | (și-)l prinse de-l sugruma grăind
191. *καταλιπὼν ... ἐλθὼν κατώκησεν*, 4.13: lăsînd ... veni și lăcui | lăsa ... veni și lăcui
192. *καταλιπὼν ... ἀπῆλθε*, 16.4: lăsînd ... Să duse *ntr*
193. *καταλιπὼν ... ἐξῆλθεν*, 21.17: lăsînd ... ieși | lăsa, mearse afară
194. *δήσαντες ... ἐκβάλετε*, 22.13: legîndu-i ... luați-l și-l aruncați (-ți NTB) *ntr*
195. *δήσαντες*, 27.2: legînd | legat
196. *ἀπολύσας*, 15.39: slobozînd | lăsa
197. *κλείσας τὴν θύραν σου*, 6.6: închizînd ușa ta *ntr*
198. *εὔρων ... ἔκρουσεν*, 13.44: aflîndu-o ... ascunse | o află și o acoperse
199. *βλέπων ... ἀρξάμενος ... λέγων*, 14.30: văzînd ... începînd ... zicînd *ntr*
200. *προσῆλθεν ... καὶ ἀψάμενος ... εἶπεν*, 17.7: apropiîndu-Se ... Să atinse și zise | apropie-Să și Să atinse și zise
201. *τρόγοντες καὶ πίνοντες*, 24.38: mîncînd și bînd | mînca și bea
202. *ἐκτείνας ... ἀπέσπασεν ... καὶ πατάξας ... ἀφείλεν*, 26.51: tînzînd ... scoase ... și lovind ... tăie *ntr*
203. *λέγων ... παραδούς*, 27.4: zicînd ... vînzînd *ntr*
204. *ρίψας ... ἀπελθὼν ... ἀπήγατο*, 27.5: aruncînd ... mergînd să spînzură | aruncînd ... mearse ... și să spînzură
205. *φραγελλώσας*, 27.26: izbindu-L *ntr*
206. *ἐκδύσαντες*, 27.28: dezbrăcînd | (și-)L dezbrăcară
207. *τηροῦντες ... ἰδόντες ... λέγοντες*, 27.54: străjuind ... văzînd ... zicînd *ntr*
208. *προσκυλίσας*, 27.60: prăvălînd | prăvăliră
209. *οἱ δὲ πορευθέντες ἠσφαλίσαντο ... σφραγίσαντες*, 27.66: iară ei mearseră și întăriră pecitluind | iară ei mearseră și pecetluiră sâmnînd

Această secțiune este una greu de sistematizat, deoarece cuprinde multe câmpuri semantice atestate în grade diferite de frecvență. Încercarea noastră este, de aceea, de considerat în relație strictă cu scopul cercetării de față. Prima jumătate, aranjată după modelul verbelor *dicendi*, *sentiendi*, conține grupele: văz (94-102), auz (103-111), activități intelectuale *lato sensu* (112-121), stări și acte de voință (122-141) și acțiuni cu conținut religios (142-163). A doua jumătate conține o singură grupă, cu varii participii aranjate după frecvența atestărilor (164-209). Existența nucleelor participiale N2, N3 și N4 în diferite grupe ale acestei secțiuni mărește dificultatea analizei. Detalii despre acestea pot fi găsite sub *Concluzii*.

Exemplele selectate ilustrează și ele unele din caracteristicile limbii române biblice *in statu nascendi*. În primul rând, este evident că BB se diferențiază de NTB prin

recursul aproape exclusiv la G și, în consecință, prin caracterul literal al traducerii; exemplele 180-185 sunt relevante din această perspectivă, ca și consensul în 179, datorat faptului că NTB recurge la G. Caracteristică este, desigur, și ezitarea între G și V în interiorul NTB: e.g. 130 față de 129 și 138 față de 137.

Într-unul din cazuri, BB inovează într-un mod cu totul necaracteristic: sub 200, NTG are schema V+GV, pe care NTB o transformă în manieră uzuală în V+V+V, în timp ce BB produce GV+V.

Exemplele 94-121 atestă des acordul *ntr*. Aceeași observație poate fi făcută și pentru 164-178: consensul *ntr* apare exclusiv acolo unde NTB recurge la G. Pare interesant că, în timp ce gr. ἀναβλέπειν este tradus prin *a căuta* (94), βλέπειν este redat prin *a vedea* (96), ca și aoristul ἰδών/-όντες (99, 100 etc.), iar θεωρεῖν prin *a privi* (102).

Exemplele 103-111 conțin exemplificări ale formulei stereotipe cu participiul ἀκούσαντες, cu tratament mixt în *ntr*: când NTB recurge la GV, exemplele coincid (103, 107, 108, 110, 113, 114, 115 etc.).

Uneori, BB modifică în plan lexical, unificând variante din NTB, dar păstrând structura sintactică. Astfel, sub 118-119, lui *știu* și *înțelegând* din NTB le corespunde *conoscând* în BB; pe de altă parte, BB preia traducerea din NTB în cazul exemplului 120.

Este interesant de văzut că NTB nu șovăie să încerce soluții mai subtile (121, 126 ori 127).

Un verb tehnic precum εὐλογεῖν este redat prin *a blagoslovi*, în consens în exemplul 146. Cu toate acestea, verbul εὐχαριστεῖν este tradus diferențiat sub 147: *blagoslovind* în BB, dar *deade har* în NTB, locuțiune asemănătoare cu *dînd laudă* de la 145, ce traduce același verb în NTG<sup>11</sup>.

#### d) participiul absolut

210. ὀψίας ... γενομένης, 8.16: deaca să făcu (feace NTB) sară *ntr*
211. ὀψίας ... γενομένης, 14.15, 23: fiind sara *ntr* 23: -ră *ntr*
212. ὀψίας ... γενομένης, 26.20: fiind sară (-ra NTB) *ntr*
213. ὀψίας ... γενομένης, 16.2: făcîndu-să sară | cîndu-i sara
214. ὀψίας ... γενομένης, 20.8: făcîndu-se seară | fiind sara
215. ὀψίας ... γενομένης, 27.57: fiind în desară *ntr*
216. πρωίας γενομένης, 27.1: fiind dimineața (demî- NTB) *ntr*
217. γενεσίους ... γενομένοις, 14.6: nașteri făcîndu-se | sosînd zuaa nașterii
218. τοῦ ... Ἰησοῦ γεννηθέντος, 2.1: Iisus născîndu-să | deaca născu Iisus
219. ἀναχωρησάντων ... αὐτῶν, 2.13: ducîndu-să ei | deaca să întoarsără ei
220. ἐλθόντων, 17.14: mergînd ei *ntr*
221. ἐλθόντων ... αὐτῶν, 17.24: venînd ei *ntr*
222. εἰσελθόντος αὐτου, 21.10: intrînd El *ntr*
223. αὐτῶν ... ἐξερχομένων, 9.32: ieșînd ei | ei deaca ieșîră
224. πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων, 26.60: multe mărturii mincenoase viînd | veniră mărturii multe minciunoase
225. ἐκπορευομένων αὐτῶν, 20.29: ieșînd ei *ntr*

<sup>11</sup> Vezi și *infra*, sub 316.

226. *πορευθεῖς ... ἤργασατο*, 25.16: mergînd ... au lucrat | merse ... lucră  
 227. *πορευομένων ... αὐτῶν*, 28.11: mergînd eale *ntr*  
 228. *ἀναβάντων αὐτῶν εἰς τὸ πλοῖον*, 14.32: intrînd ei în corabie *ntr*  
 229. *καταβαινόντων αὐτῶν ... λέγων*, 17.9: pogorîndu-se (-să NTB) ei ... zicînd *ntr*  
 230. *καθίσαντος αὐτοῦ*, 5.1: șăzînd El | deacă șăzu  
 231. *καθημένου ... αὐτοῦ*, 24.3; 27.19: șăzînd El *ntr*  
 232. *ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου*, 9.10: fu El șăzînd în casă | (și-)i fu de mearse  
 233. *συνεγγμένων ... πῶν Φαρισαίων*, 22.41: fiind adunați fariseii *ntr*  
 234. *συνηγμένων ... αὐτῶν*, 27.17: adunîndu-se (-să NTB) ei *ntr*  
 235. *εἰπόντος δέ*, 17.26: zise Petăr (Pătru NTB) Lui *ntr*  
 236. *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος*, 17.5:26.47: încă grăind El *ntr*  
 237. *ἐσθιόντων αὐτῶν*, 26.21: mîncînd ei *ntr*  
 238. *ἐσθιόντων αὐτῶν*, 26.26: cinînd ei *ntr*  
 239. *μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ*, 1.18: logodindu-se maica Lui | fiind logodită muma Lui  
 240. *αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος*, 1.20: cugetînd el *ntr*  
 241. *σοῦ ... ποιῶντος*, 6.3: tu făcînd milostenie *ntr*  
 242. *ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου*, 9.33: scoțîndu-se dracul | fu scos dracul  
 243. *παντὸς ἀκούοντος ... καὶ μὴ συνιέντος*, 13.19: tot cel ce (cine NTB) aude ... și nu înțeleage *ntr*  
 244. *γενομένης ... θλίψεως*, 13.21: făcîndu-să strînsoare | scornindu-să fugă  
 245. *μὴ ἔχοντος αὐτοῦ ἀποδοῦναι*, 18.25: neavînd el să-i dea | cînd n-are avea de unde plăti  
 246. *χρονίζοντος ... τοῦ νυμφίου*, 25.5: zăbovind ginerile | zăbăvind mirele

Construcția participială absolută este un element important al narațiunii, în care participiul joacă un rol esențial. Întrucât ambele traduceri românești o echivalează adesea prin G, am tratat-o în mod corespunzător. Secțiunea este bine reprezentată în EM prin aproximativ șaptezeci de ocurențe, din care am selectat treizeci și șapte. BB redă aceste exemple prin G, cu singura excepție a exemplului 210, în care urmează soluția NTB. G este de departe majoritar și în NTB, care oferă doar opt exemple de subordonată.

Mai mult de jumătate din exemple, douăzeci și șapte, sunt *ntr*. Demn de subliniat este că această coincidență atestă cel mai adesea utilizarea G (e.g. 211-218 etc.). În celelalte exemple, diferențele se manifestă atât la nivel lexical (e.g. 214, 244, 217, 246), cât și sintactic (e.g. 213, 218, 219, 223, 224, 242 etc.).

Grupa 210-218 reprezintă un element stereotip al narațiunii: indicarea unui reper cronologic. Exemplele 210-216 ilustrează diverse variante în ambele traduceri, ce implică, pe de o parte, variația *a fi/a se face*, iar pe de alta forma articulată vs. cea nearticulată a numelui: *sară/sara*. Exemplul 217 ilustrează dativul absolut din EM<sup>12</sup>. Se remarcă și de această dată soluția elegantă adoptată de NTB, în comparație cu expresia greoaie din BB. Exemplul de sub 239 atestă o formă de pasiv în NTB, refăcută în BB.

<sup>12</sup> Alte posibile exemple sub 8.5: *εἰσελθόντι τῷ Ἰησοῦ*, intrînd Iisus ..., *ntr* sau 8.23: *ἐμβάντι αὐτῷ ... ἐκολούθησαν αὐτῷ*, intrînd El ... mearsă după El *ntr* ori, în sfârșit, 9.27: *παραγόντι ἐκεῖθεν τῷ Ἰησοῦ*, trecînd de acolo Iisus *ntr*.

## 2.2. Participiul tradus prin substantiv/participiu/adjectiv

247. δαιμονιζομένους, 8.16: îndrăciț (-ți) *ntr*  
248. δαιμονιζόμενον, 9.33: îndrăciț *ntr*  
249. ἀπολελυμένην, 19.9: lăsată de altul *ntr*  
250. θηλαζόντων, 21.16: sugătorilor *ntr*  
251. εὐλογημένος, 21.9: blagoslovit *ntr*  
252. εὐλογημένος, 23.39: blagoslovit | lăudat  
253. ἀνακειμένων, 22.10: de oaspeți *ntr*  
254. πεινῶντα ... ἢ διψῶντα, 25.37, 44: flămînd ... sau sătos *ntr*  
255. ἀσθενοῦντα, 25.39: bolnav | beteag

Secțiunea aceasta este una importantă pentru că ilustrează spiritul novator al traducerii din NTB. În toate exemplele, participiile din original au fost redade prin forme nominale: fie participii cu valoare substantivală (247, 248), fie substantive (253), fie nume de agent (250), fie, în sfârșit, adjective (254, 255).

Majoritatea exemplurilor atestă acordul *ntr*, cu excepția lui 252 și 255. Dacă sub 255 se ilustrează o schimbare la nivel lexical în BB, sub 252 se poate vedea schițată o altă diferență între BB și NTB, pe linia preferinței etimologice<sup>13</sup>.

Unele din soluțiile de traducere din această secțiune sunt de regăsit și în secțiunea în care discutăm participiul articulat (3.). Astfel, pentru *bolnav*, vezi și exemplele 295 și 296, iar pentru *blagosloviți*, 316.

## 2.3. Participiul nearticulat, redat prin propoziție

256. ὅπως κἀγὼ ἔλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ, 2.8: ca să viiu și eu să mă închin Lui *ntr*  
257. ἔλθόντι αὐτῷ, 8.28: deacă viind | deacă veni  
258. ἔλθόντες συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ, 9.10: veniră de șăzură cu Iisus *ntr*  
259. καὶ ἔλθὼν ὁ Ἰησοῦς, 9.23: și deaca veni Iisus *ntr*  
260. ἔλθόντα ... προέφθασεν, 17.25: cînd întră ... mai nainte-l (-nte NTB) apucă (întrebă NTB) *ntr*  
261. ἀπελθόντες συλλέξωμεν, 13.28: să mergem să le plevim *ntr*  
262. ἀπελθὼν ... ἔβαλεν, 18.30: (ce-)l duse de-l băgă<sup>14</sup> *ntr*  
263. ἀπελθὼν ἔκρουσα, 25.25: merș și ascunșu *ntr*  
264. προσήλθον αὐτῷ διδάσκοντι, 21.23: cînd învăța, mearseră cătră El *ntr*  
265. ἀφείς ... παρελθὼν ... προσήξατο ... εἰπὼν, 26.44: lăsînd ... mearse de Să rugă ... zicînd *ntr*  
266. πορευθέντες ἀπαγγείλατε, 11.4: meargeți de spuneți *ntr*  
267. διαπεράσαντες, 14.34: deaca trecînd | deaca trecură  
268. λέγοντες, 22.23: carii zicea *ntr*  
269. λεγόμενον Γεθσημανί, 26.36: ce să zice Ghethsimani | care să chiamă Ghetsimani  
270. λεγόμενον, 27.16: de-l chema *ntr*  
271. λεγόμενον, 27.17: ce să zice *ntr*  
272. λεγόμενον ... λεγόμενος, 27.33: ce să cheamă ... ce să zice *ntr*  
273. εἰρηκός, 26.75: cela ce-i zisease *ntr*  
274. φωνὴ βοῶντος, 3.3: glasul celui ce strigă | glasul strigătorului

<sup>13</sup> Cf. *supra*, observațiile de sub 145-147.

<sup>14</sup> De remarcat traducerea lui ἀπέρχεσθαι.

275. *ιδὼν δὲ τοὺς ὄχλους*, 9.36: iară deaca văzu năroadele *ntr*  
 276. *ὡς ἐξουσίαν ἔχων*, 7.29: ca cum avea putere | ca cela ce are putere  
 277. *βοσκομένη*, 8.30: de păștea *ntr*  
 278. *καὶ ἀναστάς ἠκολούθησεν αὐτῷ*, 9.9: și să sculă de mearse după El *ntr*  
 279. *ἀνθρώπῳ σπειράντι*, 13.24: omului celui ce samănă sămînță *ntr*  
 280. *ζητοῦντι*, 13.45: carele caută *ntr*  
 281. *ὁμοία ... σαγήνη βληθείση ... καὶ ... συναγαγούση*, 13.47: aseamenea ... cu năvodul aruncat ... și ... au adunat | aseamenea ... năvodului aruncat ... carele adună  
 282. *λυπηθεὶς (... ἐκέλευσεν)*, 14.9: să întrestă (-tri- BB) *ntr*  
 283. *λαβόντες ... ἐγόγγυζον*, 20.11: deaca-i luară, răpștiră *ntr*  
 284. *στάς ... ἐφώνησεν*, 20.32: stătu ... chemă *ntr*  
 285. *ποιοῦντι*, 21.43: carii vor face *ntr*  
 286. *τεθυμένα*, 22.4: sînt junghiate | sînt omorîte  
 287. *ἐκχυνόμενον*, 23.35: carele s-au vărsat *ntr*  
 288. *δοὺς ... εἶπεν*, 26.26: da ... și zise | deade ... și zise  
 289. *δρομών*, 27.48: alergă *ntr*  
 290. *εἰ ἔρχεται ... σώσω*, 27.49: au veni-va ... să-L mîntuiască *ntr*  
 291. *ἠκολούθησαν ... διακονοῦσαι*, 27.55: au mersu ... să slujască | mearseră ... slujindu-I  
 292. *νηστεύων*, 6.17: cînd postești<sup>15</sup> *ntr*.

În această secțiune au fost adunate exemplele care, deși reprezintă aceleași acțiuni ca în secțiunile precedente, diferă de acelea pentru că traduc P printr-un V, de regulă Vs. Câteodată însă P este redat prin Vp (257, 261, 263, 281, 284, 286, 288, 289).

Traducerea unui P prin V nu este un lucru nou în NTB, dar faptul că BB se află acum în acord cu NTB în majoritatea cazurilor este. Într-un singur caz, 274, BB dezvoltă numele de agent din NTB într-o propoziție relativă. În alte câteva situații BB operează remanieri lexicale (e.g. 260, 269, 286) sau sintactice (e.g. 276, 281, 288, 291) asupra textului din NTB.

Este relevant că BB preia soluțiile date de NTB chiar și în situații în care inițial preferase o altă soluție: în exemplul de sub 141, *Ματθαῖον λεγόμενον*, BB are *Mattheiu chemîndu-l*, diferit de NTB, care traduce *de-l chema Matteiu*. Cu toate acestea, în secțiunea curentă există cinci cazuri în care același participiu este redat prin propoziție în ambele traduceri (268-272). Un caz izolat în reprezintă gerunziul din NTB, tradus prin subordonată în BB, exemplul 291.

Un tip de subordonată prin care NTB traduce adesea un participiu din original este cea temporală introdusă prin *deaca/dacă*; un sfert din exemplele citate ilustrează acest tip: e.g. 259, 275 etc. BB preia fiecare din aceste traduceri, dar în două (257 și 267) schimbă (inadvertent?) V în G. Mai multe exemple atestă traduceri cu propoziție principală: 258, 261, 263, 281, 284, 288 și 289.

<sup>15</sup> Cf. *νηστεύσας ... ὕστερον ἐπέινασε*, 4.2: postînd ... apoi flămînzi | deaca posti ... apoi flămînzi.

### 3. Participiul articulat

#### 3.1. (Articol adjectival +) participiu/substantiv

293. καλέσαι τοὺς κεκλημένους, 22.3: să cheame pre cei chemați | să chiiame chemații  
 294. οἱ ... κεκλημένοι, 22.8: chemații *ntr*  
 295. τοὺς κακῶς ἔχοντας, 8.16; 14.35: bolnavii *ntr*  
 296. οἱ κακῶς ἔχοντες, 9.12: bolnavilor *ntr*  
 297. οἱ ἰσχύοντες, 9.12: sănătoșilor *ntr*  
 298. τὸ περρισεῦον, 14.20: prisoseala | rămășițe;  
 299. τὸ περρισεῦον, 15.37: prisosala | ce rămasără  
 300. τοῖς ὑπάρχουσιν, 24.47: avuția (-ția NTB) *ntr*  
 301. τὰ ὑπάρχοντα, 25.14: averile | bunătatea  
 302. ἀφείς ... πορευθεὶς ζητεῖ τὸ πλανώμενον, 18.12: caută pre cea rătăcită | va merge de va căuta pre cea rătăcită<sup>16</sup>  
 303. τοῖς ... μὴ πεπλανημένοις, 18.13: de ceale ... nerătăcite *ntr*  
 304. πῶν πωλούντων τὰς περιστεράς, 21.12: vnzătorilor de porumbi *ntr*  
 305. διὰ ... τοὺς ἐκλεκτοὺς, 24.22: pentru cei aleș (-și NTB) *ntr*  
 306. τὸ ... γεννηθὲν, 1.20: cel născut | ce e ... a să naște  
 307. οἱ δὲ βόσκοντες ἔφυγον, 8.33: iară păstorii fugiră *ntr*  
 308. τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα, 10.6; 15.24: oile ceale perite *ntr*  
 309. οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, 11.28: toți cei osteniți (usteniți NTB) și împovărați *ntr*  
 310. διὰ ... τοὺς συνανακειμένους, 14.9: pentru cei ce ședea cu el *ntr*  
 311. τὸ ἐφειλόμενον, 18.30: datoria (deatoriia NTB) *ntr*  
 312. οἱ οἰκοδομοῦντες, 21.42: ziditorii *ntr*  
 313. τοὺς ἀπεσταλμένους, 23.37: pre cei trimeși | trimeși  
 314. διὰ ... τοὺς ἐκλεκτοὺς, 24.22: pentru cei aleș (-și NTB) *ntr*  
 315. μετὰ πῶν μεθύοντων, 24.49: cu bețivii *ntr*  
 316. οἱ εὐλογημένοι, 25.34: blagosloviții *ntr*  
 317. τὴν ἡτοιμασμένην, 25.34: cea (carea e NTB) gătită voao *ntr*  
 318. οἱ ... κρατήσαντες, 26.57: ei prinzind | ei prinsără  
 319. τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, 26.63: pre Dumnezeu ( -ău NTB) cel viu *ntr*  
 320. τοῦ τετιμημένου, 27.9: celui prețuit *ntr*  
 321. οἱ τηροῦντες, 28.4: străjarii *ntr*

Cea mai importantă observație pentru această secțiune este că BB urmează soluțiile NTB în aproape toate cazurile.

Ca particularitate în BB, articolul hotărât din NTG este tradus adesea prin articol demonstrativ: *e.g.* 293 (dar v. 294), 306, 308 (*ntr*), 314, 315 (dar vezi 313 și 317). Aceste exemple sugerează preferința BB pentru sintagme cu articol demonstrativ, respectiv cea a NTB pentru participii substantivizate, situație care nu este însă generalizată, așa cum arată alte exemple: *e.g.* 318. Ocazional, propensiunea BB pentru G se face vizibilă: *e.g.* 318.

<sup>16</sup> BB omite să traducă gr. πορευθεὶς, poate din pricina terminației identice cu a primului P.

### 3.2. Propoziție (subordonată sau principală)

322. *ὁ ἐρχόμενος*, 21.9, 23.39: cel ce vine *ntr*
323. *οἱ ἐξερχόμενοι*, 7.13: carii întră *ntr*
324. *τὸ εἰσερχόμενον ... τὸ ἐκπορευόμενον*, 15.11: ce întră ... ce iase *ntr*
325. *οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε*, 23.14 (13): nici pre ceia ce întră îi lăsați | nece ceia ce vor să între nu-i lăsați
326. *οἱ παραπορευόμενοι*, 27.39: ceia ce trecea *ntr*
327. *εἶπε τοῖς ἀκολουθοῦσιν*, 8.10: zise celor ce mergea *ntr*
328. *οἱ ἀκολουθήσαντές μοι*, 19.28: carii ați venit după Mine *ntr*
329. *οἱ προάγοντες ... καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες*, 21.9: care mergea înainte (-te-I NTB) și carii mergea denapoi
330. *ἡ ὁδὸς ἣ ἀπάγουσα*, 7.13: calea carea duce | calea cea ... duce
331. *τοῖς βαστάσασιν*, 20.12: carii am purtat *ntr*
332. *οἱ ἐστῶτες*, 26.73: ceia ce sta *ntr*
333. *τινες τῶν ὄδε ἐστῶτων*, 16.28: de carii stau acicea *ntr*
334. *τῶν ἐκεῖ ἐστηκότων*, 27.47: ce sta acoloa *ntr*
335. *τῶν κεκοιμημένων*, 27.52: carii era adormiți *ntr*
336. *ἐν τῷ καθημένῳ*, 23.22: pre Cela ce șade *ntr*
337. *ὁ λέγόμενος Χριστός*, 1.16: carele să cheamă Hristos *ntr*
338. *οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι ... ὁ ποιῶν*, 7.21: nu tot cine-M (Mi NTB) va zice mie ... ce cela ce (ce va NTB) face *ntr*
339. *οἱ λέγοντες*, 22.23: carii zicea
340. *οἱ λέγοντες*, 23.16: carii ziceți
341. *τοῦ λεγομένου*, 26.3: carele îl (-le-I NTB) chema *ntr*
342. *οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα ... τὸ λαλοῦν*, 10.20: că nu veți fi voi grăind, ce Duhul ... cel ce grăiaște | că nu veți fi voi grăind, ce Duhul ... va grăi
343. *τὸν λεγόμενον*, 27.22: ce să zice *ntr*
344. *ὁ κακολογῶν*, 15.4: cela ce grăiaște de rău | cela ce va grăi rău
345. *ιδόντες ... τὰ γενόμενα ... διεσάφησαν ... τα γενόμενα*, 18.31: văzînd ceale ce s-au făcut (acestea ce fură NTB) ... spusără ... ceale ce (carele NTB) fură
346. *ὁ ... ἀκούων καὶ συνιείς*, 13.23: carele aude ... și înțeleage *ntr*
347. *πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα*, 9.36: oi ce n-au păstoriu *ntr*
348. *ὁ ἔχων ὦτα*, 11.15 și 13.43: cela (cine) ce are urechi *ntr*
349. *ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις*, 24.19: celor ce au în pîntece | greoaielor
350. *τῷ ἔχοντι*, 25.28: celuia ce are *ntr*
351. *τῷ ἔχοντι*, 25.29: la (*om.* NTB) ... cela ce are *ntr*
352. *τοῦ ... μὴ ἔχοντος*, 25.29: de la (*om.* NTB) cela ce n-are *ntr*
353. *τὸ ἐσπαρμένον*, 13.19: ce e sămănat *ntr*
354. *ὁ σπαρεῖς*, 13.19: cea ce s-au sămănat | sămănătura
355. *ὁ σπαρεῖς*, 13.20, 23: cea ce s-au sămănat | sămînța
356. *ὁ ... σπαρεῖς*, 13.22: cea (*om.* NTB) ce-i sămănată *ntr*
357. *ὁ σπείρων*, 13.37: cela ce samănă (săm- NTB) *ntr*
358. *ὁ σπείρας αὐτὰ*, 13.39: cela ce au sămănat pre eale | ce le sămănă pre eale
359. *οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες*, 17.24: cei ce lua didrahmele (-hmă NTB) *ntr*
360. *ὁ λαβὼν ... ἠργάσατο*, 25.16: cel ce au luat ... au lucrat | cel ce luo ... lucră
361. *ὁ ... λαβὼν ... ἠρξεν*, 25.18: cela ce au luat ... săpă | cela ce luo ... săpă
362. *ὁ ... λαβὼν προσήνεγκεν*, 25.20: cel ce au luat ... aduse | cel ce luo ... aducînd
363. *ὁ καὶ παραδούς αὐτόν*, 10.4: carele și vîndu pre El *ntr*



364. *ὁ παραδιδούς αὐτόν*, 26.25: cela ce-L vindea pre El *ntr*  
 365. *ὁ ... παραδιδούς αὐτόν*, 26.48: cela ce vîndu pre El *ntr*  
 366. *ὁ παραδιδούς*, 27.3: cela ce-L vînduse *ntr*  
 367. *τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι*, 5.40: celui ce va să<sup>17</sup> pîrască cu tine | cine va vrea să să pîrască cu tine  
 368. *πῶν πιπτόντων*, 15.27: cealea ce cad *ntr*  
 369. *ὁ πεσών*, 21.44: cel ce va cădea *ntr*  
 370. *ὁ ἀγιάσας*, 23.17: carea sfințeaste (sv- NTB) *ntr*  
 371. *τὸ ἀγιάζον*, 23.19: carele sfințeaste *ntr*  
 372. *ὁ δεχόμενος προφήτην*, 10.41: cela ce priimeaste prorocul *ntr*  
 373. *ἀπὸ πῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα ... μὴ δυναμένων*, 10.28: de ceia ce omoară (-or BB) trupul ... nu ... pot *ntr*  
 374. *πῶν φονευσάντων*, 23.31: celora ce au (ce-au NTB) omorît *ntr*  
 375. *ἡ ἀποκτείνουσα ... καὶ λιθοβολοῦσα*, 23.37: carele omorîș ... și cu pietri uciseș *ntr*  
 376. *αἱ γενομένα*, 11.21: care fură *ntr*  
 377. *τὰ γενόμενα*, 27.54: cealea ce fură<sup>18</sup> *ntr*  
 378. *καὶ πᾶς ὁ ἀκούων ... καὶ μὴ ποιῶν*, 7.26: și tot (omul *add.* NTB) carele aude ... și nu ... face *ntr*  
 379. *τὸν ἀναβάτῃ πρῶτον ἰχθύν ἄρον ... ἀνοίξας ... εὐρήσεις ... λαβῶν*, 17.27: care peaste va iași (!) întîiu, ridică-l ... deșchizînd ... vei afla ... luînd | care peaste vei scoate întîi, adu-l ... deșchide ... vei afla ... ia  
 380. *πᾶς ὁ ὀργιζόμενος*, 5.22: tot cel ce urgiseaste | varecine să minie  
 381. *ὁ τεχθείς*, 2.2: cel ce s-au născut | carele au născut  
 382. *τοῦ φαινομένου ἀστήρος*, 2.7: cei ce s-au arătat stea | în carea s-au arătat steaoa  
 383. *μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες*, 5.6: fericiți (ferice de NTB) ceia ce flămînzesc și însetoșază *ntr*  
 384. *πᾶς ὁ αἰπῶν ... καὶ ὁ ζητῶν ... καὶ τῷ κρούοντι*, 7.8: tot cel (cine NTB) ce ceare ... cel ce (cine NTB) cercă (caută NTB) ... celui ce bate *ntr*  
 385. *ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ*, 9.9: să sculă de mearse după El *ntr*  
 386. *ὁ εὐρών τὴν ψυχὴν ... ὁ ἀπολέσας*, 10.39: cela ce au aflat (va afla NTB) ... cela ce-ș va piarde *ntr*  
 387. *πῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ*, 18.6: carii cred întru Mine *ntr*  
 388. *ὁ κτίσας*, 19.4: Cel ce au făcut | Făcătorul  
 389. *ἐν τῷ κατοικοῦντι αὐτόν*, 23.21: pre Cela (în Acela NTB) ce lăcuiaște întru ea *ntr*  
 390. *ὁ ... ὑπομείνας*, 24.13: cela ce va răbda *ntr*  
 391. *ὁ ἀναγινώσκων*, 24.15: cela ce (cine) ceteaste *ntr*  
 392. *τὸ ἡτοιμασμένον*, 25.41: carele e gătit *ntr*  
 393. *ὁ ἐμβάψας*, 26.23: cela ce-au întinsu | cela ce întinge  
 394. *τὸ ... ἐκχυνόμενον*, 26.28: ce să varsă | ce să va vărsa  
 395. *ὁ καταλύων ... καὶ ... οἰκοδομῶν*, 27.40: cela ce surpă ... și ... zideaste | cela ce spârgeai ... și ... zidiiai  
 396. *πύλησον σου τὰ ὑπάρχοντα*, 19.21: vinde tot ce ai *ntr*  
 397. *τῇ ἐπιφωσκούσῃ*, 28.1: cei ce lumina | carea să lumina

Această secțiune cuprinde o selecție de participii articulate traduse, în marea lor majoritate, prin propoziție. Din nou trebuie menționat acordul cvasi-complet *ntr*,

<sup>17</sup> Probabil pentru *să* <*sā*>, prin haplografie.

<sup>18</sup> Cf. și exemplul 432, *ἰδόντες ... τὰ γενόμενα ... διεσάφησαν ... τα γενόμενα*, 18.31: văzînd ceale ce s-au făcut (acestea ce fură NTB) ... spusă ... ceale ce (carele NTB) fură *ntr*.

fapt cu atât mai remarcabil cu cât este vorba de o secțiune reprezentată în EM prin peste o sută de exemple.

De regulă, soluția de traducere este o subordonată relativă: o excepție este 387. Desigur, există câteva exemple în care BB inovează fie în lexic (*e.g.* 330, 381, etc.), fie, adesea, corectând timpul verbului din NTB: 339 (al doilea P), 342 (al doilea P), 344, 358, 360 și 361; în aceste ultime două exemple perfectul simplu din NTB devine perfect compus în BB, dar schimbarea nu este chiar completă: al doilea verb în 361 este o formă de perfect simplu în *ntr.*

Câteodată, BB preia soluții pe care inițial le modificase: 333 și 334 se opun din acest punct de vedere exemplului 61. O altă inovație în BB o constituie schimbarea numelui de agent din NTB în subordonată relativă (349 și 388). Același tip de expansiune în BB apare în alte câteva situații: 354, 355, 359.

Ocazional, în NTB apar variante de traducere reluate în BB (sub 327, 328 și 329). Reversul acestei situații se vede sub 373, 374 și 375, în care două verbe ale originalului sunt traduse prin *a omori*.

Ca o curiozitate menționăm exemplul 362: în NTG are structura GV, reluată cu inversarea topicii în NTB: VG, dar redată prin VsV în BB.

#### 4. Concluzii

Construcțiile participiale sunt redată în BB astfel: participul nearticulat este de regulă redat prin G, iar cel articulat, prin Vs, ca în NTB. Pe de altă parte, NTB preferă traducerea prin V coordonat fie copulativ, fie paratactic cu verbul principal. În sfârșit, variantele de traducere a aceluiași P în același context sugerează că efortul traducătorilor se concentrează pe versetul curent, pierzând din vedere ansamblul textului la care lucrează.

Anumite erori în BB sugerează o abordare mai puțin atentă, chiar grăbită, a textului. Aceasta susține observații mai vechi (vezi Căndea 1969: 362-367). NTB dovedește o mare capacitate de inovație prin aceea ca recurge des la traducerea unui participiu nu prin G, ci prin Vs. Important este și faptul că NTB oscilează uneori între cuvântul slavon și cel de origine latină: *a blagoslovi* este relevant din acest punct de vedere<sup>19</sup>.

##### 4.1. Nuclee participiale

Tratamentul participiului este evidențiat și în traducerea nucleelor participiale N2, N3 și N4, pe care o prezentăm în continuare.

1) N2 sunt cele mai numeroase în NTG: exemplele citate în continuare fac trimitere la selecția noastră din interiorul fiecărei secțiuni și grupe, în care se găsesc aproximativ 50 de N2, a căror schemă este în NTG variabilă în funcție de topică. Există trei variante schematice, pe care le prezentăm în continuare.

<sup>19</sup> Vezi discuția pentru 145-147, ca și 252.

Nr. ex.	NTG	BB	NTB	Nr. ex.	NTG	BB	NTB
3.	PVP	GGV	V+VG	115	PPV	GGV	<i>ntr</i>
8.	PPV	GGV	VsGV	116	VPP	VGG	<i>ntr</i>
17.	PVP	GGV	V,VG	126	VPP	VGG	VGSbs
19.	PPV	GGV	<i>ntr</i>	137	PPV	GGV	GV,V
20.	PVP	GGV	VGG	143	PVP	GGV	GGV
34.	PPV	GGV	GV+V	144	PVP	GGV	V,VG
42.	PVP	V+VG	V+VG	145	PPV	GGV	V+GV
44.	PVP	GGV	VVsG	146	PPV	GGV	V+GV
49.	P+PV	G,GV	G+GV	147	PPV	GGV	<i>ntr</i>
58.	PPV	GGV	V+V,V	151	PVP	GGV	VVsG
61.	PPV	GGV	V+VVs	157	VPP	VGG	<i>ntr</i>
64.	VPP	VGG	<i>ntr</i>	175	PVP	GGV	V,VG
72.	PVP	GGV	V+VG	176	VPP	VGG	V,V+V
73.	PVP	GGV	V,VG	190	PVP	GGV	VVsG
76.	PVP	GGV	GGV	191	PPV	GV+V	V,V+V
77.	PVP	GGV	V,VG	201	VPP	VGG	V,V+V
78.	PVP	GGV	VVsG	203	PVP	GGV	GGV
85.	PVP	GGV	<i>ntr</i>	204	PPV	GGV	GV+V
98.	PVP	GGV	<i>ntr</i>	209	PVP	V+VG	V+VG
108.	PVP	GVPrt	<i>ntr</i>				

a) Prima schemă este de tipul PVP în NTG. Este reprezentată în 51 de exemple; BB o redă, în mod normal, servil, GVG (3, 20, 44, 72, 73, 76 etc.), dar o schimbă în câteva situații: 17 (inovație), 42, 108, 209. Ultimele trei exemple sunt sub influența NTB, care, pe de altă parte, oferă mai multe soluții:

- i. redă, în mod servil, GVG: 76, 85, 98 etc.;
- ii. V+VG: 3, 42, 72 etc.;
- iii. V,VG (două verbe personale în parataxă): 17, 73, 77 etc.;
- iv. VVsG (al doilea verb este subordonat primului): 44;
- v. VGG: 20.

b) A doua schemă este PPV în NTG, reprezentată în 12 exemple și redată GGV în BB, cu o excepție, 191, probabil sub influența NTB, care redă V,V+V. NTB recurge la:

- i. VsGV: 8, 145, 146;
- ii. GGV (în consens): 19, 115, 147;
- iii. VVV: 58, 61, 91 (vezi detalii în tabel);
- iv. GVV34, 137, 204.

c) A treia schemă este VPP în NTB și are șase ocurențe redată VGG în BB, și variată în NTB:

- i. VGG de trei ori: 64, 116, 157;
- ii. V,V+V: 176, 201;
- iii. VGSbs: 126.

2) N3, cu 18 ocurențe în corpusul de exemple al studiului de față: 14 sunt în consens.

Nr. ex.	NTG	BB	NTB	Nr. ex.	NTG	BB	NTB
35	PPP	GGG	<i>ntr</i>	158	PPP	GGG	<i>ntr</i>
52	PPVP	GVV <sub>s</sub> G	<i>ntr</i>	162	PPP	GGG	PrtGG
71.	PPVP	GGVG	<i>ntr</i>	166	PPPV	GGGV	V,V,V,V
79	PPVP	GVV <sub>s</sub> G	<i>ntr</i>	170	PPVP	GGVG	<i>ntr</i>
95	PPP	GGG	<i>ntr</i>	199	PPP	GGG	<i>ntr</i>
96.	PPP	GGG	<i>ntr</i>	207	PPP	GGG	<i>ntr</i>
101	PPVP	GGVG	<i>ntr</i>	265	PPVP	GVV <sub>s</sub> G	<i>ntr</i>
109	PPVP	GGVG	GV,VG	379	PVPVP	VVGVG	VV,VV,V
113	PPP	GGG	<i>ntr</i>	384	PPP	V,V,V	V,V,V

În tabelele prezentate mai sus:

a) PPP apare de nouă ori, fiind redat în BB prin GGG de opt ori, iar o dată prin V,V,V (influență NTB). NTB aplică aceeași schemă, cu excepția lui 384 (deja discutat) și a lui 162, redat prin PGG.

b) PPVP apare cu opt ocurențe, cele mai multe în consens, conform schemelor NTB:

- i. GVVG: 52, 79, 265;
- ii. GGVG: 71, 101, 109, 170.

BB preia toate soluțiile NTB, cu o excepție: în exemplul 166, NTB are structura V,V,V,V, însă BB schimbă în GGGV. Un singur exemplu (379) în N3 este diferit de cele două scheme descrise mai sus, cu schema PVPVP în NTG, redat VVGVG în BB, dar VV,VV,V în NTB.

3. N4 are trei ocurențe, după cum urmează:

Nr.	NTG	BB	NTB
56	PPPP	GGGG	<i>ntr</i>
94	PPPVPV	GGGVGV	V,V,V,V,V,V
171	PPPPV	VGGGV	V+GV+V+V

Dacă primul exemplu este tratat în consens, celelalte două descriu bine preferințele traducătorilor: în NTB, G este aproape complet eliminat, dar este menținut în BB în șapte cazuri din opt.

Chiar dacă în narațiuni stereotipe NTG este adesea repetitiv, în traduceri românești situația este alta: același verb este tradus diferit, același substantiv are două corespondente în *ntr*, etc. Variația formulară, lexicală și sintactică din *ntr* dovedește fie interesul traducătorilor de a evita monotonia narațiunii evanghelice, fie concentrarea acestora pe detaliul curent, fără a ține seamă de alte contexte identice.

Exemplele 164-175 par a ilustra un început de conștientizare a sinonimiei originalului: în timp ce 164-174 traduc nediferențiat gr. λαμβάνειν și παραλαμβάνειν

prin *a lua*, 175 traduce gr. *προσλαμβάνειν* prin *a apuca*. Presupunem că inovația aparține NTB, care, de altfel, traduce diferențiat și 174, dar nu este urmat de BB, așa cum se întâmplă cu 175. Același comentariu este valabil și pentru 184, unde NTB inovează: *mîna*, deși în 183 același verb este tradus prin *a trimite*. La extrema cealaltă se situează exemplul 178, care atestă traducerea prin același termen a două verbe diferite: termenilor gr. *συλλέγειν* și *ἐκρίζουῖν* le corespunde echivalarea prin *a zmulge* în *ntr.* În sfârșit, este de menționat exemplul 200, care arată preferința pentru G dusă la extrem în BB: forma personală *προσηλθεν* este redată prin *apropiindu-se*. Același lucru se poate spune și despre trei exemple în care BB modifică structurile din NTB, înlocuind V cu G: *pîmă viind* (1), *deacă viind* (257) și *deaca trecînd* (267), deja menționate.

#### 4.2. *Excursus*: Formula introductivă a unui citat din Vechiul Testament

Un citat din Vechiul Testament este introdus în NTG printr-o formulă stereotipă de tipul *cum este scris*. În BB și NTB această formulă este aproape întotdeauna modificată într-un fel sau altul, în spiritul caracteristicilor pe care am căutat să le evidențiem în studiul nostru. Acestea includ utilizarea dubletelor: 1-5, 7-8, 16-19, 22-26, 27-28 și traducerea greșită: 20, cu două atestări, vs. 21.

1. *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν*, 1.23: ca să să împlie ce e zis
2. *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν*, 2.15: ca să să plinească ce e zis
3. *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν*, 4.14: ca să să împlie ce s-au zis
4. *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν*, 12.17: ca să să împlie ceaea ce s-au grăit
5. *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν*, 21.4: ca să să împlie ce iaste zis
6. *ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν*, 26.56: ca să să împlie scripturile prorocilor *ntr*
7. *ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν*, 2. 23: ca să să împlie ceaea ce s-au grăit
8. *ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν*, 8.17: ca să să împlie carea e zisă
9. *ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν*, 13.35: ca să să împlie ce e zis
10. *τότε ἐπληρώθη το ῥηθὲν*, 2.17: atuncea să plini ceaea ce s-au grăit
11. *τότε ἐπληρώθη το ῥηθὲν*, 27.9: atuncea să umplu ce s-au grăit
12. *οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥηθὲν*, 22.31: au n-ați cetit ce s-au zis
13. *τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιήλ*, 24.15: carea s-au grăit pren Daniil | carea e zisă de la Daniil
14. *οὗτος ... ἐστὶν ὁ ῥηθεις*, 3.3: acesta e cel ce s-au grăit
15. *ἀναπληροῦνται αὐτοῖς ἡ προφητεῖα Ἡσαίου ἢ λέγουσα*, 13.14: să împlie preste ei prorocia Isaiei, carea zice
16. *ὁ γὰρ Θεὸς ἐντείλατο λέγων*, 15.4: că Dumnezeu au poruncit grăind
17. *ἐπροφήτευσεν ... λέγων*, 15.7: au prorocit ... zicînd
18. *ἐρρέθη*, 5.31, 38: s-au zis
19. *ἐρρέθη*, 5.43: s-au grăit
20. *ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις*, 5.21, 27: s-au zis celor dentiiu
21. *ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις*, 5.33: s-au zis celor de demult
22. *οὕτως γέγραπται*, 2.5: asa iaste scris
23. *γέγραπται*, 4.4; 21.13; 26.31: scris iaste
24. *πάλιν γέγραπται*, 4.7: iară s-au scris
25. *γέγραπται γὰρ ὅτι*, 4.6, 10: că scrisu-s-au (că)
26. *περὶ οὗ γέγραπται*, 11.10: de carele s-au scris

27. οὐδέποτε ἀνέγνωτε, 21.16, 42: au nu ați citit

28. οὐδέποτε ἀνέγνωτε, 21.42: n-ați citit niciodată.

## Bibliografie

- BB = *Biblia ádecă Dumneziasca Scriptură a ceii Vechi și ale ceii Noao Leage*, toate care s-au tălmăcit dupre limba elinească spre înțelegerea limbii românești, cu porunca preabunului Domn Ioan Șărbănt Cantacozino Basarabă Voievod..., București, 1688 [ediție modernă: Institutul Biblic și de Misiune al BOR, București, 1998].
- NTG = *Novum Testamentum*, Textus Stephanici A. D. 1550 cum variis lectionibus... curante F. H. A. Scrivener, Cantabrigiae, 1887 [confruntat cu *The Greek New Testament*, Fourth Revised Edition, edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Bruce M. Metzger, United Bible Societies, Hendrickson Publishers, 2006].
- NTB = *Noul Testament sau Împăcarea cu Leagea noao a lui Iisus Hristos Domnului nostru*, izvodit cu mare socotință, den izvod grecescu și slavonescu pren limbă rumânească..., Bălgrad, 1648 [ediție modernă: Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, 1988].
- Blass – Debrunner 1961: F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, English translation and revision by R. Funk. Cambridge-Chicago, 1961.
- Cândea 1969: V. Cândea, *Les Bibles grecque et roumaine de 1687-1688*, în „Balkan Studies”, 10 (1969), nr. 2, p. 351-376.
- Gildersleeve 1888: B. L. Gildersleeve, *On the Stylistic Effect of the Greek Participle*, în „The American Journal of Philology”, 9 (1888), nr. 2, p. 137-157.
- Wallace 1996: D. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Zondervan – Grand Rapids, Michigan 1996.
- Moulton – Turner 1963: J. H. Moulton, N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek. vol 3. Syntax*, T&T Clark, Edingburgh, 1963.

## EDIȚII CRITICE MODERNE ALE NOULUI TESTAMENT ÎN LIMBA GREACĂ

ASIST. DR. MIHAI CIUREA

Universitatea din Craiova

*ciureamibaijr@yahoo.co.uk*

**Abstract:** Today we have no autographs of the New Testament, especially because of the weak materials used as a written support in the Antiquity. Nevertheless, the text of the New Testament was copied in an impressive number of manuscripts. Within the evaluation of the biblical text, the scholar must „regard” in the same time hundreds of manuscripts, most of them, and probably the most important, written in Ancient Greek. A critical edition of the Greek New Testament is usually a compiled volume, following specific rules, based on the readings of a significant selection of important manuscripts. The modern critical editions of the GNT constitute „le point de depart” for any biblical project and have exercised great influence for textual criticism of the Bible. Actually, the ultimate objective of the textual critic’s work is the production of a critical edition containing a text most closely approximating the original.

**Keywords:** autograph, textual criticism, manuscript, *textus receptus*, Greek New Testament, modern edition

### 1. Introducere

Chiar dacă Noul Testament a exercitat dintotdeauna o influență covârșitoare asupra spiritualității și culturii mondiale, astăzi nu mai există nici un autograf/protograf apostolic al scrierilor care îl compun. Acesta este principalul motiv pentru care, alături de numărul mare de variante, glose, lipsuri și greșeli întâlnite în manuscrisele biblice, se impune necesitatea studierii istoriei și evoluției textului neotestamentar. Alcătuirea unei istorii a textului biblic, de la începutul transmiterii manuscriselor până la inventarea tiparului, este același lucru cu alcătuirea unei istorii complete a iudaismului și creștinismului. Toate marile evenimente din istoria evreilor și creștinilor, toate marile probleme și dispute teologice și-au lăsat într-un fel sau altul amprenta asupra textelor biblice, atât în limbile originale, cât și în numeroasele versiuni scrise în limbile vernaculare ale popoarelor convertite la creștinism. Dacă în iudaism principala preocupare legată de textul ebraic al Vechiului Testament a fost păstrarea lui nealterată, creștinismul a accentuat în special latura misionară, încercând să-l traducă și să-l facă accesibil tuturor neamurilor (Barrera 1998: 265).

Ca și în cazul celor mai importante scrieri antice, textul Noului Testament a fost supus unei activități laborioase de copiere și re-copiere, literă cu literă și cuvânt cu cuvânt, până la inventarea sistemului de imprimare și tipografie de tip mobil, în secolul al XV-lea. Din fericire, însă, acesta a fost copiat și recopiat de atâtea ori, încât am moștenit un număr impresionant de exemplare, care depășește net numărul variantelor oricărei alte scrieri clasice a lumii vechi. Se cunosc, astfel, aproximativ 5000 de manuscrise grecești, la care se adaugă alte 10000 de manuscrise ale versiunilor în limbile vechi în care au fost traduse, precum și miile de citări scripturistice prezente în operele Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești. Toate aceste surse conțin numeroase variante textuale, al căror număr este considerabil, situându-se între 15000 și cca 250000. Nu există, practic, nici o frază a Noului Testament care să nu se fi transmis în tradiția manuscriselor fără o anumită variantă textuală. Cu toate acestea, există foarte puține diferențe semnificative între aceste mărturii, încât nici o dogmă a credinței creștine nu depinde exclusiv de un pasaj incert din punct de vedere textual. Spre deosebire de transmiterea altor texte clasice, grecești sau latine, care au ajuns la noi prin intermediul a numai două-trei copii din perioada medievală, adesea separate de original de mai mult de un mileniu, conservarea documentelor care conțin textul Noului Testament este superioară și nu necesită anumite „conjecturi” textuale.

Reconstituirea textului original al Noului Testament presupune cunoașterea limbii în care acesta a fost scris, precum și a istoriei transmiterii sale, din momentul în care a început să fie fixat în scris, până la edițiile critice moderne. În încercarea de a se apropia de maniera în care aceste texte vechi au luat naștere și au fost transmise, istoricul este nevoit să recurgă și la datele pe care le oferă știința paleografiei (studiul vechilor sisteme de scriere și cu descifrarea și datarea manuscriselor). În aceeași direcție, cel care se ocupă de studierea istoriei textului neotestamentar trebuie să se aplece mai întâi asupra informațiilor pe care le furnizează paleografia greacă și latină cu privire la textul Noului Testament.

Disciplină-pionier a Renașterii umaniste, criticismul textual/critica textului își propune reconstituirea transmiterii textului biblic din momentul în care a fost fixat în scris, până la apariția primelor ediții tipărite. Scopul tradițional al criticii textuale este de a stabili arborele genealogic (*stemma*) al manuscriselor pentru a urca progresiv de la nou până la *arhetip*, cât mai aproape posibil de original. Deși întotdeauna îngreunată de o parte ipotetică, această muncă a dat roade. Rezultatele obținute oferă informații prețioase pentru diferite demersuri ca: reconstituirea unui anumit manuscris sau a unei familii textuale; reconstituirea textului de bază, dincolo de greșelile lingvistice intenționate sau neintenționate ale scribilor; o mai bună înțelegere a structurii și funcționalității limbii originale: ortografie, fonologie, morfologie, sintaxă, semantică, tehnici de traducere etc.; reconstituirea etapelor parcurse de text până la forma sa din prezent.

Rodul tuturor acestor strădanii îl reprezintă așa-numitul *textus receptus*, care circulă în varianta cea mai cunoscută, cu caracter de ediție școlară, datorită cercetătorilor



Eberhard Nestle, Erwin Nestle și Kurt Aland. Această operațiune migăloasă și plină de răspundere a reconstituirii textului original al cărților sfinte ale Noului Testament a necesitat studierea atentă a unui material documentar enorm, care include câteva mii de manuscrise vechi: ostracale, talismane, papirusuri, codexuri majuscule/unciale, manuscrise minuscule, lecționarii biblice, versiunile în limbile vechi, citările scripturistice păstrate în operele Sfinților Părinți și scriitorilor bisericești.

Criticismul textual modern al Noului Testament a început efectiv odată cu Johann Jakob Griesbach (1745-1812), care a clasificat manuscrisele cunoscute în trei mari grupe: a) occidentale, foarte vechi, dar corupte, b) alexandrine, care le corectau pe cele anterioare și c) constantinopolitane, dintre care cele mai multe fuseseră păstrate (cf. Laurence 1814: 33-95). Specialistul nu lua în seamă mărturia manuscriselor individuale, mai ales dacă prezentau unele afinități cu familia textuală occidentală sau alexandrină. Cercetătorul și filologul clasicist Karl Lachmann (1793-1851) a fost primul care a dezmințit tradiția conform căreia cel mai bun text ar fi fost așa-zisul *textus receptus* al Bibliilor tipărite, care se baza pe manuscrisele tardive (Lachmann 1830: 817-845). Autorul a stabilit atunci principiile *metodice genealogice*, care era determinată de progresul disciplinei de la începuturi până în prezent. Cel mai bun text este, așadar, cel mai vechi, cel care prezintă cel mai bun arbore genealogic (*stemma*) și, în principiu, cel mai puțin afectat de erorile intenționate sau neintenționate ale copiștilor. B. F. Westcott (1825-1903) și F. J. A. Hort (1828-1892) au continuat ideea lui Lachmann, dezmințind criteriul majorității, conform căruia variantele comune și cele mai frecvente din tradiția manuscriselor ar avea întâietate. Mai mult, autorii au stabilit patru tipuri textuale diferite: a) siro-bizantin, b) occidental c) alexandrin și d) neutru (cf. Metzger 1964: 131-134). Burnett Hillman Streeter (1874-1934) a susținut ideea clasificării manuscriselor în grupe de „texte locale”, corespunzătoare diferitelor centre geografice din care proveneau: Alexandria Egiptului, Antiohia Siriei, Cezareea Palestinei, Cartagina, în Africa de Nord, Italia și Galia, în Apusul Europei (Streeter 1924: 26-50). Tipul textual bizantin, care este reproduș în majoritatea manuscriselor unciale și minuscule, reprezintă probabil recenzia luciană<sup>1</sup> și combină textele timpurii, până la formarea unui *textus receptus*. Lietzmann (1875-1942) vorbea despre trei familii textuale în privința epistolelor pauline: *koine*, cea mai recentă; occidentală, a antichității; egipteană, adesea cea mai veche. Este necesar, totuși, ca fiecare variantă textuală să fie analizată în parte și în funcție de evidența internă (Finegan 1974: 72-73).

Odată cu Francis Crawford Burkitt (1864-1935), studiul intern al variantelor textuale a căpătat o importanță mai mare decât studiul codicologic al manuscriselor și gruparea lor în familii de texte (Baird 1992: 267). Existau mai multe motive care

---

<sup>1</sup> Lucian de Samosata a rămas în memoria creștinismului ca un *alter Origenus*, el fiind cel care a pus bazele celebrei Școli din Antiohia, a cărei principală activitate era centrată pe studiul Sfintei Scripturi. Urmând exemplul lui Origen, Lucian a realizat o recenzie a Septuagintei, numită „comună”, care s-a impus și s-a răspândit, alături de recenziile lui Origen și Hesychius.

justificau această schimbare de direcție. Din moment ce toate manuscrisele sunt într-un fel sau altul corupte, nu există un „text pur” sau „cel mai bun manuscris”. Pe de altă parte, cele mai multe variante cunoscute își au originea în primele două secole creștine, înainte de perioada celor mai importante codexuri majuscule. Mai mult decât atât, aplicarea metodei genealogice în studiul textului Noului Testament nu permite concluzii precise, din moment ce variantele s-au datorat mai degrabă schimbării deliberate, decât erorii accidentale. La sfârșitul acestui lung parcurs de la Hermann von Soden (1852-1914) până la începutul secolului al XX-lea, a fost acceptat faptul că metoda genealogică nu este adecvată pentru a rezolva toate problemele de textualitate neotestamentară. Astfel, s-a născut o așa-zisă *metoda eclectică*, conform căreia se apreciază că cel mai fidel text este acela care, după un studiu detaliat al tuturor variantelor textuale existente și aplicarea regulilor studiului intern, prezintă cea mai mare probabilitate de a corespunde cu forma originală a textului. Von Soden identifica trei recenzii: a) ierusemită, realizată de Origen; b) egipteană, realizată de Hesychius; c) bizantină sau *koinē*, realizată de Lucian de Samosata. Prima categorie corespunde textului occidental al lui Westcott-Hort, a doua corespunde textului neutru și alexandrin, iar a treia textului siriac. În reconstituirea acestor trei tipuri de recenzii, Von Soden a vizat de fapt identificarea arhetipului lor, textul cunoscut drept I-K-H (Soden 1902: 734-757). Propunerea sa a fost foarte aspru criticată, în special pentru că devinise foarte complicată. Cercetarea asupra marilor „tipuri de texte”, reluată la finele secolului al XIX-lea, a fost întărită pe parcursul secolului următor, în special grație lui Jean Duplacy, care a vorbit despre „marile stări ale textelor” (Duplacy 1975: 249-309). Chestiunea rămâne deschisă și astăzi.

Pentru a rezuma părerile prezentate anterior, putem spune că specialiștii vorbesc, în general, despre patru grupuri sau familii de manuscrise, care prezintă unele particularități definitorii, legate de zonele geografice din care provin textele biblice (*cf.* Patzia 1995: 12-16):

a) **tipul textual alexandrin sau egiptean.** La sfârșitul secolului al II-lea, cultura creștină era înfloritoare în Alexandria, pe parcursul următoarelor secole fiind copiate numeroase manuscrise de către scribi care cunoșteau foarte bine subtilitățile limbii grecești. Acest grup este caracterizat de concizia textelor scripturistice;

b) **tipul textual occidental** este numit astfel pentru că circula în Occidentul creștin (Africa de Nord, Italia, Galia etc.). Însă, pe lângă aceste manuscrise grecești, regăsim și altele descoperite în Egipt și în Bisericile siriace ale Orientului creștin. Lecturile textuale parafrazate ale acestui grup sunt adesea mai lungi decât lecturile scurte ale tradiției alexandrine, prezentând cuvinte adăugate (interpolări);

c) **tipul textual cezareean.** În secolele III-IV, orașul Cezareea era cel mai important centru creștin al Palestinei, datorită impunătoarei sale biblioteci și a învățaților care au trecut sau chiar s-au stabilit acolo. Textul de bază al acestui grup datează de la începutul secolului al III-lea, adus aici probabil din Egipt, de

unde a trecut în Ierusalim, apoi în Georgia și Caucaz, prin intermediul misionarilor armeni. În dezvoltarea sa, tradiția textuală din Cezareea se situează la interferența dintre cea alexandrină și cea occidentală;

d) tipul textual s i r o – b i z a n t i n (sau *koine*). Acest text amalgamat, care atenuează dificultățile și armonizează diferențele, a fost folosit în Liturgia Bisericii bizantine, devenind cvasinormativ începând cu secolul al VI-lea. Este în general considerat drept o dezvoltare tardivă și secundară.

Munca specialiștilor în texte începe, în mod evident, prin lenta colațiune a diferitelor manuscrise. În fața masei de mărturii și variante, membrii comitetului care a stabilit „textul standard”, prezent în cele mai recente ediții critice neotestamentare, au ales 1438 de locuri-variante, pentru care este examinat un număr mereu crescând de manuscrise semnificative. Lectura numeroaselor fragmente de papyrus necesită de altfel și intervenția specialiștilor în paleografie. De asemenea, munca de colațiune se extinde din ce în ce mai mult asupra versiunilor vechi și a citărilor patristice.

În mod tradițional, atunci când vorbim despre criteriile stabilirii textului biblic, distingem trei tipuri de operațiuni, care pot teoretic să se succedă, deși uneori frontierele lor sunt destul de vagi: a) *c r i t i c a v e r b a l ă*, care constă într-un fel de „coafare” a textului, ceea ce înseamnă debarasarea de greșelile grosiere ale copiștilor, adică modificările textuale neintenționate și intenționate; b) *c r i t i c a e x t e r n ă* constă în compararea numărului mărturiilor, vechimea lor, precum și calitatea lor intrinsecă, pentru lecțiile-variante. Cu toate acestea, nici numărul, nici vechimea mărturiilor nu constituie criterii decisive, căci unele mărturii foarte vechi pot purta în mod clar corecturi de natură dochetistă. Astăzi suntem foarte atenți la faptul că o variantă este atestată în mai multe tipuri textuale, astfel încât disciplina trebuie să-și multiplice criteriile, dar să rămână mereu circumspectă; c) *c r i t i c a i n t e r n ă* încearcă să estimeze valoarea unei anumite variante, în scopul unei cât mai bune înțelegeri a textului. Ea se sprijină pe criteriile coerenței interne a textului și pe stilul autorului, dar trebuie să țină cont și de dezbaterile doctrinare din istorie, pentru care textul poate fi un reflex.

Un anumit număr de reguli practice servesc adesea drept criterii, însă acestea rămân numai ca niște „jaloane” și nu trebuie absolutizate. Specialistul în textele biblice trebuie să se întoarcă mereu la dialogul cu critica literară, să țină cont de contextul apropiat și îndepărtat, de vocabularul, de stilul propriu fiecărui autor și uneori chiar și de „proiectul literar și teologic” al unei anumite scrieri biblice.

## **2. Noul Testament grecesc al lui Konstantin Tischendorf**

Lobegott Friedrich Konstantin von Tischendorf (1815-1874) a fost unul dintre cei mai însemnați specialiști în domeniul cercetării textuale biblice din secolul al XIX-lea. Perioada modernă îi datorează enorm, căci a publicat mai mult decât

oricare alt învățat<sup>2</sup> și, până astăzi, bogatul *apparatus criticus* al edițiilor lui Tischendorf rămâne fără egal și *de rigueur* pentru toți cei preocupați de studiul istoriei textului neotestamentar.

În perioada 1841-1872, cercetătorul german a publicat nu mai puțin de douăzeci și patru de ediții ale Noului Testament grecesc, dacă includem și *Editio Academica* (1855), precum și 22 de volume cu textele unor manuscrise biblice de mare valoare (*Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Ephraemi rescriptus*, *Claromontanus* etc.). Dintre acestea, cele mai însemnate sunt cele opt ediții majore ale Noului Testament, unele dintre ele prezentând versiuni germane sau latine în coloane paralele. Pentru primele trei ediții majore, autorul urmează întocmai textul lui K. Lachmann (1793-1851), profesor de filologie clasică din Berlin<sup>3</sup>. În următoarele patru, se pare că se apropie mai mult de așa-numitul *textus receptus*.

Cea mai importantă dintre edițiile majore este însă ultima, *Novum Testamentum Graece. Editio Octava Critica Maior*, concepută în unsprezece părți între 1864 și 1872 și publicată în două volume (Leipzig, 1869 și 1872). O boală cumplită și apoi moartea prematură a lui Tischendorf nu i-au mai dat ocazia de a scrie *Prolegomena*, un al treilea volum al acestei ediții, lucru care a căzut în sarcina discipolilor săi C. R. Gregory și Ezra Abbot. După moartea lui Abbot, Gregory a completat volumul, publicându-l în trei părți (Leipzig, 1884, 1890 și 1894).

Scopul principal al operei lui K. Tischendorf a fost acela de a recupera cel mai bun text grecesc al Noului Testament, chiar dacă acesta nu era neapărat și cel mai vechi. În acest fel, *Editio Octava* se baza atât pe vechile manuscrise grecești (în special *Codex Sinaiticus*), dar și pe versiunile și citările patristice. Rolul major al acestui erudit, care și-a dedicat întreaga viață studierii Sfintei Scripturi, a constat în descoperirea și editarea unor noi mărturii textuale, care stau la baza tuturor edițiilor moderne ulterioare ale Noului Testament Grecesc (Scriban 1927: 435).

### 3. Noul Testament grecesc al lui B. F. Westcott și F. J. A. Hort

Cei doi mari cercetători britanici, Brooke Foss Westcott (1825-1901) și Fenton John Anthony Hort (1828-1892), se află în succesiunea nobilă a unor specialiști de renume (S. P. Tregelles, B. W. Newton, A. W. Streane, H. Alford etc.), de la care au avut multe de învățat, dar cărora le-au și plătit tributul cuvenit. Apărută după aproximativ treizeci de ani de muncă, ediția lor din 1881, *The New Testament in the Original Greek*, s-a bucurat de o mare apreciere în rândul specialiștilor și este în esență bazată pe textul *Codexului Vaticanus* (B.03). *Prolegomena* acesteia a fost scrisă

<sup>2</sup> Se pare că numărul cărților și articolelor de specialitate legate de studiul textului Noului Testament se ridică la 150 (Metzger 1964: 126).

<sup>3</sup> Karl Lachmann este considerat pionierul criticismului textual al Noului Testament și al literaturii clasice. El a fost primul dintre specialiști care a rupt tradiția transmiterii așa-numitului *textus receptus* de până atunci. Ediția sa din 1831, bazată pe cele mai vechi dintre manuscrise, încearcă să redea textul Noului Testament așa cum era cunoscut în secolul al IV-lea.

de Hort, dar înfățișează în egală măsură concluziile ambilor învățați: „Această ediție este o încercare de a prezenta în mod exact cuvintele originale ale Noului Testament, atât cât pot fi ele astăzi determinate din documentele care s-au păstrat” (cap. I: 575). În următorul an (1882), a mai apărut *Introduction and Appendix*, conținând note despre variantele selectate, precum și note despre ortografie. Textul lui Westcott și Hort a devenit un nou *textus receptus*, fiind echivalent pentru cercetătorii contemporani cu ceea ce reprezentau odinioară (1550-1831) edițiile lui Robert Staphanus și Elzevir.

În concepția lor, manuscrisele Noului Testament ar trebui grupate și apreciate plecând de la genealogia lor (metoda genealogică). Astfel, principiile adoptate de Westcott și Hort continuă ideea lui K. Lachmann și pot fi reduse la patru puncte esențiale: existența variantelor individuale explică cel mai bine originea rivalelor lor; o bună cunoaștere a documentelor trebuie să precedă întotdeauna o judecată finală despre variantele diferite; mărturiile textuale trebuie grupate în familii de manuscrise care provin de la un înaintaș comun; caracterul acestor grupuri textuale trebuie întotdeauna luat în seamă și apreciat în mod corespunzător (Taylor 1961: 50).

Pe baza acestor investigații despre relația dintre principalele mărturii ale textului neotestamentar, Westcott și Hort vorbesc, potrivit lui Metzger (1964: 131-134) despre patru tipuri textuale principale, după cum urmează: a) tipul textual s i r o - b i z a n t i n, reprezentat de un text mixt tardiv, care a rezultat în urma unei revizuirii făcută de unul sau mai mulți editori din secolul al IV-lea. Cel mai bun reprezentant de astăzi al acestuia este celebrul *Codex Alexandrinus* (A.02), alături de manuscrisele unciale târzii și de majoritatea manuscriselor minuscule; b) tipul textual occidental este, de asemenea, unul foarte vechi și destul de răspândit. El s-a păstrat în unele manuscrise unciale bilingve, în special în *Codex Bezae* (D.05) și în *Codex Claromontanus* (D<sup>p</sup>.06), în *Vetus Latina* și în *Codex Syrus Curetonianus* (Syr<sup>c</sup>). Probabil că originea sa coboară undeva în a doua jumătate a secolului al II-lea, întrucât apare în operele lui Marcion, Tațian, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Sfântul Irineu de Lyon, Hipolit, Tertulian și Sfântul Ciprian al Cartaginei; c) tipul textual alexandrin stă sub influența vădită a literaturii grecești, prezentând o limbă îngrijită și un stil literar aparte. El este prezent, mai mult sau mai puțin complet, în *Codex Ephraemi rescriptus* (C.04), *Codex Regius* (L.019), *Codex 33* și în versiunile copte (în special textul bohairic); d) tipul textual neutru este cel mai apropiat de textul autografelor apostolice, fiind cel mai bine reprezentat de *Codex Vaticanus* (B.02) și apoi de *Codex Sinaiticus* (S.01).

#### 4. *Novum Testamentum Graece*. Ediția Nestle-Aland (NA)

Binecunoscuta ediție critică *Novum Testamentum Graece* a fost publicată pentru prima dată la sfârșitul secolului al XIX-lea, în anul 1898, de către Württembergische

Bibelanstalt (Societatea Biblică din Württemberg, Germania)<sup>4</sup>. Principalul său editor a fost cercetătorul german Eberhard Nestle<sup>5</sup> (1851-1913), care a urmat un principiu simplu dar, în același timp, foarte ingenios și practic: a comparat cele mai importante trei ediții ale Noului Testament Grecesc din secolul al XIX-lea (C. Tischendorf, Westcott – Hort și R. F. Weymouth, înlocuită ulterior cu cea de-a III-a ediție a profesorului berlinez Bernhard Weiss, din 1901)<sup>6</sup>, îmbunătățind aparatul critic. Atunci când textul uneia dintre aceste trei ediții era diferit (lat. *varia lectio*), Nestle a adoptat varianta identică din celelalte două versiuni și a notat în aparatul critic versiunea divergentă. Compararea textelor acestor trei ediții a urmărit să facă accesibile tuturor rezultatele cercetării științifice din secolul al XIX-lea și să elaboreze un așa-numit „text majoritar” (Mihoc 1980: 107-118). Trebuie remarcată minuțiozitatea de care a dat dovadă învățatul german în elaborarea ediției sale.

Fiul lui Eberhard, Ervin Nestle, a preluat și a continuat munca tatălui său, începând cu cea de-a treisprezecea ediție a Noului Testament, din 1927 (Collins 1983: 107). Scopul său principal a fost realizarea unui nou aparat critic, conform noilor date oferite de manuscrisele Noului Testament, de traduceri vechi și de citările Sfinților Părinți. Contribuția sa a fost în mod constant dublată atât de materialul științific moștenit, cât și de observațiile și sugestiile altor specialiști, care au venit pe parcurs. Aceste date deschideau acum un vast orizont, permițând celui interesat să emită o judecată pertinentă asupra textului grecesc neotestamentar și a principalelor sale mărturii. Lucrarea celor doi Nestle, tatăl și fiul, este excepțională prin faptul că a facilitat tuturor cititorilor interesați accesul la textul original al scrierilor inspirate ale Noului Testament. Ei au prelucrat, selecționat și popularizat rezultatele cercetărilor înaintașilor lor, savanți de înaltă talie în domeniul criticii textuale neotestamentare.

După sfârșitul celui de-al II-lea Război Mondial, un pas important în desfășurarea acestui proiect l-a constituit implicarea lui Kurt Aland<sup>7</sup> în editarea faimosului „text Nestle”, care devenise deja cel mai apreciat instrument de lucru pentru numeroși bibliști din întreaga lume. Sub conducerea editorială a lui Aland (co-editor din 1952 la a XXI-a ediție) au fost aduse unele completări, ajungându-se astfel la ediția a XXV-a, numită foarte sugestiv Nestle-Aland (1963). Cei doi Nestle

<sup>4</sup> Locul de baștină al apariției textului „Nestle” este orașul Stuttgart, în cadrul casei editoriale Privilegierte Württembergische Bibelanstalt.

<sup>5</sup> Doctor în teologie și litere, Eberhard Nestle a fost un reputat specialist în orientalistică și limba siriacă și în studiul criticii textuale biblice. Studiul Noului Testament îi datorează și o introducere în textul grecesc original (*Einführung in das griechische Neue Testament*, 1897, 31909, 41923), revizuită ulterior de cunoscutul specialist protestant în probleme neotestamentare, Ernst von Dobschütz, fost profesor al Universității din Halle.

<sup>6</sup> Tischendorf s-a folosit de cei mai vechi și mai buni codici neotestamentari cunoscuți până la el. Este cunoscută predilecția sa pentru textul reprezentat de *Codex Sinaiticus*, pe care îl descoperise în biblioteca Mănăstirii Sf. Ecaterina din Muntele Sinai.

<sup>7</sup> Profesorul german Kurt Aland este binecunoscut ca editor al textului critic al Noului Testament în limba greacă și ca autor al unor studii fundamentale despre manuscrisele grecești neotestamentare apărute în ultimele decenii. Specialistul a fost membru activ al Academiei de Științe Germane din Berlin și redactorul responsabil al revistei *Teologische Literaturzeitung* (Verzan 1984: 598-604).

au realizat o reușită lucrare de compilație, difuzată în ediții ieftine și accesibile tuturor. Profesorul K. Aland va menține, la rândul său, caracterul popular al ediției, întărindu-i totodată nota de originalitate. Până la apariția ediției a XXVI-a (1979) a trecut o perioadă destul de îndelungată, datorită descoperii unor noi documente, în special a numeroaselor fragmente de papirus care conțineau textul neotestamentar. Aceste noi mărturii textuale au dus la modificări substanțiale în structura noului *apparatus criticus*, care cuprindea acum și simboluri ale tipurilor textuale.

Un ultim rod al cercetării critice a textului Noului Testament este ediția a XXVII-a a *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart, 1993), cu un comitet editorial format din K. Aland, I. Karavidopoulos, M. Black, C. M. Martini și B. M. Metzger. Ediția grecească neotestamentară Nestle-Aland, adusă în mod constant la zi<sup>8</sup>, conține un text eclectic care nu respectă o anumită tradiție textuală. În consecință, acest text nu a existat ca atare în vechime și nu a fost citit întocmai în primele comunități creștine. Am putea spune că, dacă scrierile Noului Testament sunt considerate ca fiind canonice, nu trebuie să „canonizăm” nici un text grecesc în particular, căci o ediție elaborată în manieră critică se adresează în special unei comunități academice și are un vădit caracter științific (Brown 2000: 91).

Teologia ortodoxă română a manifestat anumite rezerve față de vechiul text Nestle, considerând că editorul a fost uneori tentat să se lase condus de „unele prejudecăți dogmatice specific protestante” (Gheorghiu 1929: 854). Cu toate acestea, obiectivitatea științifică a noului editor, Kurt Aland, ne face să credem că nuanțele confesionale au fost depășite, lucru dovedit din plin și de cooptarea în comitetul editorial a teologului ortodox Johannes Karavidopoulos, prin intermediul căruia au început să fie puse în valoare prețioasele lecționarii bizantine. De altfel, Marcu (1958: 643) afirma cu încredere, referitor la editarea textului neotestamentar: „În tărâmul teologiei există lucrări care depășesc deosebirile confesionale, de beneficiile cărora se împărtășesc deopotrivă toate ramurile Bisericii creștine cea oarecând una. Ediția *Nestle* a textului original al Noului Testament este desigur cea mai populară dintre ele, deoarece în zilele noastre e cea mai cunoscută și mai răspândită lucrare de acest gen [...] menită să circule *urbi et orbi*”.

#### 4. United Bible Societies Greek New Testament (UBSGNT)

Sub conducerea lui Eugène A. Nida, membru al Societății Biblice Americane și cu participarea altor patru Societăți Biblice (Scottish and Wurttembergian Bible Societies și Netherlands and British Bible Societies), în anul 1955, a fost constituit un comitet de specialiști care urma să pregătească publicarea unei noi ediții a Noului Testament Grecesc. Printre aceștia se numărau Kurt Aland (Münster), Matthew Black (Saint Andrews), Bruce Metzger (Princeton) și Allen Wikgren

---

<sup>8</sup> Pentru o descriere amănunțită a aparatului critic al celei de-a XXVI-a ediții Nestle-Aland, vezi traducerea în limba română de Verzan (1985: 312-347).

(Chicago)<sup>9</sup>. Necesitatea traducerii Noului Testament în limbile moderne, care se punea atunci, ca și acum, în numeroasele regiuni ale lumii, a stat la baza acestei inițiative. Astfel, prima ediție a United Bible Societies (UBS), numită foarte sugestiv *Greek New Testament* (GNT), a apărut în anul 1966. Ediția a doua (cu participarea teologului italian Carlo M. Martini în comitetul editorial) a apărut doi ani mai târziu, în 1968. Ulterior au mai apărut alte trei ediții, dintre care una reprezintă de fapt ediția a treia corectată: <sup>3</sup>1975, <sup>3</sup>1983 Corrected Edition și <sup>4</sup>1993. În aceste ultime două ediții se observă implicarea directă a Institutului de la Münster și, implicit, influența ediției a XXVI-a Nestle-Aland (NA, 1979)<sup>10</sup>. Astfel, s-a stabilit o identitate în privința textului GNT și NA, rămânând numai diferențe de marcare a paragrafelor, de ortografie și de punctuație. Ediția a IV-a a GNT, publicată în mai 1993, a adus cu sine apariția a doi noi membri reprezentativi în comitetul editorial: Barbara Aland, soția lui Kurt Aland, și teologul ortodox J. Karavidopoulos. Aparatul critic al acestor ediții neotestamentare a fost oarecum simplificat, operându-se o nouă selecție în prezentarea mărturiilor textuale, ce ține cont de specificul activității de traducere. O mare parte a variantelor din tradiția manuscrisă sunt depozitate fie de conținutul semantic (*e.g.* diferențele ortografice), fie de unele subtilități sintactice care sunt imposibil de reprodus într-o traducere. În timp ce textul de bază a rămas neschimbat, aparatul critic a evoluat de la o ediție la alta, conținând uneori modificări semnificative (Silva 1995: 286-288).

Ambele ediții critice ale Noului Testament Grecesc (UBSGNT<sup>4</sup> și NA<sup>27</sup>) au un puternic caracter școlar și au cunoscut o răspândire rapidă în rândul tuturor specialiștilor în studiile biblice din lumea creștină de pretutindeni, constituind două instrumente de lucru prețioase și indispensabile atât pentru exegeza și ermeneutica Noului Testament, cât și pentru traducerea Sfintei Scripturi în general. Trebuie să recunoaștem, totuși, că acest „text critic” al Noului Testament reprezintă o „variantă de laborator” care nu ține întotdeauna cont de tradiția vie de citire și înțelegere a Sfintei Scripturi în primele comunități creștine. Tradițiile de citire liturgică (gr. *anagnôsis*) a textului biblic (păstrate uneori în lecționariile biblice, altele prin tradiția Bisericii) implică unele concluzii teologice și ermeneutice diferite, inspirate, de cele mai multe ori, de operele Sfinților Părinți<sup>11</sup>.

## 5. *Novum Testamentum Graecum*. Editio Critica Maior (ECM)

Kurt Aland (1915-1994) este, din anul 1959, fondatorul Institutului pentru Cercetarea Textului Noului Testament (INTF) din Münster/Westphalia (Germania) și, așa cum am văzut, co-editorul volumelor *Novum Testamentum Graece*

<sup>9</sup> Arthur Vööbus a participat și el în prima fază a proiectului.

<sup>10</sup> În legătură cu acest lucru, în prefața celei de-a treia ediții a GNT, p. viii, se spun următoarele: „The greater part of these suggestions for further modifications came from Kurt Aland, who had been making a detailed analyses of changes proposed for the 26<sup>th</sup> edition of the Nestle-Aland text”.

<sup>11</sup> Vezi, în acest sens, studiul comparativ al lui Preda (2008: 219-230).



și *Greek New Testament*. Principala sarcină declarată a Institutului din Münster este de a cerceta cât mai profund istoria tradiției textuale neotestamentare, prin analiza detaliată a tuturor documentelor care ne stau astăzi la dispoziție, scrise în limba greacă a dialectului comun. În scopul reconstituirii unei forme textuale cât mai apropiate de cea a autografelor Noului Testament, institutul îmbunătățește continuu repertoriul manuscriselor grecești, care încă mai ies la iveală grație investigațiilor asidue ale arheologilor. Bazându-se pe amploarea pe care a căpătat-o prestigiul acestui institut, specialistul german a inițiat un alt proiect, care viza producerea unei ediții majore a NTG, *Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior*. Ediția își are originea în planurile redactării unui volum cuprinzător al Noului Testament schițat de Kurt Aland, Jean Duplacy și Bonifatius Fischer, în anul 1967 (Aland 1969-1970: 163-177). Acest program inițial a constituit numai un impuls semnificativ și un punct de plecare, până la sfârșit fiind modificat în detaliu pentru a se ajunge la prezentarea actuală a variantelor textuale neotestamentare. După moartea lui Kurt Aland (1994), survenită înainte de încheierea proiectului, conducerea a fost preluată de Barbara Aland, soția acestuia.

*Editio Critica Maior* a NTG își propune să pună mai mult accentul pe citările neotestamentare din literatura creștină veche. Proiectul a fost inițiat în anul 1997 și este în desfășurare până în 2030. Până acum a fost editat textul Epistolelor sobornicești, prin grija specialiștilor de la INTF, sprijiniți de Union of the German Academies of Science and Humanities. Decizia de a se începe cu acest grup de epistole a fost dictată de materialul avut la dispoziție și de anumiți factori ai acelei perioade. Atenția comitetului editorial se îndreaptă astăzi spre corpusul paulin și spre Faptele Apostolilor și se speră ca următoarele volume ale ediției să apară la intervale regulate de timp (Schäfer & Voss 2008: 19-29). După moartea lui Kurt Aland, responsabilitatea pentru volumul al IV-lea al Epistolelor sobornicești le-a revenit cercetătorilor Barbara Aland, Gerd Mink și Klaus Wachtel. Aceștia au stabilit textul, au scris introducerea (1997) și programele pe computer pentru înregistrarea diferitelor colajări și pentru coordonarea lor. Rezultatul eforturilor celor trei coordonatori nu ar fi fost posibil fără angrenarea unui colectiv mult mai mare, format din specialiști de seamă în diferitele domenii ale criticii textuale: Klaus Witte, Wolfgang Richter, Franz-Jürgen Schmitz (coptă), Holger Strutwolf (citările patristice), Klaus Wachtel (latină), Andreas Juckel (siriacă), Christian Hannick (armeană, georgiană și slavonă), Siegbert Uhlig (etiopiană), Beate Köster, Michael Welte, Horst Machmann, Erroll F. Rhodes și alții.

Astăzi se cunosc mai bine de 5500 de manuscrise grecești ale Noului Testament. Toate acestea au fost înregistrate și catalogate de INTF, care deține microfilme și fotografii a mai mult de 90% din ele. Deoarece dintre numeroasele manuscrise ale Antichității târzii și ale Evului Mediu timpuriu nu a supraviețuit decât o foarte mică parte, este indispensabil să fie abordate și surse adiționale: citările scripturistice întâlnite la autorii creștini ai perioadei respective, precum și vechile traduceri ale textului, în special în limbile latină, coptă și siriacă. Astfel,

fiecare volum al ECM cuprinde: textul de bază, materiale suplimentare și studii. În paralel cu editarea volumelor, va fi creată și o platformă digitală care va facilita accesul online la toate datele care stau la baza continuării acestui proiect. Specialiștii care formează comitetul editorial s-au declarat deschiși oricărei forme de colaborare. De exemplu, volumul care va cuprinde Sfânta Evanghelie după Ioan este pregătit de către David Parker, alături de echipa sa de la Institute for Textual Scholarship and Electronic Editing (ITSEE) din Birmingham, în colaborare cu *International Greek New Testament Project*<sup>12</sup>. De asemenea, mărturiile vechilor versiunilor neotestamentare vor fi realizate prin apelul la rezultatele unor sub-proiecte ale ECM, obținute în cadrul aceluiași institut. De exemplu, documentația pentru tradiția veche latină a textului cărții Faptele Apostolilor este rezultatul proiectului *New Testament Textual Research. The Old Latin Actus Apostolorum*, coordonat de către Wilhelm Blümer din Mainz (Germania).

### Bibliografie

- Aland 1969-70: Kurt Aland, *Novi Testamenti Graeci Editio Critica Maior. Der gegenwärtige Stand der Arbeit an einer neuen großen kritischen Ausgabe des Neuen Testaments*, în „New Testament Studies”, 16 (1969-70), p. 163-177.
- Baird 1992: William Baird, *History of New Testament Research*, vol. 1, Augsburg Fortress Publisher, Hardcover, 1992.
- Barrera 1998: Julio Treballe Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, translated from the Spanish by Wilfred G.E. Watson, Brill Eerdmans, Leiden, 1998.
- Brown 2000: Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament*, traduction de l'anglais par Jacques Mignon, présentation de Pierre Debergé, Bayard Editions, Paris, 2000.
- Collins 1983: Raymond F. Collins, *Introduction to the New Testament*, SCM Press Ltd., London, 1983.
- Duplacy 1975: Jean Duplacy, *Classification des Etats d'un texte, mathématique et informatique: Repères historiques et recherches méthodologiques*, în „Revue d'Histoire des Textes”, 5 (1975), p. 249-309.

<sup>12</sup> *International Greek New Testament Project* (IGNTP) are drept scop principal realizarea unui aparat critic al NTG, care să prezinte fișiere patristice importante și cât mai complete. A luat ființă în anul 1949, urmând modelul unui alt proiect mai vechi (*Critical Greek Testament*, din 1926) și este format dintr-un comitet de specialiști europeni (în special englezi) și americani. Fructul colaborării lor îl reprezintă volumele: *The Gospel according to St Luke*, edited by the American and British Committees of the International Greek New Testament Project, *Part One. Chapters 1-12*, Oxford University Press, Oxford, 1984; *Part Two. Chapters 13-24*, Oxford University Press, Oxford, 1987; *The Gospel according to St John*, edited by the American and British Committees of the International Greek New Testament Project: *Volume One. The Papyri*, edited by W. J. Elliott and D. C. Parker, Leiden, E. J. Brill, 1995; *Volume. The Majuscules*, edited by U. B. Schmid in association with W. J. Elliott and D. C. Parker, Leiden, E. J. Brill, 2007.

- Fahlbusch și Bromiley 1999-2003: *The Encyclopedia of Christianity*, edited by E. Fahlbusch, G. W. Bromiley, vol. 2, Brill, Grand Rapids, Michigan/Leiden, Netherlands, 1999-2003.
- Finegan 1974: Jack Finegan, *Encountering New Testament manuscripts: A working introduction to textual criticism*, Grand Rapids, Michigan, 1974.
- Gheorghiu 1929: Vasile Gheorghiu, *Introducere în sfintele cărți ale Testamentului Nou*, Tipografia Mitropolitului Silvestru, Editura Autorului, Cernăuți, 1929.
- Lachmann 1830: Karl Lachmann, *Rechenschaft über seine Ausgabe des Neuen Testaments*, în „*Theologische Studien und Kritiken*”, 3 (1830), p. 817-845.
- Laurence 1814: Archbishop R. Laurence, *Remarks on the Systematical Classification of Manuscripts adopted by Griesbach in his Edition of the New Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1814.
- Marcu 1958: Grigorie T. Marcu, *O nouă etapă în istoria editării textului original al Noului Testament*, în „*Studii Teologice*”, 9-10 (1958), p. 648-653.
- Metzger 1964: Bruce Manning Metzger, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Clarendon Press, Oxford, 1964.
- Mihoc 1980: Vasile Mihoc, *Gordon D. Fee, The Majority Text And The Original Text Of The New Testament*, în „*The Bible Translator*”, 31 (1980), p. 107-118.
- Patzia 1995: Arthur G. Patzia, *The Making of the New Testament. Origin, Collection, Text and Canon*, foreword by George R. Beasley-Murray, InterVarsity Press, Illinois, 1995.
- Preda 2008: Sabin Preda, *In. 1, 3-4. Textul biblic între anagnosis (citire liturgică) și punctuație istorico-critică*, în „*Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă «Patriarhul Justinian»*”, anul VIII (2008), p. 219-230.
- Schäfer & Voss 2008: Rolf Schäfer, Florian Voss, *Textual Research on the Bible. An Introduction to the Scholarly Editions of the German Bible Society*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2008.
- Scriban 1927: Iuliu Scriban, *O nouă ediție a Noului Testament Grec*, în „*Biserica Ortodoxă Română*”, 45 (1927), nr. 7, p. 430-437.
- Silva 1995: Moisés Silva, „*Modern Critical Editions and Apparatuses of the Greek New Testament*”, în Bart D. Ehrman and Michael W. Holmes (ed.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Questionis in Honor of Bruce M. Metzger*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995.
- Soden 1902: Hermann Freiherr von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, vol. I, Verlag von Arthur Glaue, Berlin, 1902.
- Soanes & Stevensen 2004: Catherine Soanes, Angus Stevenson (ed.), *Concise Oxford English Dictionary*, eleventh edition, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Streeter 1924: Burnett Hillman Streeter, *The Four Gospels, a Study of Origins treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship and Dates*, MacMillan & Co Limited, London, 1924.

- Taylor 1961: Vincent Taylor, *The Text of the New Testament. A Short Introduction*, MacMillan & Co LTD, New York - St. Martin's Press, London, 1961.
- Vaganay 1986: Léon Vaganay, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, deuxième édition entièrement revue et actualisée par Christian Bernard Amphoux, Les Editions du Cerf, Paris, 1986.
- Verzan 1985: Sabin Verzan, *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece. Introducere*, în „Studii Teologice”, 37 (1985), nr. 5-6, p. 312-347.
- Verzan 1984: Sabin Verzan, *Kurt Aland, Barbara Aland, Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1982, 342 p. și numeroase ilustrații reprezentând manuscrise și pagini din ediții critice ale textului grec al Noului Testament, în „Studii Teologice”, 36 (1984), nr. 7-8, p. 598-604.

## **FIDELA, O TRADUCERE ROMÂNEASCĂ FIDELĂ A BIBLIEI KING JAMES (1611)**

**LECT. DR. EMANUEL CONȚAC**  
Institutul Teologic Penticostal, București  
*emanuelcontac@gmail.com*

**Abstract:** The present paper assesses the relationship between the KJB (whose 400<sup>th</sup> anniversary has been celebrated in 2011) and the so-called FIDELA, a Romanian version published in 2010 by a group of KJB-only Baptist believers, under the supervision of Cluj-based American missionary Brian Nibbe. Although the preface of FIDELA claims that the translation was made from the Textus Receptus, a close analysis of the Romanian text, in relation both to Textus Receptus and KJB reveals many calques which demonstrate beyond doubt that the *Vorlage* of the Romanian translators was not a Greek Text, but the “Authorized Version”.

**Keywords:** pre-KJB English versions, *King James Bible*, *Fidela* version, Romanian versions of the Bible, *Textus Receptus*

### **1. Introducere**

În 2011, asociațiile de bibliști și filologi, în colaborare cu diverse universități și colegii din lumea anglo-saxonă, au sărbătorit cu fast a 400-a aniversare a *Bibliei King James* 1611 (în continuare KJB). Dat fiind faptul că acest monument de limbă engleză a fost realizat sub patronajul monarhiei britanice, însăși regina Elizabeta a II-a, în discursul tradițional de Crăciun (2010), sublinia importanța KJB: „Considerată capodopera prozei englezești, cea mai expresivă traducere a Scripturilor, limba glorioasă a acestei Biblie a supraviețuit frământărilor istoriei și ne-a dat multora dintre noi cele mai familiare și mai frumoase descrieri ale nașterii lui Iisus Hristos”. Uriașa influență exercitată de KJB asupra literaturii englezești reiese cu prisosință mai ales din erudita lucrare (în două volume) a lui David Norton (1993), lucrare condensată ulterior într-un singur volum (Norton 2000).

Dacă influența KJB asupra tradiției biblice englezești este deja un fapt binecunoscut și excelent documentat, mai puțin cunoscut cercetătorilor este faptul că distinsa versiune britanică are un descendent și pe tărâmul tradiției biblice românești, versiunea FIDELA, creație a unui grup de români coordonați de un misionar american stabilit în România. Atât relația textuală dintre KJB și FIDELA, cât și meritele literare ale acesteia din urmă fac obiectul acestui studiu. Deoarece în limba română articolele despre istoria KJB, respectiv contextul în care a apărut aceasta, sunt cvasiinexistente, în prima parte a studiului nostru vom prezenta câteva

informații despre KJB și despre cadrul politico-religios în care a apărut, urmând ca în partea a doua să analizăm versiunea FIDELA.

## 2. Versiunile biblice anterioare KJB

Deși John Wycliffe (c. 1330–1380) n-a fost implicat în traducerea Bibliei decât într-o mică măsură, numele său a fost asociat cu două versiuni realizate de oameni din anturajul său în perioada 1370–1390. Dat fiind faptul că antedatează tiparul, textele traduse (după Vulgata) au circulat în manuscris, astăzi existând cca 200 de copii, dintre care doar câteva conțin textul integral al Bibliei (CHB, vol. 2: 388).

Controversatele lucrări teologice scrise de Wycliffe în deceniile precedente (*De Civili Dominio*, care în 1377 i-a atras acuzația de erezie și *De Veritate Sacrae Scripturae*, 1377–1378) l-au transformat în *persona non grata*, iar mișcarea religioasă cristalizată în jurul lui a fost dur persecutată în deceniile următoare. Influența unor protectori puternici din arena politico-religioasă și tulburările prin care trecea Biserica (sfâșiata de schismă la acea vreme) l-au păzit de Wycliffe de rug în timpul vieții, dar traducerea întreprinsă de el și apropiații săi au fost condamnate în 1407, în timpul unui sinod regional convocat la Oxford de episcopul Thomas Arundel. În anul următor, episcopul avea să convoace un nou sinod la catedrala St. Paul din Londra, în urma căruia au fost adoptate treisprezece *Constitutiones* cu privire la mișcarea fondată de Wycliffe.<sup>1</sup> Articolul VII interzicea traducerea textelor Sf. Scripturi „in linguam Anglicanam”, deoarece „periculosa res est [...] textum sacrae scripturae de una in aliud idioma transferre”. Totodată, prelații adunați la catedrala St. Paul hotărârau următoarele: „Statuimus igitur et ordinamus, ut nemo deinceps aliquem textum sacrae scripturae auctoritate sua in linguam Anglicanam, vel aliam transferat, per viam libri, libelli, aut tractatus [...] sub majoris excommunicationis poena” (Wilkins 1737: 317).

Un prag important în tradiția biblică engleză îl reprezintă activitatea lui William Tyndale, a cărui educație la Oxford și Cambridge i-a oferit o bună bază filologică pentru munca de traducere. Influențat în mod direct atât de Erasmus (al cărui *Enchiridion Militis Christiani* l-a tradus în engleză), cât și de Luther, Tyndale a căutat un mecena sub oblăduirea căruia să-și desfășoare activitatea de traducător. Episcopul Cuthbert Tunstall, pe care l-a întâlnit la Londra în 1523, a refuzat să-l angajeze, deși Tyndale își demonstrase deja competența printr-o traducere din Isocrate. Anul 1524 marchează începutul unui parcurs aventuros prin Europa: Hamburg, Wittenberg, Hamburg, Köln, Worms. După câteva încercări, reușește finalmente să publice prima ediție (*octavo*) a Noului Testament (NT) în 1526, la Worms, într-un tiraj de circa 6000 de exemplare (CHB, vol. 3: 141–142). Considerată subversivă, traducerea lui a fost interzisă atât de episcopul Tunstall (1526), cât și de regele Henric al VIII-lea (1530). În următorul deceniu, până la arestarea și executarea sa, Tyndale avea să înceapă traducerea Vechiului Testament

<sup>1</sup> Textul latinesc al „Constituțiilor” se găsește în WILKINS 1737, vol. 3: 314–319.

(VT), publicând în paralel numeroase opusculi teologice (de inspirație luterană) și o revizuire a NT (1534). Criticile virulente, tipice pentru epoca respectivă, pe care traducătorul le-a exprimat cu privire la unele idei și practici întâlnite în Biserica vremii au atras asupra lui anatema establishmentului. A rămas celebră polemica lui cu Thomas Morus, pe marginea unor probleme de traducere a Bibliei. Deși a avut un sfârșit tragic, fiind arestat, condamnat pentru erezie, garotat și, în final, ars pe rug – căci intervențiile puternicului său prieten, Thomas Cromwell, nu l-au putut salva – Tyndale a influențat tradiția biblică englezească mai mult decât oricare alt traducător al Scripturii dinainte sau de după el.

De la moartea lui Tyndale, ale cărui ultime cuvinte au fost „Lord, open the King of England's eyes”, și până la publicarea primei Biblie autorizate de Coroana Britanică aveau să treacă încă trei ani. În 1539, temperamentalul monarh al Angliei aproba o versiune (tipărită cu litere gotice) a cărei pagină de titlu anunța: „This is the Byble apoynted to the use of the churches”. Ilustrația de pe pagina de început (realizată de Holbein) este un bun exemplu de propagandă politico-religioasă: registrul de sus îl înfățișează pe regele Henric primind *Verbum Dei*. Autoritatea coboară de la Dumnezeu la rege, apoi spre cler și biserici prin Thomas Cranmer, arhiepiscopul de Canterbury (stânga) și spre nobilime, prin Thomas Cromwell (dreapta). Până la moartea lui Henric al VIII-lea (1547), această ediție a avut o soartă oscilantă (fiind uneori retrasă din biserici).

Reforma ecleziastică începută de Henric al VIII-lea (care și-a dorit mai degrabă ieșirea de sub jurisdicția Romei decât o reformă teologică în sensul dorit de puritani) a continuat sub Eduard al VI-lea, fiind întreruptă brutal de regina Maria Tudor (1553–1558), catolică ferventă. În timpul scurtei sale domnii, numeroși protestanți englezi au luat calea exilului, refugiindu-se la Geneva, probabil cel mai puternic bastion al Reformei magisteriale, unde au tradus NT (1557) și apoi Biblia întreagă (1560). Popularitatea uriașă a acestei versiuni, publicată în circa 140 de ediții până în 1644, a fost întrecută numai de KJB, pe care de altfel a concurat-o multă vreme. Ușor de mână, grație formatului portabil și împărțirii pe capitole și versete, foarte lizibilă (datorită caracterelor romane) și înzestrată cu un bogat aparat de adnotări, hărți și tabele, versiunea geneveză (numită și „Breeches Bible”<sup>2</sup>) a fost Biblia lui Shakespeare, Biblia luată de puritani în Lumea Nouă și Biblia regelui Iacob însuși.

Paradoxal, notele (acele „most profitable annotations upon all the hard places”) care au făcut ca Biblia de la Geneva să fie atât de populară în rândul maselor au fost și factorul care a dus la marginalizarea ei de către Coroană. Fiind scrise de calviniști, care găseau în Scriptură un mandat clar pentru rezistența politică la tiranie, notele marginale din Biblia de la Geneva nu puteau fi nici pe placul Elizabetei I, adepta echilibrului și a căii de mijloc în chestiuni de politică ecleziastică, nici pe placul moștenitorului ei, Iacob al VI-lea al Scoției, devenit, după moartea Glorianei, Iacob I al Angliei.

---

<sup>2</sup> În traducere aproximativă, „Biblia cu nădragi”. Denumirea se datorează termenului „breeches” („nădragi”, „brăcinar”) folosit pentru a reda ebr. *bagorot*, gr. *περιζώματα* din Gen. 3:7.

A doua ediție oficială a bibliei englezești este așa-numita „Bishops' Bible” pe a cărei pagină de titlu regina Elizabeta I este prezentată ca vajnică apărătoare a dreptei credinței, având ca deviză un citat din apostolul Pavel: „Non me pudet Evangelii Christi. Virtus enim Dei est ad salutem omni credenti” (Rom. 1:16). Pentru a contracara influența Bibliei de la Geneva, arhiepiscopul Matthew Parker a dispus publicarea unei ediții oficiale, operă colectivă a mai multor episcopi englezi, realizată după niște instrucțiuni precise. Pasajele mai puțin zidoare duhovnicește erau marcate astfel încât cititorul să le poată evita în lectura publică, iar notele marginale erau de regulă evitate. Între acele puține note care s-au păstrat se remarcă una pe cât de originală, pe atât de fantezistă: toponimul *Ofir* (menționat în Ps. 45:19) este identificat cu ținutul descoperit de Christophor Columb!<sup>3</sup>

### 3. Un rege nou, o Biblie nouă (KJB – 1611)

După moartea Elizabetei (1603), care refuzase multă vreme să desemneze un moștenitor, coroana britanică a revenit regelui Iacob al VI-lea al Scoției. Frământările religioase din epoca Elizabetei nu se încheiaseră încă, deși regimul ei se caracterizase prin stabilitate. Odată cu sosirea unui nou suveran, puritanii au decis să ceară o reformare mai profundă a Bisericii Angliei, prin eliminarea ultimelor rămășițe de „superstiții” și „obiceiuri papistașe”. Dezideratele partidei puritane s-au cristalizat în „Millenary Petition”, un document numit astfel după numărul semnatarilor. Regele Iacob a acceptat să țină o dezbatere între arhierii Bisericii și puritani, care a avut loc la Hampton Court în zilele de 14, 16 și 18 ianuarie 1604. Discuțiile (mediate de *rex pacificus*) dintre clerul înalt (nouă episcopi și alți șapte clerici de rang inferior) și cei patru reprezentanți ai taberei puritane s-au concentrat pe liturghie și ceremonialul bisericesc. De fapt, în ansamblul dezbaterilor, chestiunea unei noi traduceri pare să fi fost aproape marginală. Principalele informații despre conferința de la Hampton Court provin dintr-o lucrare scrisă de William Barlow<sup>4</sup>, viitor episcop de Lincoln. Deși „procesul verbal” publicat de Barlow (el însuși ostil puritanilor) are un ton propagandistic (explicabil, dacă avem în vedere că regele Iacob a citit textul înainte de publicare), documentul reproduce în mod credibil pozițiile teologice (și ideologice) ale celor două părți.

Cel care a adus în discuție problema publicării unei noi Biblie a fost puritanul John Reynolds (Rainolds), rectorul Colegiului „Corpus Christi” (Oxford), care motiva că „those which were allowed in the reigne of King Henry the Eight, and Edward the sixt, were corrupt, and not answerable to the truth of the Originall” (Barlow 1638: 46). Propunerea lui Reynolds a găsit un ecou favorabil în planurile regelui Iacob, care se declara nemulțumit de toate celelalte versiuni existente și, mai cu seamă, de Biblia de la Geneva, ale cărei note le găsea „very partial, untre, seditious, and favouring too

<sup>3</sup> „Ophir is thought to be the Llande in the West coast of late founde by Christopher Columbo, from whence at this day is brought most fine golde”.

<sup>4</sup> *The Summe and Substance of the Conference* [...], London, 1638.



much of dangerous, and traitorous conceits” (Barlow 1638: 47). Pentru a se asigura că noua versiune nu va conține explicații subversive, regele propunea ca ea să fie făcută „by the best learned in both the Universities, after them to be reviewed by the Bishops, and the chiefe learned of the Church; from them to be presented to the Privy Council, and lastly, to be ratified by his Royal authority; and so this whole Church to be bound unto it, and none other” (Barlow 1638: 47).

În final, s-a decis ca membrii comitetului de traducere să fie grupați în șase „companii” care să lucreze pornind de la niște norme redactate de rege în colaborare cu Richard Bancroft. Fiindcă cele paisprezece reguli sunt probabil unice pentru epoca respectivă, le reluăm mai jos în sinteză, urmând expunerea lui W. J. Heaton (1913: 267–271): 1) baza de plecare în munca de revizuire va fi Biblia Episcopilor, care trebuie modificată doar acolo unde nu este fidelă originalelor; 2) numele profeților și ale scriitorilor sacri vor fi scrise conform variantei intrate în uz (Norton 2011: 87); 3) cuvintele „bisericești” vor fi păstrate (*i.e. church*, nu *congregation*);<sup>5</sup> 4) cuvintele cu multiple înțelesuri vor fi folosite conform utilizării lor din perioada patristică și potrivit cu analogia credinței; 5) de preferință, împărțirea pe capitole va rămâne aceeași; 6) notele marginale nu vor fi folosite decât pentru explicarea termenilor din greacă sau ebraică; 7) pe margine vor fi inserate, după necesitate, trimeri biblice la alte pasaje; 8) traducerea revizuită de un membru al unei companii va fi verificată de membrii aceleiași companii; 9) munca unei companii va fi trimisă spre verificare alteia; 10) diferențele de opinie dintre o companie și alta vor fi rezolvate la o ședință comună; 11) în cazul unor dificultăți majore („any place of special obscurity”), traducătorii vor cere părerea altor erudiți din țară; 12) episcopii vor cere clericilor care cunosc limbile biblice să trimită comentarii cu privire la traducerea în curs de realizare; 13) directorii companiei de la Westminster vor fi decanii de la Westminster și Chester, iar companiile de la Cambridge și Oxford vor fi conduse de titularii catedrelor de ebraică, respectiv greacă; 14) următoarele traduceri vor fi folosite ca reper: Tyndale, Coverdale, Matthews, Whitchurch (= Biblia Mare, 1539) și Geneva.

Nu s-au păstrat informații despre data exactă a tipării KJB, după cum nu există nici documente care să ateste că ea ar fi fost „autorizată” în mod oficial de regele Iacob. Sub aspect grafic, traducerea (republicată recent într-o splendidă ediție aniversară<sup>6</sup>) este o îmbunătățire față de celelalte versiuni realizate sub auspiciile Coroanei. Urmând tradiția, s-au folosit pentru tipărire caractere „gotice” („blackletter”), mai elegante, dar mai greu de citit decât cele „romane”, folosite în Biblia de la Geneva. O trăsătură curioasă a acestei ediții o reprezintă casele ornamentale care conțin atât litere inițiale mari, cât și reprezentări ale unor personaje din mitologia clasică: zeul Pan (cântând la fluier) este prezent de trei ori

---

<sup>5</sup> Regula poartă ecoul polemicilor dintre Thomas More și Tyndale și constituie o condamnare implicită a Bibliei de la Geneva și a concepțiilor aflate la baza ei.

<sup>6</sup> *The Holy Bible. Quatercentenary Edition. An Exact Reprint in Roman [...] of the King James Version Published in the Year 1611*, Gordon Campbell (ed.), Oxford, Oxford University Press, Oxford, 2010.

(Ps. 141, Înțelepciunea lui Solomon și 1 Petru 3), Neptun, cu tridentul în mână, își strunește bidivii (Mat. 1 și Apoc. 1), iar nimfa care se transformă în laur, (Rom.), este, desigur, Dafne. Conform socotelii făcute de David Norton, prima ediție conține 351 de erori tipografice (247 în text și 104 în glosele marginale) și unele erori care probabil trebuie să fi existat în textul pregătit pentru tipar<sup>7</sup>.

Deși această versiune s-a dovedit foarte longevivă, fiind reeditată de zeci de ori în cei 400 de ani care s-au scurs de la publicarea ei, numeroasele texte preliminare care însoțesc textul biblic propriu-zis au fost retipărite doar în mod excepțional. Aceste elemente, care se întind pe 74 de pagini în *editio princeps*, sunt următoarele: 1) pagina de titlu realizată de artistul flamand Cornelius Boel; 2) epistola omagială către Iacob I, scrisă probabil de Thomas Bilson, episcopul de Winchester; 3) prefața către cititori („The Translators to the Reader”); 4) un calendar liturgic pentru fiecare lună; 5) un almanah valabil pentru următorii 39 de ani; 6) un tabel pentru calcularea Paștelui; 7) un tabel și un calendar cu lecțiuni biblice; 8) un tabel cu numele și ordinea cărților biblice; 9) blazonul regal; 10) genealogii de la Adam la Hristos; 11) un tabel cu toponime din Canaan; 12) o hartă a Canaanului (Campbell 2010: 302–308).

Cu această perspectivă asupra contextului politic și religios din care a izvorât KJB, putem trece la analizarea istoriei mai puțin celebrei FIDELA, echivalentul românesc al versiunii englezești.

#### 4. Istoria versiunii FIDELA<sup>8</sup>

Versiunea FIDELA, numită astfel fiindcă, spun traducătorii, „am dorit să dăm o traducere curată a cuvintelor păstrate și inspirate ale lui Dumnezeu”, este isprava unui grup de români coordonați de americanul Brian J. Nibbe, pastorul Bisericii Baptiste „Lumina Evangheliei” din Cluj-Napoca<sup>9</sup>. De formație contabil, Brian Nibbe a sosit în România în 1994, după parcurgerea unui program de masterat la Hyles-Anderson Seminary. În 2000 a primit titlul de „Doctor of Humanities” din partea „Baptist College of America” (BCA), instituție care se recomandă drept „cel mai bun colegiu biblic prin corespondență”<sup>10</sup>. Informațiile despre acreditarea acestei instituții sunt de negăsit, dar în lista cadrelor didactice întâlnim totuși câteva nume, însoțite de următoarea justificare: „În loc să fie supusă filozofilor schimbătoare și teoriilor fără fundament, de către oameni care n-au făcut niciodată activitate de pastorație, curricula BCA izvorăște din visteriile titanilor credinței! Curricula noastră unică este disponibilă prin intermediul unui program de corespondență. Prezentăm

<sup>7</sup> Pentru o discuție mai amplă despre erorile de tipar sau de altă natură din *editio princeps*, vezi Norton (2011: 54–61 și 167–172).

<sup>8</sup> Pentru această parte a studiului de față am preluat, revizuit și extins o secțiune a unei cercetări care inventariază principalele ediții ale Bibliei în limba română: Conțac (2011: 159–245).

<sup>9</sup> Trebuie precizat că, deși se definește ca „baptistă”, Biserica „Lumina Evangheliei” (înființată în anul 2000) nu face parte din Cultul Creștin Baptist din România, iar inițiativa acestei traduceri aparține exclusiv acestei comunități independente.

<sup>10</sup> America's Premier Correspondence Bible College.

mai jos câțiva dintre membrii corpului nostru profesoral<sup>11</sup>. Astfel, în lista de „profesori” întâlnim fie predicatori bapțiști din secolul XIX (J. Hudson Taylor, William Carey, C.H. Spurgeon, George Müller), fie predicatori bapțiști din sec. XX (Lester Roloff, J. Frank Norris, Tom Malone, John R. Rice, Lee Roberson, Jack Hyles, Carl Hatch). Pentru a lămuri de la bun început chestiunea identității doctriinare a seminarului, primul paragraf din secțiunea „Our Beliefs” statuează: „Acceptăm manuscrisele de tip *Textus Receptus* din care provine Biblia *King James* și acceptăm că Biblia *King James* este Cuvântul lui Dumnezeu păstrat în mod divin în limba engleză”.

În 2002, sub coordonarea lui Brian Nibbe, s-a început traducerea Bibliei pornind tocmai de la acest text foarte popular în rândurile bapțiștilor fundamentaliști americani, care, precum se știe, nu acceptă contribuțiile cercetării moderne la reconstituirea textului biblic original<sup>12</sup>. Prima ediție FIDELA (2009) a fost publicată exclusiv în format electronic (PDF), iar în urma comentariilor venite din partea comunității evanghelice românești a fost revizuită, fiind tipărită anul următor în 10000 de exemplare distribuite gratuit. Epuizarea acestora a dus la retipărirea a încă 15000 de exemplare cu coperți de piele. Într-o scrisoare de informare datată 4 oct. 2011, Brian Nibbe anunța că cele 25000 de exemplare fuseseră difuzate în bună măsură și cerea totodată sprijin financiar pentru tipărirea a încă 20000 de exemplare din a treia ediție (disponibilă numai în format digital la momentul respectiv)<sup>13</sup>, ediție a cărei prefață este semnată de „pastor Andrei Benjamin Lariu” și „dr. Brian James Nibbe, Sr.”<sup>14</sup>.

#### 4.1. O traducere după *Textus Receptus*?

Potrivit informațiilor de pe site-ul pastorului Brian Nibbe, la realizarea acestei versiuni au fost necesare 50000 de ore de muncă și peste 230000 de dolari. Evident, nu putem verifica în mod independent aceste date. Ce putem însă verifica este pretenția traducătorilor de a fi tradus Noul Testament după textul grecesc, mai exact după *Textus Receptus*: „Am dorit să producem o traducere nouă care să aibă ca origine familia grecească a *Textului Receptus* pentru Noul Testament” (FIDELA: 9)<sup>15</sup>. Ignoranța cu privire la tradiția biblică românească îi face pe responsabili ediției să afirme că versiunea lor este „singura traducere românească modernă a Bibliei care pornește de la *Textus Receptus*”, informație eronată, întrucât Societatea

---

<sup>11</sup> Cf. site-ului colegiului, [http://0101.nccdn.net/1\\_5/0a6/198/2a1/Catalog-2011.pdf](http://0101.nccdn.net/1_5/0a6/198/2a1/Catalog-2011.pdf), accesat la 28 octombrie 2011.

<sup>12</sup> O încercare de corectare a acestei tendințe a făcut Carson (1978).

<sup>13</sup> Vezi <http://bjnibbesr.com/files/46426489.pdf>, site accesat la 28 octombrie 2011.

<sup>14</sup> Textul introductiv al ediției I este asumat de „Echipa de traducere Fidela”. Prefața celei de-a doua ediții nu este semnată.

<sup>15</sup> Informația se regăsește și pe pagina de internet a Bisericii: „In 2002 our church began it's (sic) biggest project ever, the translation of the New Testament from the Greek *Textus Receptus*. At the time there was no modern Romanian *Textus Receptus* translation”. Vezi <http://bjnibbesr.com/index.html>, site accesat la 28 octombrie 2011.

Biblică Trinitariană a publicat în 2002 o versiune a Bibliei care folosește *Textus Receptus* ca *Vorlage* pentru Noul Testament<sup>16</sup>.

Înainte de a vedea dacă afirmația privind textul-sursă al traducerii se verifică, să vedem care este filozofia de lucru a echipei coordonate de Brian Nibbe: „Înainte de toate noi credem în echivalența formală. Acesta este crezul după care cuvintele lui Dumnezeu sunt literale și trebuie traduse literal. Am încercat să ocolim practica echivalenței dinamice, care este de prea multe ori ceea ce traducătorul dorește să spună. Pentru că această traducere este una literală, vei observa unele exprimări sau fraze mai neobișnuite” (FIDELA: 9). Odată tradus, textul a fost verificat cu ajutorul unui procedeu mult îndrăgit în tradiția biblică românească, metoda comparatistă. „Am încercat să găsim cât mai mult (sic!) traduceri românești în circulație și să le folosim comparând termeni și expresii pentru alegerea celor mai justificate sensuri. Au fost folosite de asemenea și texte în alte limbi în paralel cu textele românești când anumite pasaje au avut nevoie de mai multe clarificări. În total au fost folosite 9 texte de limbă română și 10 în limbi străine” (FIDELA: 9). După cum vom vedea, de un statut privilegiat s-a bucurat KJB, folosită însă nu ca simplu element de comparație, ci ca text-sursă. Secțiunea care urmează prezintă mai multe categorii de dovezi, care conduc toate înspre concluzia că FIDELA este o transpunere servilă în românește a KJB.

## 4.2. Elemente care definesc filiația KJB-FIDELA

### 4.2.1. Folosirea elementelor paratextuale

Un indiciu relativ sigur cu privire la ediția care a stat la baza unei traduceri este prezența parantezelor în textul biblic. Deoarece KJB folosește paranteze în numeroase rânduri, putem folosi acest element pentru a depista influența pe care a avut-o asupra altor versiuni. Tabloul de mai jos conține doar câteva exemple care pun în evidență filiația dintre KJB și FIDELA.

Ref.	KJB	FIDELA
Mat. 24:15 <sup>17</sup>	(whoso readeth, let him understand)	(cine citește să înțeleagă)
Marc. 2:10	(he saith to the sick of the palsy)	(ii spune paralticului)
Marcc. 5:13	(they were about two thousand)	(erau cam două mii)
Marc. 6:14	(for his name was spread abroad)	(pentru că numele lui se răspândise)
Marc. 14:40	(for their eyes were heavy)	(fiindcă ochii lor erau îngreunați)
Marc. 15:41	(Who also, when he was in Galilee, followed him, and ministered unto him)	(Care, de asemenea, când era el în Galileea, îl urmau și îl serveau)

<sup>16</sup> TBS 2002, „Prefață”: „Pentru a conferi exactitate textuală acestei revizuirii, consultând și *Biblia de la Iași*, societatea noastră a folosit *Textus Receptus* ca bază textuală a Noului Testament, iar *Textul Masoretic* ca bază a Vechiului Testament”.

<sup>17</sup> Cf. și pasajul paralel din Marc. 13:14.

Din perspectiva elementelor paratextuale, mai remarcăm că atât în FIDELA, cât și în KJB, acuzația care i se aduce lui Isus (Marc. 15:26) este scrisă cu majuscule: „THE KING OF THE JEWS”, respectiv „ÎMPĂRATUL IUDEILOR”.

#### 4.2.2. Folosirea adverbului „acum”

Deoarece KJB era destinată uzului liturgic și lecturii cu glas tare („appointed to be read in churches”), traducătorii ei au urmărit să imprime textului o fluentă cât mai mare. Procesul verbal al întâlnirii finale arată cu prisosință că responsabilii ediției au fost profund preocupați de dimensiunea orală a textului (Nicolson 2003: 209–212). Pentru a spori cursivitatea textului tradus, au introdus uneori adverbe care nu au corespondent în textul grecesc. Unul dintre ele este adverbul *now*. Traducătorii FIDELEI au observat că românescul *acum* este mult prea puternic și au renunțat la folosirea lui. Totuși, eliminarea lui nu s-a făcut în mod sistematic. Prezentăm mai jos câteva exemple care arată că traducătorii au fost tributari textului englezesc:

Ioan 12:57	<i>δεδώκεισαν δὲ καὶ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἐντολήν</i>
	Now both the chief priests and the Pharisees had given a commandment Acum deopotrivă preoții de seamă și fariseii poruncă dăduseră
Rom. 6:8	<i>δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ σὺζήσομεν αὐτῷ</i>
	Now if we be dead with Christ, we believe that we shall also live with him Acum dacă suntem morți împreună cu Cristos, cred că vom și trăi cu el.
Mat. 24:32 <sup>18</sup>	<i>Ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν</i>
	Now learn a parable of the fig tree Acum învățați o parabolă a smochinului

În cazul ultimului exemplu, dincolo de prezența lui *acum*, care nu are corespondent în greacă, mai sesizăm și înțelegerea eronată a textului englezesc. Traducerea secvenței gr. *ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς* („de la smochin”) prin „of the fig tree” este corectă. Genitivul din KJB este însă ambiguu, pentru cel care nu-l interpretează prin raportare la textul grec. Traducătorul român l-a considerat, în mod eronat, genitiv posesiv, redându-l ca atare.

#### 4.2.3. Greșeli datorate necunoașterii sensurilor unor termeni din KJB

a) „Damsel” — „tânără” sau „slujnică”? Termenul *damsel* este folosit uneori în KJB cu sensul de ‘slujnică, servitoare’. În Gen. 24:61 se spune că Rebeca și „her damsels” au plecat spre Țara Promisă, la invitația lui Eleazar, care fusese trimis de stăpânul său, Avraam, să aducă o mireasă pentru Isaac. În context, ebr. *na’arot@hā* nu poate fi tradus decât prin „slujnicele sale”. În Noul Testament, *damsel* traduce grecescul *παιδίσκη* (Mat. 26:69). Din păcate, traducătorii FIDELEI l-au redat prin „tânără”, ignorând complet valențele multiple ale acestui termen. Folosirea lui

<sup>18</sup> Cf. și versetul paralel din Marc. 13:28.

*damsel* cu sensul de ‘slujnică’ nu este nicidecum o particularitate a KJB. O utilizare de acest tip întâlnim și în *The Examination of Men's Wits* (1594)<sup>19</sup>, versiunea engleză a lucrării *Examen de ingenios* (1575), scrisă de medicul spaniol Juan Huarte. Citatul biblic latinesc „Misit ancillas suas vocare ad arcem” (Prov. 9:3)<sup>20</sup> este redat în engleză prin „He sent his damsels to call to the Castle”.

b) *ἄρχων* — „prinț” sau „căpetenie”? KJB redă gr. *ἄρχων* fie prin *ruler*, fie prin *prince*. În obediență strictă față de „originalul” folosit, traducătorii FIDELEI au redat termenul *prince* prin echivalentul cel mai la îndemână, *prinț*, fără a-și pune problema dacă termenul românesc este adecvat în toate contextele. De pildă, în Ioan 12:31 citim (cu referire la Satan) că „prințul acestei lumi va fi aruncată afară”. Am putea trece cu vederea această neologizare (nepotrivită), dacă n-am întâlni și contexte în care termenul *prinț* este contraindicat. În 1 Cor. 2:6, 8 se face referire la „prinții acestei lumi” care, ne spune Sf. Apostol Pavel, l-au răstignit pe Hristos. Cei pe care îi are în vedere apostolul sunt membrii sinedrului iudeu, regele Irod și guvernatorul Pilat. Însă despre niciunul dintre membrii acestei „monstruoase coaliții” nu s-ar putea spune că era „prinț” în sensul românesc al termenului. Discordanța devine și mai evidentă în Apoc. 1:5, verset potrivit căruia Iisus este *ὁ ἀρχὼν τῶν βασιλέων τῆς γῆς* („stăpânul împăraților pământului”). Soluția folosită de KJB este „the prince of the kings of the earth”, transpus în FIDELA prin „prințul împăraților pământului”.

Cititorii KJB și cei ai FIDELEI ar putea fi contrariați că Iisus este prezentat cu titlul de „prinț”, dat fiind că prințul este, prin definiție, mai mic în rang decât împăratul. Totuși, traducătorilor KJB nu avem a le reproșa nimic. Potrivit OED, *s.v.*, în engleza veche termenul *prince* era folosit cu înțelesul de ‘monarch, *esp.* a king. Formerly also, a person whose authority is paramount, a ruler, a chief; a leader, a commander’. Prin urmare, prezența termenului *prince* în texte ca 1 Cor. 2 sau Apoc. 1:5 nu-l intrigau pe cititorul englez. Dar în limba română termenul *prinț* nu s-a bucurat niciodată de o asemenea elasticitate semantică. Traducătorii FIDELEI l-au întins pe calapodul KJB, încercând să-i dea noi valențe, însă rezultatul este o formulă nefericită.

c) *μοαί* — „locașuri” sau „locașuri mari”? (Ioan 14:2). În ciuda faptului că în Ioan 14:2 nu întâlnim adjectivul *mari* nici în textul grec, nici în KJB, traducătorii FIDELEI l-au folosit cu referire la *locașurile* (gr. *μοναί*, KJB *mansions*) pe care Mântuitorul le promite ucenicilor săi în discursul de rămas bun. Este deci firesc să ne întrebăm: care sunt motivele pentru care traducătorii români au folosit sintagma „locașuri mari”, dacă originalul vorbește doar de „locașuri”?

Analiza istoriei termenului *mansion* ne ajută să găsim răspunsul. În engleza americană modernă, *mansion* este folosit mai cu seamă cu sensul de ‘a large imposing residence’ (MERRIAM-WEBSTER). De bună seamă, traducătorii români vor fi crezut că și în KJB termenul înseamnă același lucru, de aceea au redat *mansion* prin „locaș

<sup>19</sup> Huarte (1594: 130).

<sup>20</sup> Pentru documentare am folosit ediția a doua a cărții, censurată de Inchiziție (Huarte 1594: 178).

mare”. Ceea ce nu par să fi știut traducătorii este că în engleza lui Tyndale sau a lui Shakespeare *mansion* era folosit adeseori cu înțelesul de ‘locaș’ sau ‘încăpere’.

În prima sa ediție a NT (1526, retipărită în 1534), Tyndale îl folosește pentru a traduce gr. *μονή, οἰκία* sau *οἰκητήριον*: „In my fathers housse are many mansions” (Ioan 14:2); „Oure erthy mancion wherin we now dwell” (2 Cor. 5:1); „Desyringe to be clothed with oure mansion which is from heven” (2 Cor. 5:2). Într-o carte despre America (*A Treatyse of the Newe India*, 1553) tradusă de Richard Eden, după *Cosmografia* lui Sebastian Münster, întâlnim *mansion* cu sensul de ‘încăpere’: „They came to a low cottage... hauing in it two mansions, in one of ye which were women & children & in the other only men”. Mai aproape de perioada când a fost publicată KJB, Shakespeare (*Cymbeline* iii. iv. 68) pune în gura inocentei Imogen următoarele cuvinte: „I draw the sword myself: take it and hit/ The innocent Mansion of my Loue, my Heart”.

d) *ἀτμίς καπνοῦ* — „nor de fum” sau „vapori de fum”? (Fapte 2:19). În Fapte 2:19, FIDELA folosește secvența „vapori de fum”, sub directa influență a expresiei „vapour of smoke”<sup>21</sup> din KJB, căreia în grecește îi corespunde *ἀτμίδα καπνοῦ* („coloană de fum”).<sup>22</sup> În Faptele Apostolilor 2, Sf. Petru ține o predică în care citează din Ioel 3:3. Luca, autorul cărții Faptelor, redă predica în grecește și urmează destul de fidel textul septuagintal al profeției lui Ioel: *καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ*. În spatele secvenței din Septuaginta (*ἀτμίδα καπνοῦ*, „coloană de fum”) se află ebraicul *timarot ‘aşan* („coloane de fum”), redat în mod corect de traducătorii KJB printr-un plural: „pillars of smoke”.

Înainte de a analiza soluția de traducere propusă de FIDELA, considerăm necesară o scurtă analiză a termenului gr. *ἀτμίς* și a modului în care a ajuns să fie redat în KJB prin „vapour”. Un aspect interesant cu privire la *ἀτμίς* este ambivalența lui. În unele contexte este folosit în mod clar cu sensul de ‘abur’ sau ‘vapor’. Prin contrast, în LXX termenul este folosit des cu sensul de ‘fum’: *ἀτμίς καμίνου*, „fumul unui cuptor” (Gen. 19:28), *ἡ ἀτμίς τοῦ θυμιάματος*, „fumul de tămâie”, (Lev. 16:13, Ezech. 8:11), *λιβάνου ἀτμίς ἐν σκηνῇ*, „fumul tămâiei în cort” (Sirah 24:14). O ocurență aparte întâlnim în Sirah 22:24, verset care folosește atât *ἀτμίς*, cât și *καπνός*. Pentru că limba română nu avem sinonime pentru *fum*, traducătorul român a redat primul termen prin *abur* și al doilea prin *fum*: *ἀτμίς καμίνου καὶ καπνός*, „aburul din cuptor și fumul” (Sirah 22:24, SEPT. NEC).

În traducerile englezești, secvența „vapour of smoke” se întâlnește la Wycliffe („Blood, and fjr, and vapour of smoke”, Ioel 2:30), probabil sub influența VULG. („vaporem fumi”), în TYNDALE 1534 (Fapte 2:19), fiind preluată de BISHOPS 1568, prin mijlocirea căreia a trecut în KJB.

<sup>21</sup> Tot versetul: „And I will shew wonders in heaven above, and signs in the earth beneath; blood, and fire, and vapour of smoke”.

<sup>22</sup> În SCRIVENER 1894, textul spune: *καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω, καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ*.

Dar cât de corectă este expresia „vapori de fum”? În limba română folosim expresii ca „vapori de apă”, „vapori de mercur”, „vapori de clor” etc., dar nu și „vapori de fum”. Spunem, în schimb, „nori de fum”, „coloane de fum” sau, dacă vrem să folosim limbajul mai vechi, „stâlpi de fum”. Caracterul impropriu al expresiei „vapori de fum” se datorează, evident, KJB, care a pus în circulație o sintagmă a cărei origine coboară până la Vulgata.

e) „Înțelegerea celor prudenți” (1 Cor. 1:19). O altă greșeală apărută din insuficienta cunoaștere a limbii engleze se întâlnește în 1 Cor. 1:19. Secvența gr. τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν a fost tradusă în englezește prin „the understanding of the prudent” și apoi, în românește, prin „înțelegerea celor prudenți”. Traducătorul nu pare să-și fi pus întrebarea dacă engl. *prudent* are același sens ca și rom. *prudent*. În engleza secolului al XVII-lea, *prudent* însemna ‘wise, discerning, knowledgeable’<sup>23</sup>. În limba română modernă, *prudent* poate fi definit după cum urmează: ‘care prevede eventualele consecințe, orientându-se bine în mediul înconjurător; care acționează luând toate măsurile de precauție; prevăzător; precaut; circumspect’. Critica Sf. Pavel (care citează din Is. 29:14) nu vizează persoanele „prevăzătoare”, ci „inteligenția” elenistică, pe acei exponenții ai unei *Weltanschauung* păgâne, care prețuiau retorica și erudiția seculară. Să mai observăm că în textul grecesc întâlnim două cuvinte înrudite (σύνεσιν, συνετῶν) pe care o traducere consecventă ar trebui să le redea în consecință. „Priceperea celor pricepuți” ar fi fost o soluție mai convenabilă, pe care traducătorii FIDELEI n-au folosit-o, fiindcă nu au tradus din greacă, ci din engleză.

f) „Potire pline cu arome”? (Apoc. 5:8). În FIDELA, cei 24 de bătrâni din Apocalipsă țin în mâini „harpe și potire de aur pline de arome”. Deoarece textul grecesc vorbește despre θυμαίωστων (‘substanță plăcut mirositoare, arasă în context cultic; tămâie’, cf. θυμίαμα, BDAG) ne întrebăm cum au ajuns traducătorii să folosească un termen care în românește este folosit în mod tipic pentru a denumi calitatea (gustul sau mirosul) unei substanțe. În textul corespunzător din KJB, întâlnim substantivul *odours*, a cărui utilizare în engleza veche o vom investiga sumar. Potrivit OED, termenul este folosit la propriu cu două accepțiuni: atât în sensul de ‘proprietate’<sup>24</sup>, cât și în cel de ‘substanță’<sup>25</sup>. Cu acest înțeles, termenul apare în Apoc. 5:8, în traducerea asociată cu Wycliffe<sup>26</sup>, fiind utilizat în egală

<sup>23</sup> OED, s.v. „prudent 2”. După cum indică acest dicționar, *prudent* ca echivalent al lui *συνετός* este atestat încă din sec. XIV: „a1382 *Prefatory Epist. St. Jerome in Bible* (Wycliffite, E.V.) (Bodl. 959) v. 4, I sall lesen þe wisdom of wyse men, & þe prudence of prudent men I schall reþrouen; þe verrey wisdom schall spyll þe fals wysdome”.

<sup>24</sup> OED, s.v. *odour*. „1. The property of a substance that is perceptible by the sense of smell; (in early use) *spec.* a sweet or pleasing scent; (now, freq.) an unpleasant smell”.

<sup>25</sup> *Ibid.* „2. A substance that emits a sweet smell or scent, *esp.* incense, spice, ointment, etc.; a perfume. Also: †an odoriferous flower. Now *rare*”.

<sup>26</sup> OED citează chiar versetul din Ap. 5:8: „a1425 (1395) *Bible* (Wycliffite, L.V.) (Royal) (1850) Apoc. v. 8 Hadden ech of hem harpis, and goldun violis ful of odours”.



măsură de TYNDALE 1534 („vialles full of odoures”)<sup>27</sup> sau de BISHOPS 1568 („vials full of odours”). Lipsa de discernământ a traducătorului român face ca o exprimare acceptabilă în engleză să devină improprie în limba română.

#### 4.2.4. Calchierea soluțiilor de traducere interpretative din KJB

Dat fiind că orice versiune, oricât de literală s-ar pretinde, introduce pe alocuri soluții de traducere interpretative, nu trebuie să fim surprinși că ele există și în KJB. Atunci când ele apar „copiate la indigo” și în FIDELA, în condițiile în care textul grec acceptă mai multe soluții de traducere în română, este limpede că ele au fost împrumutate direct din engleză. Prezentăm mai jos câteva exemple care ilustrează sinoptic relația de dependență dintre KJB și FIDELA.

Luca 8:22 — *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν*/ *on a certain day*/ *într-o zi anumită*. Traducerea direct din greacă ar trebui să fie „într-una din zile”. Soluția din KJB provine de la TYNDALE 1534: „on a certayne daye”.

Ioan 19:29 — *σκεῦος οὖν ἔκειτω ὄξους μεστόν*/ *there was set a vessel full of vinegar*/ *acolo s-a pus un vas plin cu oțet*. Verbul *ἔκειτω* este fie la diateza medie („se afla”), fie la cea pasivă („a fost pus”), pentru care optează și KJB (*cf.* VULG. *positum erat*). Versiunile recente adoptă o traducere mai firească („era”, „se afla”), ce ar fi fost de dorit să apară și în FIDELA.

1 Cor. 1:10 — *Παρακαλῶ*/ *I beseech*/ *vă implor*. Traducerea tipică în limba română este „vă îndemn”. Englezescul *beseech* are o intensitate mai mare decât originalul, motiv pentru care, în FIDELA, Sf. Pavel ajunge să-i „implore” pe corinteni.

1 Cor. 6:16 — *φησίν*/ *saieth he*/ *spune el*. Verbul gr. *φησίν* este folosit în acest verset pentru a introduce un citat din Scriptură. Prin urmare, în traducere ar trebui pus între paranteze [Scriptura]. Textul grec nu conține pronumele personal masculin din KJB (sau din alte versiuni engleze mai vechi), respectiv FIDELA.

Evrei 1:4 — *κεκληρονόμηκεν*/ *he hath by inheritance obtained*/ *a obținut prin moștenire*. Forma de perfect a verbului gr. *κληρονομέω* ar fi trebuit tradusă, în mod firesc, prin „a moștenit”. Din motive care nu sunt clare, TYNDALE 1534 a folosit o perifrază („he hath by inheritaunce obteyned”) care, prin intermediul BISHOPS 1568 și al KJB, a pătruns și în tradiția biblică românească.

Evr. 1:13 — *ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου*/ *footstool*/ *așternutul piciorului*. Deși LXX conține în mod evident un plural („picioarelor”), singularul *foot* din termenul compus *footstool* i-a indus în eroare pe traducătorii români, care au folosit și în românește un singular.

Evr. 4:13 — *κτίσις ἀφανής*/ *creature that is not manifest*/ *ființă care să nu fie arătată*. Adjectivul gr. *ἀφανής* a fost tradus de TYNDALE 1534 prin „invisible”, în vreme ce BISHOPS 1568 a preferat perifraza „not manifest”, preluată de KJB. Un echivalent natural în română ar fi „ascunsă” (*i.e.* „nici o ființă nu este ascunsă”).

<sup>27</sup> În Luca 1:9, Tyndale a folosit inițial *odoures* („His lott was to bren odoures”), dar în ediția revizuită a renunțat la el, folosind termenul *incense* („his lot was to burne incence”).

#### 4.2.5. Probleme de ordin stilistic

În această secțiune semnalăm atât neologismele, care fac notă discordantă cu stilul bisericesc, cât și calcurile frazeologice, care nu se potrivesc cu registrul limbii române literare. De pildă, în episodul Bunei Vestiri, arhanghelul Gabriel o numește pe fecioara Maria „privilegiată” (*κεχαριτωμένη*, Luca 1:28), iar două versete mai jos îi spune că a găsit nu „har”, ci „favoare” (Luca 1:30). În același context, insistența traducătorilor de a urma fidel textul englezesc<sup>28</sup> (marcat de redundanță) se soldează cu formulări de un comic involuntar: „Vei rămâne însărcinată în pântecele tău” (*συλληψη εν γαστρί*, Luca 1:31). În relatarea despre naștere din cealaltă evanghelie, citim că „o fecioară va fi însărcinată” (*εν γαστρί εξει*, Mat. 1:23) și că magii de la Răsărit vin la pruncul Iisus cu „tezaure” (*θησαυρούς*, Mat 2:11).

Terminologia care trimite la statutul socio-profesional al personajelor din evangheliile a fost „adusă la zi”: ucenicii sunt acum „discipoli”, cărturarii au devenit „scribi”, aprodul s-a transformat în „executor” (*υπηρέτης*, Mat. 5:25), vameșul Matei nu stă la „vamă”, ci la „recepția vămii” (*τελώνιον*, Mat. 9:9)<sup>29</sup>, iar robii din Luca 19:15 nu fac „negoț”, ci „comerț”, drept care negustorul amator de perle nu poate fi decât „comerciant” (*ανθρωπω εμπόρω*, Mat. 13:45). Iosif din Arimateea nu mai este „sfetnic”, ci „consilier” (*βουλευτής*, Marc. 15:43), iar soborul însuși a devenit, desigur, un „consiliu” (*συνέδριον*, Mat. 26:59). Cea mai radicală schimbare îl vizează probabil pe Ioan Botezătorul, rebotezat el însuși cu numele de „Ioan Baptist”.

Parcurgând episodul ispitirii din Mat. 4:5, un cititor neavizat ar putea rămâne cu impresia că templul de la Ierusalim seamănă cu o moschee, de vreme ce diavolul l-a dus pe Mântuitorul „pe un turn al templului”<sup>30</sup>. În acord cu KJB, cetatea la care face referire Mântuitorul în Mat. 5:14 nu mai este așezată „pe un munte”, ci „pe un deal”. Pridvoarele scâldătorii Vitezda au devenit „arcade” (*στοάς*, Ioan 5:2), iar casa din pildă nu are temelia pe stâncă, ci este „fondată pe stâncă” (*τεθεμελιωτο γαρ επί την πέτραν*, Mat. 7:25). Ori de câte ori călătorește pe mare, Iisus nu se suie în corabie, ci „se imbarcă” (*εμβάντι*, Mat. 8:23), iar la finalul discursurilor sale oamenii sunt nu „uimiți”, ci „înmărmuriți” (Mat. 7:28). Desigur, aceia dintre ei care nu cred vor fi „damnați” (*κατακριθήσεται*, Marc. 16:16), probabil fiindcă n-au fost „predestinați” pentru mântuire (Efes. 1:5, Rom. 8:30).

Dacă limbajul neologic folosit ar putea fi justificat din rațiuni practice (o traducere pentru omul modern trebuie să fie ea însăși modernă), nu găsim nici o justificare pentru numeroasele cazuri în care traducătorii încalcă proprietatea

<sup>28</sup> KJB: „thou shalt conceive in thy womb”. Formularea își are originea în TYNDALE 1534: „thou shalt conceive in thy wombe”.

<sup>29</sup> De notat că Zacheu, colegul său de breaslă, coboară nu dintr-un dud, ci dintr-un sicomor.

<sup>30</sup> Termenul englezesc *pinnacle* (utilizat de Wycliffe, Tyndale și ceilalți traducători) provine în ultimă instanță din Vulgata (*pinnaculum*), care traduce gr. *περύγιον*, diminutiv al lui *πέρυξ* („aripă”). Cercetătorii nu sunt siguri cu privire la forma acestui element arhitectonic (cf. BDAG, s.v., și TDNT, vol. 3, p. 236), dar, indiferent cum ar fi arătat, în mod sigur nu putea fi vorba de un turn.

termenilor, cu efecte dezastruoase la nivel stilistic. De pildă, Ioan este comparat nu cu o „trestie clătinată de vânt”, ci cu o trestie „scuturată” de vânt, „marele preot” a devenit „înaltul preot”, iar sintagma „tații noștri” este folosită în mod repetat, în locul celei consacrate, „părinții noștri”.

Uneori, adverbele folosite smulg cititorului un zâmbet, ca în cazul incidentului de la Gadara, în urma căruia „toată turma de porci s-a aruncat furios în jos” (Mat. 8:32).<sup>31</sup> Există și situații în care adverbul folosit denaturează sensul originalului grecesc. În FIDELA, Iosif din Arimateea „a intrat cutezător la Pilat” (Marc. 15:43), dar avem motive serioase să ne îndoim că avem de-a face cu un exemplu de bravadă. O lectură contextuală atentă sugerează că textul grecesc ar trebui interpretat în sensul că notabilul evreu „a îndrăznit să meargă la Pilat” (*τολμήσας εἰσῆλθε πρὸς Πιλάτον*).<sup>32</sup>

În partea de final a acestei secțiuni, prezentăm într-un tablou „sinoptic” câteva calcuri frazeologice care pun în evidență atât dependența FIDELEI de KJB, cât și aberațiile stilistice care iau naștere din lipsa de discernământ a traducătorilor. Toate exemplele au fost selectate din epistola 1 Corinteni. Textul de pe prima coloană provine din ediția SCRIVENER 1894 (reprezentativă pentru *Textus Receptus*), cel din mijloc provine din KJB, iar cel de la final, din FIDELA.

1:17 — *κενωθῆ/ be made of none effect/ să fie făcută fără efect*. Verbul *κενώω* se traduce de regulă prin „a goli”, dar în context are sensul de „a zădărnici”. Perifraza din FIDELA este în mod cert calchiată după KJB.

1:20 — *οὐχὶ ἐμύρανεν ὁ Θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου τούτου/ hath not God made foolish the wisdom of this world?/ Nu a făcut Dumnezeu prostească înțelepciunea acestei lumi?* În context, sensul verbului gr. *μυράνω* (la aor. *ἐμύρανεν*), înrudit cu *μωρός* ‘prost, nebun, nerod’) este de ‘a face să pară nebun/nerod’, dar în tradiția biblică românească redarea lui s-a dovedit variată: „a prosti” (CORNIL. 1924), „a scoate de nebun(ă)” (GAL. 1938), „a dovedi nebună” (BIBL. 1968). Soluția din FIDELA este o evidentă stângăcie la nivel stilistic.

6:4 — *τοὺς ἐξουθενημένους/ least esteemed/ cel mai puțin stimați*. Dacă participiul *τοὺς ἐξουθενημένους* ar fi fost tradus direct din greacă, ar fi trebuit să găsim în FIDELA un alt echivalent. În context, verbul gr. *ἐξουθενέω* trebuie tradus prin „a disprețui”, iar participiul gr. *ἐξουθενημένους*, prin „cei disprețuiți, cei desconsiderați”. Traducătorii KJB au recurs la perifraza „least esteemed”, urmată și de FIDELA.

6:12 — *οὐκ ἔγωγ ἐξουσιασθήσομαι/ I will not be brought under the power/ nu voi fi adus sub puterea*. Verbul gr. *ἐξουσιάζω* înseamnă ‘a stăpâni’ sau ‘a fi stăpân peste’. O traducere literală din greacă a formei de viitor ar fi fost „nu voi fi stăpânit”, nicidecum „nu voi fi adus sub puterea”. Rezultatul calchierii KJB duce și în acest caz la o formulare deficitară în limba română.

<sup>31</sup> O traducere direct din greacă a verbului *ῥομῆσε* („s-a năpustit”) nu necesită folosirea vreunui adverb, ideea de violență fiind inclusă în verb.

<sup>32</sup> Cf. traducerea din BDAG, s.v. *τολμάω* „he summoned up courage and went in”.

6:20 — ἠγοράσθητε/ *For ye are bought/ sunteți cumpărați*. Verbul gr. ἀγοράζω este folosit aici la aorist și ar trebui tradus printr-un perfect compus, „ați fost cumpărați”, nu prin prezentul „sunteți cumpărați”, pătruns în FIDELA prin intermediul KJB.

## 5. Concluzii

În studiul nostru ne-am concentrat pe relația dintre KJB și FIDELA din perspectiva Noului Testament, raportând ambele versiuni la *Textus Receptus*, pe care traducătorii români pretind că l-au urmat. Punerea în context a celor două versiuni biblice, urmată de analiza lor comparativă ne-a condus către următoarele concluzii:

1) Versiunea FIDELA este o manifestare pe tărâm românesc a unui tip de fundamentalism religios specific unei aripi a protestantismului american, potrivit căreia, spre deosebire de versiunile moderne ale Bibliei, KJB păstrează „toate cuvintele lui Dumnezeu”. Exponenții acestor convingeri au canonizat o anumită versiune a Bibliei („Versiunea Autorizată”), ignorând istoria ei, contextul în care a apărut, convingerile care stau la baza ei și limitările scoase la iveală îndeosebi de cercetările biblice și filologice din ultimul secol. Lucrând la întocmirea unei noi versiuni a Scripturii, traducătorii KJB au fost conștienți că se află în albia largă a unei tradiții venerabile care nu se va încheia odată cu ei. Orizontul lor larg, caracterizat nu doar de o bună cunoaștere a autorilor clasici și a textului biblic, ci și de un solid aparat hermeneutic, cu fundament patristic, contrastează puternic cu orizontul strâmt al realizatorilor FIDELEI. În mod ironic, sloganul care definește demersul FIDELA („toate cuvintele lui Dumnezeu”) este indirect pus sub semnul întrebării tocmai de Miles Smith, în prefața KJB: „Is the kingdom of God become words or syllables?”.

2) Fapte de limbă analizate în acest studiu contrazic în mod evident afirmațiile din prefața Bibliei FIDELA, scoțând la iveală atât o strânsă dependență între KJB și textul românesc, cât și soluții de traducere care diferă semnificativ de cele care ar rezulta dacă FIDELA ar fi fost tradusă direct din limba greacă. Contradicția flagrantă între ceea ce se afirmă în prefață și realitatea ascunsă în paginile traducerii plasează versiunea FIDELA în compania altor versiuni românești care, deși se declară traduceri după textul original, sunt în realitate traduceri după alte traduceri (de exemplu *Palia de la Orăștie*, din 1582).

3) Deși analiza noastră urmărește aproape exclusiv exemple din Noul Testament, putem presupune că situația nu diferă semnificativ în cazul Vechiului Testament. Această ipoteză ar trebui însă verificată printr-o analiză sistematică a celor două versiuni și prin raportarea permanentă la Textul Masoretic, pe care ambele îl revendică drept *Vorlage*.

4) Traducătorii FIDELEI sunt personaje anonime, care au refuzat să-și asume versiunea pe care au pus-o în circulație. Studiul atent al acestei versiuni arată că

traducătorii români nu stăpânesc bine nici limbile biblice, nici limba-sursă (engleza modernă timpurie), nici limba-țintă (română modernă).

5) Chiar dacă stilul nu poate fi criteriul fundamental de evaluare a unei traduceri (prioritare fiind acuratețea și claritatea), el rămâne unul important, fie și pentru că este aspectul pe care un cititor (chiar și nespecialist) îl observă cel mai ușor, încă de la prima interacțiune cu textul. Neologizarea violentă a limbajului biblic, lipsa de proprietate a termenilor folosiți, construcțiile nefirești (multe dintre ele rezultate din calchierea unor frazeologii englezești) și stângăciile stilistice prezente în FIDELA fac din ea un experiment ratat. În prefața KJB, Miles Smith admitea că „the very meanest translation of the Bible [...] containeth the word of God, nay, is the word of God”, după cum un om poate fi considerat chipeș și arătos chiar dacă ar avea câțiva negi pe mână, pistrui pe față și câteva cicatrici. Ne putem întreba dacă episcopul de Gloucester și-ar fi menținut părerea la vederea unui om cu fața acoperită de negi și brăzdată de numeroase cicatrici.

## Bibliografie

### A. Surse și dicționare

- BARLOW 1638 = William Barlow, *The Summe and Substance of the Conference, which it pleased his excellent Majestie to have with the Lords Bishops, and others of his Clergie (at which the most of the Lords of the Councill were present) in his Majesties Privie-Chamber, at Hampton Court, Janu. 14. 1603*. Contracted by William Barlow, doctor of Divinity, and Deane of Chester. Whereunto are added some copies (scattered abroad) unsavory, and untrue. Printed by John Norton, and are to bee sold by Ioshua Kirton, and Thomas Warren. London. 1638.
- BDAG = Danker, Frederick William (ed.), *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.
- BIBL. 1968 = *Biblia sau Sfînta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfîntului Sinod, EIBMBOR, București, 1968.
- BISHOPS 1568 = *The Holie Bible, conteynyng the Olde Testament and the Newe, 1568*.
- CORNIL. 1924 = *Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, traducere nouă [de D. Cornilescu], cu trimeteri, Societatea Biblică pentru Răspîndirea Bibliei în Anglia și Străinătate, 1924.
- GAL. 1938 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a Majestății Sale Regelui Carol II, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1938.
- GENEVA 1595 = *The Bible, that is, the Holy Scriptures contained in the Olde and New Testament*, translated according to the Ebrew and Greeke, and conferred with the best translations in diuers languages. With most profitable annotations upon all the

- hard places, and other things of great importance, imprinted at London by the Deputies of Christopher Barker, Printer to the Queenes most excellent Maiestie, anno 1595.
- CHB = *Cambridge History of the Bible*, 3 vol., Cambridge University Press, Cambridge, 1969–1970.
- FIDELA = *Biblia Fidela*, traducere literală nouă, completat, revizuită și actualizată, Editura Fidela, Cluj-Napoca, 2010.
- KJB = *The Holy Bible, Conteyning the Old Testament, and the New*, Newly Tranflated out of the Originall tongues: & with the former Tranflations diligently compared and reuifed, by his Maiesties speciall Comandement. Appointed to be read in Churches. Imprinted at London by Robert Barker, Printer to the Kings most Excellent Maiestie. Anno Dom. 1611.
- KJB 2010 = *The Holy Bible*. Quatercentenary Edition. An Exact Reprint in Roman Type, Page for Page and Line for Line of the King James Version Published in the Year 1611, ed. Gordon Campbell, Oxford University Press, Oxford, 2010.
- MERRIAM-WEBSTER = *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*, ediția a 11-a, Merriam-Webster, Springfield, 2003.
- OED = *Oxford English Dictionary*, ed. a 2-a, 20 vol., Oxford University Press, Oxford, 1989.
- SCRIVENER 1894 = F. H. A. Scrivener, *The New Testament in the Original Greek according to the Text followed in the Authorized Version*, Cambridge University Press, Cambridge, 1894.
- SEPT. NEC = *Septuaginta 4*, tomul II: *Iov, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Psalmii lui Solomon*, volum coordonat de C. Bădiliță, F. Băltăceanu, M. Broșteanu, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, traduceri de Smaranda Badilita, Francisca Baltaceanu, Monica Brosteanu, Iulia Cojocariu, Stefan Colceriu, Eugen Munteanu, Colegiul „Noua Europă”, Polirom, Iași, 2007.
- TBS 2002 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vecchiului și Noului Testament*, cu trimiteri, Trinitarian Bible Society, 2002.
- TDNT = Gerhard Kittel și Gerhard Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vol., trad. G. W. Bromiley, Eerdmans, Grand Rapids, 1964–1976.
- TYNDALE 1534 = William Tyndale, *The Newe Testament dyghently corrected and compared wth the Greke*, Antwerp, 1534.
- VULG. = Roger Gryson (ed.), *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, ed. a V-a, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007.
- WILKINS 1737 = David Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, ab Anno MCCL ad Annum MDXLV*, vol. 3, Gosling, Gyles, Woodward, Davis, Londra, 1737.

## B. Literatură secundară

- Campbell 2010: Gordon Campbell, *Bible: The Story of the King James Version 1611-2011*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

- Carson 1978: D. A. Carson, *The King James Version Debate. A Plea for Realism*, Baker Books, Grand Rapids, 1978.
- Coțac 2011: Emanuel Coțac, *Tradiția biblică românească. O prezentare succintă din perspectiva principalelor versiuni românești ale Sfintei Scripturi*, în „Studii teologice”, 2011, nr. 2: 159–245.
- Heaton 1913: William James Heaton, *The Puritan Bible and Other Contemporaneous Protestant Versions*, vol. 3 din *Our own English Bible: Its Translators and Their Work*, Francis Griffiths, Londra, 1913.
- Huarte 1594: Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias: en el qual el lector hallara la manera de su ingenio, para escoger la ciencia en que mas ha de aprouechar* [...], Montoya, 1594.
- Huarte 1959: Juan Huarte, *Examen de ingenios: The Examination of Men's Wits (1594)*, trad. Camillo Camilli, Richard Carew, Scholars' Facsimiles & Reprints, 1959.
- Nicolson 2003: Adam Nicolson, *God's Secretaries*, New York, HarperCollins, 2003.
- Norton 1993: David Norton, *A History of the Bible as Literature*, vol. 1: *From Antiquity to 1700*, vol. 2: *From 1700 to the Present Day*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Norton 2000: David Norton, *A History of the English Bible as Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Norton 2011: David Norton, *The King James Bible: A Short History from Tyndale to Today*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.





## „FIUL OMULUI, STĂI PRE PICIOARELE TALE”. TRADUCEREA VOCATIVULUI ÎN *IEZ. 2:1-47:6*

PROF. DR. IOANA COSTA  
Universitatea din București  
*ioanacosta@yahoo.com*

**Abstract:** Prophet Ezekiel is constantly addressed by the phrase „Son of man”; the Romanian translations seldom preserve the vocative case of the expression, either mirroring the fading status of this case, or as stylistic option for a proper designation of the divine investiture.

**Keywords:** Septuagint, *Ezekiel*, vocative case, Romanian translation

### 1. Preambul

Adresarea către Iezechiel prin sintagma „fiul omului” în cazul vocativ apare cu o frecvență ce o transformă într-un mesaj în sine: de 94 de ori, într-un text care are 48 de capitole. Conținutul sintagmei a fost analizat în mod repetat, mai cu seamă în perspectivă mesianică. Articolul de față se oprește asupra realizării morfosintactice, din cele două perspective imediate: ponderea adresării directe în fiecare ocurență a segmentului gr. *υἱὲ ἀνθρώπου* din cartea *Iezechiel a Septuagintei* și avatarurile vocativului românesc, într-un studiu restrâns la acest tip de apelare<sup>1</sup>.

Sintagma în sine a fost cercetată abundant de textele patristice, prin filtrul ocurențelor (88) din Noul Testament (cu dublă articulare: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*), puse mereu în legătură cu Dan. 7:13-14, unde raportarea este clară, în diferențiere pozitivă față de cele patru fiare și de inferioritate față de „Cel vechi de zile” (LXX-NEC): „<sup>13</sup>Priveam în vedenie de noapte și, iată, pe norii cerului venea ca un fiu al omului (*ὡς υἱὸς ἀνθρώπου*) și [Cel] ca [unul] vechi de zile se afla acolo, și cei de față s-au apropiat de el. <sup>14</sup>Și i s-a dat puterea și toate neamurile pământului, pe seminții, și întreaga slavă erau în slujba lui; și puterea lui [este] putere veșnică, ce nicicând nu va fi luată: și împărăția lui nicicând nu se va strica”. Textul apare în

---

<sup>1</sup> Pericopa Iez. 2:1, de pildă, are următoarele echivalări în câteva dintre traduceri românești: „Fiul omului! Scoală-te în picioare ca să vorbesc cu tine!” (GAL. 1938); „Fiul omului, scoală în picioare, că am să-ți vorbesc!” (BIBL. 1688 și BIBL. 1988); „Fiul omului, ține-te pe picioarele tale și-ți voi grai!” (ANANIA 2001); „Fiul omului, stai în picioare, și-ți voi vorbi!” (CORNIL. 2000); „Fiiul omului, stăi pre picioarele tale și voiu grai cătră tine” (BIBLIA 1688); „Fiiul omului, stăi pre picioarele tale și voiu grai cătră tine!” (MICU); „Fiiul omului, stăi pă picioarele tale și voiu grai cu tine!” (VULG. BLA); „Fii al omului, stai pe picioarele tale și îți voi grai” (LXX-NEC).

versiunea Theodotion cu diferențe care nu afectează sintagma cercetată aici: „<sup>13</sup>Priveam în vedenie de noapte și, iată, cu norii cerului venea ca un fiu al omului (*ὡς υἱὸς ἀνθρώπου*); și a înaintat până la Cel vechi de zile și a fost adus în fața Lui. <sup>14</sup>Și i s-a dat domnia și cinstirea și împărăția, și toate popoarele, semințiile și limbile îi vor sluji; puterea lui [este] putere veșnică, ce nu va trece, și împărăția lui nu va fi nimicită”.

Expresia este reluată în capitolul următor (8:17) al cărții *Daniel*, chiar într-o adresare directă, similară celor din cartea *Iezechiel* (LXX-NEC): „<sup>17</sup>...și mi-a zis: «Înțelege, fiu al omului (*υἱὲ ἀνθρώπου*), căci această arătare [este] chiar pentru ceasul vremii cuvenite»”; versiunea Theodotion, din nou, atestă același uz al sintagmei de față: „<sup>17</sup>...și [el] a zis către mine: «Pricepe, fiu al omului (*υἱὲ ἀνθρώπου*), căci vedenia [este] chiar pentru sfârșitul vremii»”.

A treia mărturie din cartea *Daniel* pe care o putem folosi în această investigație este 10:11; versetul nu conține nici sintagma „fiul omului”, nici vreo adresare în cazul vocativ (cu toate că varianta Theodotion ar trebui să conțină vocativul gr. *ἄνερ*, înlocuit însă formal de nominativ, poate sub atracția apelării ambigue, lipsite chiar și de marca intonației – așa cum, tradițional, sunt editate fără accent numele proprii străine în Septuaginta –, *Δανιηλ*), dar conduce cumva la articularea segmentului din cartea *Iezechiel* în traduceri uzuale, inclusiv prin detaliul îndemnulului de a sta drept în picioare (LXX-NEC): „<sup>11</sup>Și mi-a spus: «Daniele, ești un om vrednic de milostivire (*ἀνθρωπος ἐλεεινός εἶ*); cugetă la poruncile pe care eu le grăiesc către tine, și stai pe locul tău, căci tocmai am fost trimis la tine!»”, cu versiunea Theodotion simțitor diferită „<sup>11</sup>Și mi-a spus: «Daniele, bărbat al doririlor (*ἀνὴρ ἐπιθυμιῶν*), înțelege cuvintele pe care le voi rosti către tine, și stai pe picioarele tale, căci acum am fost trimis la tine!»”.

## 2. *Iezechiel*: 94 de ocurențe

În cartea *Iezechiel*, sintagma de apelare „fiul omului” – în cazul vocativ, traductibilă mai degrabă prin „fiule de om”, cu marca desinențială a cazului – apare<sup>2</sup> în situații comunicaționale pe care le putem sistematiza în două serii, cu variante de realizare: într-o primă serie, în porunci directe, cu includerea explicită sau nu a pronumelui personal, într-o topică emfatică sau nu (vocativul în poziția primă sau secundă) și, într-a doua serie, în relatări care i se adresează „fiului de om”, în manieră fatică, de asemenea într-o topică de subliniere sau nu (vocativul în poziția primă sau secundă).

Apelarea directă, de tipul pronume personal pers. II sg. însoțit de cazul vocativ apare mereu cu o marcă a coordonării, fie că este vorba de îndemnul la un act, ca în 2:6 („Iar tu, fiu al omului, să nu te temi de ei și nici să nu te pierzi cu firea în fața lor”), 2:8 („Iar tu, fiu al omului, ascultă-L pe Cel care îți grăiește”), 4:1 („Iar tu, fiu

<sup>2</sup> Exemplificările provin din ediția LXX-NEC, cu minime ajustări (e.g. 15:2).

al omului, ia-ți o cărămidă, pune-ți-o dinainte și scrijelește pe ea cetatea”), 5:1 („Iar tu, fiu al omului, ia-ți o sabie [mai] ascuțită decât un brici de bărbier”), 12:3 („Iar tu, fiu al omului, pregătește-ți boccea de robie”), 13:17 („Iar tu, fiu al omului, ațintește-ți fața împotriva fiicelor poporului tău”), 21:11 („Iar tu, fiu al omului, geme frângându-ți mijlocul”), 21:19 („Iar tu, fiu al omului, prorocește și lovește-ți mâinile una de alta și ia a doua sabie”), 21:24 („Și tu, fiu al omului, pregătește-ți două căi [pe care] să intre sabia regelui din Babilon”), 43:10 („Și tu, fiu al omului, arată-i casei lui Israel Casa”), fie că este transmiterea unui mesaj, ca în 7:2 („Și tu, fiu al omului, zi: «Acestea le spune Domnul»”), 21:33 („Și tu, fiu al omului, prorocește și zi: «Acestea le spune Domnul»”), 28:1 („Iar tu, fiu al omului, spune-i mai-marelui din Tyr: «Acestea le spune Domnul»”), 33:10 („Și tu, fiu al omului, spune-i casei lui Israel: «Așa ați vorbit»”), 36:1 („Iar tu, fiu al omului, prorocește împotriva munților lui Israel și spune munților lui Israel: «Ascultați cuvântul Domnului»”), 39:1 („Și tu, fiu al omului, prorocește împotriva lui Gog și spune: «Acestea le spune Domnul»”), 39:17 („Și tu, fiu al omului, zi: «Acestea le spune Domnul»”).

La ocurențele înseriate aici se adaugă formularea deictică, incluzând particula *iđoō* (provenită dintr-un imperativ) cu sensul ‘iată’, din nou însoțită de o marcă a coordonării, în 3:25 („Și tu, fiu al omului, iată: ți s-au pus legători și te vor lega cu ele”).

Secvența [*tu*+voc.] poate aparține unei constatări, ca în 33:7 („Și tu, fiu al omului, pe tine te-am pus străjer pentru casa lui Israel”), cu o marcă a coordonării. Adresarea directă poate lua forma unei interogări: 15:2 („Și tu, fiu al omului, ce este lemnul viței față de toate lemnele ramurilor care sunt în copacii pădurii?”), 22:2 („Și tu, fiu al omului, oare vei judeca cetatea [plină de] sânge?”), ca și în majoritatea ocurențelor menționate până aici, este prezentă o marcă a coordonării înaintea apelativului „fiu al omului”. Unele interogări apar în fraze frante, ca 24:25 („Iar tu, fiu al omului – oare nu în ziua când iau tăria de la ei...<sup>26</sup> în ziua aceea...”), 33:30 („Și tu, fiu al omului, [iată,] fiii poporului tău grăiesc despre tine...”).

Topica inversă, de tip [voc.+*tu*], apare, fără o marcă a coordonării, în 12:2 („Fiu al omului, tu trăiești în mijlocul neleguirilor acestor [oameni]”).

Cu mult mai frecvente sunt ocurențele de tip [voc., ...], în care lipsește pronumele personal *tu*. Regăsim aici cele două direcții de dezvoltare a poruncii, ca împlinire a unui act, în 2:1 („Fiu al omului, stai pe picioarele tale și îți voi grăi”), 2:3 („Fiu al omului, Eu te trimit”), 3:1 („Fiu al omului, mănâncă sulul acesta”), 3:3 („Fiu al omului, gura ta va mânca și pântecul tău se va umple de sulul acesta”), 3:4 („Fiu al omului, du-te [și] mergi către casa lui Israel”), 3:10 („Fiu al omului, toate cuvintele pe care ți le-am grăit ia-le în inima ta și ascultă-le”), în 3:17 („Fiu al omului, te-am pus străjer pentru casa lui Israel”), 6:2 („Fiu al omului, ațintește-ți fața înspre munții lui Israel”), 8:5 („Fiu al omului, ridică-ți ochii”), 8:8 („Fiu al omului, sapă”), 16:2 („Fiu al omului, dă mărturie Ierusalimului”), 20:4 („Fiu al omului, dă-le lor mărturie”), 21:2 („Fiu al omului, ațintește-ți fața împotriva

Thaimanului”), 24:2 („Fiu al omului, scrie-ți în [fiecare] zi”), 25:2 („Fiu al omului, ațintește-ți fața înspre fiii lui Ammon”), 27:2 („Fiu al omului, pornește bocet pentru Sor”), 28:12 („Fiu al omului, pornește bocet pentru mai-marele Tyrului”), 28:21 („Fiu al omului, ațintește-ți fața înspre [cetatea] Sidon”), 29:2 („Fiu al omului, ațintește-ți fața înspre Faraon”), 32:2 („Fiu al omului, pornește un bocet pentru faraon”), 32:18 („Fiu al omului, bocește pentru tăria Egiptului”), 35:2 („Fiu al omului, întoarce-ți fața spre muntele Seir”), 37:16 („Fiu al omului, ia-ți un toiag și scrie pe el”), 38:2 („Fiu al omului, ațintește-ți fața înspre Gog și ținutul lui Magog”), 44:5 („Fiu al omului, rânduiește-ți în inima ta și privește”) sau ca transmitere a unui mesaj, în 13:2 („Fiu al omului, prorocște împotriva prorocilor lui Israel, prorocște și spune-le:...”), 17:2 („Fiu al omului, povestește [o] poveste și spune [o] parabolă pentru casa lui Israel și zi: ...”), 17:12 („Fiu al omului, spune-i casei care [Mă] întărată: ...”), 20:3 („Fiu al omului, grăiește-le bătrânilor lui Israel și spune-le: ...”), 21:14 („Fiu al omului, profetește și zi: ...”), 22:24 („Fiu al omului, spune-i [țării]: ...”), 30:2 („Fiu al omului, prorocște și zi: ...”), 31:2 („Fiu al omului, spune-i lui Faraon, regele Egiptului, și mulțimii alor săi: ...”), 33:2 („Fiu al omului, grăiește-le fiilor poporului tău și spune-le: ...”), 34:2 („Fiu al omului, prorocște împotriva păstorilor lui Israel, prorocște și spune-le păstorilor: ...”).

Mai puțin frecvente sunt ocurențele vocativului în poziție medială sau finală, de tipul [..., voc., ...] sau [..., voc.], ca împlinire a unui act, în 11:4 („...să prorocști împotriva lor, să prorocști, fiu al omului.”), 20:27 („... grăiește către casa lui Israel, fiu al omului, și spune-le: ...”), 21:7 („...să prorocști, fiu al omului, și să-ți ațintești fața împotriva Ierusalimului”), 21:17 („Înalță strigăt și jeluiește-te, fiu al omului, căci [sabria] a ajuns în poporul Meu”) și ca mesaj ce trebuie să fie transmis, în 37:9 („Prorocște, fiu al omului, prorocște asupra duhului și spune-i duhului: ...”), 38:14 („...prorocște, fiu al omului, și spune-i lui Gog: ...”).

Utilizarea fatică a vocativului este marcată de două coordonate: interogație *versus* informare sau constatare, pe de o parte, și topica, pe de altă parte. Formula interogativă de tip [voc., ...] apare în 8:6 („Fiu al omului, ai văzut ce fac aceștia?”), 8:12 („Fiu al omului, ai văzut ce fac bătrânii casei lui Israel ...?”), 8:15 („Fiu al omului, ai văzut?”), 12:9 („Fiu al omului, nu ți-a spus casa lui Israel ...?”), 12:22 („Fiu al omului, ce [înseamnă] pentru voi zicala aceasta ...?”), 18:2 („Fiu al omului, ce [înseamnă] pentru voi zicala aceasta ...?”); 23:36 („Fiu al omului, nu le vei judeca oare tu pe Oola și Ooliba?”), 37:3 („Fiu al omului, oare vor [mai] fi vii oasele acestea?”), iar de tip [..., voc.], în 8:17 („Ai văzut, fiu al omului?”), 40:4 („Ai văzut, fiu al omului?”), 43:7 („Ai văzut, fiu al omului, ...?”), 47:6 („Ai văzut, fiu al omului?”). Ceva mai abundente sunt vocativele din fraze de informare sau constatare: de tip [voc., ...] în 4:16 („Fiu al omului, iată, Eu voi spulbera ...”), 11:2 („Fiu al omului, acești [sunt] bărbații ...”), 11:15 („Fiu al omului, frații tăi și bărbații [aflați] cu tine în robie ...”), 12:2 („Fiu al omului, tu trăiești în mijlocul nelegiuirilor acestor [oamenii] ...”), 12:18 („Fiu al omului, mănâncă-ți pâinea în durere și bea-ți apa în chin și tulbruare.”), 14:3 („Fiu al omului, bărbații aceștia și-au așezat

cugetările ...”), 14:13 („Fiu al omului, dacă o țară păcătuiește împotriva Mea ...”), 23:2 („Fiu al omului, erau două femei, fiice ale aceleiași mame ...”), 26:2 („Fiu al omului, pentru că Sor a vorbit ...”), 29:18 („Fiu al omului, Nabucodonosor, regele Babilonului, și-a pus oastea la trudă grea ...”), 30:21 („Fiu al omului, am zdrobit brațele lui Faraon ...”), 33:24 („Fiu al omului, cei care locuiesc în ținuturile pustiite ...”), 37:11 („Fiu al omului, oasele acestea sunt toată casa lui Israel ...”), 36:17 („Fiu al omului, [cei din] casa lui Israel au locuit în țara lor ...”), 43:18 („Fiu al omului, acestea le spune Domnul ...”), iar de tip [..., voc.], mereu în fraze frânte, în 12:27 („Fiu al omului, iată: casa lui Israel ...”), 22:18 („Fiu al omului, iată: [cei din] casa lui Israel ...”), 24:16 („Fiu al omului, iată: Eu iau de la tine desfătarea ochilor tăi ...”).

### 3. Observații asupra vocativului românesc

Echivalările românești ale sintagmei gr. *υἱὲ ἀνθρώπου* eludează forma consacrată de morfologie, optând majoritar pentru nominativul articulat. Paralela cu textul dublu al cărții Dan. 10:11 accentuează și justifică preferința pentru nominativ. Recurgerea la forma ambiguă de nominativ/vocativ neaccentuat sau la uzul curent, de extindere a nominativului în defavoarea vocativului marcat morfologic, este atenuată de punctuație și de topică.

Vocativul (*vide* Vasiliu 1956: 7) este un caz (prin faptul că precizează o anumită parte a propoziției), poate avea funcția părții de propoziție pe care o precizează (subiect, complement direct, complement indirect), îndeplinește funcția unei propoziții imperative și exprimă o relație de independență sau de dependență neobligatorie. Abordări teoretice convergente subliniază definirea vocativului ca un caz non-sintactic (Pană Dindelegan 2010: 57) și, în varianta diacronică, din perspectiva limbilor vechi, cu precădere a latinei, ca incidentă exclamativă liberă (Slușanschi 1994: 33). Se apropie de apozitie ca funcție sintactică (*vide* Tomescu 1998: 176), prin faptul că își păstrează independența de context chiar dacă primește un atribut ori, dimpotrivă, constituie o apozitie a altui substantiv. Vocativul exprimă o relație de independență între el și o anumită parte a propoziției alăturate, cu observația că, dacă ținem seama că este el însuși o propoziție, exprimă o relație de independență între două propoziții. Tocmai prin apropierea de apozitie capătă legitimitate în norma gramaticală suprapunerea formală dintre nominativ și vocativ.

Vocativul este pe deplin un caz din punctul de vedere al formei, având mărci proprii, în patru variante: înzestrat cu desinență proprie și intonație caracteristică; cu desinență proprie, lungirea vocalei finale și intonație caracteristică; marcat prin lungirea vocalei și intonația caracteristică; numai cu intonația caracteristică.

Situația vocativului în planul lingvisticii comparate indo-europene impune definirea lui ca un caz relicvă pentru stadiul flexionar proto-indo-european al primei bifurcări funcționale, între interpelare și restul realizărilor morfologice. Vocativul reprezintă de fapt o relicvă formală, nu de atestare a funcției: în latină este conservat formal doar parțial la declinarea tematică (înregistrându-se forme

propriii numai la substantivele animate cu nominativul în *-us*); tendința generală de înlocuire cu forma nominativului (înzestrat cu funcția de interpelare) cunoaște o singură excepție: alunecarea vocativului *Iuppiter*, cu geminată expresivă, spre uzul nominativului, comparabilă cu utilizarea infantilă a apelativului românesc *Doamne-Doamne*.

Limba română prezintă desinențe specifice pentru vocativ, manifestându-și, în plan romanic, caracterul conservator al flexiunii cazuale: dintre desinențele de vocativ, unele sunt moștenite din latină, fiind probabil întărite prin formele corespunzătoare din slavă (forma de masculin singular *-e*), altele sunt împrumutate chiar din slavă (forma de feminin singular *-o*), altele sunt formate în interiorul limbii române: forma de masculin singular *-ule*, creată din articolul enclitic masculin singular *-(u)*/la care s-a atașat desinența caracteristică a vocativului, conducând la o paradigmă completă a declinării masculine articulate, cu diferențiere formală pe cazuri (singular: *-ul, -ului, -ule*), precum și forma de masculin/feminin plural *-lor*, creată prin preluarea desinenței de genitiv-dativ plural articulat al substantivelor masculine (cu explicația uzuală de reinterpetare a expresiei „Vă spun vouă, fraților” prin alunecarea dativului înspre vocativ, probabil favorizată de ieșirea treptată din uz a apozității acordate). Acestui tablou i se adaugă tendința, încă neacceptată ca normă, de diferențiere pe genuri, *vide \*\*dragelor/dragilor*, alături de *\*\*dragele mele, dragii mei*.

Concluzia care decurge din această rapidă trecere în revistă a prezenței concrete, în plan formal, a vocativului românesc este că, în timp ce flexiunea nominală slăbește în general, vocativul își creează forme noi. În același timp, este atestată puternic folosirea formei de nominativ cu funcție de vocativ.

Revenind strict la sintagma cercetată aici („fiu al omului”, „fiule de om”), observăm că vocativul în *-ule* este o formă ceva mai nouă, rar atestată în limba veche. Odată cu dispariția desinențelor cazuale, rolul lor este preluat de articolul enclitic: pierzându-se flexiunea nominală, ea este înlocuită cu flexiunea articolului. Avantajul imediat, în plan morfosintactic, este completarea paradigmei prin înregistrarea unui set complet de forme cu specific cazual. În unele situații, este cert că apariția acestei desinențe (de o amploare evidentă) are chiar cauze fonetice: pentru substantivul *fiu*, desinența de vocativ atașată direct la rădăcină creează un cuvânt prea scurt, *id est* tranșa de după accent ar fi fost insuficientă pentru coborârea tonului, care funcționează ca marcă necesară a interpelării, de unde răspândirea în uz a formei *fiule*.

Dicționarul tezaur al limbii române (DLR, tom II.1, F-I, 1934), înregistrează cuvântul cu care se adresează cineva mai bătrân către un om mai tânăr, spre a-i arăta iubire, bunăvoință etc. (*cf. făt*): „*Prea bine, fiule*”, *a zis craiul* (Calendar 1844). Forma de certă descendență latinească *fiu* apare adesea la Coresi; scrierile vechi atestă însă vocativul *fiule*. Tot în textele lui Coresi s-au păstrat forme de nominativ cu funcție de vocativ (*Fiu, lasă-ți-se păcatele tale*); în limba actuală nu mai apare decât urmat de adjectivul posesiv: *fiul meu*!

Se mențin uneori (Vasiliu 1956: 12-15) ambele forme în limbă (-e, -ule) nediferențiate ca sens, tot așa cum se înregistrează nuanțe particulare, afective, atașate unei forme anume, fie că sunt peiorative, ironice, fie că sunt hipocoristice, preponderent ca urmare a conținutului lexical al substantivului respectiv (e.g. *șarlatan, poet, copil, băiat*). Se păstrează numai în varianta în -ule formele de vocativ accentuate în silaba finală (e.g. *bâte, unche* au fost înlocuite de *bâtule, unchiule*).

În grupurile (Vasiliu 1956: 21) mai mari de cuvinte sau grupurile care conțin substantive determinate de atribute genitivale, funcția de apelare este împlinită prin intonație. Desinențele specifice vocativului apar în grupurile formate din cel mult două-trei cuvinte, dintre care unul exprimă calitatea celui cărui i se adresează vorbitorul, considerată în raport cu vorbitorul, iar al doilea este de cele mai multe ori un nume propriu. Desinența specifică apare fie numai la unul dintre cuvinte, fie la amândouă, aceste construcții fiind mai frecvente în limba populară sau în vorbirea familiară: *iubite cetitoriule* (Miron Costin), *sărmane omule* (Creangă), *nene Iancule, coană Joița* (Caragiale), *cinstiților negustori* (Sadoveanu).

#### 4. Concluzie

Sintagma „fiu al omului” din cartea *Iezechiel* poate fi interpretată ca indiciu al investiției divine, cu precizarea direcției de adresare sau cu impunerea smereniei, ori poate echivala cu asumarea publică a investiției de către profet, cu reluarea insistență a adresării directe, pe care textul scris o înregistrează prin ghilimele (*vide* interpretarea particulelor grecești ca echivalențe ale semnelor de punctuație). A doua interpretare o conține de fapt pe cea dintâi. Înregistrarea acestor forme de vocativ în traduceri românești preponderent prin echivalarea cu nominativul este firească (în sensul evoluției lingvistice, față de care o formă marcată a vocativului, „fiule”, ar fi fost excesivă). Este, deopotrivă, în armonie cu mesajul original, de subliniere apăsată a investiției profetului Iezechiel.

#### Bibliografie

##### A. Surse

- ANANIA 2001 = *Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod...*, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, EIBMBOR, București, 2001.
- BIBL. 1688 = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a ceii Vechi și ale ceii Noao Leage*, toate care s-au tălmăcit după limba elinească spre înțelegerea limbii românești, cu porunca preabunului Domn Ioan Șarban Cantacozino Basarabă Voievod..., București, 1688 [ediție modernă: EIBMBOR, București, 1998].
- BIBL. 1968 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, IBMOBOR, București, 1968.

- BIBL. 1988 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 1988.
- CORNIL. 1920 = *Noul Testament al Domnului Nostru Isus Hristos*, tradus de D. Cornilescu, Societatea Evanghelică Română, București, 1920 [pe copertă, 1921].
- GAL. 1938 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originalele ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a Majestății sale regelui Carol II, Fundația pentru Literatură și Artă «Regele Carol II», București, 1938.
- LXX-NEC = *Septuaginta 6.II. Iezechieel, Suzana, Daniel, Bel și balaurul*, Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Ioan-Florin Florescu (coord.), traduceri și note de Florica Bechet și Ioana Costa, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași, 2008.
- MICU = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao...*, Blaj, 1795 [*Biblia de la Blaj – 1795*, Ediție jubiliară, Roma, 2000].
- VULG. BLAJ = *Biblia Vulgata. Blaj 1760 – 1761*, vol. I-V, ediție realizată sub egida Institutului de Istorie „George Bariț” din Cluj-Napoca, Camil Mureșan [coord.], Editura Academiei Române, București, 2005.

## B. Lucrări de referință

- Gramatica limbii române, II. Enunțul*, Editura Academiei Române, București, 2005.
- Gramatica limbii române*, I-II, ed. a II-a, Editura Academiei Române, București, 1966.
- Avram 1986: Mioara Avram, *Gramatica pentru toți*, Editura Academiei, București, 1986.
- Boadt 1986: Lawrence Boadt, „Rhetorical Strategies in Ezekiel’s Oracles of Judgment”, în: Lust, Johan (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation*, Leuven University Press, Leuven, 1986, p. 182-200.
- Dan 1964: Ilie Dan, *Discuții asupra vocativului românesc*, în „Analele științifice ale Universității «Al. I. Cuza» din Iași”, X, fasc.1, 1964, p. 1-13.
- Graur 1936: Alexandru Graur, *Influence de vocatif sur le nominatif*, în „Bulletin linguistique”, Paris-Bucarest, IV (1936), p. 194-196.
- Lust 2004: Johan Lust, „Le messianisme et la Septante d’Ézéchiél”, în J. Lust, K. Hauspie (ed.), *Messianism and the Septuagint. Collected Essays*, Leuven University Press, Leuven, 2004, p. 27-40.
- Pană Dindelegan 2010: Gabriela Pană Dindelegan (coord.), Adina Dragomirescu, Isabela Nedelcu, Alexandru Nicolae, Gabriela Pană Dindelegan, Marina Rădulescu Sala, Rodica Zafiu, *Gramatica de bază a limbii române*, Univers Enciclopedic Gold, București, 2010.
- Pușcariu 1976: Sextil Pușcariu, *Limba română. I. Privire generală*, Editura Academiei Române, București, 1976.
- Slușanschi 1994: Dan Slușanschi, *Sintaxa limbii latine*, vol. I: *Sintaxa propoziției*, Editura Universității din București, București, 1994.



- Tomescu 1998: Domnița Tomescu, *Gramatica numelor proprii în limba română*, Editura All, București, 1998.
- Vasilu 1956: Laura Vasilu, *Observații asupra vocativului în limba română*, în Alexandru Graur (coord.), *Studii de gramatică*, I, București, 1956, p. 5-23.
- Zimmerli 1969: Walther Zimmerli, *Ezechiel*, 1-2, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn, 1969.



## FUNȚII ALE SIMBOLULUI ZOOMORF MEDIEVAL\*

LECT. DR. BOGDAN CREȚU  
Academia Română, Filiala Iași  
*bogdancretu@yahoo.com*

**Abstract:** This paper tries to discuss the way the medieval symbol worked, and the specific functions of the zoomorphic symbol, its functions and the distinct lace it occupied in the ideological discourse and in the construction of the medieval imaginary. Following some important theoreticians of the issue, among which Michel Pastoureau and especially Jacques Voisenet are the most important, the study tries to emphasise the way the animal was a valuable mean of knowledge during the Middle Ages, being a “mirror”, a “prolongation” or a “model” for the human being, but also an instrument of manipulating people for the Church.

**Keywords:** medieval imaginary, zoomorphic symbol

Premisa de la care plecăm în acest studiu este una asupra căreia au convenit majoritatea cercetătorilor epocii medievale: pentru creștinul medieval lumea începe să fie citită prin filtrul Bibliei și al scrierilor-satelit. Tot ceea ce este prezent în Biblie capătă valoare simbolică, astfel încât pentru medieval tot ce îl înconjoară devine un sistem bine pus la punct de simboluri, care trebuie interpretate obligatoriu într-o direcție pe care o indică oamenii bisericii. Ia astfel naștere o metodă de cunoaștere care nouă astăzi ne este cu totul străină: aceea a percepției realității prin intermediul simbolului. În sinteza sa *O istorie simbolică a Evului Mediu occidental*, Michel Pastoureau remarcă preponderența acestei gândiri simbolice în veacul de mijloc: „Simbolul constituie o modalitate de gândire și de sensibilitate atât de obișnuită autorilor din Evul Mediu, încât aceștia nu simt niciodată nevoia să-și prevină cititorii de intențiile lor semantice sau didactice și nici să-și definească termenii pe care-i vor întrebuința” (Pastoreau 2004: 7). Lumea își pierde astfel concretețea, care se diluează într-o rețea de semne care sunt deciptate într-o manieră creștină, conform unor convenții adânc întipărite în sensibilitatea medievală. „Simbolul, precizează același Michel Pastoureau, făcea parte, în cultura medievală, din primul instrumentar mintal: acesta se exprimă prin multipli vectori, se situează la diferite niveluri de sens și vizează toate domeniile vieții intelectuale, sociale, morale și religioase” (Pastoreau 2004: 8).

---

\* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului Societatea Bazată pe Cunoaștere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

Prin urmare, primul lucru care trebuie acceptat este că omul nu lua cunoștință de realitatea din jurul său, de natură în speță, prin contactul direct cu aceasta, prin observarea ei directă, riguroasă. Omul medieval nu are sentimentul naturii, nu dorește să se piardă într-un peisaj primordial; aceasta este o invenție romantică, specifică unei sensibilități total diferite. Dimpotrivă, medievalului natura îi repugnă, îi provoacă teamă: o dată pentru că nu o poate controla, a doua oară pentru că dezordinea sa i se pare opusul ordinii divine. Singura perspectivă din care îl interesează este aceea de rezervor de simboluri: prin intermediul naturii, al animalelor mai ales, Dumnezeu își manifestă intențiile, îi transmite omului anumite mesaje, pe care acesta le poate afla doar interpretând pertinent cartea naturii. Un savant precum Réau (1955: 78) sintetizează perfect această mentalitate în monumentală sa sinteză, *Iconographie de l'art chrétien*: „În gândirea medievală, natura întregă, la fel ca și istoria umanității apărea ca un simbol religios. Nu a existat niciodată o mai mare obsesie a divinului. «Totul este semn și vizibilul nu este decât ceea ce acoperă invizibilul»”. Or, tocmai acest „invizibil” era cel care îl preocupa pe omul medieval, pentru care elementele concrete ale naturii trimiteau obligatoriu la cele abstracte, transcendente.

Înscriind întreaga discuție ce va urma în acest cadru, ne vom concentra asupra simbolului zoomorf. Ce reprezintă, deci, un simbol animalier și, mai ales, cum funcționează el, care sunt nivelele la care lucrează etc. În primul rând, trebuie specificat clar un lucru extrem de important: simbolul nu reprezintă o convenție general valabilă. El este fluctuant, elastic, dependent de contextul în care funcționează. De regulă, cercetătorii comizi recurg la dicționarele de simboluri, ignorând că acolo se face o trecere în revistă superficială a anumitor valori pe care un simbol le deține în culturi diferite, în epoci diferite. Prin urmare, a crede că simbolul este un mijloc universal de reprezentare a lumii este un semn de naivitate, de nu chiar de crasă neînțelegere a mecanismului său. El răspunde întotdeauna unui cod, unor mentalități, unei episteme, care îi imprimă un anumit sens, valabil exclusiv în acel climat cultural, istoric, politic, ideologic, religios care îl generează. De aceea, chiar dacă funcțiile simbolului animalier rămân valabile în Evul Mediu, simbolurile în sine se schimbă, fiind înlocuite unele cu altele. Aceeași formă animalieră, de pildă, poate transmite mesaje cu totul diferite, ba chiar diametral opuse în funcție de contextul în care este plasată: simbolul animalier este ambivalent. Aproape fiecare animal are măcar o semnificație pozitivă și una negativă. „Cheia” de interpretare o oferă întotdeauna contextul în care se manifestă. Studiind modul în care se încheagă semnificațiile în jurul prezențelor zoomorfe din *Fiziolog*, Zucker (2004: 41) observă foarte bine acest lucru: „Simbolul fiziologic este contrariul alegoriei, în sensul uzual al termenului, căci el constituie o cheie, valabilă într-un text și un context dat, nu o monedă universală”. Cine parcurge măcar această lucrare observă că adesea animalele au mai multe „naturi”: este vorba de o „ambivalență constitutivă a simbolului”, care „este revendicată ca

un principiu (Zucker 2004: 43) chiar în *Fiziolog*. De la sfântul Augustin<sup>1</sup> și până la orice exeget al iconografiei creștine medievale (numesc doi, pe care i-am consultat cu stăruință și care transmit nu doar o imensă cantitate de informație sistematizată, ci și o *p e d a g o g i e* a științei: Louis Réau ori Loius Charbonneau-Lassay) s-a observat acest lucru: *c o n t e x t u l* este cel care conferă o anumită interpretare simbolului animalier. Bestiarul lui Hristos și cel al lui Satan își împart protagoniștii: prezența cutărui animal într-una din cele două „tabere” nu exclude nicidecum apariția sa în cealaltă. În anumite contexte, leul îl reprezintă pe Mântuitor, în altele el este unealta diavolului. Corbul poate fi o pasăre de rău augur, un simbol al morții (cel mai adesea) sau o prezență pozitivă, atunci când se află în compania unor sfinți precum Ilie. Cerbul este și imagine a lui Iisus, dar și animal lubric. Nevăstuica este și simbol al lui Hristos sau al sfintei fecioare, dar și imagine a nestatorniciei feminine. Șarpele este imaginea consacrată a diavolului ispititor, dar și imagine a lui Hristos în anumite contexte; inorogul din *Varlaam și Ioasaf* (sau din unele scrieri ale primilor părinți) este imaginea pericolului, a amenințării diabolice, cel din nenumăratele reprezentări din ciclul „Doamna și Unicornul” este o imagine a sacrificiului lui Iisus (*spiritalis unicornis*). Exemplele pot continua la nesfârșit.

Prin urmare, atunci când ne referim la un simbol creștin, ceea ce contează este funcția sa, mesajul pe care îl transmite într-un context foarte precis determinat. Ceea ce influențează activarea cutărui animal este necesitatea de moment, într-un cadru dat, nu un cod prestabilit, pietrificat, mereu funcționabil. Așa ceva nu există. În acest mecanism, animalul ca atare nici nu contează, el nu reprezintă decât un auxiliar al unui limbaj simbolic care are la îndemână o serie practic nelimitată (sau în orice caz extrem de bogată, nu atât prin varietatea figurilor, cât prin posibilitatea combinărilor lor) de asemenea instrumente. Sensurile sunt bine determinate, ele pot fi însă realizate cu ajutorul unor figuri diverse. În același context, mielul, cerbul, leul sau unicornul trimit tot la Hristos, alegerea unui anumit animal depinde de articulații sintactice ale simbolului și de raporturile pe care acesta le stabilește cu alte simboluri.

Aceste lucruri fiind schițate, să vedem acum care sunt funcțiile animalului în această gândire simbolică specifică Evului Mediu, într-o măsură mai intensă la începuturile sale. Cea mai coerentă și mai sistematizată sinteză asupra acestor funcții a oferit-o Jacques Voisenet, într-o lucrare de căpătâi, *Bêtes et Hommes dans le monde*

---

<sup>1</sup> Augustin (2002: 241) atrage atenția asupra importanței pe care o are contextul asupra interpretării corecte a simbolului: „Dar, deoarece similitudinea între lucruri apare în multe feluri, să nu socotim că ceea ce un lucru semnifică prin analogie într-un anumit pasaj este semnificația obișnuită a aceluia lucru. (...) Examinarea acestei varietăți a lucrurilor arată deci două forme: orice lucru are când o semnificație, când alta, semnificații care sunt sau opuse, sau doar diferite. De exemplu, diferite, când același lucru este pus uneori pentru ceva bun, alteori pentru ceva rău, prin analogie (...). Un astfel de caz este și că leul îl semnifică pe Cristos, unde se spune « a învins leul din tribul lui Iuda » (Apoc. 5:5), îl semnifică și pe diavol, unde este scris « inamicul vostru, diavolul, dă târcoale ca un leu ce rage căutând pe cine să sfâșie ». (I Petr. 5:8) Tot astfel, șarpele este pus în bine: « înțelepți ca șerpii » (Mat. 10:16), iar în rău: « șarpele a înșelat-o pe Eva cu șiretlicul lui » (2 Cor. 11:3) ”.

*médiéval: Le bestiaire des clercs du V<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, care a cunoscut un succes meritat doar printre specialiști, întrucât autorul pare să nu agreeze sau în orice caz să nu practice amenitatea eseistică a altor medievști care știu să livreze informația riguroasă într-un stil mult mai prietenos, care stimulează setea de poveste despre vremurile de demult a cititorului nespecializat în istoria medievală (mă gândesc la Georges Duby, Jacques Le Goff, Jean Delumeau, Georges Minois sau, mai ales, la Michel Pastoureau). Studiul său are o rigoare care uneori îl face arid sau îl predispune la repetiții inerente, dar această metodă aluvionară este cea mai potrivită pentru a sistematiza o materie atât de diversificată și de dificil de ordonat cum este literatura hagiografică și întreaga cultură a Evului Mediu timpuriu. De aceea, cred că se înțelege de ce voi refuza să improvizez un sistem, preferând să-l rezum, comentându-l totodată, pe cel ticluit de Voisenet. Las la o parte prima parte a monumentalei sale sinteze, privitoare la raporturile fizice, concrete, dintre animalul în carne și oase și omul care încearcă să și-l supună, să-l vâneze sau să se apere de el.

Atunci când trec în domeniul imaginarului, atunci când capătă detentă simbolică, lucrurile devin mult mai interesante. Despre ce este vorba? Redau, pentru început, un paragraf care rezumă, în mare, întreaga teorie: „Dincolo de simpla relație – conflictuală sau de afecțiune – dintre om și animal, aceștia sunt investiți în literatura medievală cu unele funcții care depășesc cu mult cadrul animalității. Se părăsește deci domeniul pur fizic unde se produce, în ciuda inegalității raporturilor, un schimb tangibil între cele două ființe, pentru a se ajunge la cel al ideilor unde omul își «aservește» tovarășul inferior nu pentru nevoile sale materiale (a mânca, a se îmbrăca, a se proteja), ci pentru că îl ajută să se descopere. Animalul îi va servi la fel de bine și ca p r e l u n g i r e a persoanei sale pentru depășirea limitelor impuse de natura umană slabă, ca o g l i n d ă în care omul se privește pentru a vedea trăsăturile armonioase sau respingătoare pe care i le dă harul sau păcatul, ca m o d e l pe care creștinul trebuie să-l imite. Dar omul nu este singurul care dorește să se anexeze animalului. Forțele de dincolo îl rechiziționează adesea pentru a-l face purtătorul lor de cuvânt. Investit cu o realitate care îi este străină – divină sau satanică – animalul se descărnează și își pierde uneori întreaga materialitate. El se prezintă în astfel de cazuri ca un i n s t r u m e n t docil plasat în mâinile omului avid să-și cunoască natura sa profundă și destinul, în mâinile puterilor răului care încearcă să-i ducă pe cei din lumea aceasta în păcat, în mâinile binelui care încearcă să-i ducă pe oameni spre mântuire” (Voisenet 2000: 255-256, *s.n.* – B.C.). Pe scurt, aceasta ar fi povestea, dar ea pierde foarte mult, devine de neînțeles dacă nu este detaliată. S-o detaliem, așadar.

Omul medieval își înțelege sau își intuiește condiția de ființă slabă, păcătoasă, care a pierdut definitiv posibilitatea de a atinge perfecțiunea odată cu izgonirea din paradis. Prin urmare, simte nevoia, dorința de a recâștiga măcar un simulacru al acelei stări aurorale, de a se plasa în apropierea virtuții nepătate de păcat. Ceea ce, firește, este imposibil. De aici, frustrarea. „Contra acestei frustrări, precizează

Jacques Voisenet, el folosește animalul ca un fel de subterfugiu. El proiectează în acesta toate calitățile și sentimentele pe care se simte incapabil să le aibă sau să le demonstreze. Ne plasăm aici la nivelul dorinței, în care animalul girează aspirațiile omului. El îi arată în acest mod ce trebuie să fie și care sunt căile perfecționării pe care trebuie să le urmeze. Omul nu rămâne deci la simplul stadiu static de dorință sau de vis, ci încearcă să ajungă la valoarea cu care l-a investit pe animal, care se prezintă astfel ca o prelungire menită să-l îndrepte spre bine” (Voisenet 2000: 256). Unele animale reprezintă, în gândirea medievală, plasate în contextul favorabil, imagini ale unor anumite virtuți. Proiectată în imaginea unui animal, puritatea, de nu chiar perfecțiunea devine mai apropiată de omul descurajat de comparația sa cu forțele binelui suprem. Astfel „încărcată”, imaginea animalului reprezintă totodată și un îmbold către autoperfecționare. Creștinul își dorește să devină blând ca mielul, muncitor ca alba, lipsit de dorințe lascive precum elefantul etc. De asemenea, el se ferește să devină lacom precum porcul, șiret precum vulpea, crud precum lupul ș.a.m.d. Transformând animalul într-o prelungire a virtuților și viciilor sale, omul se poate plasa mai bine pe drumul către mântuire. Se înțelege că nu este vorba de modelul real al animalului, ci de cel al unor reprezentări trecute prin filtrul iconografiei creștine.

O altă funcție a animalului ar fi aceea de oglindă. Contemplând aceste imagini, omul este conștient că nu e vorba de comportamente naturale ale animalelor sau, chiar dacă este așa (ceea ce, la urma urmelor, nici nu contează foarte mult), el se contemplă, de fapt, pe sine însuși. Jacques Voisenet este mult mai explicit: „Animalul face deci vizibilă distanța care îl separă pe individ de ideal sau de realitatea păcătoasă. El permite nu doar măsurarea calității dispozițiilor sale morale – ridicate sau nu – ci de asemenea plasarea sa în raport cu o scară de valori care corespunde în mare scării biologice alcătuite de animale, de la cele de pradă și «infernale» până la păsările «celeste». Animalul indică unde se situează omul pe drumul care conduce la Dumnezeu, ruta deja parcursă și ceea ce mai rămâne de făcut. Reflectare a stării sale de moment dar și a poziției în procesul general al Mântuirii, animalul îl ajută pe om să-și aprecieze justa valoare. El este deci oglinda fidelă a neputinței și slăbiciunii virtuților sale” (Voisenet 2000: 267). Cu alte cuvinte, el îndeplinește rolul absolut necesar de reper în funcție de care omul își poate fixa azimutul etc. Cum se explică această nevoie de a se raporta permanent la un indiciu, fie el și inferior? Cred că e vorba, în primul rând, de nevoia de a transforma o problemă abstractă, greu cuantificabilă, „metafizică” într-o imagine concretă, mult mai ușor de digerat de o conștiință chinuită până la anxietate de nesfârșitele amenințări cu iadul, dar neobișnuită a-și apropria noțiuni mai dificile, abstracte. Așa se explică nu doar necesitatea „gândirii simbolice”, ci și imensul său succes. Johan Huizinga avea intuiția acestui proces de simbolizare a realității invizibile, transcendente, prin intermediul unor imagini decupate din realitatea concretă, pe care îl puna sub semnul „nevoii de a-l adora pe Hristos în mod

vizibil” (Huizinga 2002: 289). Ea a dominat gândirea medievală până la finele acestei epoci și începuturile Renașterii.

O a treia funcție a animalului de-a lungul Evului Mediu ar fi aceea de „model”. Bestiarul creștin atașează fiecărui animal una sau de cele mai multe ori mai multe „naturi”, altfel spus, comportamente specifice, impuse tocmai datorită facilității cu care ele pot fi interpretate în cheie morală. *Fiziologul* este, spuneam mai sus, mai curând o lucrare de etică creștină, un ghid de comportament, un manual al bunului creștin decât un tratat de zoologie. Făcându-se purtătorul unui comportament bun sau rău, animalul „fixează într-o anumită măsură norma pe care orice creștin demn de acest nume are obligația de a o respecta” (Voisenet 2000: 270). În bine sau în rău, animalul oferă un model de conduită, în funcție de imaginea pe care i-au fixat-o oamenii bisericii. Faci ca el sau, dimpotrivă, te ferești de viciul pe care el îl ilustrează – iată scopul urmărit. Oricum, prezența sa atât de frecventă în viața creștinului, constituirea sa într-un limbaj simbolic constituie metode de a menține permanent trează atenția credinciosului: contemplând animalul, el nu poate uita nici de virtutea pe care trebuie să o cultive, nici de păcatul de care trebuie să se debaraseze sau măcar să se ferească. Sigur, la nivel psihic un astfel de procedeu este eficace: dacă un biet animal este în stare să realizeze care este calea cea dreaptă, cu atât mai mult un om, înzestrat cu rațiune, trebuie să fie capabil să o facă. Așa se face că oamenii bisericii folosesc acest tertip pentru a inculca credincioșilor o conduită conformă normelor creștine. Altfel (de fapt, mai bine) spus: „Ei etalează animalul ca un fel de ideal «minim» de atins. Ceea ce realizează animalul omul rațional trebuie, cu orice preț, să fie capabil să facă. Ei încearcă să-i inspire rușine, în special în registru moral și plasează animalul și omul în competiție. Acesta din urmă trebuie să-l egaleze și să-l depășească dacă vrea să obțină mântuirea” (Voisenet 2000: 277). În multe dintre capitolele sale *Fiziologul* și apoi, pe urmele sale, bestiarele medievale, îl acroșează direct pe credincios, asigurându-se că mesajul pildei a prins rădăcini: dacă un biet dobitoc cum este castorul poate realiza că este mai prețioasă viața decât bărbăția, că este mai bine să sacrifice podoabele virilității decât să-și piardă viața, cu atât mai mult un bun creștin este obligat să aibă discernământ și să se debaraseze de viciul desfrâului, ca și de orice alt păcat care îi periclitează mântuirea. Iată morala din *Fiziologul* grecesc „Tu la fel, creștinule, lasă-i vânătorului ceea ce este al lui. Vânătorul este diavolul. Prostituația, desfrâul și lăcomia sunt în tine. Aruncă de la tine aceste vicii și dă-le vânătorului-diavol iar el te va lăsa în liniște...” (Zucker 2004: 160).

La un alt nivel, animalul mai îndeplinește și alte roluri. Dumnezeu transmite anumite mesaje prin intermediul lui, fie direct (cazul măgăriței lui Balaam din Vechiul Testament), fie indirect, folosindu-i prezența ca un semn. La fel și diavolul. Prin urmare, animalul reprezintă un liant între lumi, între cea de aici, a păcatului și cea de dincolo, a ordinii divine. În acest mod, el face ca aceste planuri să pară tangibile. Oricum, simplul fapt că animalul circulă liber dintr-o parte în alta, ba chiar comunică anumite mesaje, reprezintă un fel de dovadă pentru om că există un



„dincolo”, fie bun, fie rău, un spațiu care depășește limitele lumii sale și în care el își poate fixa nădejdea. Animalul nu cunoaște limita spațială (pentru medieval a călători nu reprezenta o ocupație frecventă, ba dimpotrivă), prin urmare poate depăși linia orizontului fizic sau spiritual. Așa se face că animalul devine o imagine a lui Dumnezeu (să ne amintim: Hristos *este* mielul, leul, unicornul, cerbul...) sau a diavolului, de a cărui lucrare neistovită amintește mereu. Angelic sau diabolizat (prin interpretarea clericilor), animalul își îndeplinește rolul de a face legătura între planuri atât de diferite și, pentru om, intangibile. Jacques Voisenet precizează: „Fiecare animal, în ciuda caracterului impur sau negativ, a aspectului respingător sau monstruos al unora, deține o bucățică de adevăr divin și este în măsură să îl dezvăluie. Că este vorba de animale concrete sau cu totul lipsite de cea mai mică urmă de realitate și percepute doar în plan alegoric sau simbolic, acestea întrețin relații firave cu lumea divină. Ele fac să se simtă în permanență apropierea lui Dumnezeu într-o natură în întregime sacralizată. Multiplele legături care unesc lumea oamenilor de cea de sus sunt percepute datorită lor” (Voisenet 2000: 311). Încă o dată, animalul concretizează niște concepte greu de asimilat de către creștinul simplu, lipsit de exercițiul gândirii reflexive. Prin intermediul său, lumea lui Dumnezeu devine tangibilă; sau măcar vizibilă, ceea ce tot este ceva.

Date fiind aceste roluri atât de importante pe care animalul, eliberat cu totul de natura sa reală, dezintegrat și mutat cu totul în limbajul simbolic, le joacă, nici nu se putea ca el să nu fie folosit ca instrument în realizarea unor scopuri diferite. Mai întâi, din câte s-a putut vedea, el îi este foarte util omului simplu, creștinului înspăimântat de incapacitatea sa de a-și evalua șansele la mântuire. Devine, pentru acesta, un adevărat *i n s t r u m e n t d e c u n o a ș t e r e*. O cunoaștere care se aplică în mai multe domenii. „Datorită «conformității» sale, scrie același medievist, el devine un referent privilegiat care poate fi folosit ca o «cheie de lectură» universală” (Voisenet 2000: 330). Prin intermediul său omul se poate cunoaște pe sine: raportându-se la „modelul” oferit de animal, la „oglindea” în care-l transformă, individul poate aprofunda anumite trăiri, sentimente, își poate desluși anumite dileme, poate găsi soluții la care nu ar fi ajuns prin simpla sa capacitate analitică. Cum gândirea noțională, abstractă nu îi este familiară, un asemenea adjuvant devine indispensabil.

Dincolo însă de această funcție de „instrument de cunoaștere”, animalul ajunge să fie „rechiziționat” în primul rând de instituția Bisericii, care intuiește că, prin intermediul său, de fapt, prin intermediul interpretării pe care o acordă unui comportament pe care tot ea i-l pune în seamă, poate obține ceea ce dorește de la credincioșii simpli sau puternici. Jacques Voisenet deslușește aici mai multe aspecte: pe de o parte, animalul este transformat, după câte s-a văzut, într-un „instrument comod și eficace pentru a transmite principalele precepte morale” (Voisenet 2000: 353). Ceea ce nu este deloc rău. Doar că nu întotdeauna binele creștinului este binele pe care îl dorește pentru sine omul bisericii. Biserica înțelege perfect avantajele acestui sistem simbolic bine pus la punct, succesul de care el se

bucură și nu ezită să se folosească de această armă. Adesea în scopuri dintre cele mai pământene. Astfel rechiziționat, animalul devine un „instrument de constrângere a oamenilor – fie ei ai bisericii sau laici – pentru a-i obliga la ascultare și supunere. Animalul, jucând în registrele fricii și al exemplarității, capătă astfel o dimensiune propriu-zis politică întrucât el întărește autoritatea morală a Bisericii – care explică astfel poziția sa preeminentă în societate – și contribuie la întărirea puterii sale materiale, garantă a unei acțiuni eficiente în «epocă» (Voisenet 2000: 371-372). Prin intermediul fabulelor și al cărților de morală, prin intermediul unei diversificate iconografii, animalul devine un instrument de propagandă.

Prin mijlocirea sa Biserica atribuie calitative și, mai ales, impune o ierarhie lumească în vârful căreia se plasează. Iar lucrările prin intermediul cărora se produce acest fapt sunt cele mai importante din perioada medievală, cele în jurul cărora se încheagă întregul imaginar zoomorf: *Fiziologul*, bestiarele, enciclopediile, exegezele teologice, omiliile și predicile, plus o întreagă artă a iconografiei creștine, extrem de diversificată și de c o n c r e t ă. Cine ar studia mai amănunțit această metodă de manipulare prin intermediul simbolului animalier ar ajunge cu siguranță la concluzia că această utilizare p o l i t i c ă, în esența sa, a animalului de către biserică ascunde în spate o mentalitate t o t a l i t a r ă. Nimic nou sub soare...

În fine, își încheie Jacques Voisenet teoria, animalul îi mai slujește omului și ca mijloc de evaziune, de pretext pentru visare. El este eroul multor povestiri ale Evului Mediu, printre care celebrele *fabliaux* îl numără printre protagoniștii de seamă.

Iată cât de complicată poate fi o istorie care inițial părea atât de simplă. Un animal este un animal și atât? Nici vorbă. Pentru cine știe să-l privească, el devine un ghid care te poate purta prin toată istoria, scoțând la lumină mentalități, credințe, procedee artistice cu substrat politic, ideologii, substraturi psihologice, limbaje simbolice și atâtea alte aspecte ale unei realități care este mult, mult mai bogată decât o credem în general. Toate aceste lucruri cu o condiție: să vedem în animal nu o ființă în carne și oase, care evoluează sau se adaptează mereu, nu o ființă inferioară omului, ci o sumă de reprezentări eclectic, un produs cultural, un concept.

## Bibliografie

- Augustin 2002: Sf. Augustin, *De doctrina christiana. Introducere în exegeza biblică*, ediție bilingvă, stabilirea textului latin, traducere, notă asupra ediției și indici de Marian Ciucă, introducere, note și bibliografie de Lucia Wald, Humanitas, București, 2002.
- Huizinga 2002: J. Huizinga, *Amurgul Evului Mediu. Studiu despre formele de viață și de gândire dins eolele al XIV-lea și al XV-lea în Franța și în Țările de Jos*, traducere din olandeză de H. R. Radian, Editura Humanitas, București, 2002.
- Pastoreau 2004: M. Pastoreau, *O istorie simbolică a Evului Mediu Occidental*, traducere de Emilian Galaicu-Păun, Editura Cartier, Chișinău, 2004.
- Réau 1955: L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, tome I, Introduction générale, Presse Universitaire de France, Paris, 1955.

- Voisenet 2000: J. Voisenet, *Bêtes et Hommes dans le monde médiéval: Le bestiaire des clercs du Ve au XIIe siècle*, Brepols Publishers, Turnhout, Belgium, 2000.
- Zucker 2004: A. Zucker, *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, Jérôme Millon, Paris, 2004.



# IRONIA ÎN ACCEPȚIUNEA LUI WAYNE BOOTH. O POSIBILĂ CHEIE HERMENEUTICĂ ÎN INTERPRETAREA *PREDICII DE PE MUNTE*

CONF. DR. MARIUS DAVID CRUCERU

Universitatea „Emanuel”, Oradea

*marius.cruceru@gmail.com*

**Abstract:** For most Romanian Evangelicals, the words „Jesus” and „irony” are totally unacceptable within the same sentence. Although there are numerous proofs that biblical authors (especially the prophets) made full use of irony, contemplating the possibility that Jesus was indeed „ironical” remains utterly inconceivable for the vast majority of Christians. Nevertheless, the *Gospel of Matthew* offers irrefutable evidence that at least some of its texts were written in an ironical key. The author attempts to redefine irony in the light of Wayne Booth's *A rhetoric of irony* and the results are applied to one of the best known but also controversial texts in the New Testament, *The Sermon on the Mount*, Matthew 5-7. *Eironeia* as a rhetorical method could be a potential hermeneutic key for a better understanding of some of Jesus' claims, which would otherwise be impossible to understand as well as apply for practical purposes. As far as their literal sense is concerned, Jesus' sayings could be „rejected” in order to search for an alternative meaning, which is set in contrast with the former. The *ironic reconstruction*, as Booth dubs the process, could provide an alternative hermeneutic solution for one of the most disputed passages in *The New Testament*. Re-reading this text in the original language and also bearing in mind the original context should help us interpret the words of Jesus not only as „prophetic”, but as „exclusivistic irony”. The purpose of such a rhetorical enterprise is the establishment of a new hermeneutic community, the community of the new interpreters of the Law.

**Keywords:** irony, *εἰρωνεία*, *Sermon on the Mount*, ironical reconstruction, hermenutics, New Testament

## 1. Isus Ironicul?

Fie din pietate prost înțeleasă, fie din pricina contaminării termenilor, ba chiar din ignoranță și pripire, pronunțarea în aceeași frază a numelui „Isus” alături de „ironie” este un act interpretat de majoritatea evanghelicilor din România ca fiind la granița blasfemiei. Isus nu poate fi „ironic”, adică „răutăcios”, „batjocoritor”, „sarcastic”, el este neapărat blând, bun, plin de dragoste și n-ar ridiculiza pe nimeni niciodată. Depictarea lui Isus precum un personaj lipsit de ascuțișul sabiei din gura sa este parte a unei folcloristici teologice transdenominaționale în acest moment, dar nu are legătură cu spiritul Evangheliilor. Isus-ul victimă sigură, permanent

senin, într-o definiție a blândeții care duce mai degrabă spre emasculare, este imaginea cea mai populară în bisericile protestante, dar, din păcate, tot mai mult prezentă și în bisericile tradiționale, care renunță la Isus-ul încrunțat, *Pantocratorul*, în favoarea unei imagini convenționalizate.

Din această pricină, pe de o parte, dar și din cauza faptului că ironia este plasată în mod ignorant adesea între „bășcălie” și „sarcasm”, pe de altă parte, ironia nu mai poate fi percepută ca parte a unui act didactic. Din cauza îndepărtării de înțelegerea inițială asupra termenului și conceptului, *Isus Ironicul* pare a fi cu totul străin de spiritul generos, împăciuitoare al Evangheliilor.

Aceste două probleme de interpretare, imaginea deformată a lui Isus și înțelegerea vulgară asupra ironiei, generează tensiune asupra interpretării tuturor pasajelor evanghelice în care discursul Mântuitorului se asprește, dar nu numai. Pasaje care sunt interpretate de obicei în cheia hermeneutică a discursului paideutic, pierd din semnificație prin exilarea ironiei în afara spațiului retoric pe care l-ar dezvolta Isus.

Am ales spre exemplificare *Predica de pe Munte*, cel mai cunoscut discurs cristic, plasat de obicei în sfera didacticismului catehetic și a retoricii moralizatoare, pentru care am dori să oferim o alternativă de înțelegere în lumina unor cercetări din literatura de specialitate, cu referire specială la cartea lui Wayne Booth, *The Rethoric of Irony*, din 1974. Considerăm că acest text, care prezintă condensat o parte a învățăturii lui Isus, are destule pasaje care pot fi revizitate pentru a demonstra că unele interpretări ratează și spiritul în care Isus vrea să își învețe ucenicii, dar și înțelegerea formei în care didactica Mântuitorului se articulează.

Predica de pe Munte a fost interpretată în mod tradițional ca un rezumat al întregii învățături date de Isus Cristos, un fel de „platformă-program” a împărăției lui Dumnezeu. Textul este considerat un tratat de morală, deci aplicabil în genere, dar orice cititor onest descoperă la prima citire că aproape toate secțiunile, citite literal, sunt inaplicabile. Cum rezolvăm aceste dileme: nu trebuie să juri, dar să fii cu totul credibil numai rostind un simplu „Da” sau „Nu”; poți divorța din pricină de curvie, dar este posibil să te numești preacurvar doar pentru că te-ai uitat după o femeie; ba mai mult, chiar ar trebuie să îți scoți ochii, să îți tai mâinile și picioarele, dacă ochiul te va fi îndemnat spre păcat; să ai grijă la închinarea comunitară, gândindu-te nu la ceea ce ai putea avea împotriva altuia, ci, mai mult decât atât, la ce ar putea avea altul împotriva ta etc.

Dacă studiem mecanismele ironiei și le aplicăm acestui text, atunci întregul discurs nu poate fi interpretat altfel decât precum o structură mega-ironică. Zisele lui Isus în înțelesul lor literal trebuie „respinse” (în înțeles tehnic, ca parte a procesului de înțelegere a ironiei), după care trebuie să căutăm o alternativă. Alternativa nu poate fi găsită decât în contrast, și, apoi, dacă tot este găsit răspunsul, ne stabilizăm în noua înțelegere. Se pare că, dacă urmărim procesul de re-construcție ironică sugerat de Booth, putem găsi soluții viabile la imposibilele cerințe din predică.

O problemă secundară la care vom face referire este problema comunităților hermeneutice create în urma discursului: mulțimea celor care vor fi înțeles ironia și mulțimea celor excluși tocmai din pricina faptului că nu au priceput. Este gura lui Isus o sabie cu două tășuri, una pentru cei care ascultă și par că pricep, alta pentru cei care ascultă și chiar pricep? Este oare publicul lui Isus împărțit pe parcursul întregii Evanghelii în complici la ironiile sale și ironizați? Se pare că da. Pentru a atinge acest obiectiv trebuie salvată ironia din spațiul creat între batjocură și cinism pentru a-l utiliza ca termen tehnic în înțelegerea unor pasaje din discursurile cristice și apoi, în acest fel, într-un proces mai lung, să restaurăm un Chip al lui Isus deja prea demult dispărut din cristologia populară.

### **1.1. Ce este ironia? O posibilă definiție – *εἰρωνεία***

*I r o n i a* este acea figură a gândirii care presupune dedublarea sensului. Astfel putem vorbi despre sensul intenționat și sensul aparent sau literal, chiar despre o tensiune antonimică între ce se aude și ceea ce se înțelege. Ironia presupune o răsturnare a sensului inițial, dar nu numai, poate fi o aprofundare a sensului inițial, o rescriere a expresiei literale la un alt nivel. Ironia nu este neapărat sinonimă cu batjocura mascată, cu ridiculizarea cinică, victimizarea nemiloasă a naivului exclus din cercul interpretativ al ironizatorului și al spectatorului, deși poate fi și „o insultă ascunsă în forma unui compliment, o satiră realizată cu frazeologia unui panegiric”, în cuvintele lui James Hogg. Tocmai din pricina proceselor suportate de această figură a gândirii, ironia aproape că scapă definiției ori este plasată în familia greșită.

Privind spre filozofia antică, ironia prezintă o componentă epistemică. Socrate „face pe prostul”, se face că nu pricepe, pentru a-și călăuzi ucenicii spre adevărata înțelegere. Disimularea cunoașterii nu este în acest caz nici în zona minciunii și nici în cea a ipocriziei, ci are ca scop închiderea celui mai ușor drum al cunoașterii, cel al presupuzițiilor puternic înrădăcinate în mintea auditoriului, și deschiderea unui alt drum nou spre realitate. Pentru a se putea realiza aceasta, trebuie să existe un set de presupuziții care trebuie împărtășite neapărat și de ironizant și de ironizat până în momentul în care ironizantul, creată fiind „o situație hermeneutică imposibilă” (Muecke 1969: 28), rezolvă direct sau indirect dilema. În momentul dezvoltării ironiei trebuie să se creeze ori o schizoidie de nerezolvat, ori o ieșire din dilemă prin crearea unui nou sens al expresiei de rezolvat datorită contextului. Booth (1974: 6) spune că ceea ce creează diferența dintre ironie și celelalte forme de comunicare este rolul pe care contextul îl joacă: „contextul este totul”.

Cea mai simplă definiție pentru ironie? A spune un lucru, înțelegând altul? Da, dar aici trebuie adăugați câțiva parametri fără de care ironia nu se poate susține: nu numai contextul în care aceasta este articulată, ci și comunitatea care receptează mesajul.

## 1.2. Contextul ironiei

Ironiei îi sunt necesare contexte cu lungime diferită pentru a fi realizată: a) utilizarea unei expresii cu un înțeles cu totul diferit față de sensul literal (Deșteptule!) fără un context foarte larg, dar realizabilă prin intonație, fie b) folosirea unei expresii într-un context în care tocmai contextul învecinat realizează contrastul dintre înțelesul dorit și cel literal. (Divorțul din pricină de preacurvie) sau c) folosirea unui context întreg complex pentru a construi o situație neașteptată opusă începutului („Ați auzit că s-a spus, dar eu vă spun!”). Astfel, se obține un dezacord între orizontul hermeneutic inițial și ceea ce este de înțeles în final. Rezultatul este adoptarea unui nou orizont de așteptare hermeneutică.

Încă de la antici definiția ironiei, mecanismele acesteia, problema contextului și a comunității interpretative au fost probleme pe care le-au abordat în așa fel încât observăm o rafinare a definițiilor și termenilor tehnici de la Platon (Socrate), via Aristotel, spre Cicero și apoi la Quintilian. Cicero merge în aceeași tradiție cu *Retorica* (1379-1382b) lui Aristotel și cu accepțiunea acestuia asupra ironiei din *Etica Nicomahică*. Aici ironia este văzută ca ridiculizarea oponentului, pretinzând seriozitatea. Dar ironia nu este numai atât. Ironia de acest tip, aristotelic, este cea prin care se arată condamnarea față de adversar. Este o formă de „înșelare” retorică cu scopul obținerii adevărului, la fel ca în cazul lui Socrate. Aristotel, în *Retorica* (1420), spune că ironia este o formă de a intra în conflict cu rivalul, „el spune asta, pe când eu spun asta”, iar adevărul poate aparține numai unuia dintre noi. Stratagema ironiei este ținută spre a-l face pe spectator să decidă cui aparține adevărul<sup>1</sup>. Iată deci că miza ironiei pentru antici nu este alta decât obținerea adevărului însuși.

În felul acesta este construită toată *Predica de pe munte*. Matei încearcă să sublinieze contrastul dintre perspectiva lui Isus asupra „Împărăției lui Dumnezeu” și percepția falsă a auditoriului asupra acesteia. În acest joc al ideilor cititorul trebuie să decidă care este adevărul, cel spus de cărturarii Legii sau cel spus de Noul Profet, Isus.

Ironia, după cum s-a văzut, nu este un fenomen simplu, izolat de context. Contextul este esențial dezvoltării unei ironii perceptibile. Filtrul lui Booth (1974: 5) pentru identificarea ironiei presupune neapărat raportarea la context și la o comunitate hermeneutică. Iată cele patru mărci ale ironiei în concepția sa:

a) **I n t e n ț i o n a l i t a t e a**. Ironiile sunt intenționate. Intenționalitatea nu poate fi însă deconspirată decât în funcție de context.

b) **C o d i f i c a r e a**. Ironiile reprezintă afirmații „sub acoperire”, dar descifrabile într-un limbaj care presupune o complicitate a autorului cu un terț sau chiar cu ironizatul însuși. Ironia presupune neapărat o reconstrucție hermeneutică în context.

---

<sup>1</sup> Vezi toată discuția din Dane (2011: 45-49).



c) **S t a b i l i z a r e a**. Ironiile pot fi stabile sau fixe. Odată construite în sens, cititorul nu mai poate practica „demolări și reconstrucții ale sensului”. Ironia se consacră în contextul creat și/sau chiar dincolo de acesta.

d) **F o c a l i z a r e a**. Ironiile sunt finite în aplicație și focalizate.

Iată deci că ironia presupune neapărat două sensuri, dar în tensiune, în contrast, unul dintre sensuri fiind răsturnat, opozabil sau opus sensului natural, literal, facil. Cele două sensuri nu pot fi descifrate decât într-un context bine conturat în comunitatea minimală formată de ironizant și ironizat.

Ironia, dacă este judecată și din perspectiva structurii interne, face parte dintr-o familie de figuri ale gândirii în care există și comparația și alegoria, familie în care trebuie corect plasată pentru a fi înțeleasă corect. Alegoria, comparația presupun și una și cealaltă, deopotrivă cu ironia, similitudinea. Spre deosebire de celelalte figuri înrudite, ironia se izolează prin crearea contrastului, prin ton (Deșteptule!), context, gestică etc.

Tocmai prin aceasta diferă ironia de alte figuri ale gândirii, și anume că îi sunt necesari cei patru pași ai interpretării, afirmă Booth (1974: 16). Și alegoria și ironia au nevoie de contexte diferite, ironia însă are nevoie de un construct de susținere mult mai solid. *Predica de pe Munte* este, ca și *Epistola lui Iacov*, un astfel de construct, care zidește premisele interpretative în primele secvențe, construind apoi în spirală. Comparația poate fi extinsă, metafora poate fi complexă, însă contextual ironiei trece dincolo de limitele în care poate fi înțeleasă figura de stil simplă.

## **2. Ce se întâmplă între ironizant și ironizat?**

De ce este atât de greu să înțelegem ironia? Majoritatea teoreticienilor ironiei afirmă că pentru înțelegerea ironiei de către ironizat și de către complici este necesară îndeplinirea unor condiții epistemice minimale: atât ironizantul cât și ironizatul trebuie să facă parte din aceeași cultură, să cunoască capcanele lingvistice și stilistice ale limbii în care dialoghează. Ori tocmai aici stă problema înțelegerii ironiei dintr-un text precum textul biblic, faptul că nu avem posibilitatea de a reconstrui corect cultura vremii, problema limbii diferite și a traducerilor „trădătoare”, problema genului literar (avem de-a face cu o predică adresată inițial unui alt auditoriu decât îl imaginăm).

Din această pricină suntem incapabili de a înțelege unele ironii cristice. Prezentăm toate cele cinci „infirmități ale destinatarului” (Booth 1974: 222) incapabil de înțelegerea ironiei: ignoranța, lipsa capacității de atenție, prejudecățile, lipsa exercițiului, inadecvarea emoțională.

### **2.1. Reconstrucția ironică**

Ce deosebește ironia de celelalte figuri ale gândirii? Reconstrucția. Ce presupune acest proces? Booth (1974: 11, 13-16) redă cei patru pași ai reconstrucției:

a) *R e s p i n g e r e a*. Destinatarul comunicării trebuie să respingă înțelesul literal al celor spuse și să fie în stare să recunoască o dezacordul între ceea ce aude și ceea ce știe. Tonul și atmosfera dau un alt înțeles cuvântului *deșteptule!*

b) *A l t e r n a t i v a*. Ascultătorul trebuie să caute înțelesuri alternative și să se pregătească pentru o interpretare diferită. Dacă *deșteptule* nu înseamnă ceea ce pare, atunci trebuie căutate alte sensuri. De ce oare nu sinonimice, ci opuse?

c) *D e c i z i a*. Destinatarul ia anumite decizii asupra sistemului de gândire al autorului. Autorul dorește de fapt să spună *Prostule!* Receptorul este invitat să facă o alegere între două sau mai multe alternative, unele excluse fiind tocmai de conflictul logic. între sensul inițial al cuvântului *deșteptule* și cel opus, *prostule*. Pentru a fi realizată această alegere, trebuie să se țină cont de ce știe și autorul și receptorul, de lumea comună.

d) *A l e g e r e a*. Ascultătorul alege noul înțeles bazat pe sistemul de gândire al autorului, așa cum îl înțelege acum. Receptorul își asumă noul sens construit și își stabilește și delimitează înțelegerea în noii parametri: „Îmi spune *prostule!*”.

În acest proces participă și emitorul mesajului și destinatarul, care trebuie să împărtășească cel puțin o parte dintre informații, tipare de gândire. „The whole thing cannot work at all unless both parties to the exchange have confidence that they are moving together in identified patterns” (Booth 1974: 13). Există o anume intimidare - am putea fi ironici fără intimidare? - se întrebă Booth (1974: 15), un dicționar comun de termeni minimal, un aparat conceptual comun. Fără acest spațiu comun, ironia este ratată, este ca o săgeată irosită.

Booth este criticat de Paul DeMan, care, ducând discuția la nivelul semanticii așezând accentul pe complexitatea procedurii ironice, înlocuiește explicația lui Booth cu o metaforă mai complexă, care pornește de la ideea că ironia este un proces de distrugere și reconstruire a sensurilor.

„The four steps of reconstruction provide a rudimentary outline of „a highly complex process that implies tearing down one habitat [of meaning] and building another in a different spot”. In the split second of recognition where one set of meanings is „destroyed” – there is displacement – and reconstruction begins. The old „house of meaning” is barely dismantled when the reader begins building another „house of meaning” to meet the demands of irony. Usually the ironic meaning is placed in a superior position above the rejected „literal” meaning. It is from this superior vantage point that the reader joins the author, and a host of readers, in the smug knowledge that they „got it”. A community is then created through the use of irony”<sup>2</sup>.

Booth deopotrivă, prin teoria reconstrucției, ne amintește la rândul său faptul că procesul de articulare a ironiei este un proces complex, care are implicații epistemice, presupune o diferență de potențial informațional, angajează componente psihologice, sentimentale (atacul orgoliului). Acest lucru este ilustrat foarte bine prin imaginea celor două puncte ale călătoriei ironice, între punctul

---

<sup>2</sup> Vezi pe larg critica lui DeMan (1983: 187-228).

inițial-literal și cel final, unde are loc torsiunea de sens (nu întotdeauna este o răsturnare completă a sensului, un antonim, ca în cazul *deșteptule – prostule*).

Pe de altă parte, ironia poate fi o adevărată capcană epistemică, pentru că ne poate abate din calea dreptei înțelegeri, produce deteriorarea parcursului hermeneutic, ne aruncă pe căi lăturalnice, înșelându-ne atenția. Atunci când credem că am înțeles, de fapt atunci se naște „poanta” care ne distrage și ne păcălește pe drumul ironizantului. Ironia oferă obstacole în dezlegare și pentru că atunci când încercăm reconstrucția, trecem prin aceleași procese ca în cazul traducerilor, folosind cunoștințele, dacă acestea există, de limbă, cultură, lexic, stil, cunoștințe pe care presupunem că le avem despre autor. „Reading irony is in some ways like translating, like decoding, like deciphering, and like peering behind a mask” (Booth 1974: 33). Presupuziția pe care o împărtășim în interpretarea ironiei este că și ironizantul și cititorul împărtășesc aceeași platformă conceptuală, ideatică, lexicală, dar nu trebuie să uităm faptul că prin ironie tocmai platforma este clătinată și modificată tocmai în timp ce încercăm să o găsim, sensurile sunt deconstruite-reconstruite, contextul este fluid, chiar platforma pe care stăm se clatină (Booth 1974: 35).

Ironia presupune două poziții, după Booth, este ca mișcarea între două clădiri cu două înălțimi diferite, transferul de la o poziție la alta nu trebuie realizată de emitor, ci performată de receptor. În acest sens, ironia este o ademenire de pe un teritoriu comun, pe care împărtășim același set de credințe și idei, într-o nouă lume, în care orizonturile se deschid pentru cititor. Ironia, în acest sens, este un act *paideutic*, un act de călăuzire *matetică* într-o comunitate exclusivistă.

## **2.2. Comunitatea hermeneutică a ironiei**

Ironia, chiar în înțelesul ei vulgar, presupune niște actori ai comunicării și pentru a fi eficientă presupune un victimizator, o victimă și un complice. Ironia nu-și are efectul deplin fără asistența care trebuie satisfăcută *katarbic*. Ironizantul nu are satisfacția deplină fără a crea o comunitate care să-i aprecieze actul față de ironizatul aflat în afara cercului hermeneutic.

„Irony is a form of utterance that postulates a double audience, consisting of one party that hearing shall hear and shall not understand, and another party that, when more is meant than meets the ear, is aware both of that more and of the outsiders’ incomprehension” (Fowler 1994: 295).

Ironia creează neapărat două comunități, cea a celor care înțeleg, o comunitate care deține sensurile noi, și o comunitate a victimizaților, a celor care nu înțeleg ce se întâmplă. Prin ironie se creează o discontinuitate cu o comunitate și premisele apartenenței la o comunitate nouă. Ironia poate presupune un complot împotriva unui inocent, care este exclus inițial sau permanent din comunitatea celor care împărtășesc același trunchi limbă, cunoștințe. În înțelegerea lui Booth, realizarea

ironiei depinde de existența unei victime, dar nu numai. Uneori, construirea unei comunități care împărtășește aceleași valori este mai importantă decât excluderea victimelor naive, astfel se creează mai degrabă o comunitate a credinței (engl. „community of believers”), care implică înseamnă excluderea unora (Booth 1974: 28-29) și primirea altora. În acest fel putem exclude ridiculizarea, satira, batjocura, ca funcțiune principală a ironiei. Ironia cu funcție selectivă poate fi o posibilă opțiune pentru a înțelege textul din Mat. 5-7.

Pentru Booth (1974: 31), ironia este instrumentul prin care se circumscrie o comunitate a predicatorului și ascultătorului ca unii care fac parte din aceeași comunitate hermeneutică sau ascultătorul este ademenit într-o nouă lume a înțelegerii de predicatorul, care descrie, tocmai prin răsturnarea ironică, o altă lume a înțelegerii din care amândoi vor face parte. „Total strangers, we had just performed an intricate intellectual dance together, and we knew that we were somehow akin”.

În același sens, Isus, prin rostirile sale șocante, delimitează comunitatea ucenicilor de restul poporului, de cei care aud, dar nu înțeleg, văd, dar nu cunosc. Ucenicii săi sunt adevărații profeți, cei inițiați, adevărații urmași ai proorocilor, și tocmai din această pricină vor fi prigoniți precum aceia, ei sunt adevărații interpreți ai Legii, ei sunt și doar ei sunt aceia cărora li se aplică „fericirile”. Cu o singură condiție, să înțeleagă spusele sale pline de putere. Astfel, putem spune: „Fericiti sunt aceia care înțeleg ironia”.

### 3. „Fericiti aceia care înțeleg ironia”

Există o bibliografie destul de bogată referitoare la prezența ironiei atât în Vechiul Testament, cât și în Noului Testament, în special asupra Evangheliilor și Epistolelor Pauline. Evangheliile sunt pline de pasaje ironice, dar nevizitate sau nesesizate din pricina unei hermeneutici excedentare pietiste. Cuvintele lui Isus sunt ocolite, deși sarcasmul este evident în Mat. 23<sup>3</sup>. Este imposibil să nu vedem situațiile ironice din Ioan 18:28 când iudeii se grăbeau să meargă acasă ca să sacrifice mielul pascal, grăbindu-se de fapt să îl jertfească pe adevăratul Miel Pascal, pe care însă nu l-au recunoscut. În textul din Luc. 23:18-19 ni se relatează cum poporul strigă să fie eliberat Barabbas, care ar putea însemna, în traducere, „fiul tatălui”, sacrificându-l pe adevăratul Fiul al Tatălui. În Mat. 27:24-26, spălarea pe mâini nu l-a eliberat pe Pilat de vină, iar în Mat. 27:25, poporul strigă „sângele Lui să fie asupra noastră”. Ironia stă în faptul că tocmai acest lucru s-a întâmplat: sângele lui a fost asupra tuturor, gata de a spăla acest păcat și întârziind mânia lui Dumnezeu. Marc. 15:16-20 ne relatează că Isus este batjocorit ca „Rege al Iudeilor”. De fapt, Regele regilor stătea chiar în fața lor. Și exemplele pot continua chiar cu ironii mai subtile ca cea din Marc. 11:17 în care, dacă pricepem contextul cultural original, putem înțelege că Isus se disociază și de zeloții ultranaționaliști

---

<sup>3</sup> Toate citatele biblice, în afară de cele care apar în interpretarea autorului, sunt preluate din ediția Cornilescu (1924).

care se manifestau ca niște tâlhari, nu numai de cei care erau oamenii sistemului de la Templu (Dormandy 2003: 333).

Probabil una dintre cele mai frumoase ironii de situație este cea din Luc. 24. Autorul știe adevărul; Isus, personajul principal, ne este complice, știe adevărul; noi, ca cititori tocmai știm adevărul. Victimele? Cei doi ucenici, care sunt puși în situația în care îl informează pe „Străin” asupra celor întâmplate, mirându-se că acesta nu știa chiar nimic. Cu toții suntem complici în fața acestor naivi care nu știu că îi explică lui Isus, chiar evenimentele în care fusese personajul principal. Noi, ca cititori, suntem luați complici alături de autor împotriva celor două victime. Aceștia vor părăsi „comunitatea orbilor spirituali” pentru a trece de partea celor „cu ochii deschiși” în momentul frângerii pâinii și după explicarea cuvintelor profetice.

Poate că numai *Evangelia după Ioan* depășește *Evangelia după Matei* în încărcătura de ironie de situație și de limbaj, dar în nici un caz în ce privește limbajul dur al Mântuitorului. Fariseii încearcă să îl prindă pe Isus și sfârșesc prin a fi ei înșiși prinși și judecați într-un limbaj tăios (Mat. 22:15-16 și 23). Ironia din final este tragică, Isus este batjocorit ca Rege al Iudeilor, Rege însuși fiind (Mat. 27). Așa cum arată Booth (1974: 222-227), ignoranța, neatenția, prejudecata, lipsa antrenamentului, predispoziția sufletească pot fi principalele obstacole în calea înțelegerii ironiei. Oare nu sunt acestea obstacole în fața oricărui proces hermeneutic?

Ignoranța asupra contextului cultural, asupra limbii originale, asupra situației de viață, ratarea percepției asupra conflictului inițial, prejudecățile asupra personajelor, Predicatorului, lipsa antrenamentului în citirea unui text de acest gen, o predică scrisă, presetările emoționale, o reverență indusă, care ne poate bloca atunci când citim un text biblic cu totul altfel decât în cazul altor texte, toate acestea ne blochează mecanismele hermeneutice, mai ales că avem de-a face cu un text atât de cunoscut, celebru și cu atât de multe presiuni hermeneutice istorice, venite din comentariile tradiționale.

### **3.1. Exemple de posibile reconstrucții ironice în *Predica de pe munte***

Când analizăm *Predica de pe Munte* din *Evangelia după Matei* nu trebuie să uităm câteva lucruri care par observații la îndemâna cititorului neavizat și totuși scapă cercetătorului. Din această cauză avem atât de multe comentarii care nu găsesc în *Predica de pe Munte* mai mult decât un minitratat de morală școlărească. Nu trebuie să uităm că nu este vorba despre o predică în sensul discursului oral. Este un text scris și trebuie tratat ca atare<sup>4</sup>. Predica lui Isus este transcrisă de Matei și transpune viziunea maneană asupra învățăturii<sup>5</sup>. Limba originală a predicii nu este limba greacă și cultura originală a predicii este lumea greco-romană. Este limba aramaică și trebuie să investigăm cultura iudaică din secolul I. Destinatarii inițiali au fost evreii. Învățătura nu este îndreptată către popor în prezența ucenicilor, ci către ucenici,

---

<sup>4</sup> Vezi dezvoltarea presupuzițiilor de lectură în Cruceru (2010: 17-22).

<sup>5</sup> Vezi, pentru comparație, *Predica de la Câmpie* din *Evangelia după Luca*.

care sunt învățați în prezența poporului, așa cum se întâmplă și în capitolul 13. Textul predicii a funcționat și independent, dar face parte dintr-un construct mai amplu, *Evangelia după Matei*, și nu-l putem interpreta desprins de acesta. Portretul principal în predică este cel al Tatălui, iar tema centrală se construiește în jurul Noului Profet care interpretează Noua Lege pentru noua comunitate hermeneutică, uceniciei. Isus nu desființează Legea, dimpotrivă, recurge la o exegeză intensificatoare a acesteia. Textul poate fi lecturat din perspectiva ironizării celor care credeau că împlinesc Legea. Este ironizat și desființat modul în care cărturarii și fariseii înțelegeau și interpretau Legea. Textul, foarte scurt pentru un program filozofic, pare să nu prezinte coerență formală, fiind, la prima vedere, un șir de învățături rostite fără vreun criteriu de organizare internă. Presupunem o structură atent construită, după cum o structură bine definită poate fi analizată în întreaga evanghelie.

Acestea fiind precizate, schema lui Booth se poate aplica astfel: R.A.D.A. (Respingerea, Alternativa, Decizia, Alegerea) la textul *Predicii de pe Munte*.

### 3.1.1. Fiți fericiți... în necazuri! (Mat. 5:1-16)

Chiar prin felul în care este construit textul *Fericirilor*, pe fiecare secvență, prin structura asemănătoare oximoronului, fiecare fericire reprezintă o exprimare care conține toate elementele unei ironii: fericiți cei săraci? Fericiți cei ce plâng? Fericiți cei milostivi? Soluția trebuie căutată dincolo de interpretarea literală.

Soluția de interpretare pe care o propunem (Crukeru 2010: 29-44) pentru această secvență în lumina altor lecturi<sup>6</sup>, se construiește în jurul ideii că noroadale ar fi ascultat predica grupate pe grupuri delimitate în conformitate cu statutul social, în fața cei bogați, în spate cei săraci și schilozi. Dacă așa ar sta lucrurile, atunci chiar ordinea fericirilor în sine este ironic structurată de Isus, el adresându-se mai întâi celor din spate, ignorându-i pe cei din față, apăsându-i cu un viitor sumbru pe ucenici. În acest context, „fericirea” este cu totul redefinită prin singurul mijloc aflat la dispoziție, reconstrucția ironică. Adevărata fericire și bucurie vin din prigoană, din necaz, din nenorocire? După schema lui Booth, trebuie respins înțelesul facil, trebuie căutată alternativa, trebuie luată decizia unei alte interpretări, după care urmează stabilizarea în noul sens. Fericirea nu poate însemna necazul, atunci înseamnă că Isus vorbește despre o altă fericire, despre o altfel de răsplată și această domnie, mângâiere, stăpânire trebuie să fie una spirituală (Zodhiates 1998). Îndemnul lui Isus „Fiți fericiți!”, în contextul de atunci, putea însemna fie un scandal, fie o învățătură încriptată, de descifrat de către o comunitate care este chemată să înțeleagă aluzia ironică.

---

<sup>6</sup> Vezi Cousland (2002), în mod special „The Crowds as a Literary Construct”, p. 43 și „The Distinction of Mathew Ochlos”, p. 39 și, de asemenea, McNutt (1999: 199-205), despre statutul femeilor și stratificarea socială.

### **3.1.2. Fiți desăvârșiți și sfinți... răi fiind! (Mat. 5:17-48)**

Într-o lume a prescripțiilor care coborau până la nivelul zeciuiei din izmă și mărar, într-o cultură religioasă a interdicțiilor și cerințelor detaliate în împlinirea Legii, Isus le vorbește ucenicilor despre ceea ce trebuie să facă, după ce le va fi spus cum trebuie să fie: fericiți în ciuda oricărei deznădejdi. Pilonii ideatici pe care se construiește următorul pasaj sunt în „voi *sunteți*” (Mat. 5:13-14) „ca să *fiți fi* ai Tatălui” (Mat. 5:45) și „voi *fiți desăvârșiți*” (Mat. 5:48).

Chemarea lui Isus este imposibilă, pretențiile halucinante. Aici trebuie să intervină primul pas al rejectării înțelesului la îndemână. După ce face aluzie la modul în care era împlinită Legea de către cărturari și farisei, în textul din Mat. 5:20 le cere celor needucați și simpli să depășească orice performanță realizată de acești campioni ai religiei: Isus le cere nici mai mult nici mai puțin decât să fie desăvârșiți, sfinți. Standardul? Dumnezeu însuși. Nimic mai puțin.

Dacă nu ne salvăm prin interpretarea ironică, alegând o alternativă, textul devine o capcană. Porunca Domnului trebuie împlinită, dar este imposibilă. Atunci trebuie găsită o altă cale. Aceasta se descoperă fie în contextul lărgit, fie prin alt suport interpretativ. În contextul mai larg al Evangheliei soluția apare prin ascunderea în El, Singurul care poate împlini în mod desăvârșit Legea, Singurul care este deopotrivă cu Tatăl. Fără reconstrucția ironică a respingerii primei alternative și stabilizarea într-un sens alternativ, porunca de a fi potrivit cu Tatăl în sfințenie este o eroare.

Isus spune că nu a venit să strice Legea și proorocii, dar tocmai acest lucru face, preia o expresie din Lege și în pasajul „Ați auzit că s-a zis, dar eu vă spun” reinterpretează Legea într-un mod cu totul nou, în aparență stricând-o. Contrastul creat între pretenție și realizare nu poate fi rezolvat decât în cheie ironică, adică sondând după o alternativă acceptabilă.

Pe fondul pe care suntem chemați la imposibil, nu asemănarea cu Dumnezeu, ci sfințenia lui Dumnezeu, suntem încărcăți cu vina unei ucideri pentru o jignire (Mat. 5:21-22); un simplu conflict devine contaminare ritualică (Mat. 5:23-26); o simplă privire spre sexul opus este deja preacurvie (Mat. 5:27-30), cu o soluție cu totul ironică: scoaterea ochilor, tăierea mâinilor și picioarelor; renunțarea la viață este calea pentru a trăi ca el; divorțul devine pricină de curvie mai grozavă, alternativa fiind între moartea soției (cartea de despărțire pentru curvie) și iertare (Mat. 5: 31-32); jurământul este un act de deconstrucție, opus celui pe care l-a făcut Domnul Dumnezeu în Geneză, este chiar un atac asupra creației (Mat. 5:33-37); renunțarea și pierderea devin act de justiție (Mat. 5:38-42) și toate acestea ca să fim „fi ai Tatălui”<sup>7</sup>.

Probabil că punctul climactic al prediciei este în aceste versete din capitolul 5, unde ironia asupra cărturarilor și fariseilor este perfectată.

---

<sup>7</sup> Vezi dezvoltată toată această parte în Cruțeru (2010: 67-104).

„[45] ca să fiți fii ai Tatălui vostru care este în ceruri; căci El face să răsară soarele Său peste cei răi și peste cei buni și dă ploaie peste cei dreپți și peste cei nedreپți. [46] Dacă iubiți numai pe cei ce vă iubesc, ce răsplată mai așteptați? Nu fac așa și vameșii? [47] Și dacă îmbrățișați cu dragoste numai pe frații voștri, ce lucru neobișnuit faceți? Oare păgânii nu fac la fel? [48] Voi fiți, deci, desăvârșiți, după cum și Tatăl vostru cel ceresc este desăvârșit”.

### 3.1.3. Fiți „ipocriți”... ca să nu fiți ipocriți! (Mat. 6:1-18)

Practicarea în mod vizibil a ritualului era ceva comun în vremea acestui discurs. Isus atacă această practică îndemnându-i pe ucenici să recurgă la discreție totală când fac milostenie, ba chiar să devină „ipocriți” când postesc, ascunși când se roagă.

Ironia, atunci când se vorbește de milostenie, stă în situația creată în original prin termenul grecesc (verbul *ἀποδίδωμι* înseamnă ‘a da înapoi’). Dumnezeu care vede cum dai îți dă înapoi, dacă în ascuns dai, în ascuns îți va da înapoi. În mod ironic cel ce risipește lui își dăruiește. În cazul postului, dacă ipocriții (gr. *ὀυποκριτὰι*, termen care înseamnă și ‘actori’) se arată că postesc strâmbându-și fețele, îndemnul ironic stă în „fabricarea” unei fețe de sărbătoare, deci tot o formă de înșelare, de ipocrizie: să te speli, să nu știe nimeni că postești.

Este de sesizat faptul că termenul *neprihănire* în tot contextul suferă o deplasare semantică: „Luați seama să nu vă îndepliniți neprihănirea voastră înaintea oamenilor, ca să fiți văzuți de ei; altminteri, nu veți avea răsplată de la Tatăl vostru care este în ceruri”. În acest context, gr. „*δικαιοσύνη*” înseamnă ‘viața religioasă’, nicidecum ‘starea sufletului în raport cu Dumnezeu’, dar textul trimite finalmente tocmai la acest sens al termenului, ‘îndreptarea’ față de Dumnezeu. Îndemnul lui Isus la „ipocrizie” și ascundere nu poate fi decât unul „fals” în context ironic. Primul sens trebuie respins pentru a căuta un al doilea sens în care ne stabilizăm: viața religioasă trebuie să fie discretă, în ascundere față de oameni, pentru a nu afecta relația cu Dumnezeu care în ascuns se arată.

Rugăciunea *Tatăl nostru*... este un caz care trebuie tratat aparte. Cele zece secvențe rostite în rugăciune ne conduc într-o capcană în care pășim ademeniți de câteva formule de început. Frazele care urmează acestora sunt devastatoare: adevărată condamnare la moarte este „și iartă-ne precum iertăm!”, expresie repetată în următoarele două versete din încheierea rugăciunii. Fiecare dintre cele zece fraze din rugăciune conține o interogație ironică: îți este Dumnezeu Tată, ești gata să te așezi în dependență totală de El, cerându-i pâinea cea de toate zilele?

„Poate fi ceva mai dramatic decât această scenă în care îi cerem lui Dumnezeu să ne ierte datoriile precum le iertăm noi datoriile datornicilor noștri? Dar unde este harul? De fapt îi cerem lui Dumnezeu ceva imposibil: să ne anuleze Harul. Probabil că prima cerere am putea situa-o în contextul pildei cu robul nemilostiv, dar în versetele 14 și 15 se schimbă termenul pe care traducătorul român îl traduce prin „greșelile noastre”. Dacă în primul context se poate traduce prin „datorii” (*τὰ ὀφειλήματα*), în reluarea din 14 și 15 avem termenul care se poate traduce și prin „greșeală”, „ofensă”, chiar „păcate, călcări ale legii”; literal, „călcare alături”, cf. gr. *τὰ πρᾶπτώματα*” (Crukeru 2010: 125).



Spre finalul rugăciunii poate fi găsită o altă ironie, dacă interpretăm corect termenul *ispită* (πειρασμός), care înseamnă mai degrabă ‘test’ în contextul de față. Am descoperit că suntem răi, nu ne duce la test, știm rezultatele deja.

La fel este în cazul în care spunem „izbăvește-ne de cel rău”. Primul gând pornește spre Diavol, dar sensul dublu nu trebuie exclus, de unde rezultă ironia: răi putem fi chiar noi. Dacă citim cu atenție rugăciunea, descoperim adevărata rațiune a acestui fel de rostire, desconspirarea eului, câteva paragrafe mai departe avem soluția, Isus însuși ne etichetează: „și voi, care sunteți răi” (este același termen ca acela care se referă la Diavol: *εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες*).

### 3.1.4. Fiți liberi... dar robi, fără griji, dar cu povara împărăției! (Mat. 6:19-34)

Isus vorbește spre finalul discursului despre cele care se văd. Această a doua parte conține câțiva piloni pe care se așează întreaga structură ideatică. Pasajul este marcat de tensiunea următoarelor opoziții: *acum* și *atunci*, *aici* și *acolo*, *cer* și *pământ*, *exterior* și *interior*, *om* și *restul creației*, *iudeii* și *neamurile*, *împărăția lui Dumnezeu* și *lumea*<sup>8</sup>.

Contrastul ironic este creat în felul următor: nu aduna nimic, dar stai liniștit; nu te îngrijora de nimic, dar poartă grija Împărăției. Perspectiva de lungă durată este suprapusă celei sincronice. În aparență Isus pare a propune o reluare a horatianului *carpe diem*. Dimpotrivă, o povară este de purtat, o comoară este de adunat, dar într-un alt loc și pentru un alt timp. Primele sensuri chiar asupra termenilor înșiși trebuie respinse pentru a muta discursul la un cu totul alt nivel, la nivelul spiritual, comoara adunată este în alt loc, de o altă natură, teaurizarea, un proces diferit de cel pe care l-am putea imagina la nivel concret.

Următoare provocare ironică este în jurul temei *lumină* – *întuneric*, temă atât de populară în vreme. Și aici este operată o inversiune ironică, lumina sau întunericul nu sunt cauzate de ce se întâmplă în exterior, totul este transferat la cel care este umbrit pe dinăuntru de propriul întuneric. Când se vorbește despre ochi în traducere literală versetul spune: „Dacă ochiul tău este simplu...”<sup>9</sup>. Aici *simplitatea* are sensul de ‘curăție, transparentă, claritate’. Versetul 23 este unul dintre cele mai criptice din toată predica: „Dacă deci ochiul tău ar fi rău, întreg trupul tău va fi întunecat. Deci dacă lumina este întuneric în tine, ce mare întuneric este acela!”.

În lumina textului de până acum, nimeni nu poate susține că are ochiul curat și „simplu”. Fiecare cititor, ajuns în dreptul acestui pasaj cade victimă ironiei sau trece în comunitatea celor care pricep ironia, se luminează în cunoștință, strigând: „Cât

<sup>8</sup> Pe această tensiune se concentrează studiul lui Carson (2000). Autorul împarte predica astfel: The Kingdom of Heaven: Its Norms and Witness (5:3-16), The Kingdom of Heaven: Its Demands in relation with Old Testament (5:17-48), Religious Hypocrisy: Its Description and Overthrow, (6:1-18), Kingdom Perspectives (6:19-34), Balance and Perfection (7:1-12) și Conclusion to the Sermon on the Mount (7:13-28).

<sup>9</sup> Grecesul *ἀπλοῦς* a fost tradus de latini prin *simplex*. Expresia mai apare și în Luc. 11:34, într-un context similar. Mai putem găsi expresii construite cu același radical, dar contextele paralele nu sunt foarte relevante pentru lămurirea felului în care Matei și Luca folosesc termenul aici.

de mare este întunericul acesta!”. Intrând în noua comunitate a cunoașterii și descoperirii de sine, putem astfel să îndepărtăm întunericul neștiinței și să scoatem propria așchie din ochi pentru a ne putea ajuta aproapele.

În același timp, privind înăuntrul nostru, descoperind mizeria, ni se cere să privim cu atenție în afara noastră, cu băgare de seamă. În limba greacă, termenul *καταμανθάνω* înseamnă ‘a observa cu atenție’, adică a face observație cu acribie aproape științifică. În versetul 26 ni se cere numai „să privim cu atenție”, gr. *ἐμβλέπω*, aici trebuie să observăm detaliul. În ambele cazuri preverbul are rol intensiv. Ultima opoziție din acest pasaj este între Dumnezeu și Mamona. Posibilitatea de a fi un slujitor al lui Mamona pentru cineva care caută să fie cât mai religios este o construcție ironică la limita sarcasmului.

### 3.1.5. Fiți drepiți în judecată.... dar nu judecați! (Mat. 7:1-28)

„Nu judecați!”. Suntem din nou într-o situație imposibilă. Ni se interzice judecata, dar imediat în context există posibilitatea ca unii dintre semenii noștri să fie asemănați fie porci sau câini, dacă avem mărgăritare și lucruri sfinte.

„Mântuitorul ne spune să nu judecăm, să avem grijă cu ce măsură măsurăm, dar paradoxal, în următoarele secvențe există judecăți. Învățătorul ne invită, pe noi, nedreptii, la a judeca în diferite moduri. Toată aria semantică a *judecății* este acoperită: a discerne, a cumpăni și chibzui, a aprecia, a da verdicte [...]. După cum observă Bădiliță<sup>10</sup>, verbul *κρίνω* înseamnă și ‘a condamna’ și ‘a osândi’, dar și ‘a cumpăni, a judeca’. Evanghelia subliniază sensul din urmă al verbului” (Cruceu 2010: 173).

Ironia rezultă din faptul că ești chemat să judeci, să-ți ajuți fratele care are așchia în ochi, dar tu însuși ești blocat de bușteanul din care probabil va fi sărit așchia oprită în ochiul aproapelui.

„Imaginea este superbă. Doi tăietori de lemne sunt la lucru. Unuia îi sare în ochi o așchie (gr. *τὸ κάρφος*), așa că strigă după ajutor. Celălalt ar vrea să ajute, dar este împiedicat de bușteanul din care tocmai a sărit așchia. Dacă nu își curăță orizontul de vedere, nu va putea să realizeze operația delicată, riscând să-i scoată ochiul fratelui său, nu așchia înțepătoare” (Cruceu 2010: 178).

Isus îi ridiculizează în acest pasaj, face aluzii, îi ironizează pe toți acei care îi numeau „porci” pe samariteni și „câini” pe cei dintre neamuri, atacând deopotrivă și confuzia iudeilor între lucrurile sfinte și tezaurele Templului. Finalmente, ironia este lăsată deoparte, iar concluzia transpare: „și voi, care sunteți răi!”. Și totuși, dacă vrei să faci ceva bun, atunci ceea ce ai aștepta din partea oamenilor, aceea trebuie să faci mai întâi. Îndemnul „nu judeca” trebuie respins, apoi căutăm alternativa într-un alt sens al judecății, pentru a ne stabili, dacă vom fi înțeles constructul ironic în

---

<sup>10</sup> Bădiliță (2009: 196).

afirmația că singurul care are drept de judecată, viață și moarte asupra noastră este însuși Dumnezeu, cel care dă ploaie și soare și peste cei judecați drept „răi” de acei care s-au considerat până la inițierea procesului ironic „buni”.

O altă ironie subtilă, care amendează judecățile greșite pe care le-am putea face, este legată de comparația „poarta îngustă” – „poarta largă”, „calea îngustă” – „calea largă”. Acestea trebuie găsite, dar în același timp sunt descoperite. suntem îndemnați să găsim, ceea ce numai Dumnezeu poate revela, generându-se o tensiune enormă chiar înspre sfârșitul textului, unde, printr-o avalanșă de metafore (două feluri de prooroci, lupi și oi, struguri și smochini, pomi buni și pomi răi, roade) suntem îndemnați să facem alegeri și etichetări în situația în care textul s-a deschis cu îndemnul de a nu judeca.

„[15] Păziți-vă de prooroci mincinoși. Ei vin la voi îmbrăcați în haine de oi, dar pe dinăuntru sunt niște lupi răpitori. [16] îi veți cunoaște după roadele lor. Culeg oamenii struguri din spini sau smochine din mărcini? [17] Tot așa, orice pom bun face roade bune, dar pomul rău face roade rele. [18] Pomul bun nu poate face roade rele, nici pomul rău nu poate face roade bune. [19] Orice pom, care nu face roade bune, este tăiat și aruncat în foc. [20] Așa că după roadele lor îi veți cunoaște” (Mat. 7:15-19).

#### **4. Concluzie: „le vorbesc să nu înțelegă, dar ferice de urechile voastre...”**

Textul se încheie cu imaginea celor două case spirituale. Ironic este faptul că aceste case indică tocmai spre textul care a fost citit. Avem de zidit o casă spirituală, ne spune Profetul care încă este în viață, ale cărui roade încă nu le știm, dar trebuie să ne zidim construcția vieții spirituale chiar pe discursul lui, prin credință. Dar tocmai ne avertizase să căutăm roadele pentru a descoperi proorocii falși între adevărații profeți. Nu este cu totul ironică situația? Nu este imposibilă pretenția? Noul Profet declară că nu vrea să strice Legea, dar ne cere să ne întemeiem viața pe învățătura lui, care este o interpretare ciudată și chiar în sens contrar a Legii.

„[24] De aceea, pe orișicine aude aceste cuvinte ale Mele și le face, îl voi asemăna cu un om cu judecată, care și-a zidit casa pe stâncă. [25] A dat ploaia, au venit șuvoaiele, au suflat vânturile și au bătut în casa aceea, dar ea nu s-a prăbușit, pentru că avea temelie zidită pe stâncă. [26] însă ori și cine aude aceste cuvinte ale Mele și nu le face, va fi asemănat cu un om nechibzuit, care și-a zidit casa pe nisip. [27] A dat ploaia, au venit șuvoaiele, au suflat vânturile și au izbit în casa aceea: ea s-a prăbușit și prăbușirea i-a fost mare”.

Dar mai mare ironie decât aceasta este că ni se cere să facem ceea ce este imposibil de făcut. Învățătură puternică, învățător uimitor, dar cine poate face tot ce s-a spus? Atunci cum îi putem judeca pe cei care nu fac ceea ce li se cere?

Finalul discursului este lăsat în seama unui cor antic, vocea poporului, care indică verdictul judecății: Acest Profet are putere, nu cărturarii și învățătorii lor, care tocmai fuseseră ridiculizați și ironizați. El are puterea de a trăi propriile

învățători. Între cele două tipuri de opțiuni între care pendulează tot timpul discursul, ne rămâne, în mod ironic, o singură opțiune, și aceea este imposibilă.

„Întreaga *Predică*, de la un capăt la celălalt, ne oferă tensiuni și opoziții greu de rezolvat. Nu sunt decât două feluri de îngrijorări: îngrijorările lumii și grija pentru împărăție; două feluri de judecăți; două feluri de oameni; două feluri de porți; două căi; două feluri de turme, oi și capre; două părți, stânga și dreapta; două feluri de temelii; două învățători, cu autoritate din partea Tatălui și celelalte, inutile exerciții cărturărești. Există o minoritate a vieții și o majoritate a pierzării. Ultimul act al *Predicii de pe munte* stă sub semnul vieții și morții, prăbușirii sau supraviețuirii” (Cruceu 2010: 198).

Într-un sens, *Predica de pe Munte* seamănă cu discursul lui Guido din *La vita e bella* sau cu discursul lui Don Quijote față de Sancho. Ambele discursuri caută să vrăjească lumea, să o transforme, înfrumusețând-o, dând speranță. Discursul lui Isus este opus cu totul, urâște lumea, luându-ne orice speranță pe care am putea-o zidi în noi înșine, aruncând-ne în afara noastră, spre el. Ipoteza înțelegerii în cheie ironică a acestui text este susținută nu doar de exemplele de mai sus, ci și de alte două texte, unul compus din șapte pilde, Mat. 13, celălalt din șapte tablouri, Mat. 24 și 25, texte asupra cărora vom reveni într-un alt studiu.

Deocamdată, în schema scenografiei ironice, primejdia cea mai mare este să devenim victimele naive excluse din comunitatea interpretativă. Trebuie să intrăm între complici, primejdia fiind de a asculta ironia fără să o înțelegem.

„De aceea le vorbesc în pilde, pentru că ei, măcar că văd, nu văd, și măcar că aud, nu aud, nici nu înțeleg. Și cu privire la ei se împlinește proorocia lui Isaia, care zice: „Veți auzi cu urechile voastre, și nu veți înțelege; veți privi cu ochii voștri, și nu veți vedea. Căci inima acestui popor s-a împietrit; au ajuns tari de urechi, și-au închis ochii, ca nu cumva să vadă cu ochii, să audă cu urechile, să înțeleagă cu inima, să se întoarcă la Dumnezeu, și să-i vindec.” Dar ferice de ochii voștri că văd; și de urechile voastre că aud!” (Mat. 13:13-15).

## Bibliografie

- Bădiliță 2009: Cristian Bădiliță, *Noul Testament - Evanghelia după Matei*, ediție bilingvă, Editura Curtea Veche, București, 2009.
- Booth 1974: Wayne Booth, *A rhetoric of Irony*, University of Chicago Press, Chicago, 1974.
- Carson 2000: Donald A. Carson, *Jesus' Sermon on the Mount and His Confrontation with the World: An Exposition of Matthew 5-10*, Global Christian, Grand Rapids, 2000.
- Cornilescu 1924: Dumitru Cornilescu, *Biblia sau Sfinta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, traducere nouă, cu trimeteri, Societatea Biblică pentru Răspîndirea Bibliei în Anglia și Străinătate, București, 1924.
- Cousland 2002: J. R. C. Cousland, *The Crowds in the Gospel of Mathew*, Brill, London, 2002.

- Cruceru 2010: Marius-David Cruceru, *Și voi, care sînteți răi, fiți desăvîrșiți ca Tatăl, o abordare periegetică a Predicii de pe Munte*, Risoprint, Cluj-Napoca, 2010.
- Dane 2011: A. Joseph Dane, *The Critical Mythology of Irony*, University of Georgia Press, Athens, Georgia, 2011.
- DeMan 1983: Paul DeMan, *Blindness and Insight, Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, 2nd ed., University of Minnesota, Minneapolis, 1983.
- Dormandy 2003: Richard Dormandy, *Jesus' Cutting Irony: Further Understanding of Mark 11:17*, în „Expository Times”, Vol. 114 (2003), nr. 10 (Jul.), p. 183-187.
- Fowler 1994: Watson Henry Fowler, *A Dictionary of Modern English Usage*, Wordsworth Editions, Hertfordshire, 1994.
- McNutt 1999: Paula McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1999.
- Muecke 1969: Colin Douglas Muecke, *The Compass or Irony*, Routledge, London, 1969.
- Zodhiates 1998: Spiros Zodhiates, *The Beatitudes - The Pursuit of Happiness: A Commentary on Matt. 5:1-11; Luke 6:20-26*, AMG Publishers, Chattanooga, 1998.



## MODALITĂȚI DE TRANSMITERE A MESAJELOR BIBLICE ÎN ROMANUL *ANTICHRIST* DE ION GHEȚIE

DR. MIOARA DRAGOMIR

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

**Résumé:** Roman réaliste, dans lequel l'écrivain crée la psychologie des personnages pour construire des prototypes humains mais aussi un monde complexe dont la description inclut les documents historiques, *Antichrist* est une oeuvre dans laquelle Ion Gheție construit un „Non” proéminent, issu de sentiments profonds, de l'intuition, de l'observation et de l'analyse de ce que l'être humain ne devrait pas être ou vivre, tant comme individualité, que dans les relations avec les autres. Tout en étant un fin connaisseur de la psychologie de son siècle, l'écrivain amène le lecteur face à la morale biblique concernant la voie à ne pas suivre, par des moyens subtiles, mais difficiles à réaliser: sans faire de la morale et sans rhétoriques démagogiques. Le livre soulève beaucoup de questions, mais en même temps l'écrivain offre des solutions, comme le font des grands écrivains tels, V. Hugo, F. M. Dostoievski ou Hermann Hesse. L'écrivain de ce roman transmet des messages à travers lesquels il appelle ses lecteurs vers une certaine manière d'être et de vivre, tout en leur montrant le destin terrible de ses personnages, qui vivent le contraire.

**Mots-clés:** roman réel, psychologie des prototypes, réalisation artistique, manière d'être, manière de vivre

Reprezentată prin romane și volume de proză scurtă, autonome prin subiectul abordat, structură și mesaj, opera beletristică a lui Ion Gheție – chiar dacă, din păcate, putem vorbi, deocamdată, numai despre cea publicată<sup>1</sup> – se remarcă

---

<sup>1</sup> Reiau aici, pentru utilitatea lor, informațiile despre literatura publicată și, ca pe un semnal, pe cele despre literatura nepublicată a lui Ion Gheție, pe care le-am prezentat în Dragomir (2011). Până în prezent au fost publicate următoarele romane ale autorului, a căror listă o dau după Pamfil (2004-2006) și articolul *Ion Gheție* din *Dicționarul general al literaturii române*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2005, vol. E-K: *Drumul*, București, Editura Cartea Românească, 1983, *Pomul vieții*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1987, *Skepsis*, Timișoara, Editura de Vest, 1991, *S. O. S.*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1991, *O lume pentru fiecare*, vol. I-II, București, Editura Cartea Românească, 1992, *Agonia*, Galați, Editura Porto-Franco, 1997, *Încotro?*, Iași, Editura Institutul European, 1999, *Biruitoarii*, vol. I-II, Editura Litera Internațional, trilogia *Sub călcâiul vremii: Taina cea mare*, Timișoara, Editura Mirton, 2002, *Fructul oprit*, București, Editura Universal Dalsi, 2004, *Nodul gordian*, București, Editura Universal Dalsi, 2005, *Antichrist* București, Editura Litera Internațional, 2009. Redau lista scrierilor nepublicate, de asemenea după necrolog: *Înăuntrul, Năvălirea tătarilor, Facă-se voia mea* („pe care autorul îl considera cel mai bun”, scrie autoarea necrologului la p. 330), *La început era cuvântul, Punct și de la capăt, Detenție perpetuă, Pasărea cu clonț de oțel și Atentatul*.

indiscutabil în istoria literaturii române moderne contemporane prin abordarea amplă, arhitectonică și o construcție atentă a subiectului și a personajelor și, deopotrivă, printr-o artă a scriiturii caracterizată prin rafinament și o stăpânire impecabilă a limbii. O anumită discreție auctorială, specifică marilor scriitori, este prezentă în toate scrierile sale, inclusiv în cele autobiografice, cum este trilogia *Sub călcâiul vremii*. Această trăsătură se datorează talentului, dar, deopotrivă, și unei gestații atent supravegheate a informațiilor, a trăirilor și meditațiilor prin care scriitorul a sublimat realitatea, creând o literatură aflată sub semnul autenticului. De aceea, scrierile lui Gheție degajă naturalețe și claritate, iar mesajul oferă soluții la problematica abordată, așa cum se întâmplă în literatura lui V. Hugo, F. M. Dostoievski sau Hermann Hesse, fiecare scriere a sa rămânând, în același timp, desigur, o *opera aperta*.

În romanul *Antichrist*, Ion Gheție transmite mesaje biblice într-o formă artistică, prin diversele mijloace care stau la îndemâna unui scriitor. Reunind tot ceea ce se spune în *Biblie* despre Antichrist, Gheție creează – cum am spus altădată<sup>2</sup> –, nu un anume personaj negativ, ci personajul negativ prin excelență și, astfel, uzând la maximum de procedeele antitezei, transmite cititorului mesajul învățurii biblice printr-un antimodel. Scriitorul reușește să înfățișeze foarte viu și realist răul absolut, antichristic, prin personajul central, Emanuil Gherman – a cărui analiză, inclusiv a numelui, am făcut-o cu alt prilej<sup>3</sup> –, urmărind felul de a fi și căile amăgitoare ale răului și devalând modul în care acestea le copiază pe cele autentice bune, dar le dă un sens opus. În ultimul dialog cu preotul catolic Lewandowski, personajul își definește doctrina de ierarhii și valori inversate, bazate pe confuzia iscată în mintea și în sufletul oamenilor:

„Iar eu îți spun că drumul meu nu e nici neted și nici drept, îl contrazise Emanuil, iritat de încăpățânarea bătrânului. E plin de primejdii și de spaime și nu duce nicăieri. Cu voia sau fără voia lor, blestemând sau binecuvântând, vor apuca-o cu toții pe calea mea, sperând să găsească la capătul ei infernul sau paradisul. Un veac de desfrâu al minții și al sufletului va fi plătit prin altul de umilință și durere [...] (544).

– Vei rămâne puternic, dar vei fi veșnic necunoscut, murmură acesta din prag, cu voce scăzută.

– Toți știu că există Dumnezeu, răspunde Gherman, dar l-a văzut cineva vreodată? Oamenii vor merge, asemenea oilor în turmă simțind toiagul, dar necunoscând cine e păstorul. Voi fi lângă ei și nu mă vor cunoaște” (545).

Pe cât de vădit, direct și clar este stilul scriitorului în construcția personajului, pe atât, în ipostaza naratorului, ne arată cum toate acțiunile lui se desfășoară pe ascuns, începând cu travestirea în preot, așa cum pe ascuns se înfăptuiește, în general, orice rău, iar consecințele ies apoi la suprafață, uneori prea târziu pentru a

---

Din aceeași sursă aflăm și că autorul „se specializase însă în proză scurtă, de vreme ce a scris peste 400 de texte aparținând acestui gen” (p. 331), din care a publicat volumul *Alfa și Omega*, București, Editura Cartea Românească, 1986.

<sup>2</sup> Vezi Dragomir (2011).

<sup>3</sup> *Idem*.



mai fi îndreptate. Acest mesaj este transmis și prin intermediul celorlalți personaje. Baroana Hirsch, Elsa, preotul Lewandowski, baronul Kutschera, personaje principale, au un sfârșit tragic sau, în cazul lui Mularz și Stanislaw Repka, previzibil de a fi astfel. Fără a fi moralizator în felul scriitorilor care se erijează în justițiar ce își pedepsesc personajele, scriitorul acestui roman urmărește destinele personajelor dintr-o perspectivă cu totul realistă. Din modul în care le construiește psihologia – înfățișând, în esență, prototipuri umane – putem observa și înțelege că ele nu au acea seninătate sufletească și puterea interioară pe care o dă credința deplină, simplă și necondiționată în Dumnezeu, pentru că această componentă esențială le lipsește sau o au lacunar, fiecare până la un punct, din ignoranță, trufie sau nepăsare.

Baroana Malvina Hirsch, mătușa lui Emanuil Gherman, este considerată în urbe o autoritate pentru faptul că este „cea mai bogată locuitoare a orașului” (469). Scriitorul ne lasă să înțelegem că, pentru un adevărat om al polisului cu influență, criteriul acesta de ierarhizare, aplicat într-o societate, nu este nici suficient, nici determinant. Deși membră a unei societăți de binefacere, ale cărei serbări în scop caritabil este invitată să le patroneze, baroana Hirsch nu îndeplinește acest rol dintr-un sentiment de milă autentic, sentiment care lipsește și din gesturile ei de acest tip:

„Aici, în fața lăcașului sfânt, milogii se purtau cuviincios, nu dădeau buzna peste credincioșii veniți să se roage, mulțumindu-se să-și întindă mâinile sau cățuile [...]. Baroana trecu printre ei fără să-i privească. Trupurile diforme, privirile flămânde, întreaga ticăloșie omenească zugrăvită pe chipurile lor o scârbeau. Scoase din geantă o pungă brodată pe care o strecură Adelei. Trecea în seama fetei toate lucrurile neplăcute. La urma urmei, o plătea pentru asta” (110–111 și 198).

Nu crede în minunea pe care a arătat-o icoana cu Maica Domnului și Pruncul lăcrimând, care pentru ea este „ciudățenie”, și nici în rostul pelerinajului pe care oamenii îl pregătesc spre mănăstirea greco-catolică de la Huta. În societatea salonului ei, formată din intelectuali și oameni înstăriți, încearcă să impună și celorlalți convingerile sale:

„În sfârșit, înțeleg că niște oameni simpli, țărani, meseriași, grădinari, argați, ucraineni sau români, să-și închipuie cine știe ce parascovenii. Dar oameni cultivați, ca dumneata, Gellinek, să creadă că un petic de pânză zugrăvită în chipul unei sfinte poate da drumul unor lacrimi, asta depășește puterea mea de imaginație! declară pe un ton hotărât, aproape înfuriată, baroana.

Dar Gellinek clătină capul cu îngăduință.

– N-o să mă convingi nici de astă dată, Malvina, observă el fără ranchiună. Ține seama că nu e o sfântă oarecare, ci însăși Preacurata Maria, născătoare de Dumnezeu.

– Dar totul se reduce la un stângen pătrat de pânză și la o jumătate de oca de vopsele preparate cu ulei de in, omule!” (74).

Desigur, vrea să se convingă singură și de aceea merge la biserică, în timpul slujbei, „din curiozitatea ce te împinge să te duci la cinematograful ori la bălci” (109), ne spune naratorul. Fiind dintre cei care nu cred în puterea credinței și în menirea icoanelor, neagă trăirile pe care le încercă ea însăși la vederea privirilor Maicii Domnului, ascunzând adevărul sub explicații de circumstanță:

„De un sfert de ceas se străduia să prindă căutătura Sfintei și nu izbutea. O distrăgeau florile de pe altar, sunetele orgii și mai ales numeroasele plăcuțe aninate pe perete, în jurul altarului, cu invariabilele cuvinte de mulțumire adresate Fecioarei. Îi venea greu să le numere și nu se putea concentra. «Prostiil!» își zise ea, supărată, când simți deodată doi ochi negri, adânci, îndurerați, care-i pătrundeau până în adâncul sufletului. Un fulger îi trecu pe la îmbinarea sprâncenelor, urechea dreaptă îi țiuu, iar tâmpilele îi zvâcniră dureros. Ceva ca o apă neagră îi acoperi vederea pentru o clipă.  
[...] O durere de cap sâcâitoare îi răscoli creierii, ochii o usturau.  
«Aerul închis e de vină, mirosul de tămâie, lumina împuținată», își explică ea, pe jumătate convinsă” (112-113).

Om de societate, baroana ține, totuși, la o anumită ordine formală. Își îndeamnă nepotul, pe Emanuil Gherman, să continue studiile și să urmeze cutumele societății. Și, atunci când află despre sacrilegiul falsului preot, ține să-și exprime părerea de rău:

„– Oricum ar fi, nădăjduiesc din suflet să-l înșface cât mai curând pe acest popă de carnaval, iar biserica bietului părinte Lewandowski să-și recâștige liniștea pierdută. Adel, mâine dimineață să treci pe la Sfântul Ignác și să-i exprimi părintelui regretele și simpatia mea” (171).

Fără o pregătire intelectuală bună, cu credință limitată mult înspre ateism, baroana este omul banului și, de fapt, acesta este singurul lucru la care ține cu adevărat și prin care are convingerea că-i poate stăpâni și pe cei din jur. În timpul accidentului în care sfârșește tragic, gestul ei ultim – precizează naratorul – fusese acela de a-și apăra caseta cu bani, și nu de a-și salva viața (457).

Ca și baroana, Elsa este un prototip, bine construit, în același stil realist în care sunt înfățișate toate personajele: fără excese și cu multe nuanțări. Firea bună și deschisă a Elsei se completează cu credința sa, care este necondiționată, după cum aflăm dintr-un dialog cu Emanuil Gherman:

„Da, cred. Cred în ceva ce există în afara mea și deasupra mea și mă cuprinde în sine, în ceva nesfârșit și neștiut, aflat dincolo de puterea mea de înțelegere. Nu cunosc nici cine este, nici unde sălășluiește, dar mă simt sigură și apărată prin existența sa. Îi spun Dumnezeu, am învățat să mă apropiu de el urmând îndrumarea bisericii. De aceea mă rog, merg la slujbă și mă bucur că am acest prilej de a-i vorbi” (239).

Are un fel de a fi și de a vedea lucrurile cu totul diferit de al lui Gherman, iar relația dintre ei se leagă cu greu. Din păcate, nu are destulă tărie sufletească de a se

susține, de a îndrepta lucrurile pe făgașul bun, iar iubirea pentru el, pe care o așază mai presus decât orice, o covârșește și o duce spre un final tragic.

Preotul Lewandowski, un alt prototip, este mânat de intenții bune, dar fără a distinge binele până la capăt. El observă realitățile din jur, viața oamenilor, și își construiește un alt fel de a crede decât cel pe care îl predică în amvon. Pentru el, împărăția ce va să vină este rezultatul unirii credinței cu înđoiala. De aceea, sub paravanul bunelor intenții, dar obsedat în chip periculos de a doua Venire, se lasă amăgit, la rândul său, de persoana și dogma personajului central. În predica ultimă, pe care ierarhii îi mai permit să o țină după cele întâmplăte, recunoscându-și căderea, preotul Lewandowski își trece conștiința și sentimentul religios printr-un purgatoriu propriu, cu care se și încheie cartea, o predică pe care scriitorul o compune după modelul *Apocalipsei*<sup>4</sup>. Discursul său descrie devenirea lumii așa cum se va fi desfășurat sub un stăpânitor ca cel pe care îl încurajase.

Scenele și momentele sugestive, care vorbesc despre o lume neașezată și în derivă, ce alege, dintre bine și rău, răul, sunt multe. Foarte grăitoare este cea în care Stanislaw Repka dezvăluie alegerea sa:

„Repka luă pistolul și ieși pe terasă. Un corb bătrân își flutura aripile pe acoperișul hambarului. Nu departe de el, se plimba un porumbel cu pene cenușii și gușa vânăată. Administratorul șovăi o clipă, cu brațul ridicat.

– Corbul sau porumbelul? Firește, porumbelul!

Ochi cu atenție. Izbit în piept, porumbelul se rostogoli pe țiglele hambarului” (327).

Momentul este simbolic, întrucât protagonistul este tocmai cel care-și propune să întemeieze o societate filantropică a omenirii, pe modelul unui gentleman al viitorului, creat, însă, pe criterii formale și, de aceea, fals elitiste. Gândirea sa este una de tip extremist, ca și cea a lui Andrei Mularz, care se află la un alt pol. În convingerile amândurora și în felul de a fi nu există credința în Dumnezeu. Pentru Mularz, înregimentat în curentul socialist, viața are importanță numai în măsura în care se produc în ordinea socială schimbări bruște, prin revolta maselor.

Într-o lume îndepărtată de Dumnezeu, semnele dezzechilibrului nu întârzie să apară, sub diferite forme, consemnate în istoria omenirii, care oamenilor credincioși le dau de gândit, iar în biserici se fac rugăciuni, ca cele pentru încetarea secetei. Unul dintre ele este mulțimea omizilor și a găngăniilor care năpădesc orașul. În descrierea fenomenului, naratorul păstrează un ton doar în aparență neutru, căci insistă asupra intensificării lui față de alte dăți, evocate de documente sau de memoria oamenilor. Este imposibil ca cititorul să nu facă analogie cu scene asemănătoare din *Biblie*, transmise și în alte cărți religioase sau laice, precum cronicile:

„Ca în toți anii secetoși, dar mai numeroase ca oricând, năvăliră omizile. Năpădeau crengile pomilor ori le găseai dărele lucioase pe pietre. Prin curți, prin magazii și chiar prin case se iviră niște găngăanii ciudate, asemănătoare furnicilor, însă mai mari. Era cu neputință să treci

---

<sup>4</sup> Vezi *art. cit.*

pe străzile mărginite de copaci și să nu dai peste omizi galbene, păroase sau peste colonii de furnici” (107).

Din aceeași categorie de semne prevestitoare este și larva de tunete și fulgere din văzduh, care se repetă câteva zile la rând, dar fără să aducă și ploaia, precum și un fenomen pe care locuitorii orașului îl interpretează imagistic diferit, dar care este observat de toți:

„Un nor imens, cenușiu cu pete negre se ridică din dosul Cetățuii în a doua sâmbătă după Rusalii [...]. Cu repeziciune, în curs de câteva minute, coloana fumurie se lăți, apoi se teși, rotunjindu-și contururile. Când vânzoleala aceea *aparent fără rost din slăvi* [s.n.] conținea, trecătorii deslușiră pe boltă o siluetă diformă, om sau animal, în care unii recunoscuseră un armăsar cu coarne de bivol, alții figura lui Efraim Mendel, rabinul orașului, cu perciunii zburliți, alții, în sfârșit, însuși chipul necuratului” (108).

O semnificație aparte o are icoana făcătoare de minuni din biserica Sfântul Ignác, care este numită – după cum am mai explicat, arătând și de ce<sup>5</sup> – când „icoană”, când „tablou”. Pentru cei credincioși este icoană, pentru ceilalți este un tablou, pe care naratorul îl descrie și în care este introdus motivul dublului: personajul care iscodește cu urechea ciulită și al cărui corespondent în lumea romanului este chiar personajul central. Vocea naratorială descrie și minunea arătată de icoană în mod repetat de-a lungul timpului, atunci când omenirea a fost în cumpănă:

„Curând după ivirea norului ciudat, se zvoni că Maica Precistă de la biserica Sfântul Ignác și-a schimbat căutătura. Fața Preasfintei se întunecase, ochii îi avea stinși, pierduți, ca și când ar fi fost încercată de o mare durere. La fel i se întâmplase înainte cu patruzeci de ani, în 1866, anul războiului cu Prusia și Italia. Mai trăiau destui oameni care-și aminteau de cele petrecute pe atunci” (109).

În afară de personajele principale ale cărții, se conturează destul de clar și personaje colective: oamenii și reacțiile lor. Nu întâmplător, scriitorul evidențiază prezența unei anume categorii, cea a cerșetorilor, la care se face referire și în elementul documentaristic din incipitul cărții, introdus pentru a contura istoria orașului K:

„Un călător englez de la sfârșitul veacului al XVII-lea, venit în marginile nord-estice ale Ungariei ca într-o Sciție sau Tartarie, a fost surprins să descopere un oraș rânduie, cu un negoț înfloritor, hanuri curate, case arătoase și o sumedenie de biserici (12). Oamenii i se părură îndatoritori, bine îmbrăcați și hrăniți, însă cam habotnici, lucru de mirare, ținând seama că erau destul de instruiți. Același călător semnala, ca pe o anomalie, numărul mare de cerșetori întâlniți pe străzile orașului și îndeosebi în preajma bisericilor” (7).

---

<sup>5</sup> *Idem.*

Cuviincioși în fața bisericii Sfântul Ignác, bătându-se între ei pentru fiecare bănuț la Poarta Leopoldină, această colectivitate spune mult despre o societate și decăderea ființei umane, ca și despre ignoranța sau reacțiile celor în puterea cărora stă să schimbe destinul societății, dar nu o fac – autoritățile, clerice și laice, precum și elitele orașului.

Singura oază de pace sufletească și trăire autentică a credinței se arată a fi în biserica românească în care Emanuil Gherman intră, pentru scurt timp, în „Vinerea neagră” (490). Este un prilej pe care naratorul îl folosește ca să descrie și un altfel de lăcaș de cult creștin decât celelalte, din oraș, pe acea vreme:

„Ca mai toate lăcașurile sfinte ale românilor din jur, era mică, modestă, în întregime construită din lemn. Avea o scurtă tindă, acoperiș de șifă și o clopotniță înaltă, cu foișor îngust, care o încingea ca un brâu. Câteva cruci prăvălite o mărgineau de o parte și de alta. [...] Pe dinăuntru, biserica se înfățișa încă și mai umilă decât atunci când o priveai dinafară. [...] Ar fi fost și greu să așezi bănci într-o incintă în care abia încăpeau, strâmtorați, o sută de oameni. [...] Pereții de scânduri, mai purtau umbrele unor zugrăveli pe trei sferturi dispărute. Din sărăcie, dar și din teama de foc, biserica era lipsită de candelabre. Aproape întreaga lumină venea de la lumânările de ceară, căci cele patru ferestruici abia îngăduiau zilei să se furișeze înăuntru” (490-491).

Descrierea lăcașului, cu observații până la detaliu, este completată cu descrierea atmosferei din timpul slujbei, a atitudinii oamenilor, liniștiți, urmând rânduiala, primitori fără a se lăsa distrași de la cele sfinte, adânciți în trăirea momentelor din Vinerea Răstignirii, evocate de tipicul slujbei:

„Naosul era plin de mulțimea bărbaților și a femeilor. După datină, credincioșii se împărțiră în două: bărbații în dreapta și femeile în stânga. [...] Țineau cu toții în mâinile aspre, butucănoase, lumânări gingașe și subțiri, a căror flacără o ocroteau cu îngrijire. [...] Intrarea străinului în toil slujbei de prohod nu trecu neobservată. Oamenii întorceau capetele o clipă, apoi își vedeau mai departe de slujbă. Un bătrân cu ochii triști și fața zbârcită, îi întinse o lumânare. Preotul isprăvi rugăciunea și se întoarse spre popor ca să-l binecuvânteze. Era un bărbat de vreo patruzeci de ani, înalt, slab, cu barba rară și ochii vii. Aruncă și el o privire spre noul venit, apoi se întoarse cu fața către altar și prinse să cânte stihirile. [...] Împrejurul lui, oamenii ascultau cu capetele plecate plângerile adresate celui mort. De câteva zile, cu trupurile istovite de post, trăiau ca într-un vis, împărțindu-și viața între casă și lăcașul Domnului. Cu ochii cerniți și fețele trase, orbiți de pâlăitul lumânărilor, martori umili ai dramei Patimilor, privegheau trupul celui mort pe cruce, înainte de a-l însoți spre mormântul simbolic, unde urmau să-l îngroape” (491-492).

Este, poate, una din cele mai călduroase și mai profunde descrieri din literatura română, a sufletului românesc, în ceea ce are el bun, drept, frumos. Scriitorul este un cunoscător al momentelor slujbei, asupra cărora se oprește, cu citate și trimiteri la cărțile sfinte, atât cât este necesar pentru a pune în antiteză cele ce se petrec în biserică cu ceea ce reprezintă personajul central. Trebuie remarcat că descrierea, realizată prin propoziții scurte, scoate în evidență trăirea profundă, care umple întregul lăcaș de viață:

„Vocea preotului se curmă. Credincioșii îngenunchiară. Un bocănit prelungit născu din podeaua veche. Flăcările tremurată în mâini. Lovite de lumina lor șovăitoare, zugrăvelile de pe pereți păreau că răsar, deslușite, dinăuntru scândurilor de lemn. Preotul își șoptea rugăciunile într-un murmur odihnitor. Cineva din rândurile femeilor tuși înfundat. O lumânare sfârâia în sfeșnicul de alamă din dreapta sfântului trup” (492).

Pe lângă elementele documentaristice și folosirea sugestivă a realității icoană – tablou în funcție de mesajul transmis, un alt element încărcat de sugestivitate, de ordin imagistic, este cromolitografia din camera lui Emanuil Gherman. Descrisă chiar la începutul cărții și evocată într-un anume moment în ordinea subiectului romanului, mesajul imaginii este cel pe care îl prezintă naratorul:

„O cromolitografie din secolul al XVIII-lea, aflată deasupra mesei de lucru a lui Emanuil Gherman, înfățișă un păstor elin, în sarică și ȋtari, suflând melancolic în cimpoi printre ruinele Acropolei. Simbol al nestatorniciei destinului, imaginea ar putea fi reluată în nesfârșite exemple iconografice. Unul dintre ele, semnificativ în felul său, îl oferă K., oraș de șapte ori secular, pomenit din belșug în istoria celor trei monarhii care și l-au disputat de-a lungul timpului” (7).

Înțelegem însă și că, dincolo de căderea unor civilizații, rămâne ființa umană, cu sufletul său și calea pe care alege să o urmeze.

Romanul *Anticrist* este o scriere care, oferind mai mult decât acel *plaisir du texte*, este în măsură să modeleze conștiințe. Sau, exprimându-ne în termenii lui Roland Barthes și în continuarea teoriei lui, cititorul este pus în situația de a căuta în această carte și de a găsi, meditănd în urma lecturii, mai mult decât plăcerea, bucuria pe care o poate da răspunsul la întrebarea „Cum poți să fii și să trăiești, ca să fie mai bine?”. Căci fiecare dintre noi tinde în sine sa, astăzi ca și dintotdeauna, spre Frumusețea absolută de care vorbește încă din perioada precreștină Socrate, cel mai virtuos om al acelor vremuri<sup>6</sup>, în finalul dialogului său din *Banchetul*, intuind și exprimând adevăruri biblice pe care astăzi le transmite, în mod absolut, *Sfânta Scriptură*, despre ființa umană în individualitatea ei și în societate, în viața *polisului*:

„Așadar, aceasta este calea cea dreaptă, care duce în înaltul iubirii, fie că o străbaterem cu singurele noastre puteri, fie că sîntem călăuziți de un altul [Socrate se referă la cutuma antică de a avea un mentor și la iubirea absolută]. Pornind de la frumusețile din lumea noastră pieritoare și vrînd să ajungem la Frumusețe, urcăm neconținut, treaptă cu treaptă, de la un trup frumos la două, de la două la toate; și de la trupurile frumoase la faptele frumoase, apoi de la acestea, la învățăturile frumoase, până când, de la acestea din urmă, ajungem în sfârșit la acea învățătură care este nimic altceva decât tocmai învățătura despre Frumusețe, la al cărei capăt aflăm ce este Frumusețea cu adevărat” (Platon 1995: 138).

<sup>6</sup> Vezi și portretul complex pe care îl face Platon lui Socrate în discursul personajului Alcibiade, în *Banchetul*.

Iar Socrate, în dialogul său, se raportează la divinitate – care pentru el erau zeii – ca fiind absolutul, având, în fond, o viziune de tip biblic asupra devenirii umane, exprimată cu precauția celui care încă nu are confirmarea pe care o avem noi astăzi din învățătura biblică:

„Divina Frumusețe în sine, care nu are chipuri mai multe. Crezi cumva că puțin lucru ar fi viața unui om care ar privi înspre ea și ar privi-o cu ochii minții și ar trăi astfel în unire cu ea? Oare nu-ți dai seama că numai acolo îi va fi dat, privind îndelung Frumusețea, să dea naștere nu unor biete asemănări ale vredniciei – căci acolo nu asemănări vede – ci unor vlăstare adevărate, pentru că acolo vede însuși adevărul? Iar cel care zămislește adevărata vrednicie și care o crește ajunge drag zeilor și, dacă îi e dat aceasta vreunui om, dobândește nemurirea” (Platon 1995: 139).

În romanul *Antichrist* scriitorul construiește un „Nu” proeminent, izvorât din trăiri profunde, intuiție, observație și studiu, a ceea ce nu ar trebui să fie și să trăiască ființa umană, ca individualitate și în relațiile cu ceilalți. Fin cunoscător al psihologiei veacului său, scriitorul îl aduce pe cititor în fața moralei biblice privind calea care nu trebuie urmată, în modul cel mai subtil, dar și cel mai dificil de realizat: fără să facă morală și fără retorici demagogice. Tocmai de aceea lectura cărții este grea, naște multe întrebări, dar în același timp oferă și soluții: odată prin însăși prezentarea acestei lumi și, totodată, printr-un răspuns concret, realizat artistic, pe care îl dă și un alt mare scriitor, Hermann Hesse, care și-a creat opera la începutul secolului al XX-lea, cam în aceeași vreme în care se desfășoară acțiunea din *Antichrist*:

„Îl putem purta pe Dumnezeu în inimă și, uneori, când suntem plini de el întrutotul, el se poate face văzut prin ochii noștri și auzit prin vorbele noastre și poate chiar vorbi altora, care nu-l cunosc sau nu vor să-l cunoască. Nu ne putem sustrage inima vieții, însă o putem forma și învăța că este superioară întâmplării și că poate privi chiar și durerea fără să se frângă”<sup>7</sup> (Hesse 1999: 173-174).

Acestea, precum și cele din *Banchetul* lui Platon, citate aici în mod intenționat dintr-o operă precreștină, sunt, în fond, mesajele fundamentale, gândurile și trăirile la care și Ion Gheție, scriitorul romanului *Antichrist*, își cheamă cititorii, în timp ce le arată destinul cutremurător al personajelor sale, care trăiesc reversul.

## Bibliografie

*Dicționarul general al literaturii române*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2005.  
Dragomir 2011: „Personajul central al romanului *Antichrist*, de Ion Gheție”, în *Receptarea Sfintei Scripturi între filologie, hermeneutică și traductologie*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2011, p. 180-191.

---

<sup>7</sup> Citatul este din *Gertrud*.

- Hesse 1999: Hermann Hesse, *Gertrud. Rosshalde. Ultima vară a lui Klingsor*, traducere de Mariana Bărbulescu (*Gertrud*), Hans Neumann (*Rosshalde*), Ioan Lihaciu (*Ultima vară a lui Klingsor*), Editura RAO, București, 1999.
- Pamfil 2004-2006: Carmen-Gabriela Pamfil, *Ion Gbeție (1930-2004)*, în „Anuar de lingvistică și istorie literară”, tom XLIV-XLVI, 2004-2006, București, p. 329-331.
- Platon 1995: Platon, *Banchetul*, traducere, studiu introductiv și note de Petru Creția, Editura Humanitas, București, 1995.



## MOTIVE BIBLICE ÎN ACATISTUL BUNEIVESTIRI

CONF. DR. FELICIA DUMAS

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași

*felidumas@yahoo.fr*

**Résumé:** Nous nous proposons d'étudier le rôle poétique, stylistique et pédagogique de quelques motifs et références bibliques présents dans l'Acatiste à la Mère de Dieu. Construit sur le motif central de l'Annonciation faite à la Vierge par l'archange Gabriel, cet acathiste contient d'autres motifs bibliques, ainsi que de nombreuses références et allusions à des épisodes du Nouveau Testament, à des personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament. Leur rôle, que nous nous proposons d'étudier ici, est tout d'abord narratif-poétique, avec de nombreuses implications stylistiques et catéchétiques. Nous ferons référence aux éditions roumaine et française de cet acathiste et travaillerons avec les concepts d'intertextualité et de transtextualité de G. Genette.

**Mots-clés:** Acathiste à la Mère de Dieu, Bible, intertextualité, transtextualité, pédagogie, catéchèse

### 1. Argument

Ne propunem să analizăm rolul poetic, stilistic și pedagogic al câtorva motive și referințe biblice din Acatistul Buneivestirii. Construit în jurul motivului vestirii nașterii lui Iisus făcută de către arhanghelul Gavriil Fecioarei Maria, acest acatist conține și alte motive biblice, precum și numeroase referințe și aluzii la episoade neotestamentare, la personaje din Vechiul și Noul Testament. Rolul acestora – pe care ne propunem să îl analizăm aici – este în primul rând unul narativ-poetic, cu multiple implicații stilistice și catehetice la nivelul acestui tip particular de discurs poetic religios, pe care îl reprezintă în imnografia creștină acatistul. Ne vom referi la edițiile din limbile română și franceză ale acestui acatist. De asemenea, ne propunem să vedem în ce măsură aceste motive și aluzii biblice sunt receptate ca atare, adică în legătură cu Sfânta Scriptură, de către cei care citesc sau ascultă acatistul Buneivestirii.

Ne-am oprit asupra acestuia, deoarece, atât în imnografia bisericească, cât și în practica liturgică ortodoxă, acatistul Buneivestirii este considerat drept arhetipul tuturor celorlalte. Acatistul reprezintă un tip particular de poezie liturgică, a cărui lectură nu este una pur literară, centrată pe plăcerea receptării calităților sale poetice, ci una practică, cu o funcționalitate liturgică precisă: el reprezintă concretizarea unei forme de rugăciune, care poate fi publică, sau particulară (personală). Cel care îl citește singur (de obicei acasă) sau participă la citirea lui de către preot la biserică este, în general, un credincios practicant. El ar trebui să poată

recepta ca atare motivele și referințele biblice, în vederea stabilirii acelor relații de transtextualitate și intertextualitate definite de Genette (1982: 7), ce pun textele în diverse tipuri de legături unele cu altele. Cultura sa religioasă și biblică (acumulată în urma unei activități de cateheză instituționalizată sau nu, în calitate de autodidact), coroborată cu practica sa liturgică, sunt cele care contribuie la reușita acestui tip de receptare transtextuală a acatistului, care îl înscrie într-un raport de contiguitate tematică cu Sfânta Scriptură.

Prin urmare, în continuitatea demersului profesorului Eugen Munteanu, de definire a Bibliei ca un hipertext (în accepțiunea lui Genette) și a tradiției biblice românești drept o tradiție hipertextuală (Munteanu 2011: 16), ne propunem să recuperăm, la rândul nostru, câteva concepte propuse de autorul lucrării *Palimpsestes* în tipologizarea structurală a textelor. Categoriile propuse de Genette, exploatate, după cum subliniază Eugen Munteanu, mai ales de literați, se dovedesc a fi extrem de fecunde din punct de vedere operațional și în analiza textelor biblice și a altor tipuri de texte, care întrețin cu acestea relații de înrudire tematică de diferite tipuri. Ne vom referi în cele ce urmează cu precădere la conceptele de transtextualitate și intertextualitate. În opinia lui Genette, transtextualitatea, numită și „transcendență textuală a textului”, reprezintă „tot ceea ce îl pune în legătură, manifestă sau secretă, cu alte texte. Prin urmare, transtextualitatea depășește și include arhitextualitatea” (Genette 1982: 7), aceasta din urmă fiind definită ca „ansamblu al categoriilor generale sau transcendente – tipuri de discurs, moduri de enunțare, genuri literare etc. – de la care se revendică fiecare text în parte” (Genette 1982: 7). Intertextualitatea e definită apoi ca o „relație de coprezență stabilită între două sau mai multe texte, prin prezența efectivă a unui text în celălalt” (Genette 1982: 8).

## 2. Transtextualitate și intertextualitate biblică

Acatistul Bunevestiri stabilește o serie de relații transtextuale, dar și intertextuale, în primul rând cu Cartea Cărților, Biblia, dar și cu alte texte din literatura liturgică și spirituală creștin-ortodoxă. Din punct de vedere transtextual, citirea Acatistului Bunevestiri la nivelul practicii liturgice trebuie pusă în legătură nu numai cu Sfânta Scriptură, dar și cu întreaga literatură spirituală liturgică centrată pe cultul Maicii Domnului, din care fac parte Paraclisul acesteia, alte acatiste care-i sunt consacrate (cum ar fi acela al Acoperământului Maicii Domnului), sau pricesne, adică acele cântări interpretate de cor în timpul împărtășaniei (în economia liturghiei euharistice), de preamărire a Fecioarei Maria în calitatea ei de Născătoare de Dumnezeu, deosebit de îndrăgite de evlavia populară. Una dintre cele mai cunoscute îi este atribuită Sfântului Nectarie din Eghina și se intitulează „Fecioară Maică Maria”<sup>1</sup>. Prin urmare, textul Acatistului Bunevestiri nu poate fi analizat

---

<sup>1</sup> Una dintre versiunile acestei cântări începe în felul următor: „Fecioară Maică, Maria, stăpână-împărăteasă, pe tine te ferim. Curată fiică din Adam, parfum de floare aleasă, pe tine te

independent de aceste relații de transtextualitate decât din punct de vedere strict stilistic. Acesta este și motivul pentru care ne propunem aici mai mult decât o analiză stilistică. Demersul nostru analitic urmărește nu numai studierea rolului stilistic și poetic al motivelor și referințelor biblice prezente în acatist, dar și a rolului lor pedagogic, catehetic, de formare spirituală, duhovnicească a cititorilor, implicit practicanți, prin activarea, construirea și fixarea unei culturi biblice a acestora. De altfel, o analiză strict stilistică ar pune în evidență numai parțial relațiile de intertextualitate ce se stabilesc față de Sfânta Scriptură.

Vom înțelege în continuare, în direcția propusă de Genette, prin motive biblice un tip particular de intertext, explicat narativ sau stilistic, diferit discursiv de citat (însă la fel de transparent la nivel de receptare), care presupune prezența narativă sau stilistică a unor episoade din Vechiul sau din Noul Testament în textul Acatistului Bunevestiri. În aceeași direcție, prin referințe biblice vom înțelege prezența explicită în textul acatistului a unor nume proprii sau sintagme care desemnează personaje din Vechiul sau din Noul Testament. Aluziile biblice reprezintă un tip special de intertextualitate, care presupune prezența implicită a unor fragmente biblice în Acatistul Bunevestiri, în general prin intermediul unor metafore mariologice care funcționează ca sugestii, stârnind în mintea cititorului o serie de cunoștințe (prealabile) referitoare la episoade biblice. Ne propunem să ne referim în continuare la versiunile din limbile română și franceză ale acestui acatist, din două motive principale: 1. acela de a sublinia, din perspectivă contrastivă, intertextualitatea față de Sfânta Scriptură în aceste două limbi și 2. acela de a pune în evidență receptarea de multe ori mai clară a acesteia în limba franceză, datorată unor particularități culturale de traducere, precum și a unei mai bune culturi biblice a ortodocșilor francezi. În general convertiți la Ortodoxie, aceștia vin înspre practica liturgică cu o temeinică pregătire catehetică inițială, bazată în primul rând pe cunoașterea Scripturii. Am ales pentru reflecția noastră analitică versiunea în franceză a Acatistului Bunevestiri propusă de părintele arhimandrit Placide Deseille, starețul mănăstirii Sfântul Antonie cel Mare<sup>2</sup>, din cele două mai cunoscute versiuni utilizate în spațiul francez, la nivelul practicii liturgice ortodoxe<sup>3</sup>. În limba română putem vorbi despre o singură versiune a acestui acatist, propusă în majoritatea Ceaslovurilor, Acatistierelor sau cărților de rugăciune tipărite cu binecuvântarea Bisericii ortodoxe române. Numit în aceste lucrări de cult Acatistul Bunevestiri (sau al Bunevestiri a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu), el este cunoscut printre credincioși și sub denumirea de Acatistul Maicii Domnului. În limba franceză, aceasta este de altminteri, denumirea sa: Acatistul către Preasfânta Născătoare de Dumnezeu sau, pe scurt, Acatistul Maicii Domnului. Ea este

---

fericim. Aleasă fiică de-împărat, fecioară nenuntită, pe tine te fericim. Smerenia te-a ridicat și te-a făcut slăvită, pe tine te fericim...”

<sup>2</sup> „Acatiste à la Très Sainte Mère de Dieu”, în *Recueil d'Acatistes* (1996).

<sup>3</sup> Cea de a doua îi aparține părintelui Denis Guillaume, călugăr greco-catolic devenit ortodox la sfârșitul vieții; vezi Dumas (2009: 213-236).

justificată de motivele biblice fundamentale pe care este construit narativ acatistul, al Bunevestiri și al Întrupării lui Hristos din Fecioara Maria, care devine astfel Maică a lui Dumnezeu, precum și de conținutul primului condac din economia acestuia, care se referă la contextul istorico-spiritual al alcătuirii sale ca imn liturgic: ca semn de mulțumire adus Maicii Domnului, care a apărut cetatea Constantinopolului în timpul unui asediu din anul 626, în urma unui pelerinaj cu icoana acesteia organizat de patriarhul Serghie. Versiunea în limba franceză este mult mai clară, din punct de vedere discursiv, decât cea din limba română: „Invincible conductrice de nos armées, à toi les accents de victoire! Délivrée du danger, moi, ta cité, je te dédie cette action de grâces, ô Mère de Dieu! Toi dont la puissance est irrésistible, délivre-moi de tout péril, afin que je te crie : Réjouis-toi, Épouse inépousée !”; „Apărătoare Doamnă, pentru biruință mulțumiri, izbăvindu-ne din nevoi aducem ție, Născătoare de Dumnezeu, noi robii tăi. Ci, ca ceea ce ai stăpânire nebiruită, izbăvește-ne din toate nevoile, ca să strigăm ție: Bucură-te, Mireasă, pururea Fecioară!”<sup>4</sup>. Acest condac (caracterizat de o anumită ambiguitate la nivel de receptare discursivă în limba română) este folosit în ambele spații culturale ca rugăciune liturgică, particulară, sau publică, cântată de cor în economia liturghiei euharistice, înainte de vohodul mic (Dumas 2000).

Motivul biblic central prezent în Acatistul Bunevestiri este acela al vestirii nașterii pruncului Iisus, făcută de arhanghelul Gavriil Fecioarei Maria, cu care debutează primul dintre cele doisprezece icoase ale acestuia: „Îngerul cel mai întâi stătător din cer a fost trimis să-i zică Născătoarei de Dumnezeu: Bucură-te!”; „Un prince des anges fut envoyé du ciel pour dire à la Mère de Dieu: Réjouis-toi!”. La nivel discursiv, el este construit narativ (explicit), prin relatarea acestui episod din Noul Testament (Luca 1:26-39), de-a lungul primelor două serii de condace și icoase, dar și implicit, prin intermediul unor formule de numire a Maicii Domnului, din economia câtorva icoase, care devin, la nivelul practicii liturgice de citire a acatistului, formule de interpelare. Din punct de vedere narativ, episodul Bunevestiri cuprinde anunțul făcut de arhanghelul Gavriil Fecioarei Maria referitor la zămislirea ei, în afara nunții și a unirii cu vreun bărbat, a pruncului Iisus, Fiul lui Dumnezeu, uimirea Mariei, care se știe fecioară, deci în imposibilitatea oricărei maternități și acceptarea ei de a se supune hotărârii divine: „Știindu-se pe sine sfânta întru curăție, zis-a lui Gavriil cu îndrăznire: Preaslăvitul tău glas cu anevoie se arată a fi primit sufletului meu; că naștere cu zămislire fără sămânță, cum îmi spui?”; „Se sachant vierge, la Toute-Sainte dit hardiment à Gabriel : tes paroles sont étranges, et mon âme a peine à les accepter. Comment peux-tu dire qu'un enfantement suivra une conception virginale?”<sup>5</sup> (condacul al doilea). Acest motiv biblic neotestamentar este continuat discursiv în următoarele condace, de acela al

<sup>4</sup> „Acatistul Bunevestiri a Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu și pururea Fecioarei Maria”, în *Ceaslov* (2001).

<sup>5</sup> Observăm din nou claritatea sintactică a traducerii din franceză, făcută într-o limbă literară deja fixată normativ de mai multe secole, în momentul efectuării acesteia (după înrădăcinarea Ortodoxiei în Franța, la începutul secolului trecut).

întrupării lui Hristos (anunțat deja în Vechiul Testament: Isaia 7, 14), care cuprinde narativ, taina zămislirii virginala a Fecioarei Maria și a nașterii lui Iisus, închinarea magilor, fuga în Egipt și întâmpinarea lui Iisus în templu, de către bătrânul Simeon. Îmbinarea celor două este sugerată și prin intermediul unor formule de numire a Fecioarei Maria ca Maică a lui Dumnezeu, din icoasele al patrulea și al șaptelea: „Maica Mielului și a Păstorului” („Mère de l’Agneau et du Pasteur”) și, respectiv, „ceea ce ai născut pe Mântuitorul celor robiți” („car tu as donné le jour au libérateur des captifs”). Interpelată discursiv în cadrul fiecărui icos, Maica Domnului, în cinstea căreia este conceput acatistul la care ne referim, reprezintă, împreună cu Fiul lui Dumnezeu pe care l-a purtat în pânțec și pe care l-a născut, cele două personaje biblice centrale și esențiale la nivelul iconomiei divine referitoare la mântuirea omului. De altminteri, fiecare condac se constituie într-o interpelare poetico-teologică a lui Hristos, ca într-un fel de echilibru discursiv stabilit față de interpelarea Maicii Domnului din cadrul fiecărui icos. Imaginile din prima formulă de numire a Fecioarei Maria, a mielului și a păstorului, reprezintă două imagini neotestamentare fundamentale, cu referire teologică și spirituală la jertfa euharistică și, respectiv, la dimensiunea pastorală a slujirii sacerdotale, ambele asumate inițial, integral și pedagogic, de către Hristos. Cea de a doua formulă exprimă în mod explicit rolul esențial al nașterii lui Hristos pentru salvarea omului de la moartea păcatului, pentru mântuirea sa, explicitată pe larg de către toată învățătura și practica liturgică a Bisericii.

### 3. Referințe și aluzii biblice în Acatistul Bunevestiri

Mai multe referințe la originile acestui păcat strămoșesc apar consemnate în acatist. Este vorba despre ceea ce am numit mai sus referințe biblice, considerate de noi ca reprezentând un alt tip de intertextualitate între textul acatistului și cel al Sfintei Scripturi; ele apar la nivelul a două metafore mariologice din icosul I: „chemarea lui Adam celui căzut” („relevement de la chute d’Adam”) și, respectiv, „ștergerea lacrimilor Evei” („consolation des larmes d’Ève”). Este vorba, firește, de o intertextualitate înțeleasă în sens larg, implicită, singurele semne discursive de coprezență a textului biblic în cel al acatistului fiind reprezentate de numele proprii Adam și Eva (observăm construirea identică a celor două imagini în ambele limbi). Cele două personaje veterotestamentare, numite și protopărinți în cultura teologică creștină, se află la originea păcatului strămoșesc, datorită neascultării de care au dat dovadă în cartea Facerii față de interdicția divină de a nu se atinge de roadele pomului din mijlocul raiului, care le-a adus moartea și perisabilitatea trupului (Gen. 3). În centrul Noului Testament se află legea cea nouă a iubirii lui Hristos, care se naște din Fecioara Maria, ia trup omenesc și se jertfește pe cruce pentru răscumpărarea acestui păcat și mântuirea omului. Cel care trăiește după această nouă lege și respectă poruncile divine are posibilitatea de a se îndumnezei, de a reveni la starea de transfigurare a trupului în Împărăția lui Hristos, după judecata de la Parusie.

Făptura prin care această ridicare a omului la starea sa ontologică inițială, de dinaintea căderii lui Adam și a Evei în păcat, devine posibilă este Fecioara Maria, aleasă de Dumnezeu pentru a-l zămisli prin lucrarea Duhului Sfânt, a-l purta în pântece și a-l naște pe Iisus Hristos, Fiul Său și Mântuitorul neamului omenesc. Cele două nume proprii din Vechiul Testament sunt esențiale pentru înțelegerea spirituală a economiei divine referitoare la ridicarea din păcat a omului celui vechi și transfigurarea lui, expusă în Noul Testament. Ea o are în centru pe Maica Domnului, cea prin care devine posibilă întruparea lui Hristos-Mântuitorul, aleasă datorită virtuților sale desăvârșite, cu consimțământul ei, pentru îndeplinirea acestei misiuni divine.

Mai multe metafore mariologice, cuprinse în icoasele acatistului, exprimă stilistic un alt tip de intertextualitate definit față de textul Sfintei Scripturi, numit de noi, de sugerare, sau aluziv. Prima dintre acestea, în ordinea inserării lor în textul acatistului, reprezintă o aluzie la parabola biblică a semănătorului(-secerător) (Mat. 13:3-23, Marc. 4:3-20, Luc. 8:5-15) și apare în condacul al treilea : „și pântecele ei cel cu bună roadă, ca pe o țarină dulce l-a arătat tuturor celor ce vor fi să secere mântuire” (respectiv, în franceză: „Et son sein virginal devint comme un champ de délices pour ceux qui veulent y moissonner le salut”). Ea este construită pe analogia pântece matern-țarină roditoare la modul desăvârșit, iar receptarea ei se bazează pe cunoașterea acestei parabole de către cititorul acatistului (ori din frecventarea Scripturii, ori din practica liturgică, această parabolă fiind citită de către preot în cadrul liturghiei euharistice și interpretată apoi de el, celor prezenți, în cadrul predicii sau al cuvântului său de învățătură).

O altă metaforă mariologică apare în icosul al treilea și reprezintă o aluzie la o parabolă biblică din evanghelia după Ioan, a lui Hristos care reprezintă vița cea adevărată, din care cresc ca niște mlădițe toți cei care-L ascultă și-i urmează învățătura (Ioan 15:1-8). Este vorba despre următoarea imagine stilistico-poetică: „vița mlădiței celei neveștejite” (în franceză, „sarment au bourgeon inflétriçable”). Ea este construită pe analogia Maica Domnului-vița de vie cea purtătoare de viață, din care se naște Hristos și respectiv, Iisus-mlădiță crescută din aceasta, însă nu una obișnuită ci de un tip cu totul special, divino-uman, nesupus stricăciunii firii omenești, pe care a transfigurat-o prin jertfa sa mântuitoare de pe cruce.

În icosul al șaselea, avem o imagine poetică de aceeași factură, ce face referire la un episod din cartea Ieșirea a Vechiului Testament, și anume traversarea Mării Roșii de către Moise și poporul lui Israel și înecarea în apele ei a faraonului egiptean care îi urmărea (Ex. 14): „mare care ai înecat pe netrupescul faraon” (în franceză, „mer qui a englouti le pharaon spirituel”). Ca și în cazul imaginii precedente, metafora sugerează nu numai prezența discursivă a acestui episod veterotestamentar în textul Acatistului, dar și legătura pedagogică dintre Vechiul și Noul Testament, care se realizează prin intermediul figurii Fecioarei Maria și al rolului ei esențial pentru omenire, de Născătoare a lui Dumnezeu-Fiul. Metafora este construită pe analogia dintre Marea Roșie și Maica Domnului, care a

contribuit, prin nașterea lui Hristos–Mântuitorul neamului omenesc, la înecarea spirituală a păcatului strămoșesc și la transfigurarea omului.

În același acatist, în icosul al optulea, Fecioara Maria este numită cea prin care „s-a dezlegat călcarea poruncii” („par toi a été effacée la transgression”), imagine poetică ce face referire la aceeași încălcare, transgresare a poruncii divine din cartea Facerii, care a dus la căderea în păcat și în moarte a protopărinților Adam și Eva. Prin calitatea sa de Maică a Fiului lui Dumnezeu, care s-a întrupat și s-a răstignit pe cruce pentru mântuirea oamenilor, Fecioara Maria reușește să se afle la baza acestei răscumpărări înfăptuită de Iisus Hristos, cel pe care ea l-a născut. Lucrarea sa în proiectul divin de mântuire a lumii este esențială, de unde și importanța și dimensiunile cultului care îi este consacrat în creștinism.

Formula de denumire metaforică centrală din Acatistul Bunevestiri, folosită cu privire la Fecioara Maria și care devine formulă doxologică de interpelare la nivelul practicii liturgice de citire a acestei compoziții, este una oximoronică prin excelență: „Mireasă pururea fecioară”, iar în franceză, „épouse inépousée”. Ea exprimă, din punct de vedere discursiv, întreaga taină a maternității feciorelnice a Maicii Domnului, în afara oricărei concepții trupești și împotriva legilor firii și a rolului ei în iconomia mântuirii, prin nașterea Fiului lui Dumnezeu. În limbajul liturgic românesc se mai folosește o formulă cu valoare sinonimică, „mireasă nenuntită”, construită perfect simetric față de sintagma ei echivalentă din franceză: „épouse inépousée”. Ne-am referit pe larg în altă parte (Dumas 2009: 217) la tipul de construcție lexicală inedită pe care îl reprezintă în franceză derivatul inépousée, folosit exclusiv la nivelul terminologiei religioase ortodoxe individualizată în această limbă.

#### **4. În loc de concluzii: text, gest și cateheză liturgică**

Din toată structura narativă a acatistului reiese dimensiunea pedagogică, de evidențiere narativă, stilistică și poetică a rolului esențial pe care îl are Maica Domnului pentru mântuirea neamului omenesc, exprimat de majoritatea motivelor, referințelor și aluziilor biblice analizate mai sus. Ea este receptată ca atare mai cu seamă la nivelul practicii liturgice a unei lecturi frecvente, repetate cu regularitate, a acatistului. La acest nivel cultural, lectura este însoțită de gesturi, care sunt generate semiotic de discursul verbal, de înțelegerea mesajului esențial al acatistului, care este unul doxologic prin excelență, dar și catehetic, de conștientizare a importanței duhovnicești a Maicii Domnului în iconomia divină referitoare la mântuirea lumii. Atât în cultul public, cât mai ales în cultul particular, lectura acatistului este însoțită de gestul crucii, de închinăciuni și metanii și este asociată poziției îngenunchate a corpului, atribuită în mod tradițional ideii de rugăciune.

Cele câteva anchete sporadice efectuate printre credincioși practicanți din cele două spații culturale și lingvistice (românesc și francez) ne îndreptățesc să afirmăm că receptarea intertextului biblic prezent în acatist diferă foarte mult de la caz la caz, în funcție de cultura biblică a fiecăruia.

Dacă ortodocșii francezi dau dovadă de o mai asiduă frecventare a lecturii Sfintei Scripturi, ceea ce le conferă o receptare mai facilă a intertextualității definite față de aceasta, ortodocșii români (practicanți) stabilesc cu mai multă ușurință relații de transtextualitate față de celelalte forme de rugăciune consacrate Maicii Domnului, ca paraclisul sau pricesnele. Cateheza celor dintâi și evlavia celor din urmă transformă însă, în ambele cazuri, credem, înțelegerea intertextualității într-un sens mai larg și mai generos, în direcția interdiscursivității de care vorbește D. Maingueneau (Maingueneau 2002: 329), ca formă de actualizare discursivă prin coprezență explicită sau implicită a unei transtextualități biblico-liturgice.

## Bibliografie

- Acatbiste et Paraclisis*, traduction par le père Denis Guillaume, Diaconie apostolique, Rome, 1990, troisième édition.
- Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, tipărită sub îndrumarea Preafericitului părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, 1988.
- Ceaslov*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.
- Charaudeau și Maingueneau 2002: P. Charaudeau, D. Maingueneau, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Seuil, Paris, 2009.
- Dumas 2000: Felicia Dumas, *Gest și expresie în liturgia ortodoxă. Studiu semiologic*, Institutul European, Iași, 2000.
- Dumas 2009: Felicia Dumas, « *Aspects stylistiques de quelques termes religieux dans deux traductions françaises de l'Acatbiste à la Mère de Dieu* », în Iulian Popescu (ed.), *Valeriu Stoleriu/ Val Panaitescu, in honorem*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2009.
- Genette 1982: Gérard Genette, *Palimpsestes La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.
- Munteanu 2011: Eugen Munteanu, „Tradiția biblică românească. Coordonate, stadiu al cercetării, potențial”, în E. Munteanu et. al. (ed.), *Receptarea Sfintei Scripturi între filologie, hermeneutică și traductologie*. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, Iași, 28-29 octombrie 2010, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2011.
- Recueil d'Acatbistes*, Monastère Saint-Antoine-Le-Grand, métouchion de Simonos Petra, 1996.



## FOLOSIREA SCRIPTURILOR SACRE ÎN *APOCALIPSĂ*. DIFICULTĂȚI ȘI TENTATIVE DE RĂSPUNS

DR. IULIAN FARAOANU

Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

*faraoanu@yahoo.com*

**Riassunto:** Il libro *dell'Apocalisse* contiene un alto numero di citazioni dalle sacre Scritture, sia dell'Antico, che del Nuovo Testamento. Nell'uso che l'autore ne fa, si rileva l'originalità, perché non cita mai direttamente, né indica la fonte di provenienza. Inoltre, Giovanni di Patmos rielabora i testi e gli elementi scritturistici. Infine, crea delle immagini originali combinando tratti dell'Antico e del Nuovo Testamento. Questo uso creativo e originale deve avere una spiegazione. Il presente lavoro intende offrire possibili tentativi di risposta alle domande circa il modo e il perché di un simile utilizzo delle Scritture sacre *nell'Apocalisse*.

**Parole chiave:** *Apocalisse*, Antico e Nuovo Testamento, Sacra Scrittura

### 1. Introducere

Cunoașterea modalității în care sunt folosite Scripturile sfinte în *Apocalipsă* a suscitat de-a lungul timpului interesul multor exegeți. Totuși, acest subiect întâmpină anumite dificultăți. În această privință există două interogative de fond: 1) cum citează Ioan Biblia? și 2) de ce o citează într-un anume fel?

Materialul de față intenționează să ofere un posibil răspuns la aceste două întrebări. În vederea atingerii acestui obiectiv, mai întâi, se expun câteva observații generale asupra folosirii Vechiului Testament în *Apocalipsă*. În etapa a doua propunem o aplicație: Iez. 40-48 și utilizarea sa în Apoc. 21, urmată de relevarea fuziunii dintre aspecte ale Vechiului Testament și ale Noului Testament în Apoc. 21. La final, vor fi sintetizate câteva concluzii referitoare la utilizarea creativă a Scripturilor.

### 2. Observații generale asupra folosirii Vechiului Testament în *Apocalipsă*

Cine citește *Apocalipsa* și este familiarizat cu Biblia își dă seama imediat de prezența masivă a aluziilor veterotestamentare. Practic, ultima carte din Sfânta Scriptură este saturată cu texte și tradiții din Vechiul Testament. *Apocalipsa* pare să fie scrierea neotestamentară cu cel mai mare număr de reminiscențe din Vechiul Testament. În ediția greacă a Noului Testament, Kurt Aland identifică circa 700 aluzii posibile la texte din Vechiul Testament (vezi Aland 1993). Alți exegeți au

individualizat circa 500 de citări din cărțile sacre ebraice<sup>1</sup>. Există referiri multiple la *Isaia*, *Iezechiel*, *Ieremia*, *Daniel*, *Exod* (considerat de mulți în ultimul timp drept cartea principală de inspirație), *Psalmi* etc., în linii mari la întreaga istorie a lui Israel (Lege, Profeți și Scrieri)<sup>3</sup>.

Totuși, comentatorii nu sunt de acord asupra numărului de citate sau aluzii, fapt datorat, în mare parte, lipsei de criterii obiective pentru a determina referințele la Vechiul Testament<sup>4</sup> (vezi Paulien 1988b: 10.16-17.70-72.118-120). Dacă totuși se încearcă găsierea unor criterii, acestea ar putea fi: a) căutarea izvoarelor preexistente *Apocalipsei*; b) identificarea modalității de folosire a surselor, mai ales a Vechiului Testament; c) analiza limbajului și a textului Vechiului Testament folosit de Ioan; d) analizarea și evaluarea aluziilor scripturistice.

Dacă autorul face referire la tot pasul la Scripturi<sup>5</sup>, apar interrogative asupra semnificației și valorii acestora pentru el. Apelul constant la cărțile sacre poate fi o mărturie a prețuirii de care acestea se bucurau în ochii săi. Apoi, prezența atâtor citări scripturistice influențează interpretarea *Apocalipsei*. De fapt, cunoașterea surselor de inspirație din Vechiul Testament ajută la descifrarea imaginilor și simbolurilor din carte și a mesajului teologic pe care autorul intenționează să îl transmită.

Pe lângă acest număr impresionant de aluzii veterotestamentare, se constată modul original de a se raporta la Scripturile sfinte, un mod pe care el nu îl explică niciodată, fapt care constituie, de fapt, problema principală.

Un punct de plecare pentru a înțelege maniera în care autorul folosește Vechiul Testament ar putea fi identificarea izvorului din care acesta se inspiră. Chiar dacă unii exegeți înclină către inspirarea din LXX (vezi Swete 1907: CXXXIX), foarte mulți sunt de părere că Ioan din Patmos ar fi avut ca sursă de inspirație Textul Masoretic (vezi Charles 1920: LXVI-LXXXII). A rămas celebră afirmația lui

<sup>1</sup> Dittmar (1903) identificase 195 de citate, Van der Waal (1971), circa 1.000 de citări din Vechiul Testament.

<sup>2</sup> Potrivit lui Beale (1984: 272-274, 297), *Apocalipsa* are unele tematici asemănătoare cu cartea *Daniel*. Există trei imagini comune mai importante: a) judecata cosmică a națiunilor dușmane lui Dumnezeu și instaurarea împărăției Domnului (Dan. 2; 7; 12 și Apoc. 1:6, 9; 2:7, 10, 13; 3:11; 5:10); b) Dumnezeu stăpânul deține controlul asupra istoriei și împărățiilor acestei lumi (Dan. 4-6; Apoc. 11:1-13; 12:11-17; 20:4-10); c) sfinții sunt persecutați și ispitiți la compromis cu idolatria (Dan. 2-3; 6-7; Apoc. 2; 11:1-13; 12:10-17; 13:5-18). Ideea unei judecăți cosmice, eshatologice este specifică lui Daniel în Vechiul Testament. Și accentul pus pe împărățiile acestei lumi pare să fie o caracteristică a lui Daniel. Apoi, fie cartea *Daniel* (Dan. 2; 7; Dan. 8 și 10:20-21), fie *Apocalipsa* (Apoc. 12; 20:1-10), prezintă un conflict între sfinți și lume, arătând și influența grupului poporului triumfător. Sintetizând, în *Apocalipsă* există două idei fundamentale inspirate din *Daniel*: a) suferința, victoria eshatologică și împărăția lui Cristos și a sfinților; b) conflictul cu Satana și aliații săi, urmat de judecată.

<sup>3</sup> Există o anumită preferință pentru *Iezechiel* și *Daniel* (era vorba despre ideea de restaurare, viziuni ale viitorului ideal etc.). Totuși, nu se poate afirma că la baza *Apocalipsei* ar fi o anumită carte biblică. În realitate, aceasta conține o multitudine de teme inspirate din diferite pagini ale Scripturii.

<sup>4</sup> În viziunea lui Pisano (2002: 6-7), criteriile textuale și literare nu sunt suficiente pentru a identifica citările din Vechiul Testament în *Apocalipsa*.

<sup>5</sup> În cartea sa, Ioan nu folosește niciodată termenul *graphē*.

Robert Henry Charles „Ioan scrie în greacă, dar gândește în ebraică”. O poziție mai echilibrată, cum e cea a lui Moyise (1995), susține că Ioan s-a folosit fie de textul ebraic, fie de cel grec.

Lansând teza modalității absolut originale de abordare a Scripturilor, ar trebui explicat mai bine în ce constă această originalitate și care sunt dificultățile ei? La o analiză mai atentă, prima dificultate în înțelegerea folosirii Scripturilor în *Apocalipsă* este dată de lipsa expresiilor pentru a confirma împlinirea profețiilor, așa cum se întâmplă cu formulele întâlnite în Evanghelii (în Mat. apar frecvent expresiile „după Scripturi”, „ca să se îplinească Scriptura”) sau uneori în scrisorile lui Paul („conform Scripturilor”, în 1 Cor. 15:3-4). Ioan din Patmos nu spune nimic despre valoarea normativă a Scripturii și nu intenționează să citeze Vechiul Testament pentru scopuri apologetice sau pentru a conferi autoritate învățăturii sale. Pe baza acestor argumente, unii au afirmat că Ioan ar fi fost un maestru-învățător care avea autoritatea de a interpreta Scripturile. Ipoteza este însă greu de susținut.

O a doua dificultate referitoare la utilizarea Vechiului Testament în *Apocalipsă* constă în absența citărilor explicite<sup>6</sup>. Autorul nu indică niciodată locul de unde citează. O explicație a prezenței acestui fenomen poate fi influența literaturii apocaliptice, care privilegia folosirea Scripturii (și re-scrierea ei) sub formă de „aluzii”, referințe voite la un text sau „reminiscente”, imagini mai vagi, cunoscute și folosite în mod spontan. Chiar dacă această ipoteză are un sâmbure de adevăr, este mult mai probabilă varianta conform căreia Ioan din Patmos cita din memorie, deoarece mintea sa era presărată cu imagini, termeni și concepte veterotestamentare, iar limbajul Scripturilor sacre îi era familiar, așa cum era pentru mulți iudeo-creștini din secolul I d. C.

Așadar, se poate spune că autorul *Apocalipsei* nu citează în mod direct Vechiul Testament, ci depinde sau e influențat de el. După părerea unor exegeți, s-ar putea identifica trei categorii de dependență: a) aluzii clare - citări exacte, unde ordinea cuvintelor și lexicul e foarte apropiat de cel al Vechiului Testament (uneori, aproape cuvânt cu cuvânt, ca în Apoc. 21:4 din Isa. 25:8: Dumnezeu va șterge orice lacrimă); b) aluzii probabile, adică idei și cuvinte ce ar putea fi deduse din textele veterotestamentare, spre exemplu, imaginea celor patru ființe din Apoc. 4 ar putea fi inspirată din Iez. 1; c) aluzii posibile: utilizări libere (ecouri), în sensul unui limbaj similar Vechiului Testament doar în mod generic<sup>7</sup>. Noutatea introdusă o constituie împletirea acestor aluzii cu textul cărții (textele din Vechiul Testament sunt bine integrate în paginile *Apocalipsei*), fiind greu de identificat și delimitat citatul scripturistic. În această situație, care sunt criteriile pentru a diferenția modul de citare?

---

<sup>6</sup> După părerea lui Vos (1965: 36), „strictly speaking, John did not quote the Old Testament, he used it”. Ar putea exista un citat explicit în Apoc. 15:3 („cântarea lui Moise, slujitorul lui Dumnezeu”). În realitate, Apoc. 15:3-4 este o compilație de aluzii la circa 20 de texte din Vechiul Testament.

<sup>7</sup> Fekkes (1994: 63-64) menționează trei categorii de aluzii: certe, probabile și îndoielnice.

Unele sugestii pentru a găsi criterii valabile au fost făcute de Paulien (2001: 127-128). În acest sens, ar fi utile niște operații: a) necesitatea unei terminologii mai clare referitoare la aluziile probabile, posibile și ecouri (reminiscențe); b) distincția mai precisă dintre aluzie și ecou; c) un consens mai amplu între exegeți în ceea ce privește criteriile pentru a cuantifica și cataloga aluziile la Vechiul Testament în *Apocalipsă*; d) identificarea mai precisă a citărilor veterotestamentare realmente prezente în text; e) un punct de plecare comun pentru a găsi criteriile folosirii Vechiului Testament în *Apocalipsă* și confruntarea diferitelor liste de citate prezente în comentariile la această carte; f) să se țină cont de intenția lui Ioan atunci când folosește Vechiul Testament și de rolul cititorilor în interpretarea naturii polivalente și adesea ambiguă a citărilor.

Alături de acest mod „aluziv” în folosirea Vechiului Testament, apare și întrebarea: Cum procedează autorul în mod concret atunci când operează cu textele sacre? Se observă cum Ioan din Patmos uneori face referire la puține versete (*cf.* Apoc. 21:2), alteori folosește ample secțiuni din cărțile veterotestamentare (*cf.* Apoc. 21:1-6; 21:9-17), revelând și capacitatea de a sintetiza materialul.

În general, aluziile la Vechiul Testament sunt scurte, nedepășind lungimea unui verset. Adesea, Ioan preia doar un element dintr-o imagine prezentă în cărțile vechii alianțe. Alteori, evocă de mai multe ori același text veterotestamentar (Ps. 2:9, în Apoc. 2:26-27; 12:5; pomul vieții din Gen. 2:9, în Apoc. 2:7 și 22:2).

Una dintre tehnicile cele mai întâlnite este abrevierea și simplificarea textelor ample din Vechiul Testament (de exemplu, *Iezechiel* dedică nouă capitole pentru descrierea Noului Ierusalim, în timp ce Ioan se mulțumește cu unul singur). Însă, cel mai surprinzător și misterios procedeu constă în faptul că, de cele mai multe ori, autorul nu preia texte *ad litteram*, ci adoptă concepte sau imagini din Scripturi.

Un al treilea aspect referitor la folosirea Vechiului Testament în *Apocalipsă* îl reprezintă adăugările, transformările și omisiunile la care este supus materialul scripturistic<sup>8</sup>. Textele veterotestamentare sunt citate făcând uz de cuvinte proprii și absorbite în discursul propriu. Se constată o mare libertate în modificarea și transformarea materialului din Vechiul Testament, realizând o reinterpretare în contextul ideii de restaurare și împlinire. În general, textele și temele veterotestamentare sunt folosite lărgindu-se perspectiva lor: optica mesianică și universală. La acest punct apare o nouă întrebare: cum au fost asimilate tradițiile în mintea autorului și cum le-a folosit pentru a configura proiectul său teologic?

Ultima constatare este procedeu de a combina diferite pericope veterotestamentare. Autorul preia pasaje din mai multe cărți și le unește. Aceste texte amestecate se transformă în imagini complexe (unul asemenea cu Fiul Omului, în 1:12-20; viziunea tronului dumnezeiesc, în 4:1-10: cele patru Ființe din

<sup>8</sup> Belli (2008: 19-20) explică motivele care duc la modificarea citărilor din Vechiul Testament: a) dificultatea în a identifica sursa exactă din care autorul s-ar fi putut inspira; b) libertatea în a cita și schimba textul citat; c) conștiința că raportarea nu se realizează la cuvinte de transmis în mod fidel, ci la evenimentul Cristos și revelarea lui Dumnezeu.

Iez. 1; aripile ființelor și „Trishaghion”, din Isa. 6; Mesia, din Dan. 7), scoțând în evidență originalitatea și capacitatea teologico-artistică a autorului. Acesta folosește în mod intenționat mai multe imagini din Vechiul Testament, de aceea nu este vorba despre o acțiune spontană și inconștientă.

Prezența a numeroase texte veterotestamentare reproduse în manieră creativă a determinat pe unii exegeți să susțină teza unei utilizări antologice a Scripturilor sacre în *Apocalipsă*. Autorul ar fi compilat fragmente din Vechiul Testament, ar fi folosit pur și simplu cuvinte, imagini și concepte veterotestamentare (un fel de mozaic) în baza unui scop teologic. Argumentele în favoarea unei asemenea teze ar fi: lipsa formulelor de citare directă și ignorarea contextului de unde este desprinsă aluzia la sfințele scrieri.

Se poate totuși obiecta că absența formulelor de citare directă (eventual fără indicarea sursei) este frecventă și în alte cărți din Noul Testament, nu doar în *Apocalipsă*. O cauză a acestei lipse poate fi cunoașterea Scripturii în comunități creștine unde Vechiul Testament era familiar. Scripturile sacre erau orizontul de gândire al primilor creștini, limbajul și tradițiile scripturistice fiind modul de a înțelege lumea și propria persoană. De aceea, adesea erau suficiente puține cuvinte din Vechiul Testament pentru a intui mesajul transmis.

În al doilea rând, fidelitatea față de context<sup>9</sup> este dificil de evaluat, din cauza prezenței adaptărilor (adaptarea tradițiilor) și modificărilor în literatura iudaică (vezi Fekkes 1994: 286-287)<sup>10</sup>. Spre exemplu, era uzuală încorporarea comentariului omiletic în textul însuși. Toate aceste argumente conduc către o poziție sceptică în ceea ce privește acceptarea tezei folosirii antologice a Vechiului Testament în *Apocalipsă*.

De cealaltă parte, se poate accepta mai degrabă ipoteza unei reinterpretări a Scripturilor<sup>11</sup> din partea autorului *Apocalipsei* (nu doar simpla utilizare a unui material lingvistic), din perspectiva comprehensiunii teologice a Bibliei<sup>12</sup>.

Așadar, modalitatea de a folosi Scripturile sacre în *Apocalipsă* pare să fie re-lectura și adaptarea lor în funcție de Cristos, de noul context și de situația prezentului.

### 3. Influența textului din Iez. 40-48 asupra Apoc. 21

Un exemplu de folosire a unui text din Vechiul Testament în *Apocalipsă* se poate observa în contextul descrierii Noului Ierusalim, în Apoc. 21. Punctul de plecare este

---

<sup>9</sup> S-a pus întrebarea dacă textele citate din Vechiul Testament mențin semnificația lor originală în noul context: există continuitate cu tradiția ebraică sau reelaborare profundă? Probabil, trebuie acceptate ambele variante.

<sup>10</sup> După părerea lui Beale (1999: 1080-1088), contextul veterotestamentar ar fi respectat.

<sup>11</sup> În opinia lui Doglio (2006: 202-203), o paradigmă a modului în care Ioan din Patmos se raportează la Scripturi se poate întrevădea în scena cărții dulce-amară din Apoc. 10:8-11 (cf. Iez. 2:8-3:3). Ar exista astfel două modalități de folosire a Scripturilor: a) asimilarea poetică (dulce): cărțile din Vechiul Testament sunt primite, gustate, consumate și asimilate în sensul re-elaborării potrivit propriei viziuni; b) transformarea organică (amar): revelarea aspectelor dificile, amare, crearea unui mesaj nou, ținând cont de noutatea Morții și Învierii lui Cristos.

<sup>12</sup> Folosirea Vechiului Testament depindea fie de orientarea teologică a autorului, fie de comunitatea căreia acesta i se adresa.

constituit de textul din Apoc. 21:12-14. Aici se află o imagine a porților cetății sfinte, preluată probabil din Iez. 48:30-35: douăsprezece porți pe care sunt scrise numele celor douăsprezece triburi ale lui Israel. După opinia majorității exegeților, toată descrierea noului Ierusalim din finalul *Apocalipsei* se inspiră în principal din Iez. 40-48<sup>13</sup>. În versetele 40-44 este creionat Templul, în timp ce în versetele 45-48 se descrie cetatea și împărțirea teritoriilor țării promise între triburi.

### 3.1. Asemănări între Apoc. 21:12-13 și Iez. 48:30-35

Între cele două texte există diferite elemente comune. Primul este imaginea celor douăsprezece porți aparținând cetății Ierusalimului<sup>14</sup>. Chiar dacă în Iez. 48:30-35 nu apare în mod explicit numele *Ierusalim*, expresia *Adonay shamma/Domnul este acolo*, este un indiciu cu privire la identitatea cetății, locuința a lui Dumnezeu. Al doilea aspect comun este distribuirea porților conform cu punctele cardinale, câte trei porți pe fiecare latură a cetății pătrate, fie în Iez. 48:30-35, fie în Apoc. 21:13. Al treilea element de asemănare între Apoc. 21 și Iez. 48:31-34) este atribuirea porților triburilor fiilor lui Israel (vezi Aune 2006: 23-24).

Dacă se ia în considerare cadrul mai amplu, există alte aspecte similare între cele două contexte, mai exact capitolele finale ale celor două cărți, Iez. 40-48 și Apoc. 20-22. Potrivit lui Briggs (1999: 105), ordinea este aproape identică: distrugerea lui Gog și Magog (Iez. 38-39 și Apoc. 20:8), muntele înalt (Iez. 40:2 și Apoc. 21:10), descrierea externă a Ierusalimului (Iez. 48:30-35 și Apoc. 21:12-14), slava lui Dumnezeu (Iez. 43:1-5 și Apoc. 21:11), zidul (Iez. 40:5 și Apoc. 21:12-14) etc.

Un alt punct comun este constituit de acțiunile pe care le realizează îngerul în Apoc. 21 și ghidul în Iez. 40-48. Cei doi au aceleași roluri: măsurarea edificiilor, comentarii legate de misterele cerești și conducerea vizionarului dintr-un loc în altul. În general, detaliile preluate de Ioan din Patmos din cartea *Iezechiel* pentru a descrie Noul Ierusalim sunt legate de viziune: experiența vizionară, slava dumnezeiască, măsurarea, aspectele cetății (zid, porți), râul cu apă vie și pomul vieții cu frunzele și roadele sale (vezi Vanhoye 1962: 464; Kowalski 2004: 408-411).

Există, în sfârșit, asemănări și în ceea ce privește ordinea evenimentelor în *Iezechiel* și *Apocalipsă*<sup>15</sup>. În Iez. 37-48 se găsește următoarea ordine: viziunea oaselor uscate (Iez. 37), episodul cu Gog și Magog (Iez. 38-39), Noul Templu și cetatea nouă (Iez. 40-48). În *Apocalipsă* există o ordine asemănătoare: bătălia finală împotriva Fiarei (Apoc. 19:17-21), prima înviere în împărăția de o mie de ani

<sup>13</sup> Pentru Decock (1999: 381-382), se poate accepta și influența textului Isa. 40-66 asupra Apoc. 21 (eventual se poate adăuga și Zah. 14).

<sup>14</sup> În Iez. 48 nu apare numele propriu *Ierusalim*.

<sup>15</sup> Potrivit opiniei lui Goulder (1981: 343-349), influența cărții *Iezechiel* este determinantă în structura *Apocalipsei*. Hieke (2004: 5) afirmă chiar că *Iezechiel* și *Apocalipsă* se pot citi în paralel.

(Apoc. 20:4-6), lupta împotriva lui Gog și Magog (Apoc. 20:7-10), a doua înviere (Apoc. 20:11-15), Noul Ierusalim (Apoc. 21-22).

Textele Iez. 48:30-35 și Apoc. 21:12-13 vorbesc, așadar, despre porțile cetății în care Dumnezeu își stabilește locuința. Porțile sunt atribuite triburilor lui Israel și sunt distribuite în mod simetric, câte trei pe fiecare latură a cetății. În viziunea lui Iezechiel, simetria cetății este simbolul Israelului eshatologic, restaurat și unit în slujirea lui Dumnezeu. Și pentru Ioan din Patmos, Noul Ierusalim este poporul lui Dumnezeu ajuns la perfecțiune în faza eshatologică finală, poporul răscumpărat și unit în adorație perpetuă în fața lui Dumnezeu.

### 3.2. Diferențe între Apoc. 21:12-13 și Iez. 48:30-35

Diferențele dintre aceste două texte sunt mai numeroase comparativ cu asemănările. Primul element de diversitate privește funcția porților. În Iez. 48:30, acestea au rol de ieșiri și orientează către teritoriile de luat în posesie (vezi Caird 1999: 271). În *Apocalipsă*, în schimb, porțile sunt intrări, deschise zi și noapte pentru a primi<sup>16</sup> națiunile și regii lor, cei care, odată intrați, nu vor mai ieși, deoarece au ajuns la stadiul definitiv. Natura de „intrări” a porților din *Apocalipsă* este confirmată de expresiile *nu vor intra* (Apoc. 21:27), cu referire la cei nedemni, și de prepoziția *eis* (în, la) construită cu *polis* (cetate) în Apoc. 22:14. Această construcție este legată de cei care au spălat hainele în sângele Mielului și sunt acceptați în cetate.

Al doilea aspect, diferit, este ordinea punctelor cardinale: nord-est-sud-vest (Iez. 48:30-34) și est-nord-sud-vest (Apoc. 21:13). Succesiunea punctelor cardinale în *Apocalipsă* pare să fi fost inspirată din Iez. 42:16-19. Tot în acest context, apare o altă diversitate, anume faptul că Ioan din Patmos oferă doar imaginea celor trei porți pentru fiecare punct cardinal, în timp ce *Iezechiel* se referă și la măsurile laturilor cetății, suma perimetrului fiind de 18.000 de coți (Iez. 48:35).

Al treilea element de diversitate se referă la ordinea în descrierea detaliilor porților. În Iez. 48:30-35 se menționează mai întâi punctul cardinal, apoi se comunică măsura laturii cetății, iar la final se enumeră numele triburilor ce corespund celor trei porți. Ioan din Patmos, însă, începe descrierea cu menționarea tuturor celor douăsprezece triburi, fără să le numească în mod explicit (Apoc. 21:12), apoi citează cele patru puncte cardinale, fiecăruia corespunzându-i trei porți (Apoc. 21:13), iar la final face aluzie la măsurile laturilor cetății în Apoc. 21:15-17 (vezi Müller-Fieberg 2003: 184).

Al patrulea element diferit între *Apocalipsă* și *Iezechiel* este legat de menționarea numelor triburilor. În timp ce în Iez. 48:31-34 sunt enumerate numele capilor de trib, Apoc. 21:12 se limitează la o afirmație generică: pe porțile Noului Ierusalim

---

<sup>16</sup> Pentru Rossing (1999: 154), în schimb, în Iez. 40-47 cele patru porți ale Templului împiedică accesul. Iez. 44:1-2 face aluzie mai apoi la poarta de la est, închisă pentru ca nimeni să nu intre.

sunt înscrise numele celor douăsprezece triburi, ele nefiind nominalizate. Pe lângă aceasta, spre deosebire de Iez. 48, unde nu apare verbul *a scrie*, în Apoc. 21 se găsește expresia *nume scrise*, aspect specific autorului *Apocalipsei*.

Ultima diferență dintre Apoc. 21:12-13 și Iez. 48:30-35 constă în modul organizării descrierii porților și amplasarea acesteia. *Iezechiel* introduce în mod direct porțile cetății, ținând cont de punctele cardinale și de cele douăsprezece triburi. Ioan din Patmos, însă, începe narațiunea cu scena viziunii Noului Ierusalim, prezentând mai întâi identitatea sa cerească<sup>17</sup>. Mai apoi, descrie elementele externe, prezentând și zidurile împreună cu temelile cetății. În fine, descriind și aspectele interne ale Ierusalimului, autorul *Apocalipsei* depășește descrierea sumară făcută în cartea *Iezechiel*.

### 3.3. Comparație între Iez. 40-48 și Apoc. 21

Toate aceste note diferite fac parte din două viziuni mai ample, și acestea caracterizate de diversitate, așa cum se observă mai jos (Iez. 40-48 și Apoc. 21).

#### IEZECHIEL

Vizionarul vede Templul (40:2)  
Slava lui Dumnezeu în Templu (43:3-5)  
Zidul Templului (40:5-16)  
Porțile Templului (42:15-19)  
și ale Ierusalimului (48:30-35)  
Măsurarea Templului (40-42)  
Templul pătrat (41:4; 45:1-2)

#### APOCALIPSĂ

Lui Ioan îi este arătată cetatea (21:10)  
Slava divină umple cetatea (21:11)  
Zidul Ierusalimului (21:12-14)  
Porțile Ierusalimului cel nou (21:12-13)  
Măsurarea cetății (21:15-17)  
Cetate pătrată, cubică (21:16)

Încă de la început, apar diferențe între *Apocalipsă* și *Iezechiel*. În timp ce *Iezechiel* se referă la o cetate terestră, Ioan din Patmos descrie o cetate cerească și eshatologică. Pe lângă aceasta, și obiectul viziunii este diferit: *Iezechiel* vede Templul, iar Ioan are viziunea unei cetăți. Comparând cele două texte, reiese o primă mare diversitate tematică: în *Iezechiel*, emfaza este asupra Templului, în timp ce în *Apocalipsă* este așezată în prim plan cetatea, în care Templul nu mai există (21:22). Absența Templului nu se datorează polemicii cu templele păgâne din Asia Mică, nici nu este consecința (dovadă) dramei distrugerii Templului din Ierusalim din anul 70 d. C., ci este circumscrisă intenției teologice a autorului. Inexistența Templului este urmarea acelei noi ordini, a noii creații, unde totul este transformat. Această nouă situație e generată de opera răscumpărătoare a lui Cristos, care a făcut Templul superfluu.

În această nouă stare de lucruri, sunt abolite separările<sup>18</sup> de la Templu și gradele de sfințenie prezente între adoratorii despre care vorbește cartea *Iezechiel* (Noul

<sup>17</sup> După părerea lui Fekkes (1994: 96), spre deosebire de *Iezechiel*, Ierusalimul din *Apocalipsă* este ceresc și nou, iar descrierea sa cuprinde și materialele din care acesta este construit.

<sup>18</sup> Iudaismul concepușe identitatea sa ca o separare de celelalte națiuni.



Ierusalim din *Apocalipsă* este o comunitate de frați, fără vreo discriminare). Mai mult, gloria lui Dumnezeu ce locuia închisă între zidurile Templului (Iez. 40:5-16; 43:4-5), de acum înainte locuiește în toată cetatea-templu, coborâtă pe pământul nou. De asemenea, și tronul lui Dumnezeu, inaccesibil în viziunea evreilor, coboară acum pe pământ și este ținta pelerinajului popoarelor. În fine, prezența lui Dumnezeu devine lumină ce iradiază pretutindeni, în opoziție cu vâlul care ascundea gloria lui Dumnezeu în Sfânta Sfințelor.

Realizând toate aceste modificări, autorul *Apocalipsei* transferă caracteristicile Templului către noul Ierusalim: gloria lui Dumnezeu, zidurile, măsurătorile, orientarea porților etc. În acest fel: a) locuința lui Dumnezeu și gloria sa se află în cetate, nu doar în Templu (21:22-23; 22:5); b) națiunile aduc darurile lor nu la Templu, ci în noul Ierusalim (21:24-26); c) puritatea se aplică nu numai pentru Templu, ci pentru întreaga cetate (21:27); d) în fine, toți slujesc pe Dumnezeu pentru veșnicie în cetatea-templu (22:3-5; vezi Fekkes 1994: 97-100)<sup>19</sup>.

În această activitate de reelaborare, Ioan din Patmos se inspiră, probabil, din Isa. 60:1-2, text în care gloria lui Dumnezeu se răspândise în toată cetatea. Inspirații posibile ar putea fi și din Ps. 46:4-5, 48 și 76:2, în care întreaga cetate devenise locul manifestării slavei lui Dumnezeu. Această prezență divină cerea mai apoi ca toți cei impuri să fie excluși, nu doar din Templu, ci din cetate (Isa. 52:1), iar sfințenia să fie caracteristica tuturor locuitorilor Ierusalimului (Zah. 14:20-21)<sup>20</sup>.

Identitatea dintre cetate și Templu rezultă și din Iez. 41:21, 43:16, 45:1 și 48:20, texte în care Templul are aceeași formă cubică ce caracteriza Sfânta Sfințelor (1 Reg. 6:20; 2 Cr. 3:8). Dacă se caută transpunerea pe un plan figurat, Templul adevărat este de fapt comunitatea, potrivit cu viziunea existentă la Qumran.

Se poate observa cum Templul nu este anulat în mod complet, deoarece un „Templu” există și acela este constituit de Dumnezeu și de Miel. La aceasta se poate adăuga faptul că dimensiunea Templului este o realitate reciprocă, pe de o parte Templul este Dumnezeu împreună cu Mielul, pe de altă parte credincioșii sunt adevăratul Templu, în mijlocul cărora locuiește divinitatea. S-ar putea spune că Dumnezeu locuiește în mijlocul sfinților, și, invers, sfinții locuiesc în lumea lui Dumnezeu. Absența Templului este una dintre cele mai surprinzătoare inovații ale lui Ioan. De acum încolo, Templul este Dumnezeu împreună cu Mielul, într-o comunitate-sanctuar, pătrunsă de gloria divină. Noutatea rămâne accesul direct la Dumnezeu, fără necesitatea unei mijlociri. Divinitatea este accesibilă în mod direct, deplin și pentru veșnicie.

A doua diversitate tematică este universalismul creat de Ioan din Patmos, deoarece cetatea eshatologică include oameni din toate națiunile (*cf.* Apoc. 21:3). Deja Apoc. 10:11, cu accentuarea ideii de națiuni numeroase (spre deosebire de Iez. 3:11 care privea numai pe Israel), era un indiciu al viziunii universaliste. În *Apocalipsă* se transferă către națiuni ceea ce era rezervat doar pentru Israel,

---

<sup>19</sup> Pentru Deutsch (1987: 113) nu se mai vorbește de Templu, ci de zidul cetății.

<sup>20</sup> În opinia lui Mathewson (2003: 116), există o interacțiune între Iez. 40-48 și alte texte profetice.

deoarece de acum înainte toți pot avea acces la alianța cu Dumnezeu. În tentativa de a universaliza restaurarea prevăzută în cartea *Iezechiel*, Ioan prezintă porțile Noului Ierusalim deschise tuturor popoarelor, iar frunzele pomului vieții, capabile de a vindeca națiunile. Această situație nouă este legată de mântuirea în Cristos: cetățenia cerească și accesul la Dumnezeu sunt posibile în relație cu Mielul și nu mai sunt bazate pe criterii naționaliste.

Diferențele dintre *Apocalipsă* și *Iezechiel* se pot înțelege mai bine privind și la modul în care Ioan din Patmos folosește tradițiile iudaice în *Apocalipsă*<sup>21</sup>. Punctul de plecare pentru construirea imaginilor din Apoc. 21-22 este experiența profetică vizionară a profetului Iezechiel. Însă programul de restaurare din Iez. 40-48, cu ideea prezenței și a sfințeniei lui Dumnezeu, este transformat, ținând cont de contextul nou al mântuirii împlinite de Cristos. De asemenea, Iez. 40-48 este folosit în asociere cu alte fragmente din Vechiul Testament (Isa. 40-66; Zah. 14) pentru o imagine originală.

Printre procedeele de abordare scripturistică utilizate în cartea *Apocalipsei* se află întâi de toate simplificarea și tendința de a sintetiza textele veterotestamentare (Iez. 40-48 este rezumat în puține versete în Apoc. 21:10-22:5). Mai apoi, există practica de a combina (fuziona) texte numeroase (Iez. 37:26-27 și Zah. 2:15, care inspiră pasajul din Apoc. 21:3) pentru a crea o imagine nouă. În fine, utilizând textele veterotestamentare, autorul s-ar fi gândit la împlinirea unor tematici specifice și vechi alianțe: noul Ierusalim, noul Templu, noua alianță și noua creație. Aceste tematici<sup>22</sup> ar fi putut să fie unificate de un fir roșu: exodul nou și definitiv care eliberează pe creștini din sclavia Babilonului și îi conduce către noua creație, cu centrul său în Ierusalimul ceresc. Ideea noului exod este prezentă în Apoc. 21:3 (locuința lui Dumnezeu împreună cu popoarele), în 21:18-21 (funcția sacerdotală și regală a poporului), ca și în alte texte ce privesc eliberarea și mântuirea.

Folosind Vechiul Testament în Apoc. 21-22, autorul transformă imaginile preluate. Cetatea orientală cu porțile sale devine o cetate elenistă în care își găesc loc piața, căile și templul în centru (Apoc. 21:21-22:1-5). Ierusalimul cu prezența misterioasă al lui Dumnezeu în templu devine un Nou Ierusalim în care Dumnezeu va fi prezent în mod direct. Mai apoi, pelerinajul popoarelor cu bunurile lor devine un drum al națiunilor care aduc în cetate gloria și onoarea lor. La final, celor douăsprezece triburi ale lui Israel li se adaugă cei doisprezece apostoli.

### 3.4. Diferența majoră dintre Apoc. 21 și Iez. 48: adăugarea temeliilor

Alături de diferențele relevate mai sus, există și alte noutăți aduse de Apoc. 21-22 în comparație cu Iez. 40-48, și anume: forma de cub a cetății, cei 12 îngeri de pe

<sup>21</sup> După părerea lui Fekkes (1994: 72-73), e vorba despre o folosire tematică. *Apocalipsa* reia: a) narațiunea vizionară din Iez. 1-3 (Apoc. 1:10-20; 10:1-11:2); b) tema Noului Ierusalim din Iez. 40-48 (Apoc. 21-22); c) oracolele împotriva păgânilor din Iez. 26-27 și 38-39.

<sup>22</sup> Unele tematici din Vechiul Testament prezente în Apoc. 21-22, precum experiența vizionară și limbajul specific, titlurile cristologice, judecata și mântuirea eshatologică sunt tratate în Fekkes (1994: 70-71).

porțile deschise în mod continuu, absența nopții, gloria și onoarea aduse de popoare în noul Ierusalim, descrierea pietrelor prețioase<sup>23</sup> și a perlelor din care sunt făcute temelilele și porțile.

Elementul nou introdus de Ioan din Patmos pentru a descrie cetatea eshatologică în Apoc. 21:14 este imaginea temeliiilor, absentă în *Iezechiel*. Ar exista o aluzie la temelii în Iez. 41:8, însă referința este mai degrabă la un edificiu al Templului, și nu la cetatea Ierusalimului. *Iezechiel* nu acordă vreun simbolism special temeliiilor și nu pomenește de temelilele zidului. Autorul ar fi putut împrumuta imaginea temeliiilor (21:14, 19-20) de la Isa. 54:11-12, completat mai apoi de Tob. 13:16-17. Confirmarea ar veni de la elementele comune între Isa. 54 și Apoc. 21. Un prim argument ar fi tematica nupțială: nunta dintre Dumnezeu și Israel (Isa. 54:5-6) și dintre Miel și Ierusalim în Apoc. 21:2, 10. Un al doilea argument l-ar putea constitui ideea comună a unei cetăți, mai întâi persecutate, iar mai apoi restaurată și exaltată. În sfârșit, fie Isa. 54:11-12, fie Apoc. 21 prezintă cele trei aspecte arhitectonice citadine: zidurile, temelilele și porțile, împodobite cu pietre prețioase.

Totuși, între Isa. 54:11-12 și Apoc. 21 există și diferențe. Prima diferență se referă la genul literar. Ioan din Patmos nu realizează un poem al cetății restaurate, cum procedează Isaia, ci inserează noutatea Ierusalimului într-o viziune. În al doilea rând, intenția autorului *Apocalipsei* nu este aceea de a trata doar despre restaurarea Ierusalimului (cum se întâmplă în cazul lui Isaia), ci despre împlinirea a toate în imaginea cetății eshatologice. În sfârșit, în timp ce Isa. 54:11-12 face aluzie la temelilele Sionului, Apoc. 21:14,19-20 descrie temelilele zidului Ierusalimului cel Nou (vezi Fekkes 1990: 277).

Așadar, imaginea unor temelii inserate într-un zid de cetate din Apoc. 21:14 aparține geniului creativ al lui Ioan din Patmos. Autorul adaugă acest element al temeliiilor la ideea de porți-triburi, inspirată din Iez. 48:30-35. Dincolo de intervenția făcută, se poate observa încă o dată modul creativ de a folosi Scripturile. Ioan din Patmos nu se limitează să transforme imaginea porților din Iez. 48:30-35, modificând diferite aspecte și reelaborând, ci adaugă elemente noi pentru a crea o imagine complexă, adaptată intenției sale teologice.

Temeliile Noului Ierusalim par să fie elementul inspirat din tradițiile neotestamentare. Într-adevăr, mulți exegeți recunosc afinitățile dintre Apoc. 21 și imaginea temeliiilor din Efes. 2:20 și Mat. 16:17-19, acolo unde apostolii sunt baza edificiului spiritual, Biserica.

#### 4. Îmbinarea dintre Vechiul Testament și Noul Testament în *Apocalipsă*

În Apoc. 21:12-14, autorul asociază o imagine din Vechiul Testament (douăsprezece triburi) și o alta din Noul Testament (doisprezece apostoli). Menționarea celor

---

<sup>23</sup> Fekkes (1994: 97) crede că materialele din care e constituită cetatea sunt o noutate față de *Iezechiel* și ar fi inspirate din Isa. 54:11-12, singurul text din Vechiul Testament în care Ierusalimul este împodobit cu pietre prețioase.

douăsprezece triburi ale lui Israel împreună cu cei doisprezece apostoli ai Mielului suscită interogative despre raportul dintre Vechiul Testament și Noul Testament în *Apocalipsă*, și, implicit, chestiunea folosirii Scripturilor sacre<sup>24</sup>.

Asocierea dintre un aspect veterotestamentar și unul neotestamentar este realizată în cadrul Scripturii unice a lui Ioan din Patmos. Se accentuează în acest mod continuitatea dintre Vechiul și Noul Testament. Este vorba despre aceeași tradiție și același limbaj, cu scopul de a prezenta imaginea unui popor unic ce aparține lui Dumnezeu și Mielului și care traversează istoria pentru a ajunge în Ierusalimul eshatologic.

Așadar, împreună cu folosirea Vechiului Testament (despre care s-a vorbit anterior), apare și adăugarea aspectelor neotestamentare. În Apoc. 21:14 se utilizează imaginea apostolilor Mielului. Alegerea apostolilor drept fundament al cetății sfinte se explică, măcar în parte, plecând de la paralelismul cu Efes. 2:20, acolo unde se face aluzie la misiunea de temelie a apostolilor (*cf.* Mat. 16:17-19), baza pe care se edifică comunitatea.

De la îmbinarea porților-triburi cu temeliile-apostoli, procedeu se poate extinde la prezentarea întregii cetăți eshatologice: la aspectele preluate din Vechiul Testament, care pun accent pe Ierusalim în funcția sa de mireasă, cetate sfântă și locuință a lui Dumnezeu, se adaugă elementele din Noul Testament. Ele fac referință la Ierusalimul ceresc (*cf.* Gal. 4:26; Evr. 12:22) și la Ierusalimul Nou, pătruns de nouitatea lui Cristos.

În general, așa cum se observă în mai multe texte, prima componentă menționată este cea din Vechiul Testament: cele douăsprezece triburi ale lui Israel (Apoc. 7:4-8); cei doi martori, noii Ilie și Moise (Apoc. 11:3-6); femeia cu o coroană de 12 stele (Apoc. 12:1-6); cântarea lui Moise în Apoc. 15:3 (*cf.* leul din tribul lui Iuda din Apoc. 5:5). Elementele veterotestamentare sunt asociate adesea cu ceea ce se aude, cum ar fi vocea din Apoc. 11:1-3 și Apoc. 7:4. Apoi, aspectul din Vechiul Testament este de cele mai multe ori relaționat cu Dumnezeu: sigiliul Dumnezeului Viu (Apoc. 7:3-8); Dumnezeu Atotputernic (Apoc. 15:3); protecția divină rezervată celor doi martori (Apoc. 11) și a femeii în pustiu (Apoc. 12). Descrierea poporului lui Dumnezeu cu note din Vechiul Testament este făcută din perspectiva drumului istoric de străbătut, unde e nevoie de protecția divină în lupta împotriva forțelor răului.

Componenta neotestamentară este menționată imediat după cea din Vechiul Testament, fără nici o explicație din partea autorului: urmarea Mielului (14:1-5); moartea, învierea și înălțarea martorilor cu Cristos la cer (11:7-13); sângele Mielului și mărturia lui Isus (12:10-17). Confirmarea acestui procedeu vine și din partea altor texte. Spre exemplu, imaginea Mielului (Apoc. 5:6) și cea a mulțimii imense (Apoc. 7:9). Aspectul specific al Noului Testament este asociat deseori cu ceea ce autorul vede: viziunea celor 144 000 (Apoc. 14:1-5) și Ierusalimul Nou (Apoc. 21:9-22:5).

<sup>24</sup> Termenul *Scripturi* este cel mai potrivit, deoarece Ioan din Patmos se referă la toate cărțile scripturistice din Vechiul Testament și Noul Testament, fără vreo discriminare între ele.

În fine, atributele neotestamentare se referă adesea la Cristos Mielul și la opera sa de răscumpărare: cei 144 000 de răscumpărați stau împreună cu Mielul (Apoc. 14); fiii Femeii au mărturia lui Isus (Apoc. 12); cei doi martori au soarta Domnului lor (Apoc. 11), iar cântarea de eliberare este cea a Mielului (Apoc. 15).

Cele două componente, vetero- și neotestamentară sunt fuzionate pentru a crea imaginea unică a poporului lui Dumnezeu, un popor în continuitate cu Israel al trecutului, dar care primește nouitatea sa de la Cristos Mesia.

## 5. Concluzii: unitatea și unicitatea Scripturilor în *Apocalipsă*

Paginile precedente au relevat maniera absolut originală în care Ioan se raportează la Sfintele Scripturi. S-a evidențiat mai ales modul aluziv de abordare a cărților sfinte, reproducând doar concepte, simboluri. Mai apoi, au fost puse în lumină modificările și transformările aduse materialului scripturistic.

La prima întrebare — cum sunt folosite Scripturile în *Apocalipsă*? — se poate răspunde în mai multe feluri. În primul rând, este vorba de o operație de reinterpretare a Scripturii. Autorul indică cum trebuie realizată memoria Scripturilor din partea Israelului lui Dumnezeu (poporul lui Israel împreună cu națiunile păgâne), cu certitudinea conștiinței de a face parte din istoria sacră. Plecând de la acest principiu, extensiunile, adăugările și modificările erau modalități de a repovesti Biblia, păstrând în prezent fidelitatea față de istoria narată în cărțile sfinte. Practica reinterpretării cărților biblice la noua situație a comunității era adânc împământenită în tradiția ebraică. Această interpretare propusă de Ioan are loc în contextul autorității Scripturii în ansamblul ei, ținând cont și de moștenirea tradiției interpretării iudaice și creștine. Vechiul Testament putea fi folosit având ca fundal și metodele existente în iudaism: midrash, targum, tipologia.

Unii exegeți au încercat să identifice puncte în comun între tradițiile din *Apocalipsă* și cele ale apocalipticii iudaice. Aceste asemănări au unele explicații: a) diferența dintre iudei și creștini nu era așa de accentuată în secolul I d. C.; de fapt, separarea dintre Sinagogă și Biserică apare după anul 90 d. C.; b) majoritatea scrierilor apocaliptice iudaice au fost conservate și folosite ulterior de creștini; c) diferite tradiții iudaice constituie izvoare principale de inspirație pentru *Apocalipsă* (vezi Aune 2006: 4). Alți exegeți au propus căutarea asemănărilor cu lectura și interpretarea de la Qumran. Se pare totuși că Ioan interpretează Vechiul Testament prin prisma unor criterii diferite față de cele de la Qumran. Scrierile qumranice citau direct și practicau o interpretare adesea alegorică. Ioan, însă, reunește numeroase texte alcătuind un tip de mozaic, unde se regăsesc diferite simboluri și imagini ale tradiției iudaice. Mai apoi, acesta nu realizează interpretări de natură poetică sau alegorică (vezi Draper 1988: 43).

Chiar dacă există unele afinități cu tradițiile midrashice, targumice, rabinice, apocaliptice și cele uzuale la Qumran, interpretarea Scripturilor în *Apocalipsă* este originală și diferită de cea iudaică și de modul nostru de a gândi.

În al doilea rând, Scripturile sacre sunt actualizate. Se ține cont de noul context, comunitățile cărora li se adresează Ioan, neignorând continuitatea cu tradițiile în spiritul fidelității. Contextul actual istoric este secolul I d. C., cel geografic este Asia Mică și, în comparație cu Vechiul Testament, s-au schimbat de asemenea personajele și destinatarii.

Folosirea Vechiului Testament este condiționată și de destinatari. E foarte probabil ca și destinatarii cărții lui Ioan să fi avut o bună cunoaștere a Bibliei ebraice. Sunt comunități unde Vechiul Testament era familiar. De aceea, trebuie luate în considerație așteptările și problemele lor: contextul social, modul cum înțelegeau și interpretau Scripturile. Ioan ține cont de toate acestea și le adresează o scriere cu un limbaj plin de imagini din Vechiul Testament, imagini pe care membrii comunității trebuie să le înțeleagă. Ei realizează astfel că planul lui Dumnezeu început cu Israel se realizează în Cristos și e actual și pentru ei.

Comunitățile respective au caracteristica universalității. Imaginile preluate din Vechiul Testament sunt reelaborate mai ales sub aspectul universal, transmițând ideea unei comunități formate din oameni din toate triburile, popoarele, limbile și națiunile. Apoc. 21:24-26 va confirma universalismul, arătând cum prin porțile Ierusalimului cel Nou vor intra națiunile pământului cu regii lor. Apare astfel viziunea universalistă, o altă caracteristică a folosirii Vechiului Testament.

În cadrul acestui discurs despre destinatari trebuie să se țină cont și de intenția autorului atunci când alege să folosească un anumit text din Vechiul Testament și de rolul cititorilor în interpretarea naturii polivalente și uneori ambigue a citatelor. Acest aspect este privit din două puncte de vedere: cel al autorului, care sugerează direcții de ascultare, și cel al destinatariilor, care exploatează puterea evocativă a referințelor la Vechiul Testament. Astfel, pentru a înțelege mai bine raportul dintre contextul din care se inspiră Ioan (Vechiul Testament) și noul context, se poate face apel la intertextualitate. Tensiunea dintre cele două contexte cu influențele pe care le exercită ajută la înțelegerea mesajului autorului.

În al treilea rând, Scripturile sunt reinterpretate cu referință la Cristos Mielul, învăluit de glorie și constituit *Pantokrator*. Această modalitate de a interpreta Scripturile ebraice se inserează în domeniul lecturii cristologice a Bibliei, practică în primele secole ale creștinismului. Urmând această linie, autorul realizează o re-lectură creștin-mesianică a Vechiului Testament, plecând de la experiența lui Cristos cel Înviat și a Bisericii. Mișcării lui Dumnezeu, cel ce se dăruiește fie omului, fie individului, fie comunității, ar trebui să-i corespundă mișcarea omului, care la rândul său se dăruiește lui Dumnezeu. Omul îl primește astfel pe Cristos cel viu, darul vieții făcut oamenilor, iar apoi îl face să se întoarcă iar la Dumnezeu. În această optică, trebuie să existe un raport reciproc: pe de o parte, se înțelege Vechiul Testament în lumina lui Cristos și a Bisericii, pe de altă parte, Cristos și Biserica sunt realități înțelese în lumina Vechiului Testament.

În acest context cristologic, cheia principală de interpretare rămâne până la urmă misterul morții și învierii lui Cristos. Imaginea centrală este aceea a Mielului înjunghiat, dar în picioare (deoarece a înviat), cel care a învins moartea.

În vederea unei înțelegeri mai profunde a modului de folosire a Vechiului Testament, trebuie ținut cont și de personalitatea autorului, de orientarea sa teologică, precum și de modul de interpretare deprins în comunitatea unde a crescut (probabil cunoștea și metodele iudaice de interpretare a textelor sacre). Autorul *Apocalipsei* cunoștea bine Scripturile ebraice pe care le citează la tot pasul. Ioan este un autor genial, cu o mare sensibilitate artistică (are și strategii narative și intenție parenetică). Din personalitatea lui Ioan fac parte și aspectele de profet și vizionar (construiește viziunile sale cu elemente din Vechiul Testament). Vechiul Testament furnizează material pentru elaborarea viziunilor și a imaginilor, dar în același timp este și cheia pentru înțelegerea și interpretarea lor.

Vechiul Testament este folosit ținând cont și de Duhul cu care Ioan este în comuniune. Una dintre cheile de lectură pentru a înțelege imaginile Scripturii poate fi interpretarea lor într-o dimensiune spirituală. Așa cum Ioan a fost răpit „în duh” (cf. Apoc. 1:10; 17:3; 21:10), pentru a putea vedea realitățile revelate de Domnul, la fel ar trebui să fie și pentru noi experiența Duhului pentru a putea percepe realitățile revelate (vezi Cambier 1955: 121-122).

La final, vom sublinia importanța și influența pe care o are ideea de Revelație, precum și ideea de Cuvânt divin, perceput în manieră profetică și modelat după Cuvântul lui Cristos. Ceea ce Dumnezeu revelează trebuie privit din prisma credinței care oferă o lumină nouă asupra viziunii despre realitățile religioase. Credința este lentila prin care se văd intervențiile lui Dumnezeu în istoria poporului vechii și noii alianțe.

Cât privește a doua întrebare, de ce sunt folosite Scripturile în această manieră originală în *Apocalipsă*?, o primă motivație ar putea fi dorința de a prezenta continuitatea Scripturilor. Astfel se explică absența citărilor exacte. Dacă autorul ar apela la formule de citare, ar însemna că se raportează la ceva străin, o sursă externă ce trebuie explicată și comentată. Pentru Ioan, Vechiul Testament nu e un text antic de comentat și aplicat la prezent, ci face parte din experiența sa și a destinatarilor scrierii. De aceea, nu există distanță între Vechiul Testament și *Apocalipsă*, ci fuziune și simultaneitate. Este un unic orizont al Scripturilor.

A doua motivație este sublinierea aspectului unității Scripturilor, prin fuziunea dintre aspectele veterotestamentare și cele neotestamentare. S-a observat cum, în discursul despre poporul lui Dumnezeu, autorul combină elemente din Vechiul și Noul Testament. Această manieră de a combina tradiția ebraică și cea creștină face parte dintr-o viziune a unei Scripturi unitare. Distincția dintre Vechiul Testament și Noul Testament este o percepție pe care o avem noi (e anacronic să se vorbească de Vechiul Testament în secolul I d. C.). Pentru autorul *Apocalipsei* exista o singură și unică Scriptură, care începea cu cărțile despre istoria lui Israel și continua cu

epoca lui Isus și a Bisericii, într-o relectură adaptată noului context din secolul I d. C. și noutății absolute aduse de Cristos.

O a treia realitate este dorința lui Ioan de a se insera în linia profetică; el este punctul de sosire și culmea mișcării profetice (Iez. 1; Isa. 6). Ioan, mesager al lui Dumnezeu, vorbea în numele său și făcea cunoscut planul divin asupra sensului istoriei. Așadar, libertatea și creativitatea autorului în folosirea Vechiului Testament<sup>25</sup> ar proveni și de la auto-conștiința inspirației profetice. Totuși, chiar dacă Ioan din Patmos se consideră profet (*Apocalipsa* este profecie, carte profetică), el nu creează din nimic. El se simte în continuitate cu profeții Vechiului Testament și reinterpretează tradițiile profetice anterioare<sup>26</sup>. Această poziție poate avea și o motivație istorică. Ar putea fi vorba și de o pistă diferită, cea profetică urmată de creștinism, în opoziție cu linia legalistă adoptată de rabinii de la Iamnia, care accentuau rolul Legii. În definitiv, Ioan din Patmos culege așteptările și speranțele veterotestamentare și le oferă o nouă lumină prin prisma împlinirii lor în Cristos (vezi Decock 1999: 392-402)<sup>27</sup>.

O ultimă motivație este intenția de a pune în lumină tematicile relative la *Exod*. Firul roșu este ideea unui nou exod, realizat de Dumnezeu prin Cristos. Pornind de la întrebarea pusă de martirii de sub altar (6:9-11), Dumnezeu oferă un răspuns, realizând judecata și răzbunarea în virtutea dreptății sale. Elemente specifice *Exodului* (mai ales plăgile) au fost preluate și pe filiera altor cărți, cum sunt *Iezechiel* (semnul „tau” din capitolul 9 sau imprimarea sigilului), *Isaia* și *Cartea Înțelepciunii*. În fața tăcerii lui Dumnezeu față de persecuțiile și nedreptățile împotriva creștinilor, Ioan îi asigură că Dumnezeu va interveni în favoarea aleșilor săi.

În această perspectivă, elementele din Vechiul Testament sunt utilizate pentru a construi un univers simbolic, prin care să se transmită mesajul teologic al mântuirii, inspirat din așteptările ebraice ale unui nou exod, în cadrul unei noi alianțe, în drum către Ierusalimul restaurat. Pe această linie, unul dintre scopurile în folosirea a numeroase texte, concepte și contexte din Vechiul Testament este dorința de a crea un cadru unitar și o viziune originală a mântuirii. Cadrul este următorul: invitația de a ieși din Babilon, pelerinajul către Ierusalimul cel Nou (Isa. 52:1; 54:11-12; 65:19; Iez. 48), realități specifice noii creații (Isa. 65:17). Mai apoi, ideea unui nou exod (Isa. 43:18; 52:1), pentru a stabili o nouă alianță și a ajunge la locuirea veșnică cu Dumnezeu și la nunta eshatologică. Atunci poporul va fi abilitat să-l slujească pe Domnul cu atributele sale regale și sacerdotale. Ideea fundamentală este aceea a restaurării eshatologice a poporului lui Dumnezeu.

<sup>25</sup> Această libertate se datorează și flexibilității tradițiilor, în secolul I d. C. canonul nefiind încă fixat.

<sup>26</sup> În pragul Noului Testament se observa punctul de sosire a două curente ale iudaismului: cel profetic și cel sapiențial.

<sup>27</sup> Pentru Bauckham (1994: 170-171), continuitatea cu Vechiul Testament și împlinirea în Cristos lasă să se întrevadă venirea împărăției universale a lui Dumnezeu pe pământ.



Utilizarea Vechiului Testament în *Apocalipsă* ar putea fi privită și dintr-o perspectivă retorică. Până la urmă, toate textele au ca substrat intenția parenetică: Ioan îndeamnă la fidelitate în fața idolatriei și a persecuției.

În primul rând, autorul intenționează să ofere o viziune proprie a mântuirii eshatologice, pentru ca cititorii să înțeleagă situația prezentă și așteptările restaurării viitoare. De aici, insistența asupra reînnoirii totale: o nouă creație, o nouă alianță, un nou exod, un nou Templu și nunta eshatologică.

În al doilea rând, în fața unor tensiuni create, se dorea oferirea unui răspuns. Una dintre tensiuni era aceea cu falșii profeți (Izabela, Balaam și nicolaiții). Pentru a evita compromisul cu idolatria, Ioan îndemna la fidelitate și coerență.

O altă tensiune se referea la confruntarea cu comunitatea iudaică. Pentru Ioan, iudeii adevărați sunt de fapt creștinii. Ei sunt poporul autentic care moștenește tradițiile vechii alianțe și interpretează în mod autentic Scripturile.

Ultima tensiune era legată de Imperiul roman. Ioan creează un univers simbolic pentru a evidenția și negativitatea puterii și a ideologiei propagate de Imperiu. Alternativa la acest sistem negativ este Noul Ierusalim, cetate ideală și împlinire a tuturor speranțelor (vezi Mathewson 2003: 227-230).

În fine, în discernerea manierei originale de abordare a Scripturilor, trebuie considerat și scopul cărții: prezentarea unei revelații și a unor cuvinte ale profeției. Modul de utilizare al Scripturilor poate fi înțeles și din decodificarea și gruparea simbolurilor, preluate în general din Vechiul Testament. Există o structură generală, constituită de seriile septenare, însă simbolurile trebuie decodificate și la nivel individual. Acestea sunt de interpretat în valența lor universală și în acțiunea de actualizare continuă.

În concluzie, citind și interpretând *Apocalipsa* pe fundalul Vechiului Testament, se evită o lectură doar din perspectiva simbolismului, ce poate duce către fundamentalism. De asemenea, înțelegând mai bine modalitățile de folosire a Vechiului Testament, se poate percepe și modul în care Biserica păstra legătura cu rădăcinile sale ebraice. În acest caz se subliniază unitatea Scripturilor.

La final, trebuie subliniată încă o dată originalitatea viziunii lui Ioan asupra Scripturilor sacre, Vechiul Testament împreună cu Noul Testament, izvor pentru a înțelege persoana lui Cristos și identitatea creștină.

## Bibliografie

Aland 1993: Kurt Aland *et al.*, *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993<sup>4</sup>.

Aune 2006: David E. Aune, *The Apocalypse of John and Palestinian Jewish Apocalyptic*, în „Neotestamentica”, XL (2006), p. 1-33.

Baukham 1994: Richard Baukham, *La teologia dell'Apocalisse*, Paideia, Brescia 1994.

Beale 1984: Gregory K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Lanham, New York – London, 1984.

- Beale 1998: Gregory K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998.
- Beale 1999: Gregory K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 1999.
- Belli 2008: Filippo Belli, Ignacio Carbajosa *et al.*, *L'Antico nel Nuovo. Il ricorso alla Scrittura nel Nuovo Testamento*, EDB, Bologna, 2008.
- Biguzzi 2007: Giancarlo Biguzzi, *L'Antico Testamento nell'ordito dell'Apocalisse*, in „Ricerche Storico Bibliche”, XIX (2007), p. 191-213.
- Briggs 1999: Robert A. Briggs, *Jewish Temple Imagery in the Book of Revelation*, Peter Lang, New York, 1999.
- Caird 1999: George B. Caird, *The Revelation of Saint John*, Hendrickson, Peabody (MA), 1999<sup>2</sup>.
- Cambier 1955: Jules Cambier, *Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de Saint Jean*, in „Nouvelle Revue Théologique”, LXXVII (1955), p. 113-122.
- Charles 1920: Robert H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, vol. I, T & T Clark, Edinburgh, 1920.
- Decock 1999: Paul B. Decock, *The Scriptures in the Book of Revelation*, in „Neotestamentica”, XXXIII (1999), p. 373-410.
- Deutsch 1987: Celia Deutsch, *Transformation of Symbols: the New Jerusalem in Rev 21,1-22,5*, in „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft”, LXXVIII (1987), p. 106-126.
- Dittmar 1903: Wilhelm Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des Neues Testaments im Wortlaut der Urtext und der Septuaginta*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1903.
- Doglio 2006: Claudio Doglio, „Il Libro dolce-amaro. L'Apocalisse assimila e metabolizza l'Antico Testamento”, in *Rivisitare il compimento. Le Scritture di Israele e la loro normatività secondo il NT*, S. Romanello, R. Vignolo (ed.), Glossa, Milano, 2006.
- Draper 1988: Jonathan A. Draper, *The Twelve Apostles as Foundation Stones of the Heavenly Jerusalem and the Foundation of the Qumran Community*, in „Neotestamentica”, XXII (1988), p. 41-63.
- Dumbrell 1985: William J. Dumbrell, *The End of the Beginning. Revelation 21-22 and the Old Testament*, Lancer Books, Grand Rapids (MI), 1985.
- Fekkes 1990: Jan Fekkes, „His Bride has prepared herself”: *Revelation 19-21 and Isaian Nuptial Imagery*, in „Journal of Biblical Literature”, CIX (1990), p. 269-287.
- Fekkes 1994: Jan Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation; Visionary Antecedents and their Development*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.
- Goulder 1981: Michael D. Goulder, *The Apocalypse as an Annual Cycle of Prophecies*, in „New Testament Studies”, XXVII (1981), p. 342-367.
- Hieke 2004: Thomas Hieke, *Der Seher als neuer Ezechiel*, in *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, D. Sängler (ed.), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 2004.

- Kowalski 2004: Beate Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2004.
- Lancellotti 1966: Angelo Lancellotti, *L'Antico Testamento nell'Apocalisse*, in „Rivista Biblica”, XIV (1966), p. 369-384.
- Lee 2001: Pilchan Lee, *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21-22 in the Light of its Background in Jewish Tradition*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2001.
- Lust 1980: Johan Lust, „The Order of the Final Events in Revelation and in Ezekiel”, in J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Duculot, Gembloux – Leuven, 1980, p. 179-183.
- Mathewson 2003: David Mathewson, *A New Heaven and a New Earth. The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21:1-22:5*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2003.
- Moyise 1995: Steve Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995.
- Moyise 1999: Steve Moyise, *The Language of the Old Testament in the Apocalypse*, in „Journal for the Study of the New Testament”, LXXVI (1999), p. 97-113.
- Müller-Fieberg 2003: Rita Müller-Fieberg, *Das „neue Jerusalem”. Vision für alle Herzen und Zeiten? Eine Auslegung von Offb 21, 1-22, 5 im Kontext alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarische Rezeption*, Philo, Berlin – Wien, 2003.
- Nobile 1995: Marco Nobile, „L'Apocalisse: una lettura cristiana dell'Antico Testamento”, in Luigi Padovese (ed.), *Atti del V Simposio di Efeso su Giovanni*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, 1995, p. 127-138.
- Oesch 1999: Josef Oesch, *Intertextuelle Untersuchungen zum Bezug von Offb 21, 1-22, 5 auf alttestamentliche Prätexte*, in „Protokolle zur Bibel”, VIII (1999), p. 53-54.
- Paul 2000: Ian Paul, „The Use of the Old Testament in Revelation 12”, in Steve Moyise (ed.), *The Old Testament in the New Testament*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, p. 256-276.
- Paulien 1988a: Jon Paulien, *Elusive Allusions: The Problematic Use of the Old Testament in Revelation*, in „Biblical Research”, XXXIII (1988), p. 37-53.
- Paulien 1988b: Jon Paulien, *Decoding Revelation's Trumpets: Literary Allusions and Interpretations of Revelation 8, 7-12*, Andrews University Press, Berrien Springs, 1988.
- Paulien 2001: Jon Paulien, *Criteria and Assessment of Allusions to the Old Testament in the Book of Revelation*, in *Studies in the Book of Revelation*, T. & T. Clark, Edinburgh - New York, 2001, p. 121-136.
- Pisano 2002: Ombretta Pisano, *La radice e la stirpe di Davide. Salmi davidici nel libro dell'Apocalisse*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2002.
- Roloff 1993: Jürgen Roloff, *Irdisches und himmlisches Jerusalem nach der Johannes Offenbarung*, in *Zion, Ort der Begegnung*, F. Hahn et al. (ed.), Hanstein, Bodenheim, 1993, p. 85-106.
- Rossing 1999: Barbara Rossing, *The Choice between Two Cities: Whore, Bride and Empire in the Apocalypse*, Trinity Press International, Harrisburg (PA), 1999.

- Ruiten 1993: Jacques van Ruiten, *The Intertextual Relationship between Isaiah 65, 17-20 and Revelation 21, 1-5b*, în „Estudios bíblicos”, LI (1993), p. 473-510.
- Ruiz 1989: Jean-Pierre M. Ruiz, *Ezechiël in the Apocalypse; the Transformation of Prophetic Language in Revelation 16, 17-19, 10*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1989.
- Swete 1907: Henry B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, Macmillan, London, 1907<sup>2</sup>.
- Van der Wall 1971: Cornelius van der Waal, *Openbaring van Jezus Christ: Inleiding en Vertaling*, Gröningen, 1971.
- Vanhoye 1962: Albert Vanhoye, *L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans l'Apocalypse*, în „Biblica”, XLIII (1962), p. 436-476.
- Vanni 1985: Ugo Vanni, „L'Apocalisse: rilettura cristiana messianica dell'Antico Testamento”, în G. De Gennaro (ed.), *L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo. Il Messia*, Dehoniane, Napoli, 1985, p. 455-480.
- Vogelgesang 1985: Jeffrey M. Vogelgesang, *The Interpretation of Ezechiël in the Book of Revelation*, Harvard University Press, Cambridge, 1985.
- Vos 1965: Loius Artur Vos, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, J. H. Kok, Kampen, 1965.

# ÎNȚELEȘI ȘI INTERPRETARE ÎN EPISTOLARUL PAULIN

DRD. COSTEL GHICA

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași

*c\_ghica@yahoo.com*

**Abstract:** The cultural context of the first century represents a theme of research of great scientific interest. Although an impressive number of researchers from various fields have carefully investigated this segment of history, the information volume that this period of the universal culture can provide seems inexhaustible. This interest has multiple justifications. Firstly, we are assisting to the shaping process of the great influences that will affect the European culture through Hellenism, Judaism and the Christian movement during the first century. Thus, together with Plato's and Aristotle's works, Saul of Tarsus, known as Apostle Paul, has strongly influenced the European culture. From this point of view, Paul's epistles represent an inexhaustible thesaurus for us. Therefore, in the present work we want to illustrate how much has Saint Paul operated in his works with what Aristotle was calling *λόγος ἀποφαντικός* (Aristotel 1997: 150)

**Keywords:** Saint Paul, cultural context, Hellenism, Judaism, meaning, city, knowledge

## 1. Introducere

Opera paulină reprezintă perspectiva cea mai apropiată de începuturile mișcării creștine. Complexitatea fenomenului creștin a fost deseori amplificată de contextul cultural al primului secol. Primele comunități creștine au avut drept cadru cultural disputele dintre elenismul dominant și iudaismul timpului paulin (Adămuț 1997: 1). Problemele rezultate au dat „ocazia” temelor din scrisorile Sfântului Paul. Felul în care apostolul soluționează aceste dificultăți ne surprinde.

Nota dominantă a scrisorilor menționate este dată de efortul evident al autorului de a realiza acordul și mai puțin polemizarea cu chestiunile culturale ale timpului său. Prin urmare, apostolul nu a realizat în opera sa dezbateri filosofice sau concepte elaborate care să ofere pretenția unui nou sistem filosofic. Cu toate acestea, în textul paulin descoperim un bogat limbaj filosofic și în același timp abordări și sugestii hermeneutice consistente. Aceste precizări reprezintă cadrul în care vom analiza perspectiva interpretării și constituirea înțelesului în epistolarul paulin.

a) *Texte de referință.* Exemplele la care facem trimitere dezvăluie preocuparea autorului pentru interpretarea textului veterotestamentar. Însă modul cum le interpretează justifică obiectivul cercetării noastre, acela de a înțelege cadrul

hermeneutic la care se raportează apostolul. Primul pasaj se regăsește în epistola către biserica din Galatia: „Căci este scris că Avraam a avut doi fii: unul din roabă și unul din femeia slobodă. Dar cel din roabă s-a născut în chip fireesc, iar cel din femeia slobodă s-a născut prin făgăduință: Lucrurile acestea trebuiesc luate într-alt înțeles...” (Gal. 4:22-24).

Problemele pe care le dezbate autorul în contextul pasajului semnalat rezultă cu destulă claritate, însă felul în care interpretează referința din *Geneză* pune la îndoială obiectivitatea apostolului. De aceea, ne întrebăm în ce constă logica argumentativă prin care „lucrurile acestea trebuiesc luate într-alt înțeles?”. Cum se justifică onestitatea apostolului în soluționarea disputelor dintre iudaizatori și noii adepți ai Evangheliei pe care o mărturisea? Rămâne Sfântul Paul credibil pentru cititorul veacurilor următoare? Ține acest mod de interpretare de „gândirea iudaică genuină, precreștină?” (Munteanu 2010: 416). Iată doar câteva dintre întrebările pe care sperăm să le clarificăm.

Al doilea exemplu l-am selectat din prima scrisoare adresată bisericii din Corint. Îl supunem mai întâi atenției, după care vom face câteva observații. „În adevăr, în Legea lui Moise este scris: «Să nu legi gura bouului care treieră grâul!» Pe boi îi are în vedere Dumnezeu aici? Sau vorbește El înadins pentru noi? Da, pentru noi a fost scris astfel; căci cine ară, trebuie să are cu nădejde și cine treieră grâul trebuie să-l treiere cu nădejdea că va avea parte de el” (1 Cor. 9: 9-10). Și în acest exemplu se observă aceeași dificultate de a înțelege cum interpretează autorul trimiterea citată. Urmând logica apostolului și formulând aceeași întrebare adresată textului în cauză, răspunsul logic este altul decât cel pe care îl sugerează autorul. În mod evident, Moise îi are în vedere pe „boi”, iar nu pe „noi”. Prin urmare, ne întrebăm cum de ajunge Sfântul Paul la concluzia pe care și-o asumă?

În lumina acestor întrebări, am supus textul paulin unei analize, iar concluziile la care am ajuns le prezentăm în materialul ce urmează. De asemenea, vom adăuga comentariile minime care ni s-au părut a fi necesare. Precizăm pentru început că am realizat o anumită clasificare a rezultatelor obținute a căror titluri sunt perfectibile. Astfel, am împărțit în două categorii majore principiile în baza cărora apostolul interpretează un pasaj. Prima categorie ține de specificitatea textului biblic cu care autorul operează numai în anumite situații. A doua reprezintă principii cu caracter general. Felul în care Sfântul Paul le aplică, sugerează posibilitatea de a fi extinse și textelor din exteriorul literaturii veterotestamentare.

b) Principii de interpretare specifice textului biblic. Așa cum am subliniat la început, autorul nu a consacrat o scrisoare sau un capitol special pentru a prezenta sistematic felul în care interpretează textul biblic. Cu toate acestea, pe parcursul cercetărilor noastre am constatat că principiile pe care le vom evidenția se regăsesc ca niște „piese de puzzle” subliniate în diferite contexte epistolare. Munca ce ne-a revenit a fost să le adunăm laolaltă și să alcătuim o imagine sugestivă despre acest subiect. Astfel, la această categorie am evidențiat trei principii de interpretare cu care apostolul operează: interpretarea metafizică a istoriei

poporului „ales”, interpretarea potențialității în lumina actului final (de la act la potență) și interpretarea prin revelație directă.

### **1.1. Interpretarea metafizică a istoriei poporului „ales”**

Discursul pe care l-a susținut apostolul în sinagoga din Antiohia Pisidiei (Fapt. 13:14-41) este, în opinia noastră, unul dintre cele mai relevante texte. Urmărind logica expunerii se observă că Sfântul Paul a intenționat să demonstreze „acordul” între Vechiul Testament și Evanghelie (Fapt. 13:42-44). În acest demers, el ține să demonstreze în primul rând natura divino-umană a istoriei poporului evreu. Apoi subliniază că sensul acesteia are drept finalitate intrarea în istorie a lui Mesia. Viața și activitatea lui Isus sunt, în opinia apostolului, dovada grăitoare a împlinirii profețiilor Vechiului Testament cu privire la Mesia. Paul este mesagerul desemnat pentru a mediatiza Evanghelia în cauză. Practic, asistăm în demersul argumentativ al apostolului la o adevărată interpretare metafizică a istoriei veterotestamentare.

Din datele pe care le deținem, nu putem ști cu precizie cum și-a însușit autorul această metodă de interpretare. Putem însă arăta folosirea acestei metode în două locuri importante din Noul Testament. Primul îl reprezintă discursul de apărare al Sfântului Ștefan (Fapt. 7:1-53). După toate probabilitățile, însuși Paul, în calitate de acuzator, a asistat la această expunere de apărare a lui Ștefan. Al doilea loc îl aflăm în răspunsul lui Isus, deghizat într-un străin oarecare, la dezamăgirile exprimate pe drumul Emaosului (Luc. 24:13-35) de către doi dintre ucenicii săi. În ambele cazuri, argumentele de bază ale vorbitorilor aparțin unei consistente interpretări metafizice a istoriei poporului evreu. Astfel, istoria acestuia s-a derulat prin implicarea directă a lui Dumnezeu, orânduind oameni care au jucat roluri providențiale. În final, istoria acestui popor are ca apogeu apariția lui Mesia ca salvator universal. Patimile și învierea reprezintă argumentele supreme care susțin autenticitatea acestuia.

### **1.2. Interpretarea potențialității în lumina actului final**

Pe parcursul analizelor noastre am observat că numeroase relatări din Vechiul Testament sunt interpretate de apostolul Paul în lumina actului final al revelației, acesta fiind, în cele din urmă, după cum am mai semnalat, intrarea în istorie a lui Mesia. Cu alte cuvinte, în logica apostolului, povestirile în cauză capătă o dublă semnificație. Prima ține de actul istoric în derulare și descrie, pentru cititor, diferite evenimente în forma în care acestea au loc. A doua semnificație se regăsește în revelația finală a Vechiului Testament care îl are în centrul ei pe Mesia. Astfel, fiecare moment istoric relatat face parte dintr-un plan divin care se descoperă pas cu pas. Acesta capătă o semnificație aparte doar odată cu actul final al revelației. Prin urmare, Isus, prin lucrarea mântuitoare, este cheia hermeneutică ce justifică interpretarea apostolului.

În lumina acestei succinte descrieri, apostolul interpretează textul din *Galateni* pe care l-am enunțat. Numai prin cunoașterea actului final al planului divin, în opinia apostolului, cele două nașteri în discuție pot fi „luate într-alt înțeles”. Cu alte cuvinte, secvența istorică reprezentând potențialitatea în derulare a planului divin capătă prin această calitate sensuri specifice. Acestea se definesc numai atunci când se cunoaște cu claritate actul final.

### 1.3. Interpretare prin revelație directă

Acest subcapitol are o dublă semnificație. În primul rând, subliniază distincția pe care apostolul o are în vedere pentru a sublinia dimensiunea riguroasă cu care abordează acest capitol al interpretării. Cu alte cuvinte, chiar și în calitate de apostol nu-și poate permite interpretări arbitrare. În al doilea rând, chiar și sub autoritatea revelației divine înțelesul trebuie susținut de o bază solidă a textului veterotestamentar. Am selectat pentru analiza noastră un pasaj semnificativ din scrisoarea adresată bisericii din Galatia: „Fraților, vă mărturisesc că *Evanghelia* propovăduită de mine, nu este de obârșie omenească; pentru că, n-am primit-o, nici n-am învățat-o de la vreun om, ci prin descoperirea lui Isus Hristos...” (Gal. 1:11-12).

În cadrul acestui context, termenul *evanghelie* are un înțeles mult mai larg în uzul apostolului. Acesta are în vedere în primul rând planul mântuitor prin credința în Isus Cristos eliberat de rigorile ritualiste pe care le promovau iudaizatorii. În același timp, „Evanghelia”, în viziunea Sfântului Paul, definește inclusiv relațiile dintre evreii și grecii creștini. În baza autorității acestei revelații directe pe care o invocă, Paul se pronunță pentru eliminarea diferențelor dintre aceștia. De aceea, își poate permite luarea de poziție chiar și față de Sfântul Petru, cea mai importantă autoritate a bisericii de atunci (Gal. 2:11-14). Cazul relatat în această epistolă susține pe deplin ce înseamnă pentru apostol interpretarea prin revelație directă.

## 2. Principii generale de interpretare

Materialul adunat la acest capitol ocupă un volum foarte mare. De aceea, ne propunem să relatăm cele mai importante date. Acestea sunt, în opinia noastră, o adevărată coloană vertebrală a ceea ce putem numi hermeneutică paulină. În primul rând, precizăm că am ales ca termen unificator conceptul de *cetate*. Acesta reprezintă una dintre punțile de legătură prin care apostolul realizează acordul cu gândirea greacă. Iată câteva repere.

Se știe că atât Platon, cât și Aristotel sunt preocupați de acest concept. Miza lor ținea de soluționarea proprietății private. Rebeliunea verbului *a avea* față de *a fi* ar putea constitui o primă perspectivă sintetizatoare. „Fiara interioară” (Platon 1976: 589 a, b), acea „hidră” cu multe capete hrănită cu îmbuibare și băutură, întreține rebeliunea verbului în discuție. Amintim că Platon „durează” pentru aceasta trei cetăți. Ultimele două, deși mai aproape de realitatea aristotelică, rămân tributare



cetății ideale. La rândul său, Aristotel, mai realist, propune o guvernare înțeleaptă, prin legi drepte și judecătorești în stare să fie ei înșiși lege acolo unde aceasta nu putea acoperi toate situațiile complexe ale vieții din cetate. Prin urmare, rebeliunea lui *a avea* poate fi ameliorată, dar nu și soluționată.

Pe de altă parte, Paul abordează mai întâi verbul *a fi*. Conceptul cheie în acest demers este „în El”, „în Cristos”. În multe situații, expresia *în El*, fiind însoțită de conjuncția comparativă *katbos*, nuanțează în intenția autorului sensul de cauzalitate (Brown *et al.* 2008: 363). Cetatea umană, în toate ipostazele ei, este analizată și îmbiată la pasul devenirii „în El”, ca o normalitate fundamentală a creației, „din El, prin El și pentru El” (Rom. 11:36) fiindând toate lucrurile.

De asemenea, în logica Sfântului Paul, acest *El* este logosul întrupat și, în același timp, legitimat de logosul veterotestamentar. Cu alte cuvinte, textul veterotestamentar este, în esența lui, un discurs continuu, o vorbire declarativă și enunțiativă. De aceea, în opinia autorului, atât textul sacru, cât și ceea ce este *logos apofantikos* în general, poate fi abordat ca o „cetate”. Aceasta, la rândul ei, este o expresie a „cetății-gând” pe care o poate cunoaște doar purtătorul gândului (1 Cor. 2:11). Pe baza acestor observații, sumar prezentate, am fost îndreptățit să considerăm textul ca pe o cetate, în interiorul căreia apostolul sugerează căutarea aceluia înțeles ce ține de vorbirea declarativă.

Am selectat spre analiză trei niveluri de interpretare ale textului pe care apostolul le sugerează în modelul său hermeneutic. Primul nivel este legat de abordarea personală a textului, pe cel de-al doilea l-am numit „în cetate”, adică în acea comunitate căreia îi aparține lectorul. Deși pare ca o noutate, acest „nivel” de interpretare se regăsea atât în școlile filosofice, cât și în cadrul modelului sinagoga, „textul” fiind fie împărtășit, fie interpretat în fața unui grup de oameni. Ultimul nivel l-am numit „omul din afara cetății” sau ignorantul. Aici este vorba despre acel personaj care, întâmplător, participă la dezbaterile din comunitate. Prin urmare, vom expune mai departe câteva dintre caracteristicile care definesc, în opinia noastră, un posibil model hermeneutic paulin.

## 2.1. Nivelul personal de interpretare

Mai întâi, trebuie să facem câteva precizări care ni se par importante în vederea clarității acestui capitol. Am stabilit că apostolul consideră textul ca pe o „cetate”. Aceasta, la rândul ei, reprezintă o expresie a gândului cunoscut doar de purtător. De asemenea, autorul se pronunță asupra unei cunoașteri limitate, „în parte” (1 Cor. 13:9). Cunoașterea deplină urmează odată cu eshatonul. Aceste sublinieri sunt, credem, fundamentul hermeneuticii pauline.

În acest caz, apostolul nu poate vorbi despre aflarea adevărului, ci doar despre înțeles. Acesta din urmă se constituie pe măsură ce lectorul pătrunde în cetatea textului. De remarcat este faptul că această cetate, oricât de inteligent ar fi asediată, nu poate fi cucerită. Lectorul în ipostază de asediator riscă a rămâne tot mai

departe de înțelesul căutat (2 Tim. 2:23). De aceea, autorul sugerează trei căi de acces în cetate: textul propriu-zis, autorul și destinatarul textului. Prin urmare, în opinia apostolului, înțelesul se constituie doar prin procesul de intrare și de ieșire, accesând cele trei căi cel puțin o dată. Trimiterile pe care le propunem sunt sugestive și acoperă necesitatea unei argumentări extinse.

Textul propriu-zis reprezintă principala cale de acces: „nu treceți peste ce este scris” (1 Cor. 4:6). Aceasta este una din atenționările severe ale Sfântului Paul, contextul în care se pronunță fiind foarte sugestiv. Logosul inspirat, „ceea ce este scris”, reprezintă obiectivul cunoașterii. În acest spațiu se află eliberarea de rebeliunea verbului *a avea*, iar „lauda” care izvorăște dintr-o falsă proprietate devine incompatibilă cu orizontul cunoașterii interioare prin lumina a „ceea ce este scris”. În sensul acesta, apostolul merge până la saturație. Iată câteva repere: „Cuvântul lui Hristos să locuiască din belșug în voi în toată înțelepciunea...” (Col. 3:16); „Vorbiți între voi cu psalmi...” (Efes. 5:19) etc.

Cu toate acestea, apostolul avertizează că rămânerea doar la „slovă” (2 Cor. 3:6) este moarte. Soluția sugerată ține de pasul pe care trebuie să-l parcurgă lectorul de la slovă la spiritul acesteia, care dă viață. Altfel spus, spiritul slovei are în sine capacitatea de edificare. Doar în acest proces lectorul pătrunde în ceea ce se numește *logos apofantikos*. Accentul de noutate pe care îl aduce Sfântul Paul ține de ceea ce se numește „spiritul slovei”. Din unele afirmații surprinse în cadrul epistolelor sale, aceasta reprezintă înțelegerea relației ce se stabilește între autor și destinatar. Timotei primește această precizare spre a o urmări cu maximă atenție (2 Tim. 3:16-17).

Prin urmare, cunoașterea autorului este a doua cale de acces în cetatea-text. În ce privește autorul textului inspirat, problema este mai complexă. Acesta fiind de natură divino-umană, atenția lectorului trebuie să se distribuie cu același interes și asupra autorului uman. Iată un exemplu în care însuși Paul operează în acest fel: „Cît despre Moise, el a fost «credincios în toată casa lui Dumnezeu», ca slugă, ca să mărturisească despre lucrurile, care aveau să fie vestite mai târziu” (Evr. 3:5). Felul cum se raportează Moise, în calitate de co-autor al *Pentateuhului*, după cum va demonstra mai departe apostolul în textul sugerat, are un rol determinant în înțelegerea autorității lui Mesia.

A treia cale de acces am legat-o de cunoașterea destinatarului. Exemplele sunt foarte multe și, în consecință, necesită comentarii extinse. Aici, ne vom rezuma la un exemplu. Apostolul se dă pe sine model pentru cititorul scrisorilor sale. Acesta își formulează mesajul ținând cont de cine sunt destinatarii scrisorilor și care este „profilul” cultural al acestora: „De pildă, fraților, uitați-vă la voi cari ați fost chemați: printre voi nu sînt mulți înțelepți în felul lumii, nici mulți puternici, nici mulți de neam ales” (1 Cor. 1:26).

Deși tema în discuție este legată de căutările culturale specifice primului secol, care erau diferite pentru greci în raport cu evreii, reiese limpede că autorul își concepea mesajul în raport cu ceea ce cunoștea despre destinatar. Acest aspect este

cu mult mai evident în primele versete ale următorului capitol. Aici, Paul se arată prudent față de dimensiunea culturală a celor din biserica din Corint. Nu uzează excesiv de erudiția lui, pentru a nu eclipsa mesajul divinității pentru ei, în calitatea acesteia de co-autor.

La finalul acestui subcapitol ținem să revenim asupra unor precizări anterioare. Prima vizează afirmația că, în opinia apostolului, „înțelesul se constituie”. Cu alte cuvinte, adevărul absolut al unui text nu poate fi escaladat definitiv. Acest aspect pare limpede în convingerea apostolului. Primul pasaj pe care îl supunem atenției este următorul: „...cunoștința va avea sfârșit. Căci cunoaștem în parte și proorocim în parte; dar când va veni ce este desăvârșit, acest în parte se va sfârși” (1 Cor. 13:8).

Potrivit celor de mai sus, afirmația „înțelesul se constituie” capătă sens. Acest lucru motivează lectorul mai întâi la perseverență. El este încurajat să revină asupra pasajului în mod continuu, „să intre și să revină în „pasajul-cetate”, fiind deschis la noi și noi înțelesuri. Apoi, este îmbiat la moderație în ce privește pretenția de a fi în posesia adevărului absolut. De aceea, Paul va recomanda, cu altă ocazie: „...eu spun fiecăruia dintre voi, să nu aibă despre sine o părere mai înaltă decât se cuvine; ci să aibă simțiri cumpătate despre sine” (Rom. 12:3).

Un alt aspect care susține afirmația în discuție este legat de realismul apostolului asupra capacității de înțelegere a cititorului din comunitate. Astfel, unii sunt firești, iar alții spirituali, unii copii, iar alții maturi, unii se hrănesc cu lapte, iar alții cu bucate tari. Prin urmare, înțelegerea aceluiași pasaj capătă nuanțe în raport cu maturitatea înțelegerii fiecărui cititor. De aceea, perseverența și moderația deschid posibilitatea dialogului pozitiv și a dezbaterilor edificatoare despre care vom vorbi în capitolul următor.

## **2.2. Nivelul interpretării în cetate**

Scrisoarea paulină adresată Bisericii din Corint reprezintă un soi de „zăcământ” cultural al primului secol. Provocările elenismului și nu mai puțin ale iudaismului, în toate dimensiunile acestora, se regăsesc în „ocaziile” care au dat naștere unor epistole fabuloase. Într-un fel al recunoștinței moderne, ar trebui ca modernitatea să celebreze „neliniștile” creștinilor din Corint. Parte din acestea țin de precizările din capitolul anterior și reprezintă un real suport pentru analiza ce urmează.

Cetatea Critică (Biserica) reprezintă pentru apostol cadrul necesar constituirii unui nou înțeles al aceluiași pasaj. Acest spațiu hermeneutic este rezultatul confluenței a două lumi: pământescă și cerească. Prin urmare, interpretarea unui pasaj în cetate (comunitatea de credincioși) reprezintă pentru apostol un aspect normativ pe care l-a rânduit personal în Biserică.

Din cele precizate de apostol rezultă câteva detalii foarte importante. În primul rând, lectorul, după ce el însuși deține o înțelegere asupra pasajului, are ocazia confruntării cu alte opinii în „cetatea” de care aparține. Aici poate ocupa două

poziții. Fie să asculte și să judece părerile a doi sau trei vorbitori, fie să joace el însuși rolul de vorbitor.

Ceea ce pare central în scopul urmărit de apostol este ca întreaga comunitate să participe la interpretarea pasajului în discuție. Pentru aceasta, se recomandă ca, indiferent de poziția pe care o are, lectorul să urmărească mai întâi edificarea spirituală a cetății. Dezbaterile sterile, certurile de cuvinte sau orice alte manifestări negative sunt excluse în totalitate. Chiar dacă apostolul însuși ar trăi extazul rostirii a „zece mii de cuvinte” cerești, dar neinteligibile pentru comunitate, preferă să se exprime prin cinci pe înțelesul tuturor. De aceea, înțelesul nou pe care se mizează la acest nivel, se constituie numai în cetate, prin cetate și pentru cetate.

### 2.3. Nivelul de interpretare prin omul din afara cetății

Pasajul ultim pe care îl discutăm aduce în atenția noastră vizita în comunitate a unui personaj străin de ceea ce se petrece în Biserică. El este numit „necredincios”, cu sensul de ‘om din exteriorul comunității’. Alături de acest vizitator, autorul ia în calcul pe omul „fără daruri”, care poate fi un convertit de puțină vreme. Aceasta, în viziunea Sfântului Paul, are două aspecte care ni s-au părut foarte importante. Primul arată că cetatea este deschisă omului din afara ei. Cu alte cuvinte, comunitatea nu este una ezoterică, recomandată doar inițiaților. Celălalt aspect este legat de reacția vizitatorului. În opinia apostolului, omul din afara cetății ar trebui să experimenteze o profundă trăire existențială. Practic, prin reacția lui validează autenticitatea cadrului hermeneutic prin care înțelesul se constituie la acest nivel. Din felul cum și-l imaginează apostolul, acesta va trăi o cunoaștere anagogică, nivel ultim în constituirea înțelesului potrivit cu hermeneutica paulină. Cum este posibil acest lucru? Pe ce mizează Sfântul Paul în acest proces hermeneutic pe care și-l asumă? Ce l-ar putea impresiona pe cel care este total în afara textului „zilei”, încât „să cadă cu fața la pământ”? Aceste întrebări și multe altele cer un minim răspuns fără de care întregul sistem de interpretare devine îndoielnic. Din felul cum tratează problema autorul scrisorii, se pare că a intuit legitimitatea întrebărilor noastre, fapt pentru care sugerează răspunsul chiar în ultima reacție a omului din afară. Acesta, în final, după așteptările apostolului, va recunoaște prezența lui Dumnezeu în comunitate și prin aceasta va realiza o profundă cunoaștere de sine (tainele inimii lui vor fi descoperite...). Aceste detalii trimit consistent la experiența mistică a Sfântului Paul de pe drumul Damascului. Întâlnirea cu divinitatea lui Isus a generat o profundă iluminare despre sine. Dar, cum este posibilă recunoașterea divinității fără ca aceasta să apară ca pe drumul Damascului? De aceea, ne propunem mai departe să înțelegem care sunt aspectele din atenția apostolului.

Elementele analizate mai sus par a ne sugera că această „cetate-hermeneutică” imaginată de Paul este dominată de o anumită atitudine. În primul rând, față de textul-cetate lectorul este deschis la noi înțelesuri oferite de acel proces continuu de „intrare și ieșire”. Apoi, față de cetatea în care se expune comportă acea atitudine

care urmărește mai întâi edificarea celorlalți și mai puțin pretenția de a deține el adevărul. Pentru a pătrunde mai ușor în atmosfera acestei comunități, am apelat la două expresii pe care le folosește Paul doar o singură dată: „dragostea adevărului” și „credincioși adevărului în dragoste”.

Contextul în care folosește expresia „dragostea adevărului” (2 Tes. 2:10) legitimează, în opinia paulină, judecata finală a divinității față de cei ce sunt reticenți acesteia. Cu alte cuvinte, atmosfera comunității în discuție ar trebui să exprime acea dragoste irezistibilă. Pe fondul acesta, se poate constitui acel înțeles care este purtător al adevărului ultim. De asemenea, autorul face referire la ceea ce este pentru sine revelația lui Dumnezeu în Cristos. În acest cadru, adevărul despre condiția omului nu este unul favorabil. Totuși, Dumnezeu își poate exprima în Cristos limita de nelimitat a iubirii sale pentru lumea întreagă. Se pare că apostolul mizează pe o asemenea atmosferă generată de comunitate, ca una care înțelege ce înseamnă „dragostea adevărului”. În consecință, aceasta poate suplini sau poate chiar este ea însăși prezența nemijlocită a divinității. A doua expresie, „credincioși adevărului, în dragoste” (Efes. 4:15.), pare a ține în echilibru adevărul despre om în lumina revelației ultime. Prin această atitudine, apostolul asigură evitarea „iubirii de dragul iubirii”. Cu ale cuvinte, adevărul rămâne adevăr în egală măsură cu dragostea divină. În concluzie, nivelul reprezentat de omul din afara cetății trimite la acel înțeles care se constituie în cetate, prin cetate și pentru cetate. Acest tip de înțeles este un real *logos apofantikos*, purtător de adevăr ultim, o reală potențialitate a revelației în Cristos.

### 3. Concluzii

Mai întâi, putem afirma faptul că, deși apostolul nu-și propune realizarea unui tratat de hermeneutică, acesta operează evident cu un model elaborat de interpretare. Cele trei niveluri prezentate mai sus depășesc cu mult tratatul de hermeneutică aristotelic. Apostolul pornește, în esență, de la același *logos apofantikos*, definit de Aristotel ca „expresia unei trăiri la nivelul cugetului”. Apoi, își propune a-l surmonta până la acea emanație consistentă de adevăr ultim. Câtă vreme, pentru apostol, viața, mișcarea și ființarea își au drept sursă Ființa divină (Fapt. 17:28), orice fel de *logos apofantikos* se înfășoară în jurul unui adevăr ultim care capătă nuanțe personalizate.

A doua concluzie ține de ceea ce am numit „înțeles care se constituie”. Prin sublinierile din epistolarul paulin, apostolul atrage atenția asupra dificultăților pe care le are de soluționat lectorul. În demersul acestuia de a pătrunde în textul-cetate are de urmărit un parcurs care este foarte clar în convingerile apostolului. Repetatele „intrări și ieșiri” subliniate mai sus arată cât de complex este procesul înțelegerii unui text din perspectiva dimensiunii de adevăr ultim.

O altă concluzie se desprinde din rolul pe care îl joacă „cetatea hermeneutică” la care lectorul este trimis. Resursele pe care le oferă acest cadru, după modelul

imaginat de apostol, pot dăruî un nesperat plus de înțeles asupra unui text. Cetatea, în eventualitatea manifestării ei în acea atitudine descrisă mai sus, pare a deveni ea însăși ipostază de manifestare a divinului ca adevăr ultim pe care îl poartă cu sine textul-cetate. Acest cadru la care ne referim are puțința de a purta lectorul dincolo de „nuanțele personalizate” în care orice adevăr se lasă exprimat prin ceea ce am numit *logos apofantikos*. Câtă vreme în concepția apostolului totul emană din „El”, adevărul la care face trimitere rămâne adevăr în orice ipostază ar fi. Astfel, prin actul ființării, omul care își exprimă secvența devenirii în dimensiunea unui text nu face altceva decât să citorească „straie” personalizate adevărului neschimbabil în esența lui. După cum rezultă din acest demers, nu aflarea adevărului este problema lectorului, ci „straiele” în care autorul îl înfășoară atunci când îl exprimă cu ajutorul slovei. Rolul cetății hermeneutice este acela de a oferi acele posibilități de a trece dincolo de slovă și cu reale posibilități până la adevărul ultim.

Concluzia următoare o rezervăm aceluî nivel dat de omul din afara cetății. În logica apostolului, acesta pare a juca un rol foarte important. Reacția lui va confirma cât de veridic este procesul hermeneutic al cetății. O eventuală respingere a acestuia trebuie bine analizată și, eventual, se cere o revenire asupra atitudinii hermeneutice din cetate. Ignorantul este „turnesolul hermeneutic” care poate valida autenticitatea procesului de pătrundere spre adevărul din text. Forța adevărului, prin natura lui divină, se va manifesta asupra spectatorului anonim pe măsură ce apare la suprafață prin acel „înțeles”, dându-i acestuia misterul întâlnirii cu Dumnezeu.

Ultima concluzie o vom contura în jurul conceptului paulin „în El”. Acesta joacă un rol determinant în hermeneutica paulină. Deseori este pentru apostol o adevărată cheie hermeneutică. Atât textul veterotestamentar, cât și orice *logos apofantikos* capătă un nou înțeles în lumina a ceea ce reprezintă „în El”. Textul despre „boi” și „noi”, sus amintit, susține logica de interpretare a Sfântului Paul prin semnificația acestui concept. Într-adevăr, Moise avea în vedere omul. Legea în cauză consemna potențialul dizarmonic al omului față de animale, egoismul uman fiind sursa acestei manifestări. Dar, în viziunea apostolului, Legea este un „îndrumător” (Gal. 3:24) către acest „în El”. Cu alte cuvinte, omul care ascende „în El” devine el însuși cel care „treieră grâul”. Acesta participă în cetatea critică la „treierat” prin însuși aportul hermeneutic despre care am vorbit. Dacă aportul este unul constant, poate profita în mod legitim de bunurile oferite de cei ce se bucură de truda lui. De asemenea, conceptul amintit reprezintă pentru apostol traseul care poate duce către „întru”. În logica apostolului rezultă că doar pătrunzând „în El”, ca și în „textul-cetate” sau „cetatea-hermeneutică”, lectorul are posibilitatea unui nou înțeles. Odată cu acesta va rezulta un nou orizont care ține de „întru” (Constantin Noica, într-o notă din Aristotel 1998: 52).

Prin urmare, în urma micului excurs în epistolarul paulin, rezultă că autorul nu recurge la interpretări arbitrare asupra textelor analizate. Acesta pare a deține un riguros model de interpretare, în baza căruia se pronunță asupra înțelesului unui

text. Toate acestea ne dau convingerea că în epistolarul amintit este inserată o veritabilă hermeneutică paulină.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- \*\*\*, *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, traducere de Dumitru Cornilescu, Societatea Biblică din România, București, 2009.
- \*\*\*, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1968.
- \*\*\*, *Biblia. Vechiul Testament*, traducere de Bartolomeu Anania, Editura Arhidiecezană, Cluj, 1998.
- \*\*\*, *Noul Testament*, traducere de Bartolomeu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993.
- \*\*\*, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, traducere de Gh. Badea, Societatea Biblică Interconfesională, București, 1999.
- \*\*\*, *La Sainte Bible*, traduit par Luis Segont, Nouvelle editions de Geneve, 1979.
- \*\*\*, *The interlinear NASB-NIV*, translation by Alfred Marshall, Zondervan Publishing House, Michigan, 1993.
- \*\*\*, *Thesaurus Lingua Graecae. A digital Library of Greek Literature*, Research Center at the University of California, Irvine, consultat la <http://www.tlg.uci.edu>.

### B. Literatură secundară

- Adămuț 1997: Anton Adămuț, *Literatură și Filosofie Creștină*, Editura FIDES, Iași, 1997.
- Aristotel 1997: Aristotel, *Organon*, vol II , traducere de Mircea Florian, Editura IRI, București, 1997.
- Aristotel 1998: Aristotel, *Despre interpretare*, traducere Constantin Noica, Editura Humanitas, București, 1998.
- Brown et al. 2008: E. Raymond Brown, S. S. Fitzmyer, A. Joseph, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. VII: *Literatura paulină*, traducere de P. Dumintru Groșan, Editura Galaxia Gutemberg, Târgu-Lăpuș, 2008.
- Munteanu 2008: Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Editura Humanitas, București, 2008.
- Platon 1976: Platon, *Opere*, vol. V, ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.





## MOTIVE BIBLICE ÎN PROZA ȘAIZECIȘTILOR. C. AITMATOV, *EȘAFODUL*

CONF. DR. ANA GHILAȘ

Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău  
ana\_ghilas@yahoo.com

**Abstract:** The article deals with the artistic value of the biblical text in the prose of 60-80s of the 20<sup>th</sup> century, particularly in the novel *Scaffold* of Cenghiz Aitmatov. Biblical motives contributed to accentuation of the philosophical and publicistic elements in the structure of the novels and to the diversification of the typology of the characters.

**Keywords:** C. Aitmatov, novel, biblical motive, philosophical problems

Anii '60 ai secolului al XX-lea constituie o perioadă de întoarcere la etic și estetic, la specificul național în literatura română din spațiul basarabean, ca, de altfel, și în celelalte literaturi numite azi ex-sovietice. Generația scriitorilor șaizeciști a diversificat problematica literaturii, tipologia personajului, structura discursului artistic în ansamblu și a excelat în liricizarea prozei, deschizând, în același timp, largi perspective în afirmarea psihologismului. De la negarea sociologismului vulgar și, pe alocuri, a realismului socialist, impus ca metodă de creație, la mitizare, demitizare, remitizare și la intertextul biblic, în special în anii '80, astfel am caracteriza succint „trecerea prin lume” a scriitorilor șaizeciști. Implicațiile elementului religios în imaginarul artistic de factură epică la autorii din această generație se manifestă treptat: de la descrierea, parcă în treacăt, a unei biserici închise sau a clopotniței, care devine leitmotiv, cum constatăm în proza scurtă a lui Vasili Șukșin sau a lui Victor Astafiev, la prezența în subiectul lucrării a călugărilor, sfinților sau a mănăstirii în rol de personaje secundare, ca în romanul *Clopotnița*, de Ion Druță, scris în 1972, în trama căruia îi întâlnim pe Daniil Sihastrul și Ștefan cel Mare, ambii sfinți ai Bisericii Ortodoxe Române, însă la epoca respectivă, doar personaje istorice. Tot în creația acestui autor se poate observa, la sfârșitul anilor '70, osmoza istoriei naționale, a subiectelor biblice (nuvela *Samariteanca*, piesa *Apostolul Pavel*) cu istoria Psalmilor și a mănăstirilor moldovenesti (romanul *Biserica Albă*).

Un roman original și îndrăzneț la acel timp, semnat de scriitorul bielorus Vladimir Korotkevici și intitulat *Hristos a aterizat în Gorodnea. Evanghelia după Iuda*, a fost publicat într-o variantă prescurtată în limba rusă, în revista *Neman*, nr. 11-12, din 1966. Romanul a fost precedat de scenariul scris de autor în 1965, iar în 1967 a

apărut o variantă a filmului, cu titlul *Viața și înălțarea lui Juras Bratick* (regizor V. Bâcikov), textul scenariului fiind însă mult cenzurat, iar filmul reluat abia în 1989, cu titlul inițial al romanului. În volum, romanul a fost editat în anul 1972 (în același an în care a apărut *Clopotnița* lui I. Druță), fiind tradus apoi în 21 de limbi. Din punct de vedere al structurii, discursul epic conține numeroase citate din Biblie, acțiuni ce trimit la subiecte din Evanghelie (rugăciunea de pe Muntele Măslinilor, Cina cea de taină ș.a.), iar ca specie literară este o tragifarsă, iar nu o demascare a superstițiilor populare, așa cum cerea cenzura sovietică. Acțiunea se desfășoară în secolul al XVI-lea, în Belaiia Rusi, pe atunci pământuri ce intrau în componența cnezatului polonez-leton, Rzecz Pospolita. O trupă de actori ambulanți prezentau „Patimile lui Hristos”, personajele fiind caracterizate de narator ca „o adevărată adunătură”, „pe fețele lor era tot ce vrei, numai sfințenie nu”. Și tocmai ei sunt impuși de reprezentanții clerului să împace spiritele răzvrătite ale locuitorilor (șleahta și negustorii, pe de o parte, și meșteșugarii, de cealaltă parte) care ieșiseră în piața orașului. Juras Bratick cu „echipa” apar în fața acestora în rolul lui „Mesia” cu „cei 12 apostoli”. Văzându-i cum vin cu crucea de pe o stradă, oamenii cad în genunchi, bucurându-se și crezând cu adevărat că „A venit pan Dumnezeu [...]. Trebuia să vii Tu [...]. Nu credem că Tu nu ești Dumnezeu. Și nu pentru că am văzut minunile Tale. Pentru că necredința pentru noi acum înseamnă moarte” (Короткевич 2011).

Actorii intră în rol cu adevărat: îi alungă pe negustori din templu și o salvează pe femeia păcătoasă bătută cu pietre. Ei văd reacția oamenilor la venirea lor și încep să înțeleagă starea de spirit, atitudinea lor față de Dumnezeu și convingerea că aceasta este a doua venire a lui Iisus Hristos, care îi va izbăvi de toate greutățile și nedreptățile vieții. Rugăciunile și ochii celor care se roagă sincer, realitatea socială văzută cu alți ochi produc o schimbare radicală a lui Juras și a tovarășilor săi. În rolul pe care îl joacă și îl trăiește cu adevărat, Juras Bratick încearcă să înțeleagă cum e să fii „Dumnezeu-Fiul”, cum poți răspunde rugăciunilor oamenilor, ce așteaptă ei de la el, Dumnezeul adevărat. Tinerii se pătrund treptat de responsabilitate pentru încrederea oamenilor și, totodată, de credința sinceră, adevărată a acestora în puterea lui Dumnezeu, devenind și ei credincioși. În acest context, motivul rugăciunii în structurarea textului rămâne a fi obiectul unui studiu comparativ.

Întreaga atmosferă din roman, acțiunile și replicile personajelor vorbesc nu despre o viziune naiv-romantică a autorului, ci despre umanismul și atitudinea lui realistă față de problemele timpului. Or, subtextul trimite spre anumite situații social-politice și morale din țara „socialismului dezvoltat”, spre necesitatea cunoașterii istoriei adevărate a poporului tău, nu a celei fabricate de străini și, în ultimă instanță, spre sensul vieții. Afirmția unui personaj, „necredința pentru noi înseamnă moarte”, evidențiază, de fapt, una din trăsăturile principale ale viziunii și crezului artistic al scriitorilor șaizeciști: îndemnul la adevăr și credință, la cunoașterea sinelui și a aproapelui.

Aceste câteva date privind opera lui I. Druță și a lui V. Korotkevici sunt în măsură să releve starea de spirit a oamenilor de artă, a societății în ansamblu, începând cu perioada literară șaizecistă și continuând cu anii '70-'80. Ieșirea de sub tutela realismului socialist și orientarea oamenilor de creație spre aspectele spirituale ale vieții individului, cum este, de exemplu, axiologia biblică, a constituit, în spațiul ex-sovietic, momentul crucial al afirmării spiritului uman prin cunoașterea principiilor morale bazate pe logosul biblic. La nivel estetic-artistic, acest fapt s-a manifestat prin noi tipologii ale personajelor și prin diversificarea structurii compoziționale a textului literar. Scriitorii generației șaizeciste au fost cei care, odată cu întoarcerea la izvoarele valorilor etnice în proza lirică din anii '50-'60, au subliniat, în special în anii 1970-1980, componenta religioasă în formarea personalității umane, nu în mod direct, ci mai ales în subtextul discursului artistic, printr-o imagine-detaliu (V. Șuksin) sau prin valorificarea unor scene evanghelice, cum sunt cele din tragifarsa lui V. Korotkevici și romanul *Maestrul și Margareta* al lui M. Bulgakov, scris între anii 1920-1940 și publicat în 1966.

Chiar dacă regimul totalitar adoptă un limbaj autoritar și amenințător la adresa intelectualilor (în special după evenimentele din Ungaria în 1968), axiologia biblică, ca element esențial al moralității, își face loc în imaginarul artistic, însă în mod diferit și nu la majoritatea scriitorilor. Astfel, simbolurile creștine (crucea, clopotnița, biserica, mănăstirea ș.a.) sunt „susținute” compozițional de citate și de personaje biblice în creația prozatorilor Ion Druță, Cinghiz Aitmatov și Vladimir Tendreacov (scris între anii 1979-1982, romanul acestui autor, *Atentat asupra mirajurilor*, a fost intitulat mai întâi *Evanghelia după computer*).

La fel ca alții dinaintea lor, ultimii doi autori au apelat la pre-textul biblic, preluând anumite scene din Noul Testament și avându-l pe Iisus Hristos ca prototip pentru personajele lor: „Iisus Hristos este personajul literar al timpului nostru” (Семенова 1989: 229). La acel timp, întreaga literatură universală demonstrase că Iisus Hristos este un principiu al conștiinței culturale a omenirii, mai ales prin romanele lui Mighel Otero Silva, *Și a devenit acea piatră Hristos*, Lloyd C. Douglas, *Cămașa lui Hristos*, Upton Sinclair, *Mi se spune dulgherul*, *Madona* ș.a. Este un aspect al problemei mult mai vast, pe care nu-l vom trata în acest articol, doar vom face trimitere la opinia mitropolitului Banatului Nicolae Corneanu care, în culegerea de studii teologice *Credință și slavă*, scrie că unii autori, în dorința de a romanța viața lui Iisus Hristos, „minimalizează unele evenimente atât de sfinte nouă și atât de apropiate duhovnicește”, cu toate că „orice carte legată de viața Mântuitorului, cu pietate și competență scrisă, are darul să influențeze pozitiv pe cititor. Numai că exagerările și mai ales unilateralitatea nu sunt sănătoase” (Corneanu 2001: 99-100).

Cinghiz Aitmatov a publicat în anul 1986 romanul *Eșafodul*, în care un rol principal în structura discursului artistic și în abordarea problemelor social-filosofice îi revine scenei evanghelice a discuției dintre Pilat și Iisus Hristos. Apariția acestui roman prezintă un interes aparte nu doar prin faptul că Aitmatov „a îndrăznit”,

cum scriau unii critici (V. Lakșin), să transfigureze artistic scena evanghelică respectivă, după cum a făcut-o M. Bulgakov în *Maestrul și Margareta*, ci și prin simplul fapt că C. Aitmatov nu este creștin, el declarându-se ateist, exprimând, totodată, și spiritul musulman al neamului său.

Spre deosebire de M. Bulgakov, prozatorul kirghiz a accentuat rolul lui Iisus Hristos și al învățaturii sale pentru întreaga lume, exprimându-și convingerea că nu doar această scenă din Evanghelie necesită a fi transfigurată artistic în anumite perioade ale istoriei omenirii. În *Eșsafodul* lui C. Aitmatov, scena biblică introduce o atmosferă de frică, de catastrofă a omenirii din cauza lipsei de spiritualitate a omului, spre deosebire de starea artistului, Maestrul, din textul lui M. Bulgakov. Apoi, la Bulgakov, scena evanghelică constituie linia de subiect principală, pe când la Aitmatov ea are rol secundar, dar care planează peste ideile filosofice expuse în toate celelalte trei nuclee epice, unindu-le din punct de vedere ideatic. C. Aitmatov introduce un personaj nou, al cărui prototip este soția lui Pilat, din *Evanghelia după Matei*, care îi scrie acestuia o scrisoare cu rugămintea de a nu-i face „vreun rău ireparabil acestui pribeag, numit, după câte se spune, Cristos” (Aitmatov 1990: 485). La scriitorul kirghiz, imaginea Mariei ca maică sfântă a pruncului Iisus și cea a soției lui Pilat, ca și cea a femeii iubite a lui Avdie, Inga, creează împreună imaginea simbolică a maternității. Astfel, la Aitmatov, personajele feminine se asociază în roman cu noțiunile mamă, femeie, natură, Pământ, Univers, adică cu ceea ce înseamnă „geneza vieții”. Chiar dacă unii critici îi reproșează lui Aitmatov multe neconcordanțe cu textul Evangheliei (să nu uităm că transfigurarea artistică depinde totuși și de individualitatea creatoare, nu doar de pre-textul lucrării), imaginea lui Iisus Nazariteanul la scriitorul kirghiz este recunoscută ca fiind „mai aproape de cea canonică decât la Bulgakov” (Питерман 2010: 73).

Numele lui Iisus Hristos este diferit în romanele celor doi autori: la Bulgakov este Yeshua Ha-Nozri, supranumele *nozri*, *nažir*, *nuțar* însemnând ‘mesia’, în altă variantă *nažir* având sensul de ‘păstor’. La C. Aitmatov, personajul este numit Iisus Nazariteanul, Iisus Hristos (‘uns’, în greacă și ‘mesia’, în ebraică) și Învățătorul, din perspectiva altui personaj, Avdie. Soția lui Pilat îl numește în scrisoarea sa Cristos. Se poate observa că la Aitmatov am urmări, prin prisma denominării, istoria numelui și a vieții lui Iisus Hristos: Nazariteanul, Cristos, Hristos, Învățătorul. Referindu-ne la geneza lucrării și la semnificația numelor, amintim că, într-un interviu, C. Aitmatov se destăinuia: „La început a apărut o nuvelă despre Ponțiu și Hristos, apoi am simțit că ea are nevoie de suport material. Atunci au apărut lupii, s-au zvârcolit prin lume, organizând subiectul narării. Apoi a intrat în acest subiect Avdie” (Айтматов 1987: 238). Dacă pentru cititorul neavizat numele propriu *Avdie* nu spune multe, pe parcursul desfășurării acțiunii, unul dintre personaje, Grișan, se miră, atenționându-ne: „E un nume rar, biblic [...] un nume legat de biserică [...] Da, cândva oamenii trăiau în frica lui Dumnezeu” (p. 457).

În Vechiul Testament sunt numiți 12 oameni cu numele Avdie, însă prototipul personajului lui Aitmatov este Avdie care este amintit în Biblie, în Cartea a 3-a

Regilor 18:3: „Obadia era un om foarte temător de Dumnezeu”. Avdie (Obadia), al patrulea dintre profeții mici (după unii autori ar fi prorocit prin anul 601 î. de Hr., iar după alții chiar prin anii 800 î. de Hr.), a fost slujitor la curtea regelui Ahav. Cartea Vechiului Testament, intitulată *Vedenia lui Avdie*, vestește prorocirea sa cu privire la pedepsirea edomiților și izbăvirea lui Israel. Când Izabela, soția lui Ahav, „a ucis pe prorocii Domnului, Obadia a luat o sută de proroci și i-a ascuns: cincizeci într-o peșteră și cincizeci în alta și i-a hrănit cu pâine și cu apă” (3 Rg. 18:4).

Reminșența biblică a lui Avdie din romanul lui C. Aitmatov relevă tema omului neobișnuit, ales de Dumnezeu pentru credința în idealurile veșnice, el afirmându-se ca un om bun la inimă și păstrător al credinței celei adevărate. Întruchiparea acestui ideal în discursul artistic al lui Aitmatov este Iisus Hristos, Învățătorul pe care îl propovăduiește personajul principal, Avdie Calistratov, îndemnând oamenii să-și măsoare faptele și gândurile după viața și învățăturile Mântuitorului. Autorul romanului afirma: „Iisus Hristos îmi dă posibilitatea să spun omului contemporan ceva sfânt. De aceea eu, ateistul, m-am întâlnit cu El în calea mea de creație. Prin aceasta se explică și alegerea personajului principal, anume că Avdie Calistratov este așa cum este!” (Айтматов 1987: 237).

Numele diaconului Calistratov, tatăl lui Avdie, trimite la tradiția religioasă creștină. Calistrat a fost un mucenic care a primit botezul creștin alături de 49 de ostași. În acest fel, numele celor două personaje, tatăl și fiul, vin din altă lume, din alte timpuri, contrastând nu doar cu faptele și gândurile multor contemporani, ci și cu numele lui Grișan (de la Grișa, Grigorii) sau Ober-Candalov, numele unei funcții administrative în închisoarile vremii.

Structurat pe procedeul compozițional al contrapunctului și pe dialogism, pe monolog, care se preschimbă deseori în stil indirect liber, romanul abordează probleme social-morale și filosofice: esența adevărului, libertate – nelibertate, societatea și individul (frica și incertitudinea acestuia), narcomania (hașișul), rolul creștinismului în întreaga lume. Nodurile epice care se suprapun formează un „tot” ce îmbină omul (Avdie Calistartov, Boston), natura (lupoaica Akbara, adică „Cea Mare”) și divinitatea (Iisus Hristos). Scena evanghelică a discuției dintre Pilat și Iisus luminează întreg spațiul discursului imaginar, ca o canava pe care se țes, de-a lungul secolelor, destinele umane. Ea unește timpuri, oameni, continuă idei peste timpuri, demonstrând că valorile și ideile creștine sunt nemuritoare. De aici și o tehnică novatoare la acea perioadă în romanul realist obiectiv, și anume trăirea stării și a timpului răstignirii lui Hristos de către contemporanul nostru, Avdie, iar în sens larg, de generații întregi, de noi toți.

Linia de subiect a lui Avdie Calistratov introduce în discursul epic diferite grupuri sociale, mai precis „groapa” societății (amintind de romanul lui E. Barbu *Groapa*) și concepțiile lor de bine, util, frumos, valoare. Mai întâi este Hunta, cinci oameni demoralizați, ruși de societate, alcoolici. Ei nu sunt caracterizați aparte, ci ca un grup, cu aceeași viziune și atitudine față de realitate și de Dumnezeu. Sunt

oameni dezamăgiți care, în principiu, fug de sine. Acțiunile lor (omorârea sagaicelor, apoi a lui Avdie), ura față de toți cei care nu împărtășesc conceptul lor de viață și încrederea oarbă doar în puterea fizică trimit către faptul că fără Dumnezeu omul se degradează.

Pentru cel de-al doilea grup, „dumnezeu” era reprezentat de banii câștigați în urma strânsului anașei, plantă narcotică. Banii îi înlocuiesc pe mama, tata, Dumnezeu, întreaga lume a tinerilor din acest grup. Ei devin cinici, egoiști, insensibili. Avdie Calistratov rămâne „obsedat de dorința nobilă de a le întoarce destinele spre lumină cu puterea cuvântului, căci el credea neclintit că Dumnezeu trăiește în cuvânt și pentru ca să aibă cuvântul un efect divin, trebuia să pornească de la adevărul autentic și pur. Dar deocamdată nu știa că răul se împotrivesc binelui chiar și atunci când binele vrea să le ajute aceluia care au apucat-o pe calea răului [...]” (p. 430). Or, ei nu vor să trăiască acest mod de viață, pentru care Grișan are o întregă pledoarie: „Nimic de zis, bună ocupație și-au mai găsit unii deștepți pentru vecie – să ne izbăvească pe noi de noi înșine! Ei și, cine și ce este izbăvit în lumea asta? Răspunde-mi! Tot ce-a fost până la Golgota există și până acum. Omul este același. Nimic nu s-a schimbat în om de atunci” (p. 461). El are convingerea că și credința este o euforie, ca și starea în care se află omul când fumează hașiș, spre deosebire de Avdie, pentru care credința este „produsul patimilor multor generații”, iar pentru ea „trebuie să trudești mii de ani și în fiecare zi” (p. 466).

Avdie reprezintă al treilea nucleu epic. Spre deosebire de personajele colective numite mai sus, el este prezentat în evoluție, în mod individual, urmărit din copilărie și până la moartea-i tragică. Scenele cheie în care se manifestă evoluția lui, după exmatricularea din seminarul teologic, sunt discuția cu Grișan, căpetenia strângătorilor de anașa și bătaia din tren. Dacă la început Avdie este dominat de tendința de a descoperi și a afirma un nou Dumnezeu contemporan și de a reforma credința, motiv pentru care este nevoit să abandoneze învățătura, iar mai târziu, când moare tatăl său, e lipsit și de casă, după două întâlniri cu grupul lui Grișan el se convinge de caracterul iluzoriu și irațional al ideilor sale. Întoarcerea la credința adevărată și esența menirii lui în această lume sunt exprimate prin disputa dintre fostul seminarist și Grișan. Acesta din urmă este convins că și credința este o stare de euforie, ca și starea în care se află omul când fumează anașa, iar Avdie le declară: „În fața lui Dumnezeu și a mea eu răspund pentru voi toți [...]. Se prea poate că tu nu înțelegi asta [...]. Dar să dau înapoi, văzând răul cu ochii mei, pentru mine ar însemna să cad în păcat [...]. Dreptatea și conștiința datoriei, iată împuțnericirile mele [...]” (p. 462). Astfel, Avdie își regăsește „eul” adevărat și chiar dragostea, pe Inga, ajungând la o înțelegere superioară a existenței umane prin armonia iubirii și a credinței.

Din punct de vedere spațio-temporal, perspectiva asupra lumii apare în roman de sus în jos, din cer asupra pământului, fiind corelată aici, pe pământ, cu întinderea stepei și cu lumina soarelui. Peste acest spațiu infinit, ce cuprinde într-un tot celestul și terestru, dănuie puterea Domnului, iar personajele din diferite clase

sociale și chiar animalele (lupoiaa Akbara cu familia ei) trăiesc și mor sub această putere eternă. În acest context, episodul din Evanghelie al discuției dintre Iisus și Pilat se manifestă ca o dimensiune a concretului în relația lui cu eternul, iar Iisus Hristos-ul creat de C. Aitmatov devine purtătorul de idei care întruchipează această dimensiune. O explicație originală a relației eternului cu concretul, a trecutului cu prezentul este *sincronismul istoric*, un proces psihic, devenit în text și element de structură compozițională, explicat astfel de autor: „când omul este capabil să trăiască imaginar în același timp în câteva întruchipări temporale, despărțite uneori de secole și milenii”. Această explicație este detaliată apoi: „Însă acela pentru care evenimentele trecutului îi sunt deosebit de aproape, la fel ca realitatea imediată, acela care trăiește cu trecutul ca ceva ce-i aparține, ca pe destinul său, acela este un martor, o personalitate tragică [...]. Setea de a consolida adevărul trecutului este sfântă” (p. 510-511). Din această perspectivă a transgresării timpului, sincronismul istoric devine o tehnică novatoare pentru romanul realist din perioada anilor '80 în spațiul ex-sovietic, iar dramatismul și tragismul, elemente esențiale ce creează atmosfera și amplifică mesajul discursului artistic.

Prin motivul Ierusalimului sau al Grădinii Ghetsimani, Aitmatov transfigurează timpul trecut și cel prezent, unindu-le în imagini și învățăminte: urmărim reacția omului credincios, Avdie, la vederea imaginară a acelor locuri sfinte și imaginea lui Iisus Hristos azi, în grădina Ghetsimani. Astfel, aflăm că Avdie, „la ora aceea târzie nu mai găsi pe nimeni acolo [...]. Toate se aflau la locul lor și existau acolo de când lumea – pe pământ, în noaptea aceea era pace și tihnă și numai el, Avdie, nu-și afla liniștea, pentru că totul se săvârșise de acum, așa cum trebuia să se săvârșească, el nu putea opri nimic în loc, nici să împiedice, cu toate că știa dinainte cu ce se vor sfârși toate” (p. 512).

Același motiv, dar din perspectiva lui Iisus Hristos, tot după trecere de secole, introduce în discursul narativ ideea și imaginea vizuală a sfârșitului lumii, a iresponsabilității omului contemporan față de tot și de toate: „Mă chinuia o senzație ciudată că aș fi părăsit de lumea asta și am rătăcit prin noaptea aceea prin grădina Ghetsimani ca o fantomă, neaflându-mi liniștea, de parcă aș fi rămas singura ființă care gândește în tot universul, ca și când zburam pe deasupra pământului și nu vedeam nici ziua, nici noaptea măcar o suflare de om, - totul părea mort, totul era acoperit de ruine – nici păduri, nici pășuni, nici corăbii pe mare, se auzea doar un zgomot straniu, nesfârșit, venit din depărtări, ca un geamăt amarnic de vânt, ca bocetul fierului din măruntaiele pământului, ca un dangăt de clopot de înmormântare, iar eu zburam ca un fulg singuratic în înaltul cerului, urmărit de spaimă și, presimțind o veste rea, mă gândeam – iată sfârșitul lumii și o tristețe fără margini îmi chinuia sufletul: unde au dispărut oamenii, unde să-mi aplec acum capul?” (505). Interogația nu este și nu trebuie să fie retorică, ea presupune faptele omului ca răspuns la necesitatea perpetuării valorilor creștinismului. După cum se poate observa, ambele personaje sunt caracterizate prin starea de spaimă, de neîmplinire a ceva esențial pentru om și pentru omenire, iar asonanța și repetiția

contribuie la sugerarea stărilor și la lirizarea imaginilor. Avdie repetă, într-un fel, drumul vieții lui Iisus.

Scena discuției dintre Pilat și Iisus constituie o întoarcere în timp și explicația unor probleme actuale sau evidențierea diverselor tipuri de oameni (în persoana lui Pilat se îmbină conducătorul/stăpânul, fricosul, invidiosul, trufașul) și, în special, necesitatea comunicării umane: „Dacă ar fi să spunem adevărul, fiecare judecă despre altul în măsura suspiciunii sale: [...] procuratorul îi atribuia lui Iisus gândurile pe care în adâncul sufletului său, fără speranță de a le realiza, le nutrea și el. Anume acest fapt îl irita mai mult ca orice pe Pilat din Pont și tocmai de aceea condamnatul îi trezea în același timp și curiozitate, și ură” (p. 481). Sau: „Pilat vroia cât mai repede să întărească cu semnătura sa de procurator sentința de condamnare la moarte, care îi fusese dată lui Iisus [...] și, totodată, să târăgăneze clipa aceasta, să savureze, iscodind până la capăt prin ce era amenințată puterea romanilor în gândurile și faptele acestui Iisus” (p. 481).

Dialogul relevă, de fapt, „Marele Timp” al memoriei umane, autorul adâncind, astfel, mai multe idei creștine privind viața, moartea, adevărul, esența creștinismului și a existenței omului. De exemplu, Judecata de apoi nu va fi, ea este deja, s-a început prin modul de existență al oamenilor: „Cel mai greu pentru om este să fie om în fiecare zi, îi răspunde Iisus lui Pilat la întrebarea acestuia despre a doua venire a lui Hristos. Iată de ce trebuie așteptată vreme atât de îndelungată acea zi, în care tu nu crezi, cărmuitorule, căci venirea ei depinde de oameni [...]. Nu eu, căruia i-a mai rămas de trăit cât ține calea prin oraș și urcarea pe Golgota, voi veni, înviind, ci voi, oamenii, veți veni să trăiți întru Hristos, cu mare evlavie, veți veni la mine în generațiile necunoscute, care se vor naște în viitor. Și aceasta va fi cea de-a doua venire a mea. Altfel vorbind, eu mă voi întoarce la oameni prin patimile mele, în oameni mă voi întoarce la oameni” (p. 498-499). „Așa că află, cărmuitorule roman, că sfârșitul lumii nu pornește de la mine, nu de pe urma calamităților, ci de la vrajba dintre oameni” (p. 505).

Autorul subliniază valoarea moral-spirituală a ideilor creștine pentru întreaga lume, amintind că lupta dintre bine și rău continuă azi cu o mai mare putere și că este o luptă inegală din cauza pierderii credinței, adică a uitării trecutului spiritual. Naratorul și personajul/personajele se contopesc și vorbesc acum într-o singură voce: „Dar poți oare [...] avea siguranța că exemplul Învățătorului nu va fi dat uitării de fiecare dată când, urmărind interesul său, omul ar vrea să-l uite pe Învățător, să-și înăbușe și să-și strivească conștiința și-și va găsi o mulțime de îndreptățiri [...]. Iar tu, Învățătorule, te duci la unul din chinurile cele mai cumplite, pentru ca omul să-și aplece urechea la adevăr și milostivenie, să înțeleagă că la temelia tuturor stă deosebirea dintre cel înțelept și neînțelept, căci viața omului pe pământ este grea, căci izvoarele răului stau adânc ascunse în el. Parcă poate fi atinsă pe această cale idealul absolut?” (p. 516). Omul nu găsește ieșire din situația creată și moartea lui Avdie, a lui Bazarbai, a copilului lui Boston sau a puilor de lupi ne-ar



face să credem în cuvintele autorului din final: „Aceasta era marea lui catastrofă, acesta era sfârșitul lumii sale”.

Astfel, personajele evanghelice introduc elementul tragic în discursul narativ, accentuând problema existenței omenirii, în special lipsa de comunicare, de comuniune, de simpatie și empatie a oamenilor. Fiind conștient de faptul că tragedia este „o stihie a existenței pur umane, a gândirii, a simțirii”, Айтматов (1986: 6) considera că este necesară „formarea unei conștiințe planetare”, înțeleasă de el ca formare a unui sentiment de apartenență a tuturor oamenilor la „același neam omenesc” (Айтматов 1983: 26). Romanul său, *Eșafodul*, este un pas spre afirmarea acestei idei.

Constatăm că scriitorii generației șaizeciste au contribuit la afirmarea unor noi direcții de dezvoltare a literaturii, la diversificarea tematico-stilistică a prozei, dar și la afirmarea componentei religioase a moralității omului. Valorificarea textului biblic s-a manifestat sub diferite forme la Ion Druță, Victor Korotkevici, Vladimir Tendreacov, Cinghiz Aitmatov, care au abordat astfel probleme ale timpului, realități concrete, absurditatea regimului totalitar, lipsa de spiritualitate care duce la catastrofa omenirii.

## Bibliografie

- Aitmatov 1990: Cinghiz Aitmatov. *Patimi [Eșafodul]*, Traducere din limba rusă de E. Busuioc-Margine, Literatura artistică, Chișinău, 1990.
- Айтматов 1986: Ч. Айтматов, *Быть эхом мифа*, în „Вопросы литературы”, 1986, nr. 3, p. 4-14.
- Айтматов 1983: Ч. Айтматов, *Высокий долг писателя*, în „Вопросы литературы”, 1983, nr. 9, p. 15-29.
- Айтматов 1987: Ч. Айтматов, *Как слово наше отзовется* (беседа с Н. Афанасьевым) în „Дружба народов”, 1987, nr. 2, p. 234-246.
- Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Sfințitului Părinte Teoctist, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod. București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
- Corneanu 2001: Nicolae Corneanu, *Credință și slavă. Culegere de studii teologice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
- Ghilaș 2004: Ana Ghilaș, „Motive creștine în romanele lui Ion Druță”, în *Opera lui Ion Druță: univers artistic, spiritual filozofic*, vol. I, Universitatea de Stat din Moldova, CEP USM, Chișinău, 2004, p. 393-420.
- Jinga 2001: Constantin Jinga, *Biblia și sacrul în literatură*, Cuvânt însoțitor de Teodor Baconsky, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2001.
- Короткевич 2011: Владимир Короткевич, *Христос приземлился в Городне. Евангелия от Иуды*, Перевод П. Жолнерович, Минск, Літаратура і Мастацтва, 2011.

- Питерман 2010: Т.В.Питерман, *Сравнительный герменевтический анализ евангельских мотивов романа Айтматова «Плаха» и романа М.Булгакова «Мастер и Маргарита»*, Вестник МГУ, 2010, nr. 1, p. 69 -73.
- Семенова 1989: С. Семенова, *Всю ночь читал я твой завет (Образ Христа в современном романе)*, in „Новый мир”, 1989, nr. 11, p. 229—243.

## GLOSAREA NUMELOR PROPRII ÎN VECHILE TRADUCERI ROMÂNEȘTI ALE *BIBLIEI*\*

DR. ANA-MARIA GÎNSAC

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
anamaria\_gansac@yahoo.com

**Abstract:** Marginal notes of varying nature (explanatory, exegetical, indicative) and importance are to be found in the first Romanian translations of the *Bible* from the 17<sup>th</sup> century. Written in the margin, side by side with the original textual reading, the alternative proposed is usually synonymous with the word from the text. Sometimes, rather than a synonym, they seem to correct some errors of interpretation by confronting several versions available at the time (in Greek, Latin, Slavonic or Hebrew languages). Some of these explanations are related to proper names.

**Keywords:** glosses, proper names, *Bible*, philology

Marginile textelor au constituit dintotdeauna locul potrivit pentru înregistrarea unor explicații și completări privind textul *Bibliei*, începând cu textul ebraic, continuând cu traducerea acestuia în limbile greacă și latină, iar apoi în limbile vernaculare. Având, la început, funcția de a explica/ interpreta un singur termen biblic, *glosele* (gr. *γλωσσαι*, att. *γλωττα* ‘the tongue or organ of speech’ și, apoi, ‘a tongue or language’, potrivit LIDDELL-SCOTT) au fost înregistrate mai întâi între rândurile textului (interlinear), apoi, extinzându-se la fragmente mai mari de text, au fost notate pe margine (CE, VI: 586).

Termenul *glosă* este utilizat în literatura românească de specialitate pentru mai multe tipuri de însemnări, de la explicații aduse unor termeni neclari, până la comentarii, adăugiri, corecturi, trimiteri la alte fragmente biblice, ajungând să desemneze aproape orice tip de notații marginale.

Mario Roques, identifică, în *Palia* de la Orăștie (1581-1582), diverse tipuri de „glose”: (a) les uns sont des explications de mots et doivent appartenir en propre au traducteur roumain; (b) d’autres sont destinées à faire connaître ou à expliquer des mots hébreu; (c) quelques-unes enfin sont de véritables commentaires du texte; (d) „les traducteurs roumains se sont bornés à changer l’ordre des mots et à donner au nom de S. Jean Chrysostome une forme plus familière à leur public” (Roques 1908: LIII).

Foarte cunoscute sunt și studiile asupra notelor sau gloselor marginale din *Noul Testament* de la Bălgrad (1648) ale lui G. Țepelea și Dragoș Șesan. În cadrul acestora sunt incluse explicații ale unor nume proprii precum: *Mamon* = „sirenește: *Lăcomia*

---

\* **Acknowledgements:** Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului post-doctoral nr. 456/2010, *Onomastică biblică românească. Studiu lingvistic și filologic*, finanțat de CNCIS-UEFISCSU.

*lumi*” (Mat. 6:24); *Tavita* = „grecește *Dorcas*” (Fapte 9:36); *Mercurie* = „Ermia” (Fapte 14:12); *Diana* = „în grecește *Artemida*, dumnezeiața Asiei” (Fapte 19:24); *Befaghia* = „ce se zice Casa Izvorului” (Mt. 21:1); *Gheennei* = „Matca focului” (Mat. 23:15); *Iupiter* = „grecește, Diapon” (Fapte 14:12); *Tessalonic* = „Solun” (Fapte 17:1); *Adria* = „în Marea Adriei” (Fapte 27:27) etc. Alături de altele, aceste glose indică faptul că traducătorii au utilizat, ca sursă principală, originalul grecesc la a cărui autoritate recurg ori de câte ori găsesc o nepotrivire cu alte versiuni, în Transilvania circulând și textul latin al *Vulgatei*. Faptul că traducătorii au avut în față și un exemplar latinesc al *Bibliei*, o arată atât termeni precum *pretor*, *testament*, *țeremonie*, *vers*, *scriptură* etc., precum și o serie de nume proprii grecești latinizate: *Diana*, *Mercurie*, *Jupiter* (Țepelea 1963: 282).

Alexandru Gafton discută termenul *glosă* și actul glosării în relație cu cel al traducerii, ca practică datorată nevoilor înțelegerii textului, care „aduce necesare corecții și nuanțări (...) în scopul înțelegerii depline a textului, în modul cel mai profund și real” (Gafton 2005: 45). Lărgind sfera conceptuală a termenului, autorul remarcă existența mai multor tipuri de glose: explicative, complete și orientative. Primele corectează diverse erori de interpretare prin confruntarea mai multor versiuni disponibile în epocă, următoarele au rolul de a întregi textul, fiind cerute de limba în care se traduce, iar cele din urmă țin de componenta persuasivă a textului.

*Glosele* din manuscrisele românești ale *Bibliei* 45 și 4389 sunt note lexicale, gramaticale și, foarte rar, exegetice inserate pe marginea textului propriu-zis, potrivit modelului textului occidental al *Vulgatei* și, mai târziu, al *Septuagintei* tipărite în mediul protestant. Adăugate, de obicei, în cursul reviziilor și copierilor succesive ale unui text biblic, glosele marginale au servit la precizarea unor termeni mai puțin cunoscuți (de natură doctrinară, ritualică, istorică) ori regionali, constituind o rezolvare a unei dificultăți a textului (adăugarea, corectarea, explicarea unor cuvinte sau pasaje etc.). Marcate prin vrahii (∞) sau prin săgeți orientate în jos (↓), glosele sunt însoțite uneori de precizări cu privire la sursele utilizate în procesul traducerii: „grecește, îl cheama...”, „în grecește...”, „acestea la latini nu sunt, iar la greci și la sloveani sunt...” (NTB), sau „în izvodul grecesc și latinesc...”, „*оу слав./ лат./ грек...*”, „la latini zice ...” (ms. 4389) etc.

Glosarea strict a numelor proprii din primele manuscrise integrale ale Vechiului Testament este neinvestigată, poate și din cauza faptului că aceste texte sunt editate parțial. În cadrul articolului de față ne propunem să semnalăm câteva dintre glosele biblice referitoare la nume proprii din cele două manuscrise românești ale Vechiului Testament, propunând, apoi, o clasificare a acestora din perspectiva tehnicilor de echivalare ale numelor proprii biblice în limba română.

Ms. 45, de la Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei Române, este o copie după versiunea „Milescu revizuită” din secolul al XVII-lea a Vechiului Testament, tradus după *Septuaginta*, ediția Frankfurt, din 1597, fiind prima traducere integrală a acestuia existentă în limba română. Ms. 4389 (secolul al XVII-lea), de la Biblioteca Academiei Române, din București, conține textul Vechiului Testament tradus în limba română de Daniil Andrean Panoneanul după textul slavonesc al *Bibliei* de la Ostrog (1581), *Biblia ad vetustissima exemplaria castigata...*, tipărită la Antwerp, în 1565

(sau poate o reeditare din 1583 sau 1624) și traducerea lui Nicolae Milescu, nerevizuită, efectuată la Constantinopol (Andriescu 1988: 14). Paternitatea acestei traduceri a fost stabilită de Ursu (2003), comparând limba ms. 4389 cu cea din *Îndreptarea legii*, scriere atribuită mitropolitului Daniil Panoneanul. Un rol important în această privință l-a avut analiza unora dintre cele peste trei sute de glose marginale „cu conținut filologic” din ms. 4389, în care traducătorul semnalează unele diferențe existente între sursele (în limba slavonă, greacă și latină) utilizate de traducător.

### 1. Exemple de nume proprii în glosele marginale din ms. 4389:

I Mac. 1:2	<i>Eláda</i>	Țara Grecească
I Mac. 4:15	<i>Asarimoth</i>	<b>ΟΥ ΛΑΤ.</b> <i>Gbezeron</i>
I Mac. 5:8	<i>Țara Ovreiască</i>	<i>Iúda</i>
I Mac. 5:18	<i>Țara Ovreiască</i>	<i>Iúdei</i>
I Mac. 5:53	<i>Țara Iúdei</i>	<i>Ovreiască</i>
I Mac. 11:28	<i>Țara Jidovească</i>	<i>Iúdei</i>
I Mac. 4:61	<i>Edómului</i>	<i>Iduméi</i>
I Mac. 6:5	<i>Persida</i>	<i>Țara Cașálbășască</i>
II Mac. 9:1	<i>Persida</i>	<i>Țara Cașálbășască</i>
I Mac. 8:2	<i>Galátia</i>	<i>Franța</i>
I Mac. 11:34	și ale <i>Ramathémului</i>	<b>ΟΥ ΣΛΑΒ.</b> și ale <i>Atherémului</i>
I Mac. 12:7	<i>Dárie</i>	<b>ΟΥ ΛΑΤ.</b> <i>Arie</i>
I Mac. 12:20	<i>Dárie</i>	<i>Árie</i>
I Mac. 13:27	<i>Asaramel</i>	<b>ΟΥ ΣΛΑΒ.</b> <i>Ierusalim</i>
II Mac. 3:5	<i>Siriei</i>	<b>ΟΥ ΛΑΤ.</b> <i>Cbilichiei</i>
II Mac. 6:2	<i>Díia</i>	<b>ΟΥ ΛΑΤ.</b> <i>Iovis</i>
III Rg. 9:13	„și le puse numele <i>pământul</i> <i>Havúlului</i> ”	<b>ΟΥ ΓΡΕ<sup>K</sup></b> <i>botarului</i>
Deut. 2:20	<i>Țara Rașáinilor</i>	<i>uriișilor</i>
Isa. 7:1	<i>Síriei</i>	<i>Arámului</i>
Isa. 19:18	cetatea <i>Asedécului</i>	<i>soarelui</i>
Isa. 20:1	<i>Tartban</i>	<i>Nathan</i>
Isa. 36:1	<i>ale Iúdei</i>	<i>jidovești</i>
Zah. 14:4	„muntele <i>Eleónului</i> ”	<i>Măslinilor</i>
I Mac. 10:1	<i>Antiob Epífan</i>	<i>Antiob trúfașul</i>
I Rg. 30:14	„laturile <i>jidovești</i> ”	<i>Iúdei</i>
I Rg. 21:7	„numele lui era Doic <i>Sirínul</i> ”	„la latini zice <i>Iduméul</i> ”
Jud. 5:30	„prada <i>lui Sisar</i> ”	<i>Sisárei</i>
II Par. 25:12	„feciorii <i>lui Iúda</i> ”	<i>Iúdei</i>

### 2. Exemple de nume proprii în glosele marginale din ms. 45:

Gen. 31:46	„mâncară acolo pre <i>movilă</i> ”	<i>Movila Mărturiei</i>
Gen. 32:31	„ <i>Chípul</i> lui Dumnedzău”	<i>Videnia</i>
Gen. 41:30	<i>Mísiriul</i>	<i>Eghípetul</i>

Gen. 50:11	<i>Plângerea Eghipteanilor</i>	<i>Eghiptului</i>
Iș. 6:15	<i>Sábar</i>	Deasupra literei <i>b</i> , marginal: <i>a</i> .
Num. 15:38	<i>Ieboni</i>	„Acestu nume, unii dzic <i>Ieboni</i> , iar alții <i>Iefonni</i> , alții <i>Iefbonni</i> ”.
Num. 32:3	<i>Nadav</i>	Deasupra literei <i>d</i> , marginal: <i>v</i> .
Num. 32:35	<i>Sofan</i>	Deasupra literei <i>n</i> , marginal: <i>r</i> .
Num. 34:8	<i>Sadadá</i>	<i>Saradac</i>
Iis. Nav. 6:17	<i>Domnului puterilor</i>	<i>Savvaoth</i>
Iis. Nav. 10:3	<i>Feraan</i>	<i>Fidon</i>
Iis. Nav. 10: 5	<i>Amglon</i>	<i>Odolam</i>
Iis. Nav. 10:10	<i>Vethgron</i>	<i>Oronin</i>
Iis. Nav. 10:11	<i>Vethoron</i>	<i>Oronin</i>
Iis. Nav. 10:23	<i>Eglon</i>	<i>Odolam</i>
Iis. Nav. 10:34	<i>Aglon</i>	<i>Odolam</i>
Iis. Nav. 10:37	<i>Eglon</i>	<i>Odolam</i>
Iis. Nav. 11:1	<i>Iavin</i>	<i>Iavis</i>
Iis. Nav. 11:1	<i>Madon</i>	<i>Maron</i>
Iis. Nav. 11:1	<i>Simeron</i>	<i>Simoron</i>
Iis. Nav. 11:2	„la munte la <i>Ravath</i> ”	<i>și la Aravá</i>
Iis. Nav. 11:2	<i>Hineréth</i>	<i>Chineróth</i>
Iis. Nav. 11:2	<i>Nefeddor</i>	<i>Fanaeddor</i>
Iis. Nav. 11:8	<i>Masrefoth-Maim</i>	<i>Maseron</i>
Iis. Nav. 11:8	<i>Masifá</i>	<i>Massob</i>
Iis. Nav. 11:17	<i>Alac</i>	<i>Helbá</i>
Iis. Nav. 11:17	<i>Valgad</i>	<i>Valagad</i>
Iis. Nav. 11:21	<i>Anov</i>	<i>Anavoth</i>
Iis. Nav. 11:22	<i>Asidoth</i>	<i>Asidó</i>
Iis. Nav. 12:3	<i>Vithsimoth</i>	<i>Asimóth</i>
Iis. Nav. 12:7	<i>Aloc</i>	<i>Helbá</i>
Iis. Nav. 12:7	<i>Siira</i>	<i>Siir</i>
Iis. Nav. 12:14	<i>Ermá</i>	<i>Ermáth</i>
Iis. Nav. 12:16	<i>Machída</i>	<i>Iláth</i>
Iis. Nav. 12:17	<i>Apfu</i>	<i>Tafít</i>
Iis. Nav. 12:20	<i>Samvron-Marron</i>	<i>Mamuroth</i>
Iis. Nav. 12:20	<i>Ahsaf</i>	<i>Azíf</i>
Iis. Nav. 12:21	<i>Thanab</i>	<i>Zabac</i>
Iis. Nav. 12:21	<i>Magbedon</i>	<i>Maredoth</i>
Iis. Nav. 12:22	<i>Chedes</i>	<i>Cades</i>
Iis. Nav. 12:22	<i>Ieconam</i>	<i>Iecom</i>
Iis. Nav. 12:23	<i>Addor</i>	<i>Odollam</i>
Iis. Nav. 12:23	<i>Nafáthdor</i>	<i>Fenneddor</i>
Iis. Nav. 13:4	<i>Afca</i>	<i>Afec</i>
Iis. Nav. 13:5	<i>Gamlí</i>	<i>Galiáth</i>
Iis. Nav. 13:6	<i>Masrefoth-Maim</i>	<i>Memfomaim</i>
Iis. Nav. 13:11	<i>Mabathí</i>	Deasupra silabei <i>-thí</i> , marginal: <i>-tí</i> .
Iis. Nav. 13:11	<i>Elba</i>	<i>Esba</i>
Iis. Nav. 13:17	<i>Devo</i>	<i>Devon</i>

Iis. Nav. 13:17	<i>Vamoth-Vaal</i>	<i>Vemon</i>
Iis. Nav. 13:17	<i>Velmon</i>	<i>Meelwóth</i>
Iis. Nav. 13:18	<i>Iasá</i>	<i>Vasan</i>
Iis. Nav. 13:18	<i>Cbedimoth</i>	<i>Vachedmoth</i>
Iis. Nav. 13:19	<i>Carithiarim</i>	<i>Cariathim</i>
Iis. Nav. 13:19	<i>Sior</i>	<i>Sion</i>
Iis. Nav. 13:19	<i>Enac</i>	<i>Enav</i>
Iis. Nav. 13:20	<i>Vethfagor</i>	Deasupra literei <i>-a-</i> , marginal: <i>-o-</i> .
Iis. Nav. 13:20	<i>Vithsimúth</i>	<i>Vetthasemoth</i>
Iis. Nav. 13:21	<i>Rocom</i>	<i>Rovoc</i>
Iis. Nav. 13:21	<i>Revec</i>	<i>Rové</i>
Iis. Nav. 13:25	<i>Raváth</i>	<i>Arad</i>
Iis. Nav. 13:26	<i>Ramóth</i>	<i>Aravoth</i>
Iis. Nav. 13:26	<i>Masfa</i>	<i>Massifá</i>
Iis. Nav. 13:26	<i>Manim</i>	<i>Maan</i>
Iis. Nav. 13:26	<i>Davir</i>	<i>Devon</i>
Iis. Nav. 13:27	<i>Vithnamrá</i>	<i>Venthanavrá</i>
Iis. Nav. 13:27	<i>Sobóth</i>	<i>Sokbothá</i>
Iis. Nav. 13:28	<i>Manaim</i>	<i>Maan</i>
Iis. Nav. 15:3	<i>Esrón</i>	<i>Asoron</i>
Iis. Nav. 15:3	<i>Addará</i>	<i>Saradá</i>
Iis. Nav. 15:6	<i>Vübaglá</i>	<i>Vetbaglaam</i>
Iis. Nav. 15:6	<i>Veor</i>	<i>Veon</i>
Iis. Nav. 15:10	<i>Siir</i>	<i>Assar</i>
Iis. Nav. 15:14	<i>Sisen</i>	<i>Susí</i>
Iis. Nav. 15:14	<i>Tbolmaí</i>	<i>Tbolamí</i>
Iis. Nav. 15:19	„pământul despre răsărit?”	<i>Naghev</i>
Iis. Nav. 15:19	<i>Goláth-Maim</i>	<i>Votthbanis.</i>
Iis. Nav. 15:19	<i>Golath-Maim</i>	<i>Gonetblan</i>
Iis. Nav. 15:19	<i>Golath</i>	Trimitere la explicația anterioară.
Iis. Nav. 15:33	<i>Saará</i>	<i>Saárá</i>
Iis. Nav. 15:41	<i>Naamá</i>	<i>Naámá</i>
Iis. Nav. 15:62	<i>Oboran</i>	<i>Oboban</i>
Iis. Nav. 16:2	<i>Arbiataroth</i>	<i>Abatarotbí</i>
Iis. Nav. 16:3	<i>Iefletí</i>	<i>Aptelém</i>
Neem. 13:35	„a lăuda cu cântările <i>David</i> ?”	<i>lui</i>

3. Transferul majorității numelor proprii biblice din textele sursă în limba română s-a bazat, în special, pe *transcrierea* lor (naturalizare sau adaptare prin transcriere fonetică) din limba greacă, respectiv din slavonă sau latină în limba română. Unele nume traduse în textul sursă, au fost *traduse* și în limba română. Există, însă, și cazuri în care numele (de locuri) au fost *substituite* prin altele existente, în limba română, pentru anumite realități denominative (de exemplu: *Grecie/ Țara Grecească*, pentru *Elada*).

Pornind de la semnificația termenului *glosă* (“explicație, interpretare”), încadrăm în categoria gloselor marginale numai referințele de tip explicativ. Nu vom

înregistra, aşadar, precizările care țin de completarea marginală a unor nume proprii care lipsesc din text sau sunt inserate în scurtele titluri care se dau unor fragmente biblice. Raportat la procedeele de traducere menționate mai sus, am înregistrat cinci tipuri de glose.

**3.1.** Glose care echivalează un nume propriu opac din punct de vedere semantic printr-un nume propriu cunoscut în limba română sau cu o bază populară:

a) toponimul *Eláda* (ms. 4389) este explicat frecvent printr-un echivalent românesc, probabil mai cunoscut, *Țara Grecească* (țară + un determinant adjectival);

b) *Persída* (ms. 4389), cf. gr. *Περσίδα* (SEPT.) și sl. *персидѣ* (OST.) este explicat în unele note marginale prin *Țara Cașâlbășască* (tc. *Каşыл-баş* ‘cap roșu, persan’, potrivit DLR);

c) *ale Iúdei* (VUL., SEPT.) este glosat *jidovești* (OST.);

d) invers, atunci când în text apare forma locală a unui toponim biblic, în notă este redată forma numelui preluată, prin transcriere, din original: *Țara Ovveiască* (ms. 4389), pentru *Iúda* sau *Țara Jidovească* (ms. 4389), pentru *Iúdei*;

e) Interesant este cazul numelui *Galátia*, glosat în ms. 4389 *Franța*, probabil după ms. 45, unde *galatean* este confundat cu *franțoz*: *galatean* = *gal* = *franțoz*, echivalare specifică secolului al XVII-lea, potrivit lui Căndea (1970: 223).

**3.2.** Glose care dezopacizează numele propriu, prin traducere, în general oferită prin intermediul altei surse:

a) „și le puse numele *pământul Havúlului*”, glosat *оу ррѣ<sup>ѣ</sup> hotarului*, în notă având traducerea gr. *ὄριον*, după ebr. *kabul* ‘țară de hotar’;

b) „*Țara Rafainilor*” (ms. 4389), glosat *uriișilor*, după „*terra gigantum*” (VUL.);

c) „*cetatea Asedécului*” (ms. 4389), glosat *soarelui*, după „*Civitas solis*” (VUL.);

d) „*muntele Eleónului*” (ms. 4389), glosat *Măslinilor*, după „*Montem olivarum*” (VUL.);

e) „*Chipul lui Dumnedzău*” (ms. 45), cf. gr. *εἶδος*, glosat *Videniia*, variantă de traducere oferită, probabil, după OST.

**3.3.** Glose din ms. 4389 care echivalează numele din text prin nume proprii opace din punct de vedere semantic, oferite de alte surse:

a) împăratul *Síriei* (VUL.), glosat *Arámului* (OST.);

b) *cetatea Asedécului* (OST. și SEPT.), glosat *soarelui*, cf. „*civitas Solis*” (VUL.);

c) *Tarthan* (VUL.), glosat *Nathan* (OST.);

d) *Sargon* (VUL.), glosat *Arná* (OST.);

e) „împăratul *mirseanilor*” (OST.), glosat *ethiopilor*, cf. lat. „*rege Aethiopiae*” (VUL.) și gr. βασιλεὺς *Αἰθιοπίων* (SEPT.);

f) antroponimul *Antiob trífășul* este glosat, cu litere latine, *Epifánis* (reprezentând, în textul latin, transliterearea formei grecești *Ἐπιφανής* ‘măreț,



glorios) *Nobilis*, cf. lat. „Antiochi filius, qui cognominatus est *Nobilis*” (VULG.);

g) „și numele lui era Doic *Sirínul*” (SEPT.), glosat: „la latini zice *Iduméul*”.

### 3.4. Glose care corectează forma ortografică a numelor proprii din text:

- a) acest tip de corectură este destul de frecvent în ms. 45 (vezi *supra* exemplele din cartea *Iisus Navi*), în care formele preluate, în text, după o variantă a *Septuagintei* (Frankfurt, 1597), au fost corectate/ adaptate marginal după o altă ediție a textului grecesc (Londra, 1653) folosită de revizori;
- b) antroponimul *Ieboni* (ms. 45) este explicat prin intermediul altor surse: „Acestu nume, unii dzic *Ieboni*, iar alții *Iefonni*, alții *Iefthonn*”;
- c) *Mabathí* (ms. 45), glosat *-tí*, corectând astfel silaba *-thí* a numelui din text;
- d) în cazul lui *Golath* (ms. 45), se trimite la explicația marginală anterioară: *Golath Maim*, glosat *Gonethlan*;
- e) „Plângerea *Eghipteanilor*”, glosat *Eghiptului*, corectează numele preluat greșit din principalul text-sursă al ms. 45, *Septuaginta* de la Frankfurt (1597): gr. πένθος αἰύπτου;
- f) *Haguil* (ms. 4389) apare glosat *Haguil*, corectându-se, astfel, forma greșită din text.

### 3.5. Glose care aduc lămuriri privind forma gramaticală a numelor proprii din text:

- a) „prada *lui Sisar*” (ms. 4389), glosat *Sisárei*;
- b) „feciorii *lui Iúda*” (ms. 4389), glosat *Iúdei*;
- c) „a lăuda cu *cântările David*” (ms. 45), glosat *lui*.

În cazul exemplelor *Sisárei* și *Iúdei* este notată, marginal, forma de genitiv-dativ cu articol enclitic a numelor masculine terminate în *-a*, *Sisara* și *Iuda*. În al treilea exemplu, antroponimul masculin *David* este articulat marginal, în text lipsind forma de genitiv-dativ. Lipsa articolului la genitiv-dativul unor nume proprii, fenomen specific ms. 45, este explicată de Ursu (2002: XII) prin „traducerea literală a textului *Septuagintei*, în care formele nearticulate ale genitiv-dativului numelor proprii abundă”, fenomen cauzat, la rândul său, de faptul că textul grecesc sursă conține foarte multe nume proprii transliterate din ebraică și neadaptate la forma limbii grecești.

## 4. Concluzii

Datele analizate arată că, din perspectiva glosării marginale a numelor proprii, spre deosebire de ms. 45, care se caracterizează printr-un literalism extrem față de textul *Septuagintei*, fapt indicat de prezența emendărilor aproape exclusiv de tip formal la care sunt supuse numele proprii glosate, ms. 4389 „compilează sursele”, fenomen vizibil reflectat în prezența marginală a unor traduceri preluate din alte surse și a

deselor substituiri ale numelor proprii din text prin nume existente în limba română, la momentul efectuării traducerii.

## Bibliografie

- Andriescu 1988: Alexandru Andriescu, „Locul Bibliei de la București în istoria culturii, literaturii și limbii române literare”, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Pars I, *Genesis*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 7-45.
- Arvinte 2008: Vasile Arvinte, *Român, românesc, România, Studiu filologic*, Ediția a III-a, Casa editorială Demiurg, Iași, 2008.
- Cândea 1979: Virgil Cîndea, *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979.
- Gafton 2005: Alexandru Gafton, *După Luther. Traducerea vechilor texte biblice*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2005.
- Pollidori 1998: Valentina Pollidori, „*La glossa* come tecnica di traduzione. Diffusione e tipologia nei volgarizzamenti italiani della Bibbia”, în Lino Leonardi [ed.], *La Bibbia in italiano tra medioevo e rinascimento. Atti del Convegno internazionale Firenze*, Certosa del Galuzzo, 8-9 novembre 1996, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze, 1998, p. 93-118.
- Șesan 2002: Dragoș Șesan, *Noul Testament de la Bălgrad (1648). Carte de limbă și simțire românească*, Editura „Pentru viață”, Brașov, 2002.
- Țepelea 1963: G. F. Țepelea, *Câteva precizări în legătură cu izvoarele și glosele Noului Testament de la Bălgrad (1648)*, în „Limba română”, XII (1963), nr. 3, p. 274-282.
- Ursu 2002: N. A. Ursu, „Noi informații privitoare la manuscrisul autograf și la textul revizuit al *Vechiului Testament* tradus de Nicolae Spătarul (Milescu)”, în *Biblia 1688*, Vol. II, Text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte și Alexandru Gafton, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2002.
- Ursu 2003: N. A. Ursu, „Activitatea literară necunoscută a lui Daniil Andrean Panoneanul, traducătorul *Îndreptării legii* (Târgoviște, 1652)”, în N. A. Ursu, *Contribuții la istoria culturii românești în secolul al XVII-lea. Studii filologice*, Editura Cronica, Iași, 2003, p. 7-133.

## Sigle

- CE *The Catholic Encyclopaedia. An International Work of Reference* [...], Edited by Charles G. Herbermann *et. al.*, Robert Appleton Company, New York, Vol. VI, consultată electronic la adresa: [http://oce.catholic.com/index.php?title=Scriptural\\_Glosses](http://oce.catholic.com/index.php?title=Scriptural_Glosses).
- DLR *Dicționarul limbii române*, 2010 [Ediție anastatică după *Dicționarul limbii române* (DA) și *Dicționarul limbii române* (DLR), București, Librăriile Sococ & Comp. și Sfetea, 1913-2005], Vol. I-XIX, București: Editura

- Academiei Române.
- LIDDELL     Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek – English Lexicon*. A New  
-SCOTT     Edition Revised and Augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones  
              with the assistance of Roderick McKenzie et alii, With a Revised  
              Supplement, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- SEPT.        *Τῆς θείας Γραφῆς, Παλαιάς Δηλαδὴ καὶ Νέας Διαθήκης ἀπάντα*. *Divinae*  
              *Scripturae nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia, Graece [...]*, Frankofurti  
              ad Moenum, apud Andreae Wecheli haeredes, 1597.
- SEPT.<sub>1</sub>      *Ἡ Παλαιά Διαθήκη κατὰ τοὺς Ἑβδομηκόντα*. *Vetus Testamentum Graecum ex*  
              *versione Septuaginta Interpretum [...]*, Excudebat Rogerus Daniel, Londini,  
              1653.
- ms. 45        Biblioteca Academiei Române, manuscrisul românesc nr. 4389.
- ms. 4389     Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, manuscrisul românesc nr.  
              45.
- OST.         *Библиа сирекъ книгы Ветхаго и Новаго Завета по ѡзыкоу словенскоу*  
              [...], Ostrog, 1581.
- VUL.         *Biblia ad vetustissima exemplaria castigata*, Antverpiae, Ex officina  
              Christophori Plantini, MDLXV.



## EXEGEZA NOULUI TESTAMENT. PARABOLELE (LUCA 15)

DRD. FRANCISCA SIMONA KOBIELSKI

Universitatea din București  
*franciscakobielski@yahoo.com*

**Riassunto:** La parabola vista come un riassunto scritto in una forma semplice, è una metafora oppure una somiglianza presa dal vissuto giornaliero e nello stesso è in grado di stupire colui che l'ascolta, attraverso la sua vitalità e l'originalità logica che contiene. Alcuni esegeti dicono che alcune parabole sono propri trattati di teologia quali nascondono una verità teologica profonda, con implicazioni decisive per la vita cristiana di ogni giorno. Chi studia le parabole di Gesù così come sono riportate dal Nuovo Testamento, può essere sicuro dal punto di vista storico, esse essendo in realtà frammenti di roccia su quale ulteriormente si è fondata la tradizione. I psicologi sostengono il fatto che gl'immagini rimangono impressi di più nella memoria che i concetti astratti, e nelle parabole gl'immagini hanno un ruolo fondamentale. Esse rispecchiano con fedeltà e chiarezza la Buona Novella quale Gesù ha annunciato, il carattere eschatologico del suo discorso, la fermezza del suo richiamo alla penitenza così come il conflitto con i farisei. Dall'altra parte, sotto la lingua greca, dalla quale ci sono arrivate le parabole, si nasconde la vita di ogni giorno con i suoi problemi e le sue tensioni, i conflitti e le gioie, così come Gesù li ha vissuti in Palestina e quale definitivamente ha offerto una ricchezza di temi e immagini specifici. Attraverso il loro carattere personale, chiarezza e semplicità, abilità della struttura, le parabole offrono la certezza che ci siamo davvero in contatto diretto con Gesù, che ci parla per mezzo di loro, oggi e qui.

**Parole chiave:** parabole, Buona Novella, messaggio

### 1. Introducere

Parabolele<sup>1</sup> lui Isus nu sunt, în definitiv, opere de artă literară. Ele nu au ca scop să transmită principii de natură generală, însă fiecare dintre ele a fost enunțată într-un anumit moment din viața lui Isus, în împrejurări prin specificul lor irepetabile și imprevizibile. De cele mai multe ori, parabolele răspund unei situații de conflict, justifică sau apără, atacă sau provoacă; ele sunt o adevărată armă de luptă pe buzele lui Isus, care a vorbit oamenilor de odinioară, oameni din carne și sânge ca noi. El

---

<sup>1</sup> „Parabola, *parabole*, s. f.: povestire alegorică cu un cuprins religios sau moral; pildă; p. ext. exprimare alegorică, afirmație care cuprinde un anumit tâlc; fabulă, alegorie. – Din fr. *parabole*, lat. parabola” (DEX 1998).

s-a adaptat situației și mentalității lor, fiecărei parabole corespunzându-i un moment precis din viața lui Isus. Ori acest moment trebuie individualizat pentru a înțelege adevăratul sens al parabolei (Harrington 1967: 16-19).

Ce voia să spună Isus în acel moment precis al vieții sale? Care este efectul pe care-l urmărea printre ascultătorii săi? Acestea problemele la care ne propunem să obținem un răspuns prin studiul parabolelor lui Isus. Este cu adevărat posibil să individualizăm sensul original al parabolelor și astfel să ascultăm însăși vocea Mântuitorului, adică *sua ipsissima vox*? Astăzi, exegeții sunt de acord că Isus avea un mod foarte personal de a folosi parabolele. Cea mai bună metodă de a interpreta parabolele va fi aceea care corespunde cel mai bine cu însăși metoda lui Isus de a vorbi în parabole:

a) În parabolele sale Isus se ocupă cel mai mult de probleme de practică și nu de teorii. Ele se referă mai mult la moduri de a acționa și mai puțin la idei abstracte, la comportamente, la atitudini concrete de viață;

b) Isus folosește parabolele în situații de dialog și ca mijloc de dialog, mai puțin ca mijloc pedagogic sau ca instrument didactic sau polemic;

c) Forța de convingere a parabolelor lui Isus izvorăște din experiența de fiecare zi la care ele fac apel. În înțelegerea parabolelor, experiența este decisivă, nu forța unei logici pur conceptuale sau cerebrale (Petercă 1985: 12-14).

Parabolele descriu, de obicei, un comportament uman, iar atunci când ele pun în scenă personaje, fac acest lucru pentru a prezenta atitudinile respectivelor personaje, modul lor de a acționa. Atunci când parabolele se referă la realități neînsuflețite, ele arată că are loc ceva deosebit: numitorul comun al parabolelor este acțiunea; nu se mulțumesc doar să arate cum sunt anumite lucruri, ci cum acționează și se comportă.

În funcție de acțiunile la care se referă, parabolele se împart în două mari grupuri.

a) Parabole care se referă la comportamentul ascultătorilor lui Isus; acestea recomandă de obicei o anumită conduită ori au funcție de avertisment, sunt foarte numeroase, iar caracterul lor este foarte evident. Unele dintre ele recomandă un comportament determinat, altele avertizează ascultătorii împotriva unui anumit comportament care ar avea urmări nedorite:

i) există parabole care prezintă așa numitele „relatări exemplare”, care nu au nevoie de explicații suplimentare, cum ar fi: Samariteanul milostiv - exemplu de urmat (Luc. 10:30-37) și Bogatul fără minte – exemplu de evitat (Luc. 12:16-20);

ii) unele parabole care conțin exemple ce nu trebuie urmate, cum ar fi: Servitorul neîndurător (Mat. 18:23-34), Arendașii ucigași (Mat. 12:1-9) etc.

iii) alte parabole oferă simultan două alternative, una de ales iar cealaltă de evitat: Casa construită pe stâncă (Mat. 7: 24-27).

b) Parabole care vor să explice comportamentul lui Isus sau al lui Dumnezeu, după cum urmează

i) cazuri în care Isus încearcă să explice comportamentul său fără a face referințe la comportamentul lui Dumnezeu. Când Isus vorbește despre propriul său

comportament, nu se folosește de parabole, ci de fraze cu caracter parabolic: „Nu cei sănătoși au nevoie de medic, ci cei bolnavi” (Marc. 2:17);

ii) cazuri în care Isus vorbește despre comportamentul lui Dumnezeu, fără alte referințe la propriul comportament. Astfel, ceea ce se spune despre comportamentul lui Dumnezeu explică de fapt ceea ce se așteaptă de la ascultători. În acest sens, este semnificativă comparația tatălui cu comportamentul tatălui față de propriul fiu: „Care dintre voi îi va da fiului care-i cere pâine, un șarpe?” (Luc. 11:11-13). Ceea ce, în definitiv, îl interesează pe Isus este încrederea cu care ascultătorii săi trebuie să se adreseze lui Dumnezeu;

iii) cazuri în care Isus vorbește despre comportamentul lui Dumnezeu, raportat însă la propriul comportament. Aceste parabole lasă să se înțeleagă care este ideea lui Isus față de misiunea sa.

Pentru a ilustra comportamentul lui Isus sau cel ce va trebui adoptat de ascultătorii săi, parabolele fac referire deseori la modul de comportare al lui Dumnezeu. În analiza lor interesul nu trebuie să se concentreze numai în direcția clarificării unuia sau a altuia dintre atributele divine sau să definească ceea ce Dumnezeu este (Dumnezeu este milostiv, iertător etc). Potrivit lui Jeremias (2000: 117-119), scopul parabolilor este acela de a ne arăta modul în care Dumnezeu acționează. El acționează asemenea tatălui față de fiu sau a prietenului față de prietenul său.

## **2. Parabolele - mijloc de dialog**

Nu o dată Isus abordează în parabolele sale un punct de vedere diferit de cel al ascultătorilor săi. De aceea, el nu se mulțumește niciodată să prezinte ascultătorilor săi numai punctul său de vedere, ci se străduiește de fiecare dată să-i confrunte, adică să angajeze un dialog în care să procedeze la un schimb de idei și experiențe de viață. Mulți exegeți acordă parabolilor o simplă funcție cu caracter pedagogic, adică un instrument didactic destinat să comunice idei. Isus, ca bun pedagog, știa însă să se adapteze interlocutorilor săi, mentalității lor, modului lor de a concepe viața etc.

Parabolele își propun înainte de toate să arate ascultătorilor faptul că și un alt punct de vedere decât cel susținut de ei este posibil. Pentru aceasta, Isus se angajează într-un proces de convingere, deci într-un dialog cu ascultătorii. O simplă adeziune la nivel intelectual nu ajunge, ascultătorii fiind chemați la o alegere clară și fiind determinați la o asemenea decizie prin dialogul în care au intrat cu Isus.

Evangheliștii care ne-au transmis parabolele lui Isus s-au îngrijit să ni le transmită încadrate în scheme precise, așa încât să nu existe niciodată riscul de a fi reduse la simple anecdote lipsite de un sens profund. Nu o dată caracterul artificial, și deci secundar, al cadrului parabolilor este evident, iar exegeții știu prea bine că, dacă vor să ajungă la situația de la început care l-a inspirat pe Isus, trebuie să facă abstracție de acest cadru.

Așadar, sub formele cele mai diferite, primii destinatari ai parabolilor par a fi incluși în parabolele evanghelice. Acest lucru se realizează înainte de toate prin dialogul pe care ele îl stimulează, însă acest fapt prezintă urmări deosebit de importante pentru interpretarea parabolilor. Un dialog se interpretează plecând de la alte premise decât cele ale unui monolog. De asemenea, răspunsul la o întrebare trebuie înțeles numai în raport cu întrebarea propriu-zisă.

A înțelege astăzi parabolele lui Isus înseamnă a intra în dialog cu el fără a ne izola și desprinde de situațiile în care ne aflăm și de problemele pe care ni le ridică. Este vorba de fapt de a ne deprinde să vedem aceste situații reale cu ochi noi, cu ochii cu care însuși Isus vedea situațiile timpului său. Pentru a înțelege pe deplin aceste parabole, nu ajunge numai să ne întrebăm în legătură cu ceea ce Isus a intenționat să ne transmită, ci trebuie să înțelegem înainte de toate modul în care Isus ne vorbește. În felul acesta parabolele devin un mijloc de acces la Isus, la persoana sa, la misterul său. Prin intermediul conștiinței pe care Isus o are despre misiunea sa și despre raportul său cu Dumnezeu, noi putem înțelege prin ele baza convingerilor pe care le exprimă. Astfel, parabolele ne invită să ne îndreptăm spre acele realități pe care Isus le avea în vedere și, deci, de a-l întâlni pe el pe terenul acestor realități (Harrington 1967: 19-39).

### 3. Metoda de lucru asupra parabolilor

Revelarea milostivirii lui Dumnezeu față de toți oamenii este unul dintre principalele subiecte ale predicilor lui Isus. Apostolii și evangheliștii au căutat să evidențieze acest lucru în predicile și scrierile lor, conștienți de importanța subiectului în viața Bisericii. Dar cel care a accentuat mai mult această temă este evanghelistul Luca.

Datorită originii și formării lui pe lângă apostolul Paul, el insistă asupra acestei milostiviri a lui Dumnezeu și totodată accentuează deschiderea sa universală. Isus nu a venit doar pentru iudei, ci a venit să ne mântuiască pe toți indiferent de statutul social sau etnic. De aceea, în evanghelia sa, destinatarii milostivirii divine sunt mai mult cei marginalizați, cei disprețuiți și slabi, cei „pierduți în ochii lumii”, dar care se prezintă în fața lui Dumnezeu cu o inimă curată și plini de căință pentru păcatele lor. Fariseii, în schimb, și conducătorii spirituali ai Israelului vor fi „cei din urmă” dacă nu își vor schimba comportamentul față de Dumnezeu și față de aproapele.

Printre parabolele prezente în Evanghelia după Luca, cele trei din capitolul 15, parabola oii pierdute, parabola drahmei pierdute și parabola tatălui îndurător (sau a fiului risipitor), sunt printre cele mai cunoscute și mai populare din cele patru evanghelii.

Imaginile folosite sunt dintre cele mai comune, ușor de memorat, iar subiectul este unul de care omul simte că are cea mai mare nevoie: iertarea și milostivirea lui Dumnezeu. Aceste trei parabole descoperă că mila lui Dumnezeu este aproape „ne bună”, ca păstorul care-și părește 99 de oi pentru a salva una, ca femeia care-și răstoarnă toată casa pentru a găsi un bănuț, ca tatăl iudeu care-și primește fiul risipitor devenit păgân (Fitzmyer 1985: 460).



Universalitatea milostivirii lui Dumnezeu și bucuria regăsirii celui ce era pierdut sunt temele care străbat acest capitol, ca de altfel întreaga Evanghelie după Luca, și conferă acestor trei parabole un caracter aparte.

Există mai multe indicații că aceste trei parabole au fost destinate de Luca să fie citite ca o unitate literară care, în schimb, este parte integrantă din lunga narațiune despre călătoria lui Isus spre Ierusalim (9:51-19:44). Cel puțin trei caracteristici subliniază unitatea lor esențială. Prima este că au aceeași temă: bucuria lui Dumnezeu față de căința și întoarcerea celui păcătos (v. 7, 10, 24, 32). Această caracteristică are aici patru accente: a) motivele universalității, ale comunității și ale soteriologiei sunt indisolubil întrepătrunse; b) convertirea este o condiție pentru a găsi bucuria; c) Fericirea constă, în esență, în disponibilitatea de a participa la aceeași bucurie pe care Dumnezeu o încearcă în împărțirea mântuirii; d) chemarea de a participa la iubirea și la bucuria lui Dumnezeu vine prin mijlocirea lui Isus Cristos.

Potrivit lui Fitzmyer (1985: 460), a doua caracteristică constă în existența unor cuvinte sau fraze care se repetă și servesc pentru a uni parabolele, de exemplu „convertire” (v. 7, 10), bucuria (v. 5-7, 9-10, 23-24, 32) și „pentru că ceea ce era pierdut am găsit” (v. 6, 9, 24, 32).

A treia caracteristică constă în faptul că primele două parabole, mai scurte, au aceeași structură: un om – o femeie; o oaie pierdută – o drahmă pierdută; oaia – drahma este căutată; apoi partea concluzivă. Asemănările între aceste două parabole se întind până și asupra formulării, deoarece, dacă ar fi să le cercetăm sinoptic, vom observa puține deosebiri, chiar semantice, în expunerea acestor trei puncte principale de compoziție (Gourgues 1997: 185).

Există și unele diferențe. În primele două parabole cei care caută sunt păstorul și femeia, în timp ce în a treia parabolă nu este vorba de o căutare, ci mai mult de o întoarcere. Tatăl nu merge în căutarea fiului pierdut. În plus, nu merge la câmp pentru a-l anunța și pe fiul cel mai mare. Totuși, el iese în întâmpinarea lor de fiecare dată când unul dintre ei s-a apropiat de casă pentru a-i primi. Această diferență se poate datora faptului că oaia și drahma nu sunt subiecți umani care să dorească să se întoarcă sau să se convertească.

Studiul exegetic a atribuit această contradicție între parabole, iar morala lor, unor etape redacționale diferite: parabolele spuse de Isus și concluziile Bisericii primare. Totuși, nu se face prea mult caz de strategiile narrative ale acestor trei parabole, unde atenția nu cade asupra dorinței de convertire, ci asupra dorinței și acțiunii lui Dumnezeu care vine să-și caute fiii pierduți și care sărbătorește și se bucură pentru regăsirea lor (Aletti 1998: 256).

#### **4. Analiza Parabolei fiului risipitor (Luc. 15:11-32)**

Între parabolele Noului Testament, prezentă doar în Evanghelia după Luca și de o neașteptată actualitate este Parabola fiului risipitor, considerată de cei care au studiat-o drept o adevărată evanghelie în evanghelie.

Alături de cele două parabole (a oii și a drahmei) care au ca temă căutarea și regăsirea, Luca adaugă o a treia (15:11-32), legată de aceeași temă. În mod tradițional, aceasta a fost numită „Parabola fiului risipitor” – titlu prezent în Bibliile de limbă engleză din secolul al XVI-lea (Fitzmyer 1985: 1083), dar care provine, se pare, încă din epoca patristică –, dar și „Parabola tatălui îndurător” (Gourgues 1997: 181-182). Mult mai mare ca întindere (20 de versete) decât precedentele, această parabolă ocupă două treimi din capitoul al 15-lea al Evangheliei după Luca. Unii exegeți au pus problema unității sale. Ei consideră că partea a doua a parabolei (v. 25-32) a fost adăugată de Luca unei parabole care inițial nu conținea decât versetele 11-24, însă ipoteza este foarte greu de dovedit (Benoit, Boismard 1972: 295).

Parabola este considerată una dintre cele mai mari și frumoase parabole ale lui Isus și constituie subiectul multor discuții și dezbateri desfășurate de-a lungul istoriei. Începând cu Sfinții Părinți, observăm posibilitățile de a interpreta diferit această parabolă<sup>2</sup>. Astăzi, trebuie să spunem, ne aflăm în fața unei parabole care este obiectul a numeroase studii. Este vorba de unul dintre textele evanghelice cel mai mult studiate<sup>3</sup> de exegeți, de teologi, cât și de reprezentanți ai altor științe umane<sup>4</sup>.

Și, într-adevăr, parabola vorbește despre om, despre slăbiciunea lui, despre puterea lui de a se întoarce la calea cea dreaptă, despre milostivirea lui Dumnezeu care îl ajută în acest sens și îi iese în întâmpinare, teme de care omul are nevoie să știe și de care se simte atras. Nu este în primul rând o proclamare a „veștii celei bune” către cei săraci ci, la fel ca cele două de dinaintea sa, este o apărare a acesteia în fața criticilor. Isus se justifică prin nemărginita iubire a lui Dumnezeu față de oameni. Totodată, Isus transformă această parabolă într-o apărare sub formă de reproș: el lasă parabola neterminată pentru a-i determina pe ascultătorii săi, care se aflau în poziția fiului mai mare, să-și dea seama cât de departe sunt de Dumnezeu datorită mulțumirii lor de sine și a lipsei de iubire.

Așadar, Isus își apără poziția oarecum revoluționară predicând dragostea lui Dumnezeu pentru păcătosul care se întoarce și arătând că acțiunile sale nu fac decât să arate că această iubire a devenit efectivă.

Critica literară a fragmentului Luca 15 pleacă desigur de la principiul unității literare dintre cele două părți, încercând să individualizeze diferența de limbaj dintre v. 11:24 și 25-32. Pentru aceasta este însă nevoie de un profund examen filologic destinat să identifice intervențiile redacționale ale lui Luca în textul

<sup>2</sup> Fără a neglija exegeza literară a textului, Sfinții Părinți au preferat o exegeză alegorică, aplicând parabola la popoare și indivizi, recurgând mai ales la sensul spiritual (Foerster 1997: 8).

<sup>3</sup> În lista bibliografică alcătuită de Segbroek (1989), parabola fiului risipitor este pericopa din Luca cea mai studiată, după pericopa din Luc. 4:16-30 (61 de titluri) și imnul Magnificat din Luc. 1: 46-55 (53 de titluri), și pe picior de egalitate cu Luc. 10: 25-37 (49 titluri). Autorul trimite la 48 de titluri pentru parabola fiului risipitor, dar tabelul index a fost completat de Gourgues (1992: 3-20).

<sup>4</sup> Parabola fiind un text nepuizabil (Bulai 1999: 32), adăugăm și atenția marilor pictori (Albrecht Dürer, Rembrand etc.), dramaturgi (Tudor Dramatists), coregrafi (Balanchine), muzicieni (Prokofiev etc.), literați (A. Gide) și filosofi (Nietzsche, Noica etc.).

parabolei. Elementele acestui examen filologic se referă la ordinea cuvintelor, la adjectivul numeral, la poziția pronumelor demonstrative, a adjectivului posesiv etc. Concluziile la care au ajuns exegeții pot fi prezentate astfel:

a) Textul parabolei conține nenumărate trăsături caracteristice redactării lui Luca, evanghelistul nemulțumindu-se doar cu transcrierea sau copierea unui text parabolic preexistent. Luca, însă, a intervenit pe tot parcursul parabolei atât în ceea ce privește stilul cât și în ceea ce privește folosirea unor anumiți termeni specifici.

b) Termenii nelucanieni sunt mai puțin numeroși și mai puțin evidenți, fapt normal, căci Luca obișnuiește cu regularitate să retușeze sursele sale, fiind un scriitor care își respectă stilul. Iată unele expresii cu adevărat nelucaniene: schimbarea subiectului fără vreo precizare (v. 15, 16, 24, 28), numeralul plasat înaintea substantivului (v. 11).

Anumite scene descrise în parabolă, cum ar fi dezmățul fiului risipitor care ajunge păstor al unei turme de porci, dorința lui de a mânca roșcove și scena de investitură a fiului după revenirea în sânul familiei corespund foarte puțin cu așteptările cititorului. Aceste caracteristici nelucaniene par a fi puțin numeroase, dar sunt suficiente pentru a ține cont de maniera evanghelistului de a scrie. Acest fapt ne dovedește că Luca nu este niciodată sclavul surselor sale și că nici o distincție fundamentală nu intervine între cele două părți ale parabolei din punct de vedere al limbii (vezi Mc Blich 1991: 110-117).

## **5. Analiza literară**

Scopul prezentei analize este acela de a stabili punctul care generează mișcările din parabolă. Vom analiza două puncte de vedere, unul static și unul dinamic, specifice parabolei.

### **5.1. Structura literară a parabolei văzută static**

Primul lucru care impresionează pe cititor la lectura capitolului al 15-lea din Evanghelia după Luca este numărul mare de paralelisme, sinonime și antiteze utilizate. Unele dintre aceste paralelisme joacă un rol ornamental, altele au valoare structurală importantă pentru progresul parabolei.

a) Paralelisme literare: în v. 12-14, tatăl împarte averea sa – fiul dispune de partea sa; fiul adună totul - împrășteie totul; în v. 17a-20a, el își vine în sine însuși – el vine la tatăl; voi merge la tatăl meu – se duse la tatăl său; el pleacă într-o țară străină – când încă se afla departe (v. 13-20); fiul mai mare refuză să intre - tatăl iese afară (v. 27-30) etc.

b) Paralelisme structurale: în v. 24 și 32, tatăl este în centrul parabolei, în timp ce cei doi fii ai săi sunt în același timp paraleli și antitetici. De asemenea, este deosebit de semnificativ modul în care fiecare din cei doi fii se adresează tatălui. În acest context și schimb de cuvinte și acțiuni, atitudinea tatălui față de cei doi fii ai

săi este cu adevărat semnificativă. Versetele 29-30 rezumă toată structura antitetică a parabolei, dat fiind că din punctul de vedere al fiului mai mare ele sunt un rezumat dur și caricatural. Acest rezumat pune de fapt în evidență conduita celor doi fii, precum și atitudinea lor față de tatăl. Această situație de lucruri clarifică problema pe care tatăl va trebui să o rezolve.

În acest punct al cercetării noastre se impune o analiză mai apropiată a celor două părți ale parabolei considerate în mod separat. Prima secțiune (v. 11-24) se referă la dezmățul fiului mai mic în urma împărțirii avutului părintesc. Această diviziune nu dispune de un corespondent în cea de-a doua parte, corespondent care să explice de ce fiul mai mare a mers la câmp și cum de tocmai atunci se întorcea acasă. A doua secțiune (v. 17 -20a) arată cum fiul mai mic se decide să se întoarcă la tatăl său. A treia secțiune (v. 20b-24) descrie primirea făcută de tatăl. Paralelismul antitetic începe în v. 17, istoria decăderii treptate dar dureroase a fiului mai mic (v. 13-15) nu este decât un preambul pentru a înțelege șirul evenimentelor care urmează și tocmai de aceea lipsește un corespondent în cea de-a doua parte. Desigur, structura prezentată mai sus nu este altceva decât un schelet lipsit de viață, ea trebuie degajată de dinamismul care o animă. Acest lucru constituie al doilea moment al analizei noastre literare.

## 5.2. Structura literară a parabolei văzută dinamic

Pentru realizarea continuității între cele două părți ale parabolei, vom urma patru piste de lucru.

a) Întrebuințarea stilului direct. În general, ceea ce se exprimă în stil direct are șansa de a ne oferi indicațiile cele mai explicite în legătură cu sensul respectivei relatări biblice. Parabola fiului risipitor conține șapte exemple de stil direct: fiul mai mic se adresează tatălui; fiul mai mic vorbește cu sine însuși hotărând ceea ce va spune tatălui; fiul mai mic se adresează direct tatălui; tatăl se adresează slujitorilor; unul dintre slujitori se adresează fiului mai mare; fiul mai mare se adresează tatălui; tatăl răspunde fiului mai mare. Notăm că fiul mai mic se adresează de trei ori tatălui, în timp ce tatăl nu-i răspunde nici măcar o singură dată. Fiul mai mare, în schimb, se adresează tatălui o singură dată, iar tatăl îi răspunde imediat. Prin urmare, personajul central este fără îndoială tatăl, deoarece cuvintele lui sunt cele mai importante, asigurând unitate și continuitate în desfășurarea parabolei. Cuvintele celor doi fii motivează și provoacă declarațiile tatălui, care spune de fiecare dată același lucru. Cele două discursuri ale tatălui, deși sunt identice, prezintă totuși o deosebire esențială. În prima parte, tatăl nu se adresează direct fiului reîntors, ci servitorilor, în timp ce în cea de-a doua parte se adresează direct fiului mai mare. Partea finală a celor două discursuri este mai mult sau mai puțin identică. Declarația din v. 24 nu este decisivă, ci doar tranzitorie, căci cuvintele din v. 32, adresate de tatăl către fiul său, au mai multă importanță decât cele adresate servitorilor, așa cum este cazul în prima parte a parabolei. Ascultătorul lui Isus,

cunoscând deja din v. 24 care este părerea tatălui, înțelege că cele spuse în v. 32 sunt pentru el o interpelare directă, la care trebuie să răspundă imediat.

b) Sentimentele celor trei personaje. Parabola emană o puternică intensitate emotivă care rezultă atât din prezentarea directă a sentimentelor, cât și din prezentarea situațiilor și a cuvintelor. De exemplu, poruncile date de tată servitorilor în v. 22-24 sunt pătrunse de o bucurie imensă. Tatăl îl invită pe fiul mai mare nu numai să-și recunoască fratele, ci și să sărbătorească împreună acest eveniment, așadar să părăsească starea de „mânie” și să treacă la cea de „bucurie”.

c) Relațiile dintre personaje. Între cele trei personaje principale, tatăl, fiul mai mare și fiul mai mic există două tipuri de raporturi: fiu – frate și fii - tată.

d) Parabolele cu trei personaje. Parabolele evanghelice nu dispun niciodată de mai mult de trei personaje, deseori au numai două personaje, iar atunci când au trei, nu apar niciodată simultan. Parabola fiului risipitor se împarte în două părți, conform intrării în scenă a fiecăruia dintre fii. De asemenea, de fiecare dată în respectivele scene mai intervine câte un personaj suplimentar: fiul mai mic se dedublează vorbind cu sine însuși, servitorii în acest caz sunt simpli figuranți. În v. 27 intervine un servitor care este mai mult decât decât sunt implu figurant. Între cele trei personaje avem un personaj principal, tatăl și două personaje secundare, care se aseamănă și se resping simultan. În final, personajul principal va da câștig de cauză personajului defavorizat (Sabourin 1987: 275-278.).

## 6. Analiza teologică

Sfântul Luca și-a construit în așa fel evanghelia, încât și-a ales cu grijă episodul cu care o deschide și o închide, dar mai ales episodul care este poziționat în centrul evangheliei sale. Dacă numărăm versetele și împărțim evanghelia lui în două, observăm cu exactitate că centrul ei se află chiar în această parabolă. Putem spune că în această parabolă se află esențialul întregii evanghelii și mesajul cel mai important pe care îl putem descoperi. Mulți exegeți subliniază că această parabolă ne învață că, pentru Dumnezeu, a fi tată înseamnă a manifesta față de fiii săi o dragoste atât de mare, încât ea merge până la iertare (Schmid 1965: 193-195). Putem desprinde câteva atitudini semnificativ părintești care reies din parabolă:

a) A fi tată sau a iubi ca un tată, pentru Dumnezeu înseamnă a respecta libertatea fiilor săi: cea a fiului mic, lăsându-l să plece și aibă experiențele sale, știind bine că va abuza de libertatea oferită, dar acordând spațiu și pentru inițiativa întoarcerii. El respectă și libertatea fiului mai mare neobligându-l să participe la bucuria întoarcerii fiului mic.

b) Tatăl dorește să restabilească împreună cu fiii săi o relație de libertate. Iubirea lui Dumnezeu se caracterizează prin respectul drumului pe care fiecare dintre fiii săi și l-a ales. A iubi înseamnă a aștepta pe cel risipitor, scrutând în îndepărtare pentru a-i aștepta venirea.

c) Tatăl aleargă în întâmpinare. Iubirea lui Dumnezeu vine în întâmpinarea omului, și se face prezentă la cel mai mic semn de deschidere din partea noastră.

d) A iubi pentru Dumnezeu înseamnă a ierta fără condiții. Gestul lui este „te iert și te iubesc pentru că ești fiul meu”, chiar dacă în comportamentul nostru nu găsește nici un răspuns. Iubirea lui Dumnezeu invită pe om să depășească propriile lui limite de iubire și să intre în iubirea și bucuria lui. Foarte importantă în această parabolă este convertirea, câtă vreme ne raportăm la personajul principal din text, tatăl. Prelungirea exegezei textului poate aborda două direcții: în teologie și în spiritualitate (Fitzmyer 1985: 1086).

Aici ne putem referi la modul nostru de a ne reprezenta pe fiecare în mod personal, dar și acțiunea Tatălui în viața noastră. Ce fel de chip reprezintă Dumnezeu în acest text și cum ne arată textul lucrarea Tatălui în viața noastră? În spiritualitate trebuie să înțelegem sensul textului și modul de a concepe și de a trăi relația noastră în profunzime cu Dumnezeu Tatăl și cu aproapele. De-a lungul exegezei, anumite presupuneri de natură teologică sau spirituală au marcat modul de a conduce sufletele spre Dumnezeu.

### 6.1. Reflecții teologale

Putem scoate în evidență trei reflecții asupra modului de a-l percepe pe Dumnezeu și activitatea lui:

a) Iubirea lui Dumnezeu este întotdeauna cea dintâi și mereu prezentă, indiferent de modul în care fiecare se situează în raport cu existența lui Dumnezeu. Dumnezeu nu încetează să creadă în fiecare om și să-l iubească. Este concluzia teologică cea mai înaltă, pentru că ea se degajă din text și devine un crez.

b) Iubirea și iertarea lui Dumnezeu se manifestă în mai multe feluri decât strict prin sacramentele Bisericii sale. Înainte de mărturisirea exterioară a propriilor păcate, păcătosul care a întrerupt relația lui cu Dumnezeu și care, venindu-și în fire, se deschide în fața lui printr-un act de căință, fie el și imperfect, primește iertare și este repus în condiția lui de fiu. Sacramentul pocăinței este momentul cel mai intens în care penitentul aude cuvântul de iertare.

Sunt unele situații, însă, în care penitentul nu poate primi dezlegarea, pentru că nu îndeplinește condițiile cerute. Aici întâlnim momentul forte: după cum omul respectiv își găsește forța unui act profund de căință, putem avea convingerea, că pornind de la imaginea Tatălui milostiv din parabola noastră, el se mântuiește.

c) A treia reflecție de natură teologică pornește de la întrebarea: cum își exercită Dumnezeu acțiunea de iertare în sacramentul reconcilierii? Parabola ne oferă o clarificare deosebit de importantă la nivelul teologiei pastorale: „Întâlnirea sacramentală trebuie să fie ocazia unei întâlniri teologale din partea confesorului și a penitentului. Confesorul îl reprezintă pe Tatăl risipitor de daruri, iubire și iertare, deci nu este un judecător. Rolul lui este de a spune păcătosului care se prezintă în

fața lui, că Dumnezeu îl iubește, îl iartă și se bucură acordându-i iertare” (Harrington 1951: 236).

Așadar, această parabolă reconfigurează oarecum imaginea confesorului, dar reconfigurează și imaginea penitentului. El trebuie să trăiască mai întâi în itinerarii teologale, adică trebuie să recunoască și să accepte iubirea gratuită a lui Dumnezeu față de cei răniți prin păcat. Confesorul trebuie să-l invite pe penitent ca și tatăl din parabolă la această mișcare. În parabola fiului risipitor nu se aduc reproșuri pentru purtarea dezordonată a fiului cel mic. El simte că trecutul lui este iertat și uitat. Tot astfel spune și Dumnezeu păcătosului: „Risipit-am păcatele tale ca pe un nor și fărădelegile tale ca pe o negură” (Isa. 44:22).

## 6.2. Aspecte de natură spirituală

Parabola fiului risipitor conține multe reflecții asupra naturii și a condițiilor vieții spirituale, asupra omului în mișcare față de Dumnezeu și față de aproapele. Este o chemare la căutarea atitudinii potrivite în fața iubirii lui Dumnezeu care se oferă în mod gratuit și fără măsură.

Drumul vieții spirituale începe odată cu aspectul teologal, adică în momentul în care începi să te raportezi la Dumnezeu. Parabola tatălui și a celor doi fii ne face să înțelegem că evanghelia, în esența ei, nu este o morală, ci un drum autentic spre Dumnezeu, plin de iubire, iertare și milostivire. Fiul cel mare, care a rămas mereu fidel preceptelor tatălui, ca și fiul mai mic, care revine acasă recunoscându-și propriile greșeli, sunt la fel de începători în ceea ce privește viața spirituală. Episodul întâlnirii tatălui cu fiul mai mare, pune clar în evidență faptul că acesta din urmă nu are o viață spirituală. Nu există o relație autentică cu Dumnezeu fără o relație autentică cu frații noștri, „pentru că cel ce nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe care nu l-a văzut, nu poate să-l iubească (1 Ioan 4:20b). Angajamentul din viața teologală a lui *agape* se arată a fi condiția necesară pentru ca fidelitatea morală și legală să capete sens și valoare.

Parabola pe care o discutăm este purtătoarea unui mesaj de încurajare a oricărui om care are de străbătut un itinerar dificil și greu de înțeles. Este cât se poate de încurajator să constăți că niciunul dintre fii nu este pe deplin angajat în viața spirituală.

## 6.3. Dimensiunea cristologică

Evanghelia după Luca acordă un spațiu special intimității lui Isus cu Dumnezeu Tatăl. Aceste scene de rugăciune sunt redată înaintea Botezului, alegerii Apostolilor, la Schimbarea la Față, în Grădina Măslinilor. În această experiență de intimitate, Isus descoperă ceva din esența lui Dumnezeu și o transpune în atitudini. Cristos descoperă în cei păcătoși un fel de vocații, iar aceștia au nevoie de milă și de iertare. La fel întâlnim și în Vechiul Testament o grijă specială a lui Mesia, a Regelui, față de cei săraci și excluși din comunitate. Exegeții zilelor noastre constată

că Isus se îndreaptă mai mult spre cei săraci, marginalizați și păcătoși, arătând că ei sunt cei care răspund mesajului său, iar semn că Dumnezeu este iubire și iertare.

Potrivit contextului literar al celor trei parabole, Isus propune o învățătură sub formă de parabolă pentru a-și justifica atitudinea față de cei păcătoși (15:1-2). Această atitudine o putem rezuma astfel: Eu mă comport în acest fel pentru că Dumnezeu Tatăl se comportă așa, altfel spus, Isus își fondează comportamentul pe atitudinea lui Dumnezeu față de oameni. În acest fel, Isus reclamă pentru sine dreptul de a acționa ca Dumnezeu. Oare această pretenție cu privire la modul său de a acționa nu comportă și ea o revelație a ființei sale? Această reflecție ne împinge la o concluzie care asociază nu numai două atitudini, ci o pretenție de divinitate a lui Isus, care vine din partea lui Dumnezeu.

Identificarea implicită a lui Isus cu Dumnezeu devine explicită dacă facem o lectură atentă a parabolei în contextul mai larg al Evangheliei lui Luca pornind de la binomul *pierdut - regăsit*. La fel și în episodul cu Zaheu: „Fiul Omului a venit să caute și să mântuiască ceea ce era pierdut” (Luc. 19:10). Lucrarea de mântuire a ceea ce era pierdut, pe care Tatăl o înfăptuiește în Luc. 15: 23-30 este încredințată Fiului din Luc. 19:10. Este ceea ce Isus împlinește când se arată binevoitor cu cei strângători de impozite și cu cei păcătoși.

Milostivirea, așa cum a prezentat-o Cristos în parabola Fiului risipitor, are forma interioară a iubirii, care în Noul Testament este numită *agape*. O astfel de iubire este capabilă să se plece asupra oricărui fiu risipitor, asupra oricărei mizerii umane și, mai ales, asupra oricărei mizerii morale, asupra păcatului. Când se întâmplă acest lucru, cel care este obiectul milostivirii nu se simte umilit, ci regăsit și revalorizat. Mai întâi în toate, Tatăl își manifestă bucuria că a fost regăsit. Această bucurie indică faptul că un bun a rămas intact: un fiu, chiar dacă e risipitor, nu încetează de a fi un fiu adevărat al tatălui său; mai indică și faptul că un bun a fost regăsit: în cazul fiului risipitor, acesta a fost întoarcerea la adevărul despre sine însuși (Ioan Paul al II-lea 1980).

Dacă Dumnezeu îi primește pe cei păcătoși, și cei care au încredere în Dumnezeu ar trebui să se comporte în același mod. Dacă Dumnezeu este milostiv, și cei care îl iubesc pe Dumnezeu ar trebui să fie milostivi. Dumnezeu pe care îl predică Isus și în numele căruia face tot ceea ce face este Dumnezeul milostivirii. Mai mult, a deveni asemenea Tatălui cereșc nu este doar un aspect important al învățăturii lui Isus, ci este însăși inima mesajului său. Radicalitatea cuvintelor lui Isus și aparenta imposibilitate de a trăi cerințele sale devin total inteligibile dacă sunt înțelese ca parte a unei chemări generale de a deveni și de a fi adevărați fii și fiice ai lui Dumnezeu (Nouwen 1999: 159).

Isus ne indică adevărata condiție de fiu: El este fiul cel tânăr, fără a fi însă rebel. El este fiul cel mare, fără a avea însă resentimente. Ascultă de Tatăl în toate, dar fără a se simți vreodată sclav. Ascultă tot ceea ce spune Tatăl, dar asta nu-l transformă în slugă. Împlinește toate lucrările pe care Tatăl i le cere, rămânând complet liber. Dăruiește totul și primește totul. Isus declară în mod liber:



„Adevăr, adevăr vă spun. Fiul nu poate face nimic afară de ceea ce vede că face Tatăl; ceea ce face El, face și Fiul. Tatăl îl iubește pe Fiul, și toate ce le face El i le arată, și-i va arăta înfăptuiri și mai mari încât veți rămâne uimiți. Precum Tatăl învie morții și le dă viață, tot așa și Fiul dă viață cui vrea. Tatăl nu judecă pe nimeni, dar a încredințat orice judecată Fiului, ca toți să-l cinstească pe Fiul precum îl cinstesc pe Tatăl” (Ioan 5: 19-23).

Milostivirea se manifestă în aspectul său adevărat și propriu când revalorizează, promovează și scoate binele din toate formele de rău existente în lume și în om. Astfel înțeleasă, ea constituie conținutul fundamental al mesajului mesianic al lui Isus Cristos și forța constitutivă a misiunii ucenicilor lui. Cristos, care ca om a suferit cu adevărat și în chip îngrozitor, se adresează Tatălui, aceluși Tată a cărui iubire o propovăduise oamenilor, despre a cărui milostivire dăduse mărturie prin tot ce săvârșise. Dar nu este cruțat de suferința teribilă a morții de pe cruce: „Pe El, care nu a cunoscut păcatul, Dumnezeu l-a făcut păcat de dragul nostru pentru ca noi să cunoaștem justificarea lui Dumnezeu în El” (2 Cor. 5:21).

Prin această răscumpărare este revelată adevărata sfințenie a lui Dumnezeu, care este plinătatea absolută a desăvârșirii; plinătatea dreptății și a iubirii, căci dreptatea se întemeiază pe iubire, provine din ea și tinde spre ea. Această dreptate se naște în întregime din iubire: din iubirea Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt. În urma suferințelor încercate în lume, fiul capătă discernământ. De altfel, acest lucru ne și învață Evanghelia în întregul ei, să deosebim binele de rău. Parabola fiului risipitor și plin de păcate și a celui drept, trufaș și cârtitor, rămâne mereu actuală prin deschiderea arătată omului în aflarea drumului spre mântuire (Maier 1999: 669-670).

## **7. Concluzii**

Capitolul al 15-lea din Evanghelia după Luca nu are doar scopul de a justifica numai comportamentul lui Isus față de cei păcătoși și de asemenea nu intenționează numai să-i ajute pe farisei și cărturari de a înțele în termeni reali comportamentul lui Isus, ci merge mai departe: el cheamă pe toți să participe la bucuria pe care Isus o manifestă. Devine, astfel, un autentic apel de atașament față de Isus și de învățătura sa înțelegătoare pentru cei păcătoși.

Referințele din Luc. 15:1-2 plasează conținutul celor trei parabole într-un anumit context istoric din ministerul lui Isus. Luca lasă să se înțeleagă faptul că acțiunile relatate de el aparțin trecutului, iar sensul lor real trebuie corelat cu trecutul. Luca nu se adresează în capitolul al 15-lea fariseilor și cărturarilor, el are în față sa alți oameni, cu alte preocupări, cărora vrea să le vorbească despre Isus din Nazaret. Totuși, dacă Luca a considerat util să păstreze răspunsul lui Isus, modul în care a rezolvat o anumită problemă, atunci el a făcut acel lucru cu un motiv precis. Potrivit lui Petercă (1985: 90-100), putem presupune că în viziunea lui Luca toate cuvintele lui Isus rămân utile și pentru creștinii de la finele secolului I, care au

înaintea lor un material prețios de reflexie, în funcție de problemele noi pe care viața și trăirea creștină le ridică în fața acestor creștini din prima generație.

Exegeții pleacă de la premisa că Luca a întâlnit în comunitățile creștine pentru care el a scris Evanghelia o situație identică cu cea cu care a fost confruntat Isus în iudaismul timpului său. Din lectura Evangheliei după Luca, precum și din cea a Faptelor Apostolilor, rezultă că acest evanghelist subliniază cu suficientă convingere faptul, scandalos pentru evrei, conform căruia mesajul creștin, refuzat în genere de iudei, era acceptat cu entuziasm de păgâni. În spatele geloziei fariseilor față de cei păcătoși, Luca vede în mod discret gelozia evreilor față de păgânii care aderau la creștinism. Acest lucru este confirmat în direct de Fapt. 11, unde Petru este acuzat de iudeo-creștini că a intrat la cei netăiați împrejur și a luat masa cu ei, acuză care se aseamănă întru totul cu reproșul adus lui Isus în Luc. 15:2. Petru își lămurește comportamentul, astfel că în final concluzia va fi surprinzătoare: „Auzind acestea, au tăcut și au slăvit pe Dumnezeu, zicând: Așadar, Dumnezeu le-a dat și păgânilor întoarcerea spre viață” (Fapt. 11:18). Istoria lui Corneliu (Fapt. 10) este o confirmare clară a faptului că viața veșnică nu mai este apanajul exclusiv al lui Israel. Toți au acces la noua Împărăție datorită „convertirii” asupra căreia se insistă în capitolul al 15-lea din Evanghelia după Luca. Succesul tinerei Biserici creștine era privit cu răutate și gelozie de către evrei. În Luc. 15 nu apare termenul gelozie sau ură, însă din comportamentul ciudat al fiului mai mare reiese cu claritate răutatea acestuia, când el refuză cu vehemență să intre în casă pentru sărbătoarea fratelui reîntors (15:28). Tatăl va încerca zadarnic să înlătore această răutate din partea fiului mai mare, determinându-l să participe totuși și el la bucuria întoarcerii fratelui rătăcit.

Aceste corespondențe tematice între Luc. 15 și Faptele Apostolilor sunt suficiente pentru a demonstra că redactarea lui Luc. 15 se referea la tensiunea existentă între iudaism și creștinism în urma aderării masive la noua religie a păgânilor. Fiul risipitor rămâne totuși evreu, chiar dacă el părăsește căminul părintesc și pleacă în ținuturi îndepărtate. Peripețiile prin care el trece, precum și deznodământul final al aventurii sale, plasează pe Luc. 15 într-o perspectivă misionară (de Milan 1976: 88-94). De fapt, această idee este prezentă și în alte locuri: Luc. 2:32, Cântarea lui Simeon; Luc. 3:6, definirea misiunii lui Ioan Botezătorul; Luc. 4:23-34, scena petrecută în sinagoga din Nazaret etc.

Așadar, Luc. 15 este o punere în gardă contra oricărei forme de exclusivism care ar pune în joc sensul profund al solidarității fraterne. Actualitatea acestui capitol este evidentă chiar și pentru noi, cei care trăim în secolul XXI.

## **Bibliografie**

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

*Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.

*Noul Testament*, ediția a II-a, Editura Sapienția, Iași, 2008.

DEX 1998 = *Dicționarul explicativ al limbii române*, Ediția a II-a, Academia Română. Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998.

*The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Edition Howard Marshall and Word Gascque, Exeter, 1978.

## B. Literatură secundară

Aletti 1998: Jean-Noël Aletti, *Quand Luc raconte*, Éditions du Cerf, Paris, 1998.

Benoit, Boismard 1972: Pierre Benoit, Marie-Émile Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français*, vol. II, Edition du Cerf, Paris, 1972.

Bulai 1999: Alois Bulai, *Tatăl și fiul săi în Evanghelia după Sfântul Luca*, în „Dialog Teologic”, anul II (1999), nr. 3, p. 32.

De Milan 1976: Ambroise de Milan, *Traité sur l'évangile de saint Luc*, vol. VII, Cerf, Paris, 1976.

Dupont 1979: Jacques Dupont, *Il messaggio delle beatitudini*, Grimbaldi, Torino, 1979.

Fitzmyer 1985: Joseph Augustine Fitzmyer, *The gospel according to Luke*, vol. I, Doubleday, New York, 1985.

Foerster 1997: Jean-Luc Marie Foerster, *L'évangile de deux fils dans l'exégèse des Pères*, în „Cahier Evangile. Supplément”, 1997, Paris, Cerf.

Grelot 1977: Pierre Grelot, *Le Père et ses deux fils: Luc. XV, 11-32. Essai d'analyse structurale*, în „Revue Biblique”, nr. 3/1977, p. 321-347; *Le Père et ses deux fils: Luc. XV, 11-32. De l'analyse structurale à l'herméneutique*, în „Revue Biblique”, nr. (1977), p. 538-565.

Gourgues 1992: M. Gourgues, *Le père prodigue*, în „Nouvelle revue théologique”, nr. 114 (1992), p. 3-20.

Gourgues 1997: Michel Gourgues, *Les Paraboles de Luc: d'amont en aval*, Médiaspaul, Montréal, 1997 [*Parabolele lui Luca. Din amonte în aval*, traducere în limba română de Marius Bitiușcă, Editura Sapienția, Iași, 2006].

Harrington 1951: Daniel J. Harrington, *The Gospel of Luke*, The Liturgical Press, Collegeville, 1951.

Harrington 1967: William Harrington, *Il parlait en paraboles*, Les Editions du Cerf, Paris, 1967.

Ioan Paul al II-lea 1980: Ioan Paul al II-lea, *Dives in Misericordia*, scrisoare enciclică, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București, 1980.

Jeremias 2000: Joachim Jeremias, *Parabolele lui Isus*, traducere din limba engleză de P.S. Calinic Dumitriu, Vasile Mihoc și Ștefan Matei, Editura Anastasia, București, 2000.

Maier 1999: Gerhard Maier, *Evanghelia după Luca. Comentariu la Noul Testament, 4-5*, Editura Lumina Lumii, Korntal, 1999.

Mc Brich 1991: Dennis Mc Brich, *The Gospel of Luke, a reflective commentary*, Dominican Publication, Dublin, 1991.

- Nouwen 1999: Henri Jozef Nouwen, *Întoarcerea fiului risipitor. O istorie a drumului spre casă*, traducere de Iosif Răchiteanu, Editura Presa Bună, Iași, 1999.
- Nolland 1993: John Nolland, *Word Biblical Commentary Luke 9:21-18:34*, Word Books Publisher - Dallas, Texas, 1993.
- Petercă 1985: Vladimir Petercă, *Parabolele lui Isus*, Editura Sapienția, Iași, 1985.
- Sabourin 1987: Léopold Sabourin, *L'Évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Editrice Università Gregoriana, Roma, 1987.
- Schmid 1965: Josef Schmid, *L'evangelo secondo Luca*, Morcelliana, Brescia, 1965.
- Segbroeck 1989: Frans van Segbroeck, *The Gospel of Luke. A cumulative Bibliography 1973-1988*, nr. 88, Leuven, University Presse, 1989.

**UN COMENTARIU DESPRE FACEREA 17:20. CEI DOISPREZECE  
PRINȚI AI FIILOR LUI IȘMAEL ȘI APOCALIPSA LUI SERGIUS  
BAHĪRĀ\***

**DR. SILVIU LUPAȘCU**

Universitatea Dunărea de Jos, Galați

*slupascu@yahoo.com*

**Summary:** The brief contents of *Genesis* 17: 20 stand as an epitome of the political and religious history of the Moslem theocracy. If comprehended against the background of the Christian and Moslem apocalyptic literature of the 8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries, the topic of the twelve princes issued out of Ishmael's line represents an essential symbolic crossroad of the monotheistic Abrahamic religions. In the following comparative analysis *Genesis* 17:20 is approached in a hermeneutical relationship with three important works of the Christian-Gnostic and Christian-Nestorian apocalyptic literature of the 4<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> centuries: the *Apocalypse of Peter* (*Nag Hammadi Library*); the *Apocalypse of Peter* (*karshūnī*); the *Apocalypse of Sergius Bahīrā*. Even if the legendary existence of Sergius Bahīrā is not founded on a historical existence, the Nestorian monk is vested with a double identity by the Moslem and Christian authors who treated on his premonitory encounter with the teen-ager Muhammad. If in the Moslem tradition Bahīrā is considered as a witness and a guarantor concerning the foretelling of the Prophet Muhammad's coming into the world, according to the primordial, text of the *Gospel*, uncorrupted by the intervention of the ecclesiastical authorities, within the perspective of the anti-Moslem Christian polemicists he is nothing but a heretical monk, the mentor of young Muhammad and the inspirator of the *Qur'ān*. In the Moslem religious realm two textual traditions concerning the meeting between Muhammad and Bahīrā are attested: the version of Abū 'Abd Allāh Muhammad Ibn Ishāq Ibn Yasār Ibn Khyār (cca 704-767/768) in *Sīrat rasūl Allāh* or the *Biography of the Messenger of Allāh*, nowadays a lost work which was rewritten by Abū 'Abd Al-Mālik Ibn Hishām (d. cca 833-834) in *As-sīra an-nabawīya* or the *Biography of the Prophet*; the version of Muhammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd Al-Imām Abū Ja'far Al-Tabarī (839-923), included in *Ta'rikh al-rusul wa-'l-mulūk wa-'l-chulafā'* or the *History of the prophets, kings and calīphs*. The *Apocalypse of Sergius Bahīrā* reveals its paramount importance from the perspective of the Christian-Moslem counter-history of the VIII<sup>th</sup>-X<sup>th</sup> centuries.

**Keywords:** *Genesis* 17:20, *Qur'ān*, *Apocalypse of Sergius Bahīrā*; *Apocalypse of Peter* (*Nag Hammadi Library*), *Apocalypse of Peter* (*karshūnī*), Nestorianism, Primitive Islam

---

\* This work was possible with the financial support of the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013, co-financed by the European Social Fund, under the project number POSDRU 89/1.5/S/61104.

La fel ca demersul hermeneutic care are ca obiect *Torab* și *Evanghelia*, abordarea exegetică a *Qur'an*-ului deschide șase perspective de investigație textuală: revelația divină, istoriografia, critica textuală, critica literară, teologia dogmatică, teologia mistică. Din perspectiva istoriei comparate a religiilor abrahamice și a criticii literare, teologia qur'anică despre Maria și Mesia Iisus, fiul Mariei, permite construirea unei ipoteze cu privire la elucidarea proximității istorice dintre creștinism și islamul primar prin analogie cu mariologia nestoriană și hristologia gnostică-docetistă. *Qur'an*, IV, v. 169, menționează că Iisus, fiul Mariei sau *'Īsā Ibn Myriam* este Mesia (*'Al-Masīh*), Mesager (*Rasūl*) al lui Dumnezeu, Cuvânt al lui Dumnezeu (*Kalamū-Allāh*) și Duh (*riīb*) de la Dumnezeu: „Mesia Iisus, fiul Mariei, este Trimisul lui *Allāh*, Cuvântul Său pe care El l-a trimis Mariei și un Duh de la El. Credeți, așadar, în *Allāh* și în Trimișii Săi. Și nu spuneți Trei! [...] *Allāh* este un Dumnezeu Unic. Slavă lui! Să aibă El un Fiu?”<sup>1</sup>. Totodată, *Qur'an*, IV, v. 155-156 descrie scena crucificării unei sosii, în timp ce *'Īsā Ibn Myriam* rămâne invulnerabil față de răutatea omenească și este ridicat la cer de *Allāh*: „Și din pricina necredinței lor și a clevetirilor grele pe seama Mariei, precum și din pricina vorbelor lor: Noi l-am omorât pe Mesia Iisus, fiul Mariei, Trimisul lui *Allāh*!, în vreme ce ei nu l-au omorât, nici nu l-au crucificat, numai o asemănare a sa li s-a arătat lor. [...] De bună seamă, nu l-au omorât, ci *Allāh* l-a înălțat la El”<sup>2</sup>.

*Apocalipsa după Petru*, redactată în limba coptă după o versiune-*vorlage* pierdută, în limba greacă, datează din secolul al III-lea și este inclusă în Biblioteca de la Nag Hammadi. Acest text pseudo-epigrafic expune doctrina gnostică-docetistă<sup>3</sup> despre crucificarea lui Iisus, conform căreia Mântuitorul etern contemplant scena martirizării sosiei sale carnale și râde de orbirea și nebunia oamenilor care își imaginează că le stă în putință să anihileze prin moarte o ipostază a Duhului lui Dumnezeu și a luminii divine: „Iar eu am spus: Ce văd, oare, oh, Doamne, ești tu însuși cel luat de ei și cel care se agață de mine? Dar cine este acesta, care râde pe lemnul crucii? Iar atunci este altcineva cel ale cărui picioare și mâini ei le lovesc? Mântuitorul mi-a spus: Cel pe care l-ai văzut că se bucură și râde [...] este Iisus cel viu. Dar acesta, în ale cărui mâini și picioare ei bat cuiele, este partea sa carnală, o ființă-substitut menită oprobiului, cel care a venit în ființă după asemănarea sa. [...] Iar el era plin de un Duh sfânt și el este Mântuitorul. Și a fost în jurul lor o mare și inefabilă lumină, precum și multitudinea îngerilor inefabili și invizibili care i-a binecuvântat. [...] Iar el mi-a spus: Fii puternic, deoarece tu ești cel căruia aceste mistere i-au fost dăruite, pentru a le cunoaște prin revelație! Cel pe care ei l-au crucificat este întâiul-născut [...]. Dar cel care stă în apropierea sa este Mântuitorul cel viu [...].

<sup>1</sup> *Qur'an*, IV, v. 169, Arberry (1991: 97). De asemenea, *Qur'an*, II, v. 110; III, v. 30-49; V, v. 18-19, v. 76-79, v. 115-120; IX, v. 30-33; X, v. 69; XIX, v. 1-98; XXI, v. 25-29, v. 90-94; XXIII, v. 52; LXVI, v. 12, Arberry (1991: 14, 49-53, 102, 111-112, 118-120, 182, 205, 302-310, 325, 330-331, 346, 595).

<sup>2</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>3</sup> Ramură a gnosticismului creștin, docetismul considera că în locul lui Iisus Hristos a fost crucificată o copie, o sosie sau un substitut uman (în limba greacă, *dokein* are sensul de ‘a părea, a semăna’).

Prin urmare, el râde de lipsa lor de judecată, deoarece știe că ei s-au născut orbi. Iar atunci va veni cel menit să sufere, deoarece trupul este un substitut. Ceea ce ei au eliberat este trupul meu imaterial. Dar eu sunt Duhul intelectual plin de lumină strălucitoare. Ceea ce ai văzut venind spre mine este *pléroma* noastră intelectuală, care unește lumina desăvârșită cu Duhul meu cel sfânt” (Brashler & Bullard 1988: 377)<sup>4</sup>. Docetismul gnostic inclus în *Apocalipsa după Petru* (Nag Hammadi) exprimă dificultatea unor comunități nord-africane din perioada Bisericii primare de a concilia realitatea Dumnezeului infinit al monoteismului biblic cu antropomorfismul Mântuitorului evanghelic. Teologia nestoriană și scena crucificării unei sosii sunt determinate de adevărul axiomatic, de inspirație biblică, în conformitate cu care Dumnezeu este invulnerabil față de răutatea lumii și a ființelor omenеști.

După cum a observat Christie-Murray (1991: 63), dacă doctrina lui Nestorius (cca 386-451)<sup>5</sup> ar fi fost adoptată ca ortodoxă, odată cu trecerea timpului Hristos ar fi fost considerat un simplu om a cărui ființă a fost ridicată la rangul suprem al viului omenesc prin sălășluirea *Lógos*-ului divin în trupul său (). Hristologia nestoriană se întemeiază pe afirmarea coexistenței a două naturi (*phúseis*) și a două persoane (*prósopa*) în Iisus Hristos, una umană și una divină, în condițiile în care Fecioarei Maria i se recunoștea titlul de *Christotókos* (purtaoare sau născătoare a lui Mesia), dar i se refuza titlul de *Theotókos* (purtaoare sau născătoare a lui Dumnezeu). Relația dintre persoana umană și persoana divină în Iisus Hristos a fost definită de Nestorius ca reciprocitate ontologică. Prin Întrupare, *Lógos*-ul s-a revelat în persoana umană a lui Iisus, iar ființa omenească inserată în timpul istoric s-a recunoscut ca manifestare a *Lógos*-ului, astfel încât prin persoana umană a lui Iisus s-a manifestat în timpul istoric persoana divină a *Lógos*-ului etern (Loofs 1914: 93-94). Aloys Grillmeier a reliefat predilecția lui Nestorius pentru noțiunea de reunire sau asociere (*sunápheia*) a celor două naturi în Iisus Hristos, în condițiile în care fiecare natură (*phúsis*) are propria sa persoană sau personalitate (*prósopon*). Noțiunea de *prósopon* desemnează toate proprietățile caracteristice (*ídiomata*) interne și externe ale unei naturi: înfățișarea fizică, atitudinea morală, funcțiile spirituale, felul în care este văzută, judecată și onorată, precum și modul în care există și

<sup>4</sup> În paginile de mai jos se va face deosebirea între *Apocalipsa după Petru* (Nag Hammadi) și *Apocalipsa după Petru* (*kearbūn*).

<sup>5</sup> Călugăr, preot și predicator din Antiohia, Patriarh al Constantinopolului între anii 428-431, sub domnia împăratului Theodosius al II-lea (408-450), Nestorius a fost condamnat ca eretic de către Conciliul din Ephes (431), în urma conflictului dogmatic angajat cu Patriarhul Chiril al Alexandriei (cca 376-444). În *Scrisoarea către Cosmas* (text siriac datat cca 435-451) se păstrează portretul lui Nestorius: „Era tânăr, roșcovan, cu ochi mari și un chip frumos, un al doilea David, am putea spune. Timbrul vocii sale era agreabil. Spunea diverse lucruri în momentul împărtașaniei, iar mulți nu veneau la biserică decât pentru a asculta sunetul vocii sale. Era un om excelent și invidiat, care nu avea experiența treburilor lumii și căruia îi lipsea ceea ce se numește amabilitate”. *Scrisoarea către Cosmas* descrie circumstanțele căderii lui Nestorius în dizgrația împăratului Theodosius al II-lea și a surorii sale mai mari, Pulcheria, precum și exilul său într-un ermitaj situat într-o oază din deșertul egiptean, loc unde își sfârșește viața și este înmormântat (Nau 1919: 273-316).

acționează. Fiecare natură investită cu realitate la nivelul existenței concrete se definește prin individualitatea propriei sale persoane. Nestorius a încercat să afirme unitatea ontologică a lui Iisus Hristos prin dedublarea noțiunii de *prósopon*: persoana invizibilă a *Lógos*-ului divin s-a folosit de instrumentul (*órganon*) vizibil al persoanei umane a lui Iisus (Grillmeier 1975: 458-463). Veriga slabă a raționamentului hristologic construit de Nestorius rămâne întemeierea unității ontologice a lui Iisus Hristos pe două *prósopa*, poziție în măsură să relativizeze realitatea Întrupării. În dialogul intitulat *Theopaschites* sau Dumnezeul suferitor, Nestorius a argumentat, împotriva Patriarhului Chiril al Alexandriei (cca 376-444) și a susținătorilor săi, că Dumnezeu întrupat în Iisus Hristos nu a suferit pe cruce: dacă *Lógos*-ul etern și Iisus omul ar alcătui o singură persoană, atunci principiul unității divine implică pătimirea pe cruce a celor trei persoane ale Treimii creștine (Loofs 1914: 6). Acest raționament teologic este recognoscibil în *Tegourta Heraclidis* sau *Cartea lui Heraclid din Damasc*, scriere posterioară excomunicării și trecerii penitente de la *prósopa* la *prósopon*, în care Nestorius a argumentat uniunea voluntară, non-naturală, a „naturii impasibile și nemuritoare, veșnice, independente” a Tatălui, Fiului și Sfântului Duh cu „natura muritoare, pasibilă, dependentă” într-o singură *prósopon* a „economiei a ceea ce este compus”: „Cu atât mai mult, nu era nevoie de moartea lui Dumnezeu, deoarece dacă Dumnezeu ar fi meritat moartea și dacă ar fi vrut să o suprimă, El ar fi făcut aceasta fără propria Sa moarte, mai curând decât prin aparența morții Sale. Dar deoarece El era Dumnezeu și nemuritor, a acceptat în persoana Sa – El, care nu era vinovat – moartea, adică tot ceea ce este muritor și capabil de schimbare. [...] Atunci cum ar fi putut El să facă din Întrupare un obiect de scandal, printr-un amestec, o contopire sau o participare a naturilor, astfel încât să nu fie privit nici ca Dumnezeu, nici ca om, ci drept cineva care depinde de amândouă și care nu este pur și fără diviziune? Din această cauză, El este, prin urmare, față de umanitate precum un judecător într-un proces și într-o adevărată luptă, luând-o în posesie în propria Sa persoană și supunându-și-o în toate privințele. Iar El nu este cel care luptă și este judecat, decât în măsura în care, printr-un act de apropiere, a asociat umanitatea propriei Sale imagini și nu naturii esenței invincibile și impasibile a divinității” (Nestorius 1910: 34-35, 76-78). Reliefarea umanității lui Iisus prin estomparea divinității lui Hristos în nestorianism reprezintă o importantă doctrină-martor în raport cu mariologia și hristologia propovăduite de *Qur’ân*, text sacru în cadrul căruia Mariei i se refuză titlul de „Maică a lui Dumnezeu”, iar lui Iisus, fiul Mariei, i se refuză dumnezeirea și statutul de Fiu al lui Dumnezeu, dar i se recunoaște rangul de Mesia, Trimis al lui Allāh, întrupare a Cuvântului lui Allāh și a unui Duh de la Allāh.

Probabil cea mai veche dispută teologică dintre un interlocutor creștin și un interlocutor musulman cu privire la realitatea crucificării evanghelice și docetismul crucificării qur’ănice este conținută în *Dialogul dintre Patriarhul Ioan al Alexandriei*<sup>6</sup> și

<sup>6</sup> Ioan al Alexandriei sau Ioan cel îndurător a fost Patriarh miafizit al Alexandriei între anii 677-686. Miafizitismul reprezintă reacția de apărare a bisericilor orientale față de nestorianism și postulează



gubernatorul 'Abd Al-'Azīz<sup>7</sup>, scriere coptă<sup>8</sup> datată cca 685-686, în cuprinsul căreia sunt evidențiate relațiile dintre creștinii egipteni și autoritățile musulmane pe durata primelor cinci decenii care au trecut de la invazia arabă (640). În urma decesului unui evreu fără moștenitori, la reședința guvernatorului este adusă o cutie de argint în interiorul căreia se află o bucată de lemn. Încercat prin foc, nu numai că lemnul nu arde, dar stinge flăcările care-l înconjoară, iar acest miracol îl încredințează pe patriarh că în cutia de argint se află o bucată din lemnul Crucii și îl determină să plătească guvernatorului suma de trei mii de dinari pentru a intra în posesia relicvei. 'Abd Al-'Azīz arbitrează disputa despre adevărul de ordin religios dintre Patriarhul Ioan, un evreu și un melkit, reprezentant al creștinismului chalcedonian, în urma căreia adversarii ierarhului copt sunt convertiți la creștinismul miafizit prin citate biblice care demonstrează realitatea Întrupării. Apogeul teologic al dialogului contradictoriu dintre Patriarhul Ioan și 'Abd Al-'Azīz despre euharistie este atins prin enunțul guvernatorului despre crucificarea unui tâlhar în locul lui Iisus Hristos, în conformitate cu *Qur'ān*, IV, v. 155-156. Cu pragmatism și ironie spiritualizată, Ioan răspunde că, dacă acest enunț ar fi adevărat, atunci 'Abd Al-'Azīz l-a fraudat cu trei mii de dinari, replică în urma căreia guvernatorul cedează și recunoaște adevărul religios al creștinismului (Evelyn-White 1926-1933, I: 171-175 și Suermann 2006: 104-106). Mina din Nikiou (cca 700) l-a portretizat pe emirul 'Abd Al-'Azīz în postura de stăpânitor musulman, în scrierea coptă intitulată *Viața Patriarhului Isaac al Alexandriei*<sup>9</sup>. Conduita politică violentă de la începutul guvernării sale, concretizată prin distrugerea crucilor și persecutarea creștinilor, va cunoaște o transformare radicală în urma viselor și viziunilor primite de la Dumnezeu. Datorită prieteniei și admirației statornice față de Patriarhul Isaac, 'Abd Al-'Azīz a ctitorit, în conformitate cu acest text hagiografic, mai multe biserici și mănăstiri în orașul Helwan (Amélineau 1890: 46, 63 și Suermann 2006: 106, 107). Cu toate acestea, în Egipt, relațiile dintre cuceritorii musulmani și necredincioșii cucerțiți au fost mai curând încordate decât amiabile pe durata secolelor VII-IX. În anii 831-832, Califul Abū Jā'far 'Abd Allāh Al-Māmūn Ibn Hārūn (786-833)<sup>10</sup> a reprimat în mod sever o revoltă a creștinilor copti și a argumentat în fața cărturarului Al-Hārith Ibn Miskīn dreptul său divin de a exercita violența politică în

---

că în Persoana lui Iisus Hristos divinitatea și umanitatea sunt unificate într-o singură natură (*phūsis*). Creștinii care au aderat la crezul formulat de Conciliul din Chalcedon (451) au considerat că miafizitismul creștinilor ne-chalcedonieni este o formă de monofizitism, o afirmare a naturii unice (*phūsis*) a lui Iisus Hristos prin absorbția sau dizolvarea umanității Sale în divinitatea Sa. Această acuzație a fost respinsă de bisericile orientale, inclusiv de Biserica Coptă.

<sup>7</sup> Inclus în arborele genealogic al dinastiei Omeyyazilor în calitate de fiu al celui de al IV-lea Calif, Marwān I-ul (623-685), frate al celui de al V-lea Calif, 'Abd Al-Malik (646-705) și tată al celui de al VIII-lea Calif, 'Umar al II-lea (cca 682-720), 'Abd Al-'Azīz a fost guvernator al Egiptului între anii 685-705.

<sup>8</sup> Versiuni în limba arabă ale versiunii-*vorlage* în limba coptă se află în Ms. Arabe 215 și Ms. Arabe 4881, Bibliothèque Nationale de France, Paris.

<sup>9</sup> Patriarh miafizit al Alexandriei între anii 686-689.

<sup>10</sup> Al VII-lea Calif din dinastia Abbassizilor, fiu al celui de al V-lea Calif, Hārūn Al-Rashīd (763-809).

asemenea circumstanțe: „Acești rebeli nu sunt decât niște necredincioși care se află sub un legământ (*dhimma*). Dacă sunt oprimați, ei trebuie să-și adreseze nemulțumirile *imām*-ului. [...] Ei nu au dreptul să poarte război împotriva musulmanilor, în regiunea pe care aceștia o stăpânesc”<sup>11</sup>.

*Disputa călugărului din Bēt Hālē cu un notabil arab* (secolul al VIII-lea) este cea mai veche scriere siriacă-orientală (nestoriană) care-l menționează pe Sergius Bahirā în calitate de învățător al lui Muhammad, în contextul antagonismului dintre hristologia evanghelică și hristologia Qur'anică. Monahul nestorian afirmă că Muhammad a împrumutat expresia „Cuvântul Său și un Duh de la El” (*Qur'ān*, IV, v. 169) din *Evangelia după Luca*. În cadrul dialogului despre cele trei ipostasuri ale divinității monoteiste, notabilul arab musulman invocă drept argument anti-trinitar propovăduirea lui Muhammad despre religia Dumnezeului Unic. Răspunsul monahului nestorian revelează misterul deosebirii și continuității dintre „copilăria” teologică a propovăduirii Dumnezeului Unic și „maturitatea” teologică a propovăduirii Sfintei Treimi, în conformitate cu treptele exoterice și esoterice ale învățaturii pe care Muhammad a primit-o de la Sergius Bahirā: „Să știi, oh, omule, că atunci când un copil se naște, deoarece simțurile sale sunt lipsite de putere și nu pot să asimileze hrană consistentă, el este hrănit cu lapte timp de doi ani, iar după aceea este hrănit cu pâine; în același fel, Muhammad, deoarece era conștient de felul vostru copilăros de a fi și de puținătatea cunoașterii voastre, pentru început vi l-a făcut cunoscut pe Dumnezeul Unic și Adevărat, o învățătură pe care a primit-o de la Sergius Bahirā. Deoarece voi încă erați copii întru cunoaștere, el nu v-a învățat despre misterul Sfintei Treimi, ca să nu rătăciți pe calea închinării la mai mulți dumnezei”<sup>12</sup>. Care este identitatea lui Sergius Bahirā și în ce mod poate fi definită poziția sa din perspectiva coexistenței istorice dintre hristologia evanghelică și hristologia Qur'anică, la confluența dintre spațiile religioase abrahamice, sub dinastia Abbassizilor?

De la sfârșitul secolului al VIII-lea sau începutul secolului al IX-lea (cca 800) datează o altă *Apocalipsă după Petru*, redactată în *karshūnī* sau *garshuni* (limba arabă scrisă cu alfabetul siriac) după o versiune-*vorlage* pierdută, în limba coptă, concepută în mediul creștin din Egiptul de nord<sup>13</sup> (Mingana 1931, III: 93-407). În perioada islamului primar, acest text pseudo-epigrafic a fost cunoscut atât de Biserica Etiopiană, cât și de Biserica Siriacă. Versiunea în *karshūnī*, păstrată de Biserica Siriacă, este alcătuită din două dialoguri organizate în opt cărți – un dialog între Iisus Hristos și Apostolul Petru; un dialog între Apostolul Petru și Clement al Romei<sup>14</sup> – și conține mai multe rescrieri după *Torah*, *Noul Testament* și *Qur'ān*. Un paragraf

<sup>11</sup> Ya'qūbī, *Ta'rikh*, II, 466, sursă primară citată de El-Hibri (2004: 140).

<sup>12</sup> Sursă primară citată de Roggema (2009: 22, 158) după Ms. Diyarbakir 95, fol. 5a.

<sup>13</sup> Pentru a redacta traducerea *Apocalipsei după Petru* din *karshūnī* în limba engleză, A. Mingana a utilizat mai multe manuscrise din colecția sa (*Mingana Syr. 106*, *Mingana Syr. 138*, *Mingana Syr. 225*, *Mingana Syr. 369*, *Mingana Syr. 411*, *Mingana Syr. 446*), dar mai ales *Mingana Syr. 70*, care conține cea mai veche și lungă versiune.

<sup>14</sup> Părinte apostolic, Papă între anii 88-97 sau 92-101.

important din *Apocalipsa după Petru (karshūnī)* expune o mariologie și o hristologie de inspirație nestoriană-gnostică: „Înainte de Întruparea Mea, înainte ca Eu, Dumnezeu-Cuvânt, să iau asupra Mea o formă omenească, voci s-au făcut auzite din interiorul Pavilionului [...]. Această stare a durat până când Dumnezeu-Cuvânt S-a întrupat, iar acest lucru s-a întâmplat în ziua în care îngerul misterului s-a pogorât și a vorbit cu o femeie curată și o nestemată pioasă, Maria, mama vieții și a îndurării, iar mesajul Meu i l-a transmis ei. În ora aceea, Eu am turnat lumina Mea cea veșnică, aflată împreună cu Mine, în Mine și asupra Mea, iar cu ea am umplut trupul acelei femei credincioase, păzitoare a comorii. Și am modelat lumina, în pântecele ei, sub forma unui om. Eu, Cel care vorbesc, nu am făcut acea lumină pentru neamul omenesc, ci am locuit în ea, după cum am locuit dintotdeauna, iar prin puterea Mea am arătat-o tuturor lucrurilor create. El a devenit copil, iar îngerii L-au venerat în Pavilionul Tatălui și El le-a vorbit și le-a răspuns. El se afla în brațele Mariei, iar Eu L-am făcut să ia asupra sa umanitatea prin veștmântul botezului, spre împlinirea poruncilor Mele. Eu nu am dorit să-L așez în această lume. Eu Îl voi desăvârși. [...] Iar Eu sunt cel care L-a ridicat pe lemnul crucii și Eu L-am ridicat din pământul blestemat. Nu L-am așezat în acel loc decât cu scopul de a-L arăta. Eu sunt întotdeauna în El și Îl voi ridica deasupra tuturor creaturilor Mele. Tatăl este în El, împreună cu Mine, iar în același fel este Duhul Sfânt” (Mingana 1931, III: 111-112). Într-un alt paragraf, redactat în aceeași manieră, trupul Fiului lui Dumnezeu este definit ca „acoperământ de lumină”: „acest lucru nu a fost pe placul Dumnezeului zelos, iar El L-a trimis pe Fiul Său, marele Învățător, care S-a pogorât pe pământ și a apărut într-un acoperământ pe care l-a ales pentru El Însuși din lumină, iar pe acesta l-a materializat și din el a vorbit și a adus la îndeplinire lucrurile pe care El a dorit să le săvârșească în lumea Sa” (Mingana 1931, III: 383).

Totodată, proximitatea dintre *Apocalipsa după Petru (karshūnī)* și gnosticism este demonstrată de utilizarea frecventă a termenului grecesc *árchon* în manuscrisele redactate în *karshūnī* pentru desemnarea îngerului căzut, *Lucifer – Iblīs*, stăpânul malefic al lumii terestre: „deoarece în ora aceea *árchon* a căzut din cer” (Mingana 1931, III: 117); „l-am făcut pe *árchon* să se împiedice și să cadă din rangul său ceresc” (Mingana 1931, III: 128); „datorită previziunii și preștiinței Mele, am știut că acest *árchon* se va revolta împotriva Mea” (Mingana 1931, III: 129); „după ce l-am îndepărtat pe *árchon* din grația Mea” (Mingana 1931, III: 129); „l-am făcut pe el *árchon* și șambelan al locuinței Mele din înalt” (Mingana 1931, III: 130); „discipoli ai Apostolului lui *árchon*” (Mingana 1931, III: 151); „după cum l-am făcut pe *árchon* să cadă din cele zece ierarhii ale îngerilor” (Mingana 1931, III: 152); „capcanele și viclenia blestematului *árchon*” (Mingana 1931, III: 363); „ei nu au crezut în El și l-au venerat pe cel revoltat și s-au vătămat pe ei înșiși prin slujirea față de rebelul *árchon*” (Mingana 1931, III: 382).

Revelatoare pentru relația dintre spațiile religioase abrahamicе, în contextul istoric al islamului primar, sunt paragrafele referitoare la mentorul creștin și la cei trei mentori evrei ai Profetului Muhammad. *Apocalipsa după Petru (karshūnī)* situează

în anul 589 venirea întemeietorului islamului și menționează că el a primit învățătura creștină din partea unei „oi rătăcite” pe care Biserica a alungat-o în pustiu, sintagmă pe care Alphonse Mingana o interpretează drept aluzie la călugărul nestorian Sergius Bahirā: „Iar Mântuitorul mi-a spus: Oh, Petru, să știi că atunci când va veni conducătorul copiilor lupului, el va primi credința, pe care o va învăța de la o oaie rătăcită care va fi alungată de Biserica Mea în pustiu. [...] Apariția aceluia conducător va avea loc în anul 900 din era lui Alexandru, regele prea-puternic. [...] După moartea oii care s-a rătăcit din turma Mea și a devenit mentorul său în anii tinereții sale, doi bărbați din poporul evreu se vor împrieteni cu el. Prima literă a numelui celui dintâi dintre ei este *Kāf*. După moartea sa, poporul îi va binecuvânta numele și va transmite false tradiții pe seama sa. Prima literă a numelui celui de al doilea este *Sīn*, iar el va fi originar din Orient. Cei doi bărbați sus-menționați vor scrie pentru asinul sălbatic o carte compilată din toate cărțile. Acești doi evrei vor crede în Mine în anumite privințe și se vor dezice de Mine în alte privințe. [...] Prima literă a numelui unui învățător de al său este *Dāl*. [...] El va spori și va diminua cartea maestrului său, care a fost compusă de cei trei bărbați menționați mai sus. Datorită lui mulți oameni vor fi uciși, iar în vremea sa nici o interpretare a cărții nu se va bucura de autoritate” (Mingana 1931, III: 250-255).

Deși existența legendară a lui Sergius Bahirā nu se întemeiază pe o existență istorică, monahul nestorian este investit cu o dublă identitate de către autorii musulmani și autorii creștini care au tratat despre întâlnirea sa premonitoare cu adolescentul Muhammad<sup>15</sup>. Dacă în tradiția musulmană Bahirā este considerat un martor și un garant cu privire la prevestirea venirii Profetului Muhammad, în concordanță cu textul evanghelic primordial, necorupt de intervenția autorităților ecleziastice, din perspectiva polemiștilor creștini anti-musulmani el nu este decât un călugăr eretic, mentor al lui Muhammad și inspirator al *Qur'an*-ului (Abel (1986, I: 922-923). În spațiul musulman există două tradiții textuale despre întâlnirea dintre Muhammad și Bahirā: versiunea lui Abū ‘Abd Allāh Muhammad Ibn Ishāq Ibn Yasār Ibn Khyār (cca 704-767/768)<sup>16</sup> din *Sīrat rasūl Allāh* sau *Biografia Mesagerului lui Allāh*, lucrare pierdută, a fost rescrisă de Abū ‘Abd Al-Mālik Ibn Hishām (m. cca 833-834)<sup>17</sup> în *As-sīra an-nabawīya* sau *Biografia Profetului*; versiunea lui Muhammad

<sup>15</sup> Versiunile redactate de autorii arabi musulmani menționează apelativul Bahirā, iar versiunile redactate de autorii creștini siriieni menționează numele Sergius sau Sergius Bahirā. În limba siriacă, *bbirā* nu este un substantiv, ci participiul pasiv al verbului *b-b-r*, „a încerca asemenea argintului în foc”. Prin valoarea sa de adjectiv, cuvântul desemnează o persoană „încercată” și „confirmată”, iar sensul său figurativ se referă la o persoană „renumită”, „eminentă”. În această accepțiune, el poate fi utilizat ca titlu onorific pentru un călugăr sau maestru spiritual, cu sensul de ‘cel ales’. Roggema (2009: 56-60) a susținut că etimologia cuvântului *bbirā*-Bahirā demonstrează precedența surselor musulmane în raport cu sursele creștine: atunci când au rescris sursele musulmane, redactate în limba arabă, autorii creștini siriieni au înlocuit Bahirā cu Sergius sau Sergius Bahirā pentru a respecta regulile gramaticale ale limbii siriace (Payne-Smith 1903: 41).

<sup>16</sup> Istoric și hagiograf arab-musulman, originar din Medina.

<sup>17</sup> Istoric și lingvist arab-musulman, originar din Basra, stabilit în Egipt.

Ibn Jarīr Ibn Yazīd Al-Imām Abū Ja'far Al-Tabarī (839-923)<sup>18</sup>, inclusă în *Ta'riḥ al-rusul wa-'l-mulūk wa-'l-ḥulafā'* sau *Istoria profeților, regilor și califilor*.

Versiunea lui Ibn Ishāq, rescrisă de Ibn Hishām, are drept cadru narativ călătoria pe care caravana condusă de Abū Tālib Ibn 'Abd Al-Muttalib (549-619)<sup>19</sup> o face din Hijāz în Siria. Pentru adolescentul Muhammad, care insistă să-și însoțească unchiul, această călătorie va avea semnificația unui ritual de trecere, în măsură să-i dezvăluie menirea de întemeietor al islamului, să-i deschidă accesul spre nivelul ontologic de Profet (*Nabi*) și Trimis (*Rasūl*) al lui *Allāb*. Semne ale spațiului celest și ale regnului vegetal îl îndeamnă pe călugărul Bahīrā să identifice „sigiliul profeției” pe spatele lui Muhammad, între umeri: „Caravana a ajuns la Busrā (Bosra), în Siria, iar acolo se afla un călugăr în chilia sa, pe nume Bahīrā, care era învățat în înțelepciunea creștinilor. [...] Se spune că, din interiorul chiliei sale, el l-a remarcat pe Apostolul lui *Allāb*, în timp ce caravana se apropia, deoarece un nor îl acoperea cu umbra sa, în mijlocul oamenilor. Ei au venit și s-au oprit la umbra unui copac, lângă călugăr. Acesta a privit norul care acoperea copacul cu umbra sa, iar ramurile se îndoiu și se plecau spre Apostolul lui *Allāb*, până când umbra lor l-a cuprins în întregime”. Bahīrā oferă alimente caravanierilor arabi, prilej cu care începe un dialog cu Muhammad și îi examinează trupul din perspectiva fiziognomoniei profetice: „Când s-au aflat față în față, Bahīrā l-a ațintit cu privirea, i-a examinat trupul și a găsit semnele descrierii sale (în concordanță cu cărțile creștine<sup>20</sup>). [...] Astfel încât a început să-i pună întrebări în legătură cu întâmplările din timpul somnului, cu obiceiurile sale și felul său de a fi, iar ceea ce Apostolul lui *Allāb* i-a răspuns a coincis cu ceea ce Bahīrā știa despre descrierea sa. Apoi el i-a cercetat spatele și a văzut sigiliul profeției între umerii săi, chiar în locul menționat în cartea sa”. Partea finală a textului conține o apologie a lui Muhammad, al cărui destin profetic se va împlini sub protecția prezenței teocratice: „Apostolul lui *Allāb* a crescut, iar Dumnezeu l-a apărut și l-a păstrat departe de răutatea păgânismului deoarece El a vrut să-l onoreze cu harul apostolatului, până când a devenit alesul poporului său în privința virtuților bărbătești, înzestrat cu un caracter excelent, descendent din cea mai nobilă obârșie, cel mai bun față de aproapele său, cel mai blând, onest, statornic, cel mai îndepărtat de întinare și corupție morală datorită măreției și nobleței, astfel încât poporul său l-a recunoscut drept *Cel loial*, grație calităților bune pe care Dumnezeu le-a sădit în el”<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Istoric, teolog și comentator al *Qur'an*-ului de origine persană, născut în Amol, Tabaristan, educat în Irak, la școlile din Bagdad, Basra, Kūfa și Wāsit.

<sup>19</sup> Conducător al clanului Banū Hāshim din tribul Quraysh, unchi al Profetului Muhammad.

<sup>20</sup> Aluzie la Ioan 16:7-15.

<sup>21</sup> Ibn Ishāq, *Sīrat rasūl Allāb*, Ibn Hishām, *As-sīra an-nabawīya*, în Guillaume (1955: 79-81). Roggema (2009: 38-39; 39, n. 7) menționează autorii musulmani din secolele IX-XIV care au inclus în lucrările lor descrierea întâlnirii dintre Muhammad și Bahīrā în concordanță cu tradiția lui Ibn Ishāq și Ibn Hishām: Al-Balādhūrī, *Ansāb al-asbrāf*; Ibn Bukayr, *Kitāb al-siyar wa-l-magbāzī*; Ibn Sa'd, *Kitāb al-tabaqāt al-kabīr*; Al-Tabarsī, *I'lām al-warā*; Al-Bayhaqī, *Dalā'il al-nubunna*; Abū Nu'aym, *Dalā'il al-nubunna*; Ibn Al-Jawzī, *Sīfat al-safwa*; Ibn Kathīr, *Al-bidāya wa-l-nihāya*; Ibn Qayyim Al-Jawziyya,

Al-Tabarī menționează că, pe teritoriul sirian, mănăstirea lui Bahīrā se află la porțile orașului Busrā (Bosra), în apropierea unui caravanserai în care poposește caravana condusă de Abū Tālib. Spre deosebire de mărturia păstrată de la Ibn Ishāq și Ibn Hishām, Al-Tabarī precizează că Bahīrā nu este un ascet solitar, ci membru al unei comunități monastice, retorica arborelui miraculos lipsește, iar semnul celest premergător revelației „sigiliului profeției” este un „nor în formă de mare scut”: „La porțile orașului se află o mănăstire în care locuiește un călugăr pe nume Bahīrā, care a citit vechile scrieri și a găsit descrierea Profetului. În apropiere se afla un loc în care poposeau toate caravanele care traversau regiunea. Caravana lui Abū Tālib a ajuns în timpul nopții. Pe durata zilei, oamenii, cuprinși de somn, au lăsat cămilele să pască. [...] Atunci când căldura soarelui a sporit în intensitate, un nor în formă de mare scut a umbrit capul Profetului. Călugărul a văzut acest lucru, a deschis poarta mănăstirii și a ieșit, iar membrii caravanei s-au trezit. [...] Bahīrā l-a întrebat despre viziunile care i se arătau în vis și Muhammad i-a spus. Toate acestea erau în deplin acord cu ceea ce Bahīrā a găsit în cărți. Apoi el a cercetat locul dintre umerii săi și a văzut sigiliul profeției. [...] Bahīrā a spus: Acesta este cel mai bun dintre toți oamenii de pe pământ și Profetul lui *Allāh*. Descrierea sa se găsește în toate scrierile din vechime, la fel ca și numele și rangul său. Eu am împlinit șaptezeci de ani și a trecut mult timp de când aștept venirea sa ca Profet” (Al-Tabarī (1867-1874, II: 244-246)<sup>22</sup>.

În capitolul al VIII-lea din *Kitāb al-ātār al-bāqīa ‘an al-qorūn al-kālīa, Cronologia vechilor națiuni* sau *Semnele secolelor trecute*, Abū Rayhān Muhammad Ibn Ahmad Al-Bīrūnī (973-1043) menționează polemica epistolară dintre teologul creștin-nesorian ‘Abd Al-Masīh Ibn Ishāk Al-Kīndī<sup>23</sup> și teologul musulman ‘Abd Allāh Ibn Isma‘īl Al-Hāshimī<sup>24</sup>. Cele două scrisori teologice au fost redactate cca 830 la curtea

---

*Hidāyat al-bayārā*; Al-Dhababī, *Ta’rīkh al-islām*; Al-Imām Al-Qurtubī, *I‘lām bi-mā fi dīn al-nasārā min al-fasād wa-l-awbām wa-iḥbār mahāsīn dīn al-islām wa-itbbāt nubuwwat Mubammad*; Al-Kalā‘ī, *Kitāb al-ikhtifā’*; Ibn Sayyid Al-Nās, *Uyūn al-atbar*; Al-Maqdisī, *Kitāb al-bad’ wa-l-ta’rīkh*; Ibn Habīb, *Al-muqtafā min sirat al-mustafā*.

<sup>22</sup> Roggema (2009: 39-40; 40, n. 9) menționează autorii musulmani din secolele IX-XIII care au inclus în lucrările lor descrierea întâlnirii dintre Muhammad și Bahīrā în concordanță cu tradiția lui Al-Tabarī: Al-Tirmidhī, *Al-jāmi‘ al-sabīh*; Ibn Abī Shayba, *Al-musannaḥ*; Ibn Kathīr, *Al-bidāya wa-l-nihāya*; Ibn Qayyim Al-Jawziyya, *Hidāyat al-bayārā*; Al-Bayhaqī, *Dalā‘il al-nubuwwa*; Abū Nu‘aym, *Dalā‘il al-nubuwwa*; Ibn Sayyid Al-Nās, *Uyūn al-atbar*; Al-Dhababī, *Ta’rīkh al-islām*. Șase dintre autorii sus-menționați au transmis cele două tradiții textuale în paragrafe succesive, ca versiuni de-sine-stătătoare, în timp ce Al-Safadī în *Kitāb al-wāḥī bi-l-wafayāt* și Ibn Al-Athīr în *Al-kāmil fi l-a’rīkh* au combinat cele două versiuni.

<sup>23</sup> A nu fi confundat cu Abū Yūsuf Ya‘kūb Ibn Ishāk Al-Kīndī (cca 801-873), enciclopedist musulman din perioada Abbassizilor, supranumit „primul filosof al arabilor”. Numele Al-Kīndī vădește apartenența la clanul Banū Kinda. Originar din sudul Arabiei, acest clan va avansa spre centrul și nordul Arabiei în perioada islamului primar. Convertirea inițială a clanului Banū Kinda la creștinismul nesorian a fost urmată de convertirea la islam în timpul califatului lui Al-Māmūn. *Apologia* redactată de Pseudo-Al-Kīndī mărturisește despre coexistența celor două religii monoteiste sub dinastia Abbassizilor.

<sup>24</sup> Membru al clanului *Banū Hāshim* din tribul *Quraysh*.

Califului Al-Māmūn, despre care o notă finală a manuscrisului egiptean utilizat de William Muir afirmă că a tolerat atât religia acestei lumi, zoroastrismul, cât și religia lumii ce va să vină, creștinismul, dar a crezut în islam, adevărata religie a unității celor două lumi (Al Kindī 1882: IV). O anumită interdependență textuală se conturează între *Apologia* lui Pseudo-Al-Kindī și *Apocalipsa după Petru* (*ḵarshūnī*) cu privire la mentorul creștin și mentorii evrei ai Profetului Muhammad, iar această abordare exegetică este confirmată de existența unui manuscris al *Apologiei* în *ḵarshūnī*<sup>25</sup>. Textul explică prezența rescrierilor biblice și evanghelice în textul *Qur'ān*-ului prin rolul jucat de călugărul nestorian Sergius și de cărturarii evrei Abdallāh și Kab în biografia religioasă a Profetului Muhammad: „Sergius, un călugăr nestorian, a fost excomunicat pentru un anumit delict. În căutarea ispășirii, el a pornit spre Arabia cu scopul de a face misionarism și a ajuns la Mecca, oraș pe care l-a găsit locuit de evrei și de închinători la idoli. Acolo l-a întâlnit pe Muhammad, au avut conversații intime, iar el l-a convins, după ce a fost instruit în credința lui Nestorius, să abandoneze păgânismul și să devină discipolul său. Acest lucru, deși a declanșat ura evreilor, este motivul pentru care creștinii sunt menționați favorabil în *Qur'ān* (S. V, v. 85)<sup>26</sup>. Astfel situația a avut o evoluție pozitivă, iar credința creștină era aproape de a fi adoptată atunci când Sergius a murit. După aceea doi cărturari evrei, Abdallāh și Kab, au profitat de ocazie și au intrat în grațiile Învățătorului tău, au făcut o falsă profesiune de credință cu privire la faptul că i-ar împărtăși ideile și ar fi adepții săi. [...] În conformitate cu anumite autorități religioase, prima copie (a *Qur'ān*-ului) a fost lăsată în grija tribului *Quraysh*, iar 'Alī<sup>27</sup>, când a preluat puterea, a ordonat ca ea să fie păzită cu strictețe, astfel încât să nu fie coruptă de nici o imixtiune<sup>28</sup>. Iar aceasta era copia care concorda cu *Evanghelia*, după cum i-a fost propovăduită lui Muhammad de către Sergius” (Al-Kindī 1882: 23-25).

Bignami-Odier *et al.* (1950: 131-132) au remarcat apartenența *Apocalipsei după Petru* (*ḵarshūnī*) și a *Apocalipsei după Bahirā* la același gen literar: literatura apocaliptică redactată în mediul religios al comunităților creștine din Orientul Apropiat. În contextul istoric al întemeierii și expansiunii islamului (secolele VII-XIII),

<sup>25</sup> Al Kindī 1882: VI: „În Bibliothèq̄ue Impériale din Paris se află un manuscris (Ms. 257) intitulat *Apologie a religiei creștine* (identic cu *Apologia* noastră), scris cu caractere siriace, dar în limba arabă”.

<sup>26</sup> *Qur'ān*, V, v. 85, în Arberry (1991: 113): „Vei afla că evreii și închinătorii la idoli sunt cei mai îndărățiți în dușmănia lor față de credincioși, după cum vei afla că apropierea cea mai mare față de credincioși întru iubire o arată cei care spun: Noi suntem creștini. Iar aceasta pentru că printre ei se află preoți și călugări, precum și pentru că ei nu sunt plini de mândrie”.

<sup>27</sup> Primul *imām* al shī'īților duodecimani și shī'īților ismaelieni, 'Alī Ibn Abī Tālib (cca 598/600-661) a fost văr și ginere al Profetului Muhammad prin căsătoria cu fiica sa, Fātima.

<sup>28</sup> Aserțiunea despre coruperea (*tabrif*) *Torei*, *Evangheliiei* și *Qur'ān*-ului în calitate de *Kutub Allāb* sau „Cărți ale lui Dumnezeu” a fost analizată de Nickel (2007: 207-223) și Wilde (2007: 225-240). La începutul secolului al IX-lea, polemica musulmană referitoare la ștergerea profețiilor despre venirea lui Muhammad, conținute inițial în textul *Evangheliiei*, a fost contracarată de teologul nestorian 'Ammār Al-Basrī, în *Kitāb al-burbān* sau *Cartea mărturie și Kitāb al-mas'āl wa-a-ajwiba* sau *Cartea întrebărilor și răspunsurilor*, prin demonstrarea autenticității inalterabile a *Evangheliiei* în calitate de mesaj divin (Beaumont 2007: 241-255).

comunitățile creștinilor copti, sirieni și arabi au conceput două strategii literare al căror scop era să prezerve identitatea teologică și liturgică a bisericilor, să reveleze planul divin în măsură să structureze evenimentele istorice haotice și violente, să investească instabilitatea politică și socială cu semnificație și coerență de ordin religios: literatura apocaliptică și literatura polemică (Roggema 2009: 61-62). Adeseori aceste scrieri sau rescrieri apocaliptice-polemice au drept scop construirea unei „contra-istorii” anti-musulmane: distorsionarea identității religioase musulmane prin deconstrucția istoriei sacre a islamului primar, a textului sacru revelat și a memoriei comunității musulmane despre evenimentele întemeietoare ale spațiului religios islamic (Funkenstein 1992: 66-81). În această manieră, *Apocalipsa după Bahîrâ* exploatează mărturia păstrată de Ibn Ishâq, Ibn Hishâm, Al-Tabarî despre dialogul dintre Bahîrâ și Muhammad împotriva rațiunii de a fi a textelor apologetice musulmane despre biografia Profetului: scopul său este să demonstreze că Muhammad a fost un fals profet, *Qur’ân*-ul nu este un text revelat, un mesaj divin, iar islamul nu este o religie investită cu legitimitate abrahamică. Prim-planul narativ este astfel revendicat de călugărul creștin care a avut pe Muntele Sinai revelația inaugurării teocratice a dominației fiilor lui Ishmael asupra lumii și a redactat, în calitate de magistru, o carte pentru a-i îndepărta pe arabii din deșert de politeism și a le revela adevărul monoteismului evanghelic (Roggema 2009: 29-35). Această tendință contra-istorică anti-musulmană este prezentă, într-un stadiu incipient, în *Cronica mănăstirii Zuqîn*, cea mai veche lucrare prezervată de istoriografia siriacă, redactată după invazia arabă, în anul 775: „Fiecare lege instituită pentru ei, fie de Muhammad, fie de orice alt om temător de Dumnezeu, este disprețuită și respinsă dacă nu a fost instituită în concordanță cu plăcerea lor senzuală. În schimb, ei acceptă o lege care le împlinește dorințele și poftele, chiar dacă este instituită de un nimeni din rândurile lor și spun: aceasta a fost instituită de Profetul și Mesagerul lui Dumnezeu” (Harrak 1999: 142 și Van Ginkel 2006: 176). Fragmentul care descrie în manieră contra-istorică senzualitatea legislativă a arabilor musulmani a fost rescris în *Cronica lui Dionysius din Tell-Mabrê*<sup>29</sup>: „El i-a învățat unitatea lui Dumnezeu, sub conducerea sa ei au triumfat asupra romanilor și totodată el le-a dat legi pe măsura dorințelor lor, iar din aceste motive ei l-au numit Profet și Trimis al lui Dumnezeu. Acest popor era foarte senzual și carnal. Ei au disprețuit și au respins orice lege care nu avea drept scop satisfacerea dorințelor lor, fie că ea era dată de Muhammad, fie că era dată de orice alt om temător de Dumnezeu. În schimb, ei au primit legea care avea drept scop satisfacerea voinței și a dorințelor lor, chiar dacă ea le era impusă de cel mai josnic dintre ei. Ei spuneau: aceasta a fost stabilită de către Profetul și Trimisul lui Dumnezeu. Sau chiar: astfel i-a poruncit Dumnezeu” (Chabot 1895: 5).

În calitate de rescriere contra-istorică anti-musulmană care datează din perioada califatului lui Al-Mâmûn (786-833), *Apocalipsa după Bahîrâ* ilustrează „interacțiunea

<sup>29</sup> Patriarh al Bisericii Ortodoxe Siriace între anii 818-845.



gândirii și imaginației apocaliptice evreiești, creștine și musulmane, în perioada islamului timpuriu” (Roggema 2009: 64, 87). În acest context, în cele patru versiuni<sup>30</sup> traduse și comentate de Barbara Roggema, dialogul catehetic dintre călugărul Bahīrā și adolescentul Muhammad este încadrat de profeții apocaliptice despre personaje definitorii ale mesianismului musulman din perioada Umayyazilor (661-750) și Abbassizilor (750-1258): „fiii lui Ishmael”, simbolizați de o fiară de culoare albă; „fiii lui Hāshim”, simbolizați de o fiară de culoare neagră; „Mahdī Ibn Fātima”, simbolizat de un taur; „fiii lui Sufyān”, simbolizați de o panteră cu veștminte însângerate; „fiii lui Joktan”, simbolizați de o capră în vârstă de un an; „Mahdī Ibn ‘Ā’isha”, simbolizat de un leu; „regele verde”, simbolizat de un bărbat îmbrăcat cu veștminte de culoare verde. Revanșa apocaliptică, probabil de inspirație chalcedoniană-melkită, a comunităților creștine din Orientul Apropiat față de realitatea istorică a invadării și stăpânirii teritoriilor bizantine de către arabii musulmani este exprimată prin venirea „împăratului romanilor”, simbolizat de un car împodobit, la sfârșitul ciclului istoric constituit din cele douăsprezece regate ale fiilor lui Ishmael<sup>31</sup>, înainte de sfârșitul lumii (Roggema 2009: 61-93)<sup>32</sup>. De asemenea, într-o rescriere după Dan. 7:1-9, *Apocalipsa după Petru (karsbūnī)* situează „împărăția romanilor”, simbolizată de „puiul de leu”<sup>33</sup>, în orizontul apocaliptic, la încheierea ciclului istoric alcătuit din „regatul babilonienilor”, dinastia Abbassizilor sau regatul „copiilor lui ‘Abūs”<sup>34</sup> și „regatul grecilor”: „Prima fiară, care se aseamăna cu leul, a reprezentat regatul babilonienilor; a doua fiară, care se aseamăna cu lupul,

<sup>30</sup> Versiunea siriacă orientală (nestoriană); versiunea siriacă occidentală (iacobită); versiunea arabă scurtă; versiunea arabă lungă.

<sup>31</sup> „Iată, te-am ascultat și pentru Ishmael și iată îl voi binecuvânta, îl voi crește și-l voi înmulți foarte, foarte tare; doisprezece prinți se vor naște din el și voi face din el popor mare” (Gen. 17:20). „Fiii lui Ishmael” (Mingana 1931, III: 244, 261, 269, 271-276) sau „copiii lupului” (Mingana 1931, III: 236, 243-244, 246-250, 260, 279-280, 357-358) sunt menționați de mai multe ori în *Apocalipsa după Petru (karsbūnī)*.

<sup>32</sup> Printre cele mai vechi texte din categoria „răspunsurilor apocaliptice” față de invaziile militare ale unor puteri străine în Orientul Apropiat se numără textele *pesharim* de la Khirbet Qumran, comentarii despre cărțile profețiilor biblice. De exemplu, *Habakkuk pesber* sau *1QpHab* unde profețiile biblice despre invazia caldeenilor asupra Palestinei (cca 609-587 î. de H.) din *Cartea lui Habakkuk/Avacum* sunt înțelese drept profeții despre invazia romanilor asupra Palestinei (cca 63-54 î. de H.), prin identificarea romanilor și caldeenilor (*kittim*), a prezentului istoric și timpului apocaliptic: „Interpretat, acest verset se referă la *kittim*, care sunt iuși și viteji în război, pe mulți sortindu-i pieirii. Lumea întreagă va fi stăpânită de *kittim* [...]. Interpretat, acest verset se referă la *kittim*, care inspiră tuturor națiunilor teamă și groază. [...] Interpretate, aceste versete se referă la *kittim*, care calcă pământul cu caii și animalele lor. Ei vin de departe, din insulele mării, pentru a devora toate popoarele precum un vultur care nu poate fi satisfăcut, iar față de toate popoarele ei arată mânie și urgie și furie și indignare” (Vermes 1990: 283-289 și Stegemann 1998: 122-133).

<sup>33</sup> „Puiul de leu”, în calitate de simbol pentru „regatul romanilor”, este menționat de mai multe ori în *Apocalipsa după Petru (karsbūnī)*, cf. Mingana (1931, III: 241-242, 244, 246, 258, 260, 271, 274, 279, 281-282).

<sup>34</sup> În limba arabă, substantivul comun ‘*abūs*, ‘leu’, derivă din verbul ‘*abasa*, cu sensul ‘a avea o înfățișare severă și austeră’. Verbul ‘*abasa* constituie totodată rădăcina substantivului propriu ‘*Abbās*, iar pe această filieră etimologică se întemeiază denumirea dinastiei Abbassizilor (Mingana 1931, III: 232, n. 4).

îi reprezintă pe copiii lui 'Abūs<sup>35</sup>; a treia fiară, tigrul, este regatul grecilor; iar a patra fiară, care este asemenea unui pui de leu, este regatul romanilor și întrece în putere și măreție regatele celorlalți regi. Regatul Babilonului va dăinui cinci sute de ani, iar regatul copiilor lui 'Abūs va dăinui, în concordanță cu cuvintele profetului Isaia, încă un an, ca anii unui simbriaș (Isa. 21:16). În ceea ce privește regatul grecilor, el va dăinui trei cincimi și jumătate din durata regatului copiilor lui 'Abūs, iar regatul romanilor va dăinui până la a doua Mea venire. Și Eu, oh, Petru, voi lua atunci în stăpânire împărăția de la ei” (Mingana 1931: 232-233).

În contextul ecleziastic siriace al secolelor VII-IX, identitatea apocaliptică pozitivă a „împăratului romanilor” trebuie echilibrată prin rememorarea unor mărturii istoriografice care scot în relief poziția anti-bizantină a comunităților orientale anti-chalcedoniene. Propaganda anti-chalcedoniană a invocat omnisciența și atotputernicia Dumnezeuului răzbnător care a trimis pedeapsa divină a invaziei musulmane asupra „romanilor” și chalcedonienilor. În acest sens, un fragment din lucrarea pierdută a Patriarhului Dionysius din Tell-Mahrē (m. 845), intitulată *Istoria Bisericii*, s-a păstrat în rescrierea Patriarhului Mihail Sirianul (m. 1199)<sup>36</sup> și a fost inclus în *Chronographia* sa<sup>37</sup>. Rescrierea lui Mihail Sirianul este o mărturie despre îndepărtarea treptată a bisericilor siriace de identitatea creștinismului imperial bizantin și consolidarea identității locale mișfzite, cu scopul de a organiza defensiva religioasă a comunităților creștine de pe teritoriul Siriei în contextul înlocuirii structurii politico-legislative bizantine de către structura politico-legislativă musulmană, a estompării prezenței sociale preeminente a limbii grecești în favoarea limbii siriace și limbii arabe (Van Ginkel 2006: 183-184).

Atunci când Muhammad adresează, în *Apocalipsa după Bahīrā*, întrebarea „Cine este Hristos?”, în ambele versiuni siriace (orientală-nestoriană și occidentală-iacobită) și în versiunea arabă scurtă, Bahīrā îi răspunde prin enunțul „Hristos este Cuvântul lui Dumnezeu și Duhul Său”, în conformitate cu hristologia conținută în *Qur'an*, IV, v. 169 (Roggema 2009: 105, 275, 345, 397). Întrebarea „Este Hristos Dumnezeu sau om?” generează răspunsuri care se deosebesc prin nuanțe doctrinare pro-nestoriene

<sup>35</sup> „Copiii lui 'Abūs” sunt menționați de mai multe ori în *Apocalipsa după Petru (karsbūn)*. Mingana (1931, III: 232-233, 237, 239, 259, 261, 272-273, 275, 280, 357).

<sup>36</sup> Patriarh iacobit al Antiohiei între anii 1166-1199.

<sup>37</sup> Chabot (1899-1924, II: 412-413): „Din acest motiv, Dumnezeuul răzbnătorilor, care singur este atotputernic, care schimbă împărăția oamenilor după cum vrea, o dăruiește cui vrea și îi ridică întru ea pe cei mai umili, văzând răutatea romanilor care prădau cu cruzime bisericile și mănăstirile noastre și ne condamnau fără milă, în toate locurile în care își exercitau stăpânirea, i-a adus din regiunea de sud pe fiii lui Ishmael, pentru ca să ne elibereze, prin ei, din mâinile romanilor. Într-adevăr, noi am avut de îndurat anumite prejudicii, deoarece bisericile ortodoxe care ne-au fost luate și au fost date chalcedonienilor, au rămas în stăpânirea acestora. Atunci când orașele s-au supus față de *Taiyayē* (arabii musulmani), aceștia au atribuit în mod oficial fiecărei confesiuni lăcașurile de cult pe care le-au găsit în posesia sa, iar cu toate că în epoca aceea marea biserică din Edessa și cea din Harran ne fuseseră deja luate, totuși pentru noi nu a fost un avantaj minor să fim izbăviți de cruzimea romanilor, de răutatea lor, de mânia lor, de zelul lor cel crud față de noi și să ne găsim odihna”. Vezi și Palmer (1993: 141) și Van Ginkel (2006: 176-177).

sau pro-miafizite, pro-chalcedoniene sau anti-chalcedoniene, în funcție de denumirea creștină a scribilor care au redactat fiecare versiune. Versiunea siriacă orientală-nestoriană afirmă că „Duhul lui Dumnezeu a coborât din cer, iar Cuvântul s-a îmbrăcat cu un trup din Fecioară” (Roggema 2009: 106, 277). Versiunea siriacă occidentală-iacobită descrie coborârea Cuvântului lui Dumnezeu: „Hristos este Cuvântul. Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl a fost trimis de la Dumnezeu și a coborât și a locuit în pântecele sfintei Fecioare Maria. [...] Cuvântul lui Dumnezeu a coborât din cer și a luat asupra Sa trupul de la Fecioară, iar Hristos S-a născut din ea, după carne, fiind Dumnezeu în ipostas și în natură” (Roggema 2009: 105-106, 345). Versiunea arabă scurtă dezvoltă definiția laconică „Hristos este Dumnezeu și om” într-o hristologie a Duhului și Cuvântului, iar mariologia abrahamică evidențiază prezența protectoare și călăuzitoare a îngerului Gabriel: „Deoarece Dumnezeu Și-a trimis Cuvântul și Duhul din cer, prin grija îngerului Gabriel, către o virtuoasă fecioară, a cărei obârșie se trăgea din neamul lui Avraam. [...] Și acel Duh și Cuvântul au locuit în acel om născut din Fecioara Maria, iar El a devenit Dumnezeu și om. [...] Duhul lui Dumnezeu a coborât din cer și S-a îmbrăcat cu trup, după cum Gabriel i-a spus acestei femei [...], deoarece El este Cuvântul lui Dumnezeu și Duhul Său, întrupat din Fecioara Maria” (Roggema 2009: 106-107, 399). Versiunea arabă lungă nu construiește doctrina hristologică prin strategia graduală a maieuticii catehetice, ci expune în două paragrafe compacte teologia complexă a Trinității și Unității Dumnezeului creștin, întemeiată pe Crezul din Nicaea: „Veșnicul Dumnezeu viu, care nu moare, una Sfântă Treime, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, unul Dumnezeu Sabaoth, Creatorul, care vorbește prin Cuvântul Său tuturor, care trăiește și dăruiește viață prin Duhul Său, Treime în ipostasuri, Unul în substanță. [...] Veșnic creatorul Cuvânt al lui Dumnezeu, unul în substanță cu Tatăl și cu gloriosul Duh Sfânt, care a coborât din cer și S-a întrupat din Duhul Sfânt și Fecioara Maria și care a săvârșit minuni și S-a suit la ceruri și va veni din nou ca să judece pe cei vii și pe cei morți, a cărui împărăție nu va avea sfârșit și încetare” (Roggema 2009: 107, 453). Totodată, versiunea arabă lungă citează scena crucificării docetiste din *Qur'ân*, IV, v. 155-156 și o comentează din perspectiva disjungerii între „substanța naturii divine” și „substanța naturii umane” în unitatea persoanei lui Hristos: „Prin aceasta vreau să spun că Hristos nu a murit în substanța naturii sale divine, ci în substanța naturii sale umane” (Roggema 2009: 107-108, 138, 463). În mod surprinzător, comentariul despre *Qur'ân*, XLIX, v. 14<sup>38</sup>, inclus în versiunea arabă lungă, instituie sensul hristologic al islamului și credinței adevărate, precum și noțiunea de „musulmani ai lui Hristos”: „Prin aceasta vreau să spun că adevărata credință este credința (*īmān*) în Hristos, iar islamul este

<sup>38</sup> *Qur'ân*, XLIX, v. 14, Arberry (1991: 538): „Au zis beduinii: Noi credem! Spune: Voi nu credeți! Ci ziceți: Noi ne supunem!, fiindcă nu a intrat credința încă în inimile voastre! Și de veți arăta ascultare lui *Allāb* și Trimisului Său, voi nu veți pierde nimic din faptele voastre”.

supunerea (*islām*) discipolilor lui Hristos” (Roggema 2009: 146-148, 493)<sup>39</sup>. Scopul acestui raționament exegetic construit de Bahīrā este denudarea de adevăr religios a islamului Qur’ānic și rememorarea postulatului în conformitate cu care creștinismul este singura religie investită cu adevăr religios, a cărei revelație mântuitoare este accesibilă musulmanilor arabi în calitate de „islam creștin”, în condițiile în care versiunea arabă lungă comentează *Qur’ān*, II, v. 282<sup>40</sup>, prin definirea unității substanței divine a Sfintei Treimi, manifestată prin cele trei ipostasuri: „Vreau să spun mărturia Tatălui și a Sfântului Duh despre Fiu la râul Iordanului, prin vocea pe care a auzit-o Ioan Botezătorul, împreună cu toți oamenii care susțin mărturia celor două ipostasuri despre ipostas prin uniformitatea unității substanței, Dumnezeu Veșnic, Unul, Viu, Rațional” (Roggema 2009: 467).

În calitate de text revelat, de *kalamū-Allāh* sau Cuvânt al lui Dumnezeu, *Qur’ān*-ul admite aprioric o exegeză comparatistă în măsură a reliefa conexiuni și proximități între textul sacru întemeietor al islamului, pe de o parte și textele sacre întemeietoare ale iudaismului și creștinismului, *Torah* și *Evangelia*, pe de altă parte. Hristologia și mariologia incluse în *Qur’ān* au drept corespondent exegeza creștină a *Qur’ān*-ului, exprimată într-o serie de texte apocaliptice-polemice pseudo-epigrafice redactate în secolele VIII-IX, la începutul dinastiei Abbassizilor. Limbajul Qur’ānic traversează și este traversat de limbajul biblic și de limbajul evanghelic, iar îngemănarea ontologică a celor trei ipostaze ale limbajului divin care întemeiază spațiile religioase abrahamice generează eflorescența polimorfă a discursurilor religioase și continuitatea amiabilă sau conflictuală a ideilor religioase care caracterizează sacralitatea și dinamica spirituală a iudaismului, creștinismului și islamului. Pe cale de ipoteză, hristologia Qur’ānică admite drept doctrină-martor hristologia nestoriană-docetistă, iar mariologia Qur’ānică admite drept doctrină-martor mariologia nestoriană. Personaje definitorii ale mesianismului musulman („fiii lui Ishmael”, „fiii lui Hāshim”, „Mahdī Ibn Fātima”, „fiii lui Sufyān”, „fiii lui Joktan”, „Mahdī Ibn ‘Ā’isha”, „regele verde”) ocupă o poziție

<sup>39</sup> În ceea ce privește originea noțiunii de *islām*, Crone & Cook (1977: 8-9, 19-20, 160, 161, n. 57) consideră că *islām* reprezintă identificarea arabilor, în calitate de descendenți din Avraam și Hagar (siriacă, *mabgraye*; arabă, *mubājirūn*), cu legământul lui Avraam, ca alternativă față de identificarea evreilor, în calitate de descendenți din Avraam și Sarah, cu legământul lui Moise. Din această perspectivă, primul act de supunere (*islām*) față de voința divină este îndeplinit de Avraam prin *akedab* lui Isaac (Gen. 22). În calitate de *mubājirūn* („cei care iau parte la *hijra* sau exod”), fiii lui Ishmael repetă *hijra* lui Avraam ca *hijra* din Arabia în Țara Sfântă, iar invazia militară a Palestinei are semnificație de *hijra*. Acest sens este evidențiat în *Apocalipsa* atribuită sfântului copt Samuel din Qalamun sau Samuel Mărturisitorul (597-693), scriere redactată în limba arabă și datată în secolele VIII-IX, unde invazia arabă a Egiptului este descrisă drept venirea „acestei *umma* (națiuni) care este alcătuită din *mubājirūn*” (vezi și Basset 1909: 408). Sintagma *ummat al-hijra ‘l-‘arabiyya* figurează și în Ziadeh (1915-1917: 377).

<sup>40</sup> *Qur’ān*, II, v. 282, Arberry (1991: 42): „Și chemați să depună mărturie doi martori, bărbați; iar dacă nu sunt doi bărbați, luați un bărbat și două femei, dintre aceia pe care îi acceptați ca martori, astfel încât dacă una dintre cele două femei va greși, să-și amintească una celeilalte! Martorii nu au voie să se împotrivescă, dacă sunt chemați. [...] Dar luați martori, atunci când faceți negoț între voi!”

centrală în imaginarul apocaliptic al rescrierilor contra-istorice concepute de comunitățile creștine siriene care se confruntă cu traumele istorice ale invaziei și stăpânirii musulmane, iar întrebări hristologice primordiale primesc drept răspuns catehetic, în egală măsură, citate din *Qur'an* sau fragmente ale Crezului din Nicaea.

În acest context, prezența non-istorică a călugărului Sergius Bahîrâ are valoare de simbol literar în măsură să reveleze forțele de ordin istoric și religios care acționează, în perioada Abbassizilor, în societatea musulmană care circumscrie coexistența istorică a comunităților evreiești, creștine, musulmane. Creat din rațiuni apologetice de biografii musulmani ai Profetului Muhammad (Ibn Ishâq, Ibn Hishâm, Al-Tabarî), călugărul Bahîrâ exprimă inițial universalismul spațiului religios islamic prin vocea unui exponent monastic al spațiului religios creștin. Din perspectivă politico-religioasă, această legendă avea menirea de a legitima profetologia muhammadiană, istoria sacră conținută în *Qur'an* și adevărul religios al spațiului musulman față de comunitățile creștine din Orientul Apropiat, cucerite de armatele arabe aflate sub comanda califilor. Mai mult, versiunea musulmană a legendei lui Bahîrâ era investită cu puterea retorică de a demonstra convergența teologică a revelației sinaitice, revelației evanghelice, revelației qur'ânice și de a încuraja convertirea creștinilor la islam.

Rescrierile pseudo-epigrafice creștine redactate la începutul dinastiei Abbassizilor (textul în *karshûnî* al *Apocalipsei după Petru*, *Risâlat Al-Kindî*, *Apocalipsa după Bahîrâ*) au răsturnat însă, din perspectiva propagandei religioase contra-istorice, proporțiile narative și teologice ale versiunii musulmane inițiale: spre deosebire de iudaism și creștinism, islamul nu este o religie abrahamică, nu se întemeiază pe o revelație divină autentică, deoarece Muhammad nu este un profet adevărat, ci discipolul-catehumen al călugărului eretic Sergius Bahîrâ, iar *Qur'an*-ul nu a fost revelat de Arhanghelul Gabriel, ci a fost conceput de Bahîrâ și transmis lui Muhammad cu scopul de a detensiona diverse conflicte în cadrul tribului *Quraysb* și a-i salva pe arabi de păcatul politeismului. Muhammad traversează cu conștiinciozitate experiența pedagogică a dialogului catehetic, la capătul căruia profețiile muhammadiene antologate în textul *Qur'an*-ului ar fi trebuit să fie identice cu versiunea arabă a *Evangheliei*, propovăduită de Bahîrâ, dacă o serie de intrigi și conflicte pentru putere nu ar fi determinat coruperea învățaturii primordiale. Logica apocaliptică structurează teologia creștină a istoriei: invazia musulmană a provinciilor bizantine din Orientul Apropiat are drept cauză voința teocratică a Dumnezeuului creștin atotputernic și omniscient, care aduce la îndeplinire planul divin al creației prin necesitatea de a supune Biserica suferințelor de mare anvergură inerente desfășurării timpului istoric, înainte de deznodământul apocaliptic anunțat de recucerirea regatelor musulmane de către un împărat bizantin. Deconstrucția sistematică a identității religioase musulmane și a istoriei sacre a islamului prin mijloacele narative-teologice ale contra-istoriei conținute în textele creștine pseudo-epigrafice din secolele VIII-IX resemnifică, din perspectivă hristologică, noțiunile de *îmân* și *islâm* drept credință creștină și supunere a apostolilor și creștinilor față de divinitatea întrupată în Iisus Hristos.

Aceste rescrieri nu au numai un sens contra-istoric, ci și un sens pseudo-teocratic, în măsură să contracareze violența militară prin violență literară. Scopul politico-religios al scribilor creștini care au construit riposta apocaliptică anti-musulmană în fața invaziei provinciilor bizantine de către armatele arabilor musulmani a fost substituirea unei realități teocratice-istorice incompreensibile printr-un ideal teocratic sub-tins de logica universalismului creștin în conformitate cu care voința divină trebuie să guverneze lumea printr-un „imperiu al crucii”. Dacă teocrația abrahamică a îngăduit întemeierea unui imperiu musulman apt să perdureze în timp și spațiu, atunci revanșa creștinismului, la nivelul ficțiunii profetice, trebuie să postuleze înfrângerea regatelor musulmane prin venirea unui împărat bizantin, în orizontul apocaliptic. Însă vocea „atotputernică” grație căreia aceste rescrieri pseudo-epigrafice sunt investite cu structură și sens nu este vocea divinității abrahamică, ci vocea unor scribi creștini care imită, din rațiuni propagandistice, infinitul teocratic-retoric al divinității abrahamică. Pe acest fundal al întreteserii temporale-textuale dintre revelațiile divine, timpul istoric, textele sacre și textele determinate de proximitatea sacralului, atât hristologia și mariologia incluse în *Qur’ân*, cât și exegeza creștină a *Qur’ân*-ului evidențiază întrepătrunderea sau consubstanțialitatea limbajelor divine care întemeiază spațiile religioase abrahamică.

## Bibliografie

- Abel 1986: Armand Abel, „Bahīrā”, în *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, H. A. R. Gibb et al. (ed.), E. J. Brill, Leiden, 1986.
- Al-Bīrūnī 1879: Al-Bīrūnī, „Kitāb al-ātār al-bāqīa ‘an al-qorūn al-kālīa”, în C. Edward Sachau (ed.), *The Chronology of Ancient Nations*, W. H. Allen, London, 1879.
- Al-Kindī 1882: Al-Kindī, ‘Abd Al-Masīh Ibn Ishāk, *Risālat Al-Kindī*, William Muir (trad.), *The Apology of Al-Kindī, Written at the Court of Al-Māmūn (cca A. H. 215, A. D. 830)*, Smith, Elder & Co., London, 1882.
- Al-Tabarī 1867-1874: Al-Tabarī, *Ta’rikh al-rusul wa-l-mulūk wa-l-‘ubulafā’*, I-V, Hermann Zotenberg (trad.), *Chronique de Tabarī*, I-IV, Imprimerie Impériale (I-III) și Nogent-le-Rotrou, Imprimerie de A. Gouverneur (IV), Paris, 1867-1874.
- Amélineau 1890: Émile Amélineau (trad.), *Histoire du Patriarche copte Isaac par Mina*, Ernest Leroux Libraire-Éditeur, Paris, 1890.
- Arberry 1991: Arthur J. Arberry (trad.), *The Koran Interpreted*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.
- Basset 1909: René Basset (trad.), „Le Synaxaire arabe jacobite. Mois de Hatour et de Kihak”, în R. Graffin, F. Nau (ed.), *Patrologia Orientalis. Tomus Tertius*, Firmin-Didot et Cie, Paris, 1909.

- Beaumont 2007: Mark Beaumont, *Ammār Al-Basrī on the Alleged Corruption of the Gospels*, în David Thomas (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Brill, Leiden-Boston, 2007.
- Bignami-Odier et. al. 1950: J. Bignami-Odier, G. Levi Della Vida, „Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahīrā”, în *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, vol. 62, École Française de Rome, Rome, 1950.
- Brashler & Bullard 1988: James Brashler, Roger A. Bullard (trad.), „Apocalypse of Peter”, VII, 3, 81-84, în James M. Robinson (ed.), *Nag Hammadi Codex/The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden, 1988.
- Chabot 1895: Jean-Baptiste Chabot (ed., trad.), *Chronique de Denys de Tell-Mabré. IV<sup>e</sup> Partie*, Émile Bouillon Libraire-Éditeur, Paris, 1895.
- Chabot 1899-1924: Jean-Baptiste Chabot (ed., trad.), *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche*, vol. I-IV, Ernest Leroux Libraire-Éditeur, Paris, 1899-1924.
- Christie-Murray 1991: David Christie-Murray, *A History of Heresy*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1991.
- Crone & Cook 1977: Patricia Crone, Michael Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1977.
- El-Hibri 2004: Tayeb El-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2004.
- Evelyn-White 1926-1933: Hugh Gerard Evelyn-White (trad., ed.), *The Monasteries of Wadi 'n-Natrun*, vol. I-III, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1926-1933.
- Funkenstein 1992: Amos Funkenstein, „History, Counterhistory, and Narrative”, în Saul Friedländer (ed.), *Probing the Limits of Representation*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.
- Grillmeier 1975: Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I-II, John Knox Press, Atlanta, 1975.
- Harrak 1999: Amir Harrak, *The Chronicle of Zuqnīn*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1999.
- Ibn Ishāq & Ibn Hishām 1955: Ibn Ishāq, *Sīrat rasūl Allāh*; Ibn Hishām, *As-sīra an-nabawīya*, traducere de A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, Oxford University Press, Oxford, 1955.
- Loofs 1914: Friedrich Loofs, *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1914.
- Mingana 1931: Alphonse Mingana, „Apocalypse of Peter”, în Alphonse Mingana (ed., trad.), *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshuni*, vol. III, W. Heffer & Sons Limited, Cambridge, UK, 1931.
- Ms. Arabe 215, Bibliothèque Nationale de France, Paris.
- Ms. Arabe 4881, Bibliothèque Nationale de France, Paris.
- Nau 1919: F. Nau (trad.), „Histoire de Nestorius d'après la Lettre à Cosme et l'Hymne de Sliba de Mansourya”, în R. Graffin, F. Nau (ed.), *Patrologia Orientalis. Tomus Decimus Tertius*, Firmin-Didot et C<sup>ie</sup>, Paris, 1919.

- Nestorius 1910: Nestorius, „Tegourtā Heraclidis”, F. Nau, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, Letouzey et Ané Libraire-Éditeur, Paris, 1910.
- Nickel 2007: Gordon Nickel, „Early Muslim Accusations of tahrīf: Muqātil Ibn Sulaymān's Commentary on Key Qur'ānic Verses”, în David Thomas, *The Bible in Arab Christianity*, Brill, Leiden-Boston, 2007.
- Palmer 1993: Andrew Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool University Press, Liverpool, 1993.
- Payne-Smith 1903: J. Payne-Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1903.
- Roggema 2009: Barbara Roggema, *The Legend of Sergius Babirā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Brill, Leiden-Boston, 2009.
- Stegemann 1998: Hartmut Stegemann, *The Library of Qumran*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company & Leiden – New York – Köln, Brill Academic Publishers, 1998.
- Suermann 2006: Harald Suermann, „Copts and the Islam of the VII<sup>th</sup> Century”, în Emmanouela Grypeou, Mark N.Swanson, David Thomas (ed.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Brill, Leiden-Boston, 2006.
- Van Ginkel 2006: Jan J. Van Ginkel, „The Perception and Presentation of the Arab Conquest in Syriac Historiography”, în Emmanouela Grypeou, Mark N.Swanson, David Thomas (ed.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Brill, Leiden-Boston, 2006.
- Vermes 1990: Geza Vermes (trad.), *The Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, London, 1990.
- Wilde 2007: Clare Wilde, „Is There Room for Corruption in the Books of God?”, în David Thomas (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Brill, Leiden-Boston, 2007.
- Ziadeh 1915-1917: J. Ziadeh (ed., trad.), *L'Apocalypse de Samuel, supérieur de Deir el-Qalamoun*, în „Revue de l'Orient chrétien”, 1915-1917.



## LE DON DES LANGUES ET L'ÉNERGIE DU DIRE CHEZ SAINT PAUL. UNE APPROCHE NÉOPRAGMATIQUE

CONF. DR. GABRIEL MARDARE

Université „Vasile Alecsandri” de Bacău  
*mardareg@yahoo.fr*

**Abstract:** The purpose of our analysis is to determine the limits of understanding the language action at Paul of Tarsus. Their cause can be located at two levels: 1) ideological, by interpreting the ideological apostle behavior (which has assimilated the role of activist or “communicator”); 2) idiomatic, through Bible translation options due to cultural context, the confrontation between Catholicism and Protestantism. In the center of our analysis is the First Epistle to the Corinthians, chapter XIV, whose appearances in French over time were followed in seven translations of Scripture. Based on these fragments we concluded that illocutionary intention and the recipient match prevails (at St. Paul and his translators) on semantic correspondences and stylistic searches.

**Keywords:** ideological, “communicator”, idiomatic, translation

### Préliminaires

Pour Cioran, Paul de Tarse était de « Juif non Juif, un Juif perversi, un traître » qui n'aurait exprimé dans ses Epîtres que « fureur, halètement, hystérie de bas étage, incompréhension pour la connaissance, pour la solitude de la connaissance ». Il en retient « ses considérations sur la virginité, l'abstinence et le mariage » qui seraient « tout bonnement écœurantes » (Cioran 1995: 928-932). Il lui attribuera le rôle d'« agent électoral » d'un certain Jésus qui s'est fait élire en promettant l'Espoir (Cioran 2003, CD). Une formule provocante, propre à l'auteur roumain, dira-t-on [...]. Et pourtant, elle finira par se retrouver dans cette foire des formes et idées qu'est Internet.

### 1. L'apôtre et le Communicateur

1.1. La position scandaleuse de Cioran est en effet confirmée par la mainmise sur l'image de Saint Paul des professionnels de la Communication – les serviteurs de la nouvelle religion du XXI<sup>e</sup> siècle (la Consommation), qui succède au messianisme de la trinité Marx-Engels-Lénine, au moment où le « paradis sur terre » s'avère de moins en moins accessible et que l'Eglise du Marché s'effondre dans son secteur le plus sensible (le logement) au pays qui l'a promu/promis au temps de la guerre froide.

Journalistes et « Relationnistes » (professions qui font rêver) n'hésitent pas à faire de « l'apôtre des nations » une sorte de fondateur. Il s'agit notamment de ceux qui – publiquement ou pudiquement – se prennent pour des « formateurs d'opinion », chargés d'une mission sacrée et qui s'agenouillent devant le « Ratting », divinité insaisissable de cette société du spectacle.

On est surpris en revanche de voir que le virus de « l'efficacité communicationnelle » s'empare de ceux dont la mission est de propager le savoir de la Foi. Ainsi un auteur roumain, qui réalise le *Dictionnaire des Saints Orthodoxes* (Preda 2000) dans un pays où le protestantisme et sa perspective utilitaire sur le sacré n'ont pas eu trop de succès vante ainsi les mérites de St. Paul: « la mission évangélisatrice fut la plus ample et la plus fructueuse ». Le spectre du *quantitatif* (qui hante les sciences politiques, les sondages et l'Audimat<sup>1</sup>) est bien présent.

**1.2.** Il existe également une perspective *qualitative* de l'activité de Saint Paul et elle est fournie, comme il se doit, par les philosophes, ce qui fait qu'on la cite dans les articles de vulgarisation parus sur Wikipédia. Dans leur vision, ce n'est plus le *nombre* qui compte mais le *paradigme*.

Ce dernier mot a acquis une valeur presque mystique alors qu'il était au départ un outil de classification pour les grammairiens, récupéré par Saussure et ultérieurement par les tenants de l'anthropologie structuraliste. C'est grâce à l'épistémologie qu'il accéda à un statut plus noble: il ne désigne plus une liste *réelle* et *fermée* (comme en grammaire) ni une liste *virtuelle* et *ouverte sous certaines conditions* (comme pour la linguistique moderne) mais « une conception théorique dominante ayant cours à une certaine époque dans une communauté scientifique donnée » (v. CNTLR). Il y aurait en effet au moins deux paradigmes à prendre en compte dans le cas de Paul de Tarse :

**1.2.1.** *L'universalisme*, qui s'oppose au *différentialisme* autant par le discours que par les pratiques qui règnent les relations entre les groupes humains. Dans le premier cas, Emmanuel Todt parle de l'affirmation de « l'équivalence des hommes sur le mode idéologique ou religieux » (Todt 1994: 17). L'histoire en aurait connu sept (romain, catholique, européen issu de la Révolution française, russe, communiste, chinois, islamique) et parfois ces conceptions de l'homme universel s'affrontent, « irréductibles les unes aux autres » (Todt 1994: 19) C'est dans ce contexte que le philosophe Alain Badiou<sup>2</sup>, lance une formule destinée à devenir mémorable: «Pour moi, Paul est un penseur-poète de l'événement, en même temps que celui qui pratique et énonce des traits invariants de ce qu'on peut appeler la figure militante. Il fait surgir la connexion, intégralement humaine, et dont le destin me fascine,

---

<sup>1</sup> *Audimat* (nom masculin) [avec une majuscule] - dispositif adapté à un récepteur de radio ou de télévision et servant à mesurer le taux d'écoute d'une émission.

<sup>2</sup> Auteur contradictoire, alliant l'idéologie d'extrême-gauche à une certaine vision conservatrice de la « vieille France » qui lui a valu l'accusation d'antisémitisme.

entre l'idée générale d'une rupture, et celle d'une pensée-pratique, qui est la matérialité subjective de cette rupture »<sup>3</sup>.

Ce qu'il faut souligner, c'est que la perspective « événementielle », dont Badiou un philosophe marxisant fut un promoteur agressif (Badiou 1988), rentre parfaitement dans la « logique communicationnelle » et constitue l'un des piliers des Relations Publiques, même si – dans ce domaine qui fait fantasmer la nouvelle génération – le terme « événement » couvre des activités où la socialisation a un but très précis. Cela explique pourquoi un auteur hollandais de langue anglaise a tellement insisté sur cette notion-là: c'est que pour la culture américaine de masse et pour la religion de la Communication « event » est d'abord l'acception « mondaine ». Lorsque Marc de Kessel travaille sur le sens de ce mot, il le fait entrer en trois sections de son travail: 1. *Event*; 2. *Paul's event...*; 3. *Christ's resurrection* (Kesel 2007: 9-11). Ce faisant, il rentre dans le modèle de la presse « people », où l'on dose l'information afin de maintenir le suspens jusqu'à la dernière ligne. En revanche, pour un lecteur de la publication « Famille chrétienne », « l'événement » était à chercher chez Badiou lui-même: « Il est amusant que l'extrême gauche, qui est si imbue de son athéisme salvateur, commence à entrevoir le caractère précurseur de la révélation chrétienne, dont le communisme n'est à tout prendre qu'une dérive négative parmi d'autres, et en quelque sorte une hérésie! »<sup>4</sup>.

Comme l'internaute ne fait que dire une opinion, on ne saurait lui reprocher l'absence de la perspective historique. Un philosophe russe attiré par l'idéologie de gauche à la fin du XIXe siècle et plutôt favorable à la Révolution d'Octobre, avait lancé une formule plus nette: le marxisme et le communiste en général était un « succédané de religion » (Berdiaev 2006: 517). Aussi est-il impossible de parler de « régression » par rapport au message du christianisme car une *contrefaçon* ne saurait être comparée au produit original<sup>5</sup>: c'est tout simplement un substitut engendré par la crise du christianisme que la « nouvelle religion » a su exploiter efficacement, par le mécanisme de la violence. Cela dit, il faut également que les fidèles conçoivent la Foi comme une espèce de foire où l'on peut choisir la confession qui vous convient. Le chemin de Nicolae Steinhardt, Juif né en Roumanie, qui a fait le tour des synagogues de Bucarest, ensuite celui des lieux de culte protestants en Suisse et en Angleterre avant de se convertir à la confession chrétienne orthodoxe dans une prison en Roumanie et d'y trouver sa vocation, pourrait être une illustration du désarroi de toute une génération d'intellectuels. Cependant, vu que son cas est particulier et que les conversions des Juifs sont plutôt mal vues par les coreligionnaires<sup>6</sup> et déclenchent souvent les suspicions des chrétiens, nous retiendrons du texte fondamental de Steinhardt un fragment qui

---

<sup>3</sup> Voir [http://fr.wikipedia.org/wiki/Paul\\_de\\_Tarse](http://fr.wikipedia.org/wiki/Paul_de_Tarse), dernière visite 27-janv.-12.

<sup>5</sup> Aucun gourmet, par exemple, ne se laissera tromper par l'appellation « caviar » posée sur des œufs de certains poissons des mers du Nord. Celui qui entre dans le jeu et veut « faire gourmet » finira par accepter le mensonge gustatif.

<sup>6</sup> Voir certaines réactions de Juifs français vis-à-vis d'un personnage parvenu au rang d'archevêque de Paris ([http://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-Marie\\_Lustiger#Jeunesse\\_et\\_conversion](http://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-Marie_Lustiger#Jeunesse_et_conversion)).

témoigne de la confusion entre Foi et Foire, entre profession de foi et relations publiques.

« Je vais voir de nombreuses associations et centres religieux. Leurs noms sont partout dans les rues de Londres, on dirait des sociétés commerciales. Ici, la religion est partout, on rencontre Jésus à chaque pas. Ils l'appellent Seigneur. Sur le continent, la discrétion religieuse est de mise. Ce n'est pas le cas ici, à Londres, où l'on parle de l'âme et de la foi de la façon la plus naturelle. Combien de fois, en passant devant un immeuble qui portait une inscription annonçant la présence d'une organisation religieuse, j'en ai franchi le seuil ! [...] Cependant, je suis saisi par l'émotion quand on me propose, avec une ingénuité toute naturelle, quelques instants de silence méditatif à deux » ou une prière. Lets us pray – et voilà que l'on s'agenouille au milieu du bureau, du petit salon d'accueil, de la salle des archives, comme si la personne venait de sortir un mouchoir blanc pour nettoyer les verres de ses lunettes. On charge ensuite mes bras d'affichettes et brochures, des pamphlets comme ils disent » (Steinhardt 2005: 82-83)<sup>7</sup>.

Pour en revenir à l'auteur français, on notera que le retour de l'auteur français vers la figure de Saint Paul après avoir prêché la marxo-lénino-maoïsme (Badiou 1970) est (en petit) une copie de la métamorphose de Saul en Paul. Par ailleurs son intervention participait d'une résurrection de Paul de Tarse, phénomène analysé par Büttgen (2001)<sup>8</sup>, qui remarque le caractère exceptionnel de la rencontre de plusieurs auteurs importants.

**1.2.2.** *La rupture en tant que geste différenciateur.* Celui qui propose cette image est moins célèbre que Badiou mais il travaille lui-aussi sur le registre des formules frappantes. C'est le cas de Jean-Michel Rey (*Paul ou les ambiguïtés*)<sup>9</sup> qui ramène Saint Paul à notre époque:

« La pensée paulinienne imprègne toute notre conception de la politique; elle en organise, le plus souvent à notre insu, les principales articulations [...]. Son discours sépare en toute netteté le présent du passé. Le passé est désigné comme ne pouvant pas comprendre et reconnaître les formes de la nouvelle réalité ».

Cela veut dire qu'il peut y avoir autant de « Paul de Tarse » qu'il y a de personnes capables de proposer des « paradigmes » de notre époque et d'éditeurs ayant la volonté et les ressources de les publier. Ce qui devrait nous inquiéter.

**1.2.3.** Nous pensons qu'il serait opportun de voir s'il s'agit d'un phénomène de mode ou bien d'un modèle répétitif, qui concerne également les différences de

---

<sup>7</sup> Passage daté « mai 1939 ». Mais la datation est vraisemblablement une reconstruction de la mémoire, comme dans la plupart des passages se rapportant à une période antérieure à la libération de leur auteur.

<sup>8</sup> Il s'agissait en fait d'un phénomène concernant la vie culturelle en France car, si l'on regarde de plus près la liste, le livre de Badiou était en compagnie de deux traductions: Jacob Taubes, *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud* et Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*.

<sup>9</sup> Le livre paraissait en 2008 aux Editions de l'Olivier, Paris. L'extrait que nous avons cité entre dans l'article que Wikipédia propose sur Paul de Tarse.

confession à l'intérieur de la profession de foi chrétienne. Nous avons donc pris à tout hasard deux sources russes en raison de l'universalisme promu à la fois par la gestion des ethnies sous l'empire de tsars et par le communisme (Todt 1994: 19), qui en a hérité certains traits (Todt 1994: 18). La comparaison avec l'image occidentale n'est sans doute pas pertinente au niveau des paradigmes mais peut ouvrir une piste pour l'analyse des lieux communs du discours concernant la mission de l'apôtre en Orient et en Occident.

Dans le petit article destiné à promouvoir l'image de Paul de Tarse auprès d'un public très large (RU<sub>1</sub>), un auteur le définit comme l'un des plus énergiques et actifs prophètes de son temps<sup>10</sup>. On ajoute à cela le thème de la profondeur et de l'indépendance de sa pensée<sup>11</sup>. Le couple « énergie » et « indépendance » s'éloigne évidemment du paradigme « activisme-violence-rupture » qui nous est proposé par Badiou et Rey. Ajoutons y que la source russe ne parle nullement d'un révolutionnaire (au sens politique ou social)<sup>12</sup>, même s'il divise l'histoire de l'humanité entre ce qui était « avant » et ce qui est advenu « après » Jésus. Le motif de la « vie nouvelle », plus explicitement formulé dans un article consacré à l'apostolat de Paul (RU<sub>2</sub>). Toutefois cette rupture n'est pas traduite dans les termes de l'Histoire tout court mais se rapporte à la Sainte Histoire<sup>13</sup>. Ce qui veut dire que – dans une première approche – la « rupture » n'est pas due à Paul, l'apôtre n'est venu que pour porter la nouvelle de ce qui s'était passé sans que les humains s'en rendent compte.

Par ailleurs, le rapport entre l'Eglise et la Société présente des aspects particuliers en Russie à l'aube de l'universalisme communiste. Soloviev (en 1881) et Florenski (en 1906) – qui n'étaient pas des sympathisants des mouvements sociaux violents, ont trouvé la force de condamner publiquement l'exécution de personnages qui avaient commis des attentats. Le second a même publié le texte de son homélie (intitulée « la voix du sang ») ce qui lui a valu une condamnation à trois mois de prison (Ion Ica jr., dans Florenski 1999: VI).

## **2. Le corps humain et le corpus**

Nous pensons qu'il est utile, pour clore le bref débat sur les paradigmes dégagés autour de la figure de Paul de Tarse, de chercher sur la toile du Web les images de l'apôtre. Le procédé peut sembler sans intérêt intellectuel – voire trivial – pour les spécialistes de la Bible (qui s'intéressent au Texte) mais il est certainement utile

---

<sup>10</sup> En russe : « Павел стал одним из самых энергичных и деятельных проповедников христианской церкви 1 в. ».

<sup>11</sup> « Павел проявил себя как глубокий и самостоятельный мыслитель ».

<sup>12</sup> « Вместе с тем апостол Павел не был политическим или социальным революционером ».

<sup>13</sup> « Павел делит Священную Историю на два эона (века) — старый и новый, т.е. мессианский, наступивший с момента явления Иисуса ».

pour la compréhension de ce qui sépare « Paul » de « Pavel » dans l'esprit des fidèles séparés par le Grand Schisme (v. *Annexe*).

Ce que l'on remarque, c'est que l'imagerie occidentale fait entrer Paul dans une architecture, soit par le volume (le cas des statues), soit par l'espace confiné qu'on lui donne (dans les peintures), soit enfin en vertu des lois de la perspective. Or rien n'est moins universel que l'architecture avant que la technologie moderne ne s'en empare pour réduire les coûts de fabrication et pour se lancer dans la course effrénée pour les records de hauteur. « Pavel » (le Paul du monde orthodoxe) n'est nullement lié à des détails des bâtiments de ce monde, on ne saurait le voir apparaître en public, sur une place – fut-elle située devant une cathédrale.

En effet, l'image de Paul de Tarse n'est pas la plus connue parmi les croyants. Si on l'identifie, c'est généralement en raison de son rapport avec le livre – souvent utilisé pour des représentants de l'orthodoxie roumaine. Grâce à l'ordonnance du service religieux, on l'entend et dans les églises orthodoxes, on peut le voir sur l'iconostase, plutôt en compagnie de Pierre. Ces paroles ont donc plus de chance à être retenues que son visage. On pourrait penser que cela est un avantage pour le texte, qui ne varie pas, alors que son aspect physique change en fonction de la confession (il peut être rendu par une statue chez les Catholiques, jamais chez les Orthodoxes), de l'artiste (mais là-aussi, les variations sont plus importantes en Occident qu'en Orient) voire en fonction de l'état de la représentation et de ses restaurations. Même un auteur français – peu intéressé par l'iconographie de l'Eglise orientale, est déçu par cette lacune.

« On aimerait faire un portrait physique de l'apôtre. Nous ne disposons que d'une seule description très postérieure à son activité, puisqu'il s'agit d'un passage des Actes apocryphes de Paul écrits vers 150 en Asie Mineure [...]. Les mosaïques et les peintures orientales peuvent fournir quelques indications. La représentation de Paul est toujours fixe: maigreur, calvitie, regard perçant, une barbe taillée en pointe et un large front. Peut-être ces images s'appuient-elles sur d'anciens portraits de Paul et nous fournissent-elles une idée du souvenir qu'il avait laissé » (Burnet 2000).

On devrait être plutôt content: faute d'avoir un *portrait* – on a des textes lui appartenant. Or ceux-ci ne sont pas/ou le sont moins – susceptibles d'être déformés par des défaillances de la mémoire des témoins, comme cela arriva pour l'enseignement du Christ. Cependant, là-aussi on se heurte au problème de la paternité des *Épîtres*<sup>14</sup>. Cela est dû, entre autres, à la constitution des recueils de ses textes, opération impossible à dater. On sait que ses *Épîtres* étaient connues vers la fin du Ier siècle et le début du IIe mais on sait également qu'en 144 un hérétique aurait

---

<sup>14</sup>Au sein des épîtres pauliniennes, les exégètes ont pris coutume de distinguer entre les épîtres authentiques, qui sont de la main de Paul et les épîtres deutéro-pauliniennes (mot à mot «du deuxième Paul») qui ont ses disciples pour auteur. Ces dernières sont en effet depuis longtemps entrées en procès (style plus lourd, vocabulaire un peu différent des autres épîtres, présence d'une théorie des anges étrangère au paulinisme ainsi que de projets de voyages qui ne cadrent pas avec ce que l'on sait par ailleurs des itinéraires pauliniens.

publié un recueil beaucoup plus ample que ce qui fut retenu ultérieurement<sup>15</sup>. La même source nous dit que Paul avait l'habitude de dicter (ce qui expliquerait la fougue de son style), information qui met en doute la classification de Burnet. Aussi doit-on compter sur une collection canonique (à dimensions variables) et sur la fidélité des traductions en tant que garant de stabilité du message de Paul.

Cette stabilité du texte est pourtant illusoire et nous en eûmes la preuve en tant que lecteur naïf du Nouveau Testament. Comme nous n'avions pas de préoccupations dans le domaine des Saintes Ecritures, nous fumes très choqués en comparant la version de la Bible produite par Louis Segond (l'un des plus répandues en milieu francophone, revisitée périodiquement) et la surprenante traduction de Chouraqui (conçue comme produit « ne varietur ». Cela nous a poussé à « creuser » (plus précisément à naviguer sur le Web) pour voir ce que les croyants de «l'ère digitale» (mais aussi leurs contemporains dont l'intérêt n'est pas confessionnels mais culturel) peuvent rencontrer en tant que « déclinaisons » de la Bible en français.

Notre choix s'est arrêté sur le chapitre XIV (concernant le don des langues et le don de la prophétie) de la première Epître que Paul adressa aux Corinthiens<sup>16</sup>.

### **3. Sainte-Écriture, langues, idiomes, styles et combats**

Le lecteur « Toulemonde » lit rarement la Bible et quand cela lui arrive, c'est dans la langue de communication courante, avec tout ce que comporte au niveau des interférences entre *l'idiostyle*<sup>17</sup> du texte dont il dispose et les nombreux idiolectes qui construisent/parasitent son système d'interaction verbale: les « news factory » (émissions d'information), les jargons professionnels, les particularités idiomatiques des personnes que l'on croise quotidiennement et dont la façon de parler semble « naturelle » – membres de la famille, copains, collègues. A moins que l'on n'ait une formation philologique de base, on ne se pose jamais le problème que le texte lu (ou entendu, sous la forme d'une incantation à un moment donné au cours du service divin) est le fruit de la rencontre d'une médiation complexe.

Et pourtant Lortsch (1910: chap. 16.3.1), agent général de la Société Biblique de Londres, en a parlé il y a plus d'un siècle dans un long compte-rendu concernant l'histoire des Ecritures. Son analyse se développe sur deux axes: 1) la différence entre

---

<sup>15</sup> RU2: [commentgroup/brs89/pavel](https://commentgroup.com/brs89/pavel).

<sup>16</sup> Il y a plusieurs raisons à cela: a) la « guerre des langues » à une époque où l'anglais a acquis une position hégémonique (sinon monopolistique) dans tous les domaines de la production/diffusion du savoir; b) l'utopie de la langue « translogique » (*zaoumny yazyk*) du poète russe Khlebnikov; c) l'importance que Thomas d'Aquin a accordée à la connaissance des langues en tant que facteur de transmission de la Foi. Dans la *Somme Théologique*, nous pensons surtout à l'analyse des trois charismes (de la Langue, du Discours et des Miracles, v. Questions 176-178); d) la corrélation que Pavel Florenski a cru utile de relever entre la notion de Vérité et ses représentations idiomatiques.

<sup>17</sup> Terme peu connu en France, il est utilisé par les adeptes des formalistes russes pour désigner l'ensemble des modalités utilisées par le locuteur d'une langue (style individuel). Il est en rapport avec idiolecte (actualisation de l'idiostyle, que l'on préfère parfois pour aborder les textes).

les versions catholiques, 2) les aspects qui différencient les versions protestantes (beaucoup plus nombreuses). Il a pu en tirer deux conclusions:

a) les inexactitudes protestantes ont été moins nombreuses et leur durée de vie plus brève (en raison des révisions plus fréquentes des versions lancées sur le marché);

b) on ne saurait envisager la mauvaise fois pour expliquer ces phénomènes: chacun des traducteurs était connu par sa vie pieuse, au service de la vérité; ce que l'on met en cause, ce sont l'éducation et le milieu et « ce petit élément individuel qui entre dans la faute comme dans le péché ».

On pourrait s'arrêter là si – en dehors des milieux savants – les différences entre Catholiques et Protestants n'avaient pas été exploitées en politique, avec toute la radicalisation que cela entraîne. En effet, l'analyse textuelle, plutôt posée, réalisée avant la guerre franco-prussienne<sup>18</sup>, ne touchait qu'un nombre restreint de personnes, les effets de la loi de 1905 en revanche concernaient un nombre important de personnes, que l'on ne saurait réduire aux « cléricaux ». En effet, un petit extrait du rapport Briand nous montre que l'argumentaire favorisait politiquement la confession protestante.

« L'Église catholique a une constitution monarchique. Un seul y commande, le pape, qui ne tient ses pouvoirs que de Dieu et les délègue au clergé, maître absolu en matière religieuse. Les Églises protestantes françaises ont une constitution démocratique et parlementaire. C'est le peuple qui choisit ses représentants et qui, par eux, nomme son clergé. La prédominance ou l'égalité numérique de l'élément laïque est assuré dans tous les corps directeurs et dans toutes les assemblées délibérantes; Le centre et la tête de l'église catholique est à Rome. Les églises protestantes sont strictement nationales; Les circonscriptions ecclésiastiques de l'église catholique sont indépendantes les unes des autres et ne relèvent que du Vatican. L'archevêque de Paris n'a, par exemple, aucun pouvoir sur l'archevêque de Lyon. Chaque archidiocèse a son autonomie complète » (Briand, 1905: 103).

La Troisième République agitait donc trois spectres: 1) la Monarchie; 2) la dépendance de l'Étranger; 3) le danger de l'autonomie. Les défenseurs de la cause monarchique allaient se servir de ces aspects pour en dériver une perspective différentialiste à l'intérieur du christianisme occidental:

« Ce qui agit sur les idées, ce ne sont pas, comme le croyait Taine, les circonstances géographiques, climatiques, ou de milieu: c'est l'héritité, c'est l'histoire, c'est la formation catholique ou protestante, de laquelle la laïcité n'est qu'une dérivation. La forme de sa religion laboure l'individu plus profondément que n'importe quel autre adjuvant ou élément physiologique ou psychologique » (Daudet 1934: 62-63).

Or ce type de discours va à l'encontre de ce que tout lecteur de la Bible trouve dans un passage des Actes des Apôtres (2:1-2:11).

---

<sup>18</sup> La plupart de ces inexactitudes ont été relevées par un certain Douen dans un article paru en 1868 dans la « Revue de Théologie et de Philosophie » éditée à Strasbourg.



#### 4. Langue et discours

On dira, dans le jargon de la communication interculturelle, que la perspective des *Actes* était *universaliste* tandis que la/le politique de la France faisait entrer les pratiques différentialistes à l'intérieur de deux doctrines universalistes (le catholicisme et « l'homme universel » de la doctrine révolutionnaire de 1789). Il est probable que ces conflits aient contribué à accentuer les différences stylistiques entre les versions produites au sein des deux confessions. Il est également vraisemblable que les autres versions aient tenté de surmonter le risque d'une option, ce qui peut engendrer de nouvelles nuances et des façons différentes de reconstruire en français ce qui est dit dans la Bible. En ce qui concerne le noyau des mésententes, on le trouve dans le texte même des Actes, tel qu'il est traduit par divers auteurs.

<b>MARTIN</b>	Et en ces jours-là, comme les disciples se multipliaient, il s'éleva un murmure des Grecs contre les Hébreux, sur ce que leurs veuves étaient méprisées dans le service ordinaire.
<b>DARBY</b>	Or en ces jours-là, le nombre des disciples se multipliant, il s'éleva un murmure des Hellénistes* contre les Hébreux, parce que leurs veuves étaient négligées dans le journalier.
<b>SEGOND</b>	En ce temps-là, le nombre des disciples augmentant, les Hellénistes murmurèrent contre les Hébreux, parce que leurs veuves étaient négligées dans la distribution qui se faisait chaque jour.
<b>BJ</b>	En ces jours-là, comme le nombre des disciples augmentait, il y eut des murmures chez les Hellénistes contre les Hébreux. Dans le service quotidien, disaient-ils, on négligeait leurs veuves.
<b>CRAMPRON</b>	En ces jours-là, le nombre des disciples augmentant, les Hellénistes élevèrent des plaintes contre les Hébreux, parce que leurs veuves étaient négligées dans le service de chaque jour.

Les versions du même fait indiquent déjà que le risque de l'éclatement de la communauté était dû à l'interférence des facteurs linguistiques et de relations matérielles. Mais les traductions divergent par la focalisation des faits et des perceptions:

Le *service* ordinaire (quotidien, de chaque jour,  
ordinaire, journalier)  
Les femmes étaient *négligées*

La *distribution* qui se faisait chaque jour  
Les femmes étaient *méprisées*

Il est facile de constater que la *distribution* est une façon plus explicite du service que les femmes attendaient, néanmoins elle déplace l'accent vers la matériel et non vers le relationnel. D'autre part, négliger peut être involontaire, ce que l'on ne saurait dire de *mépriser*. Il y aurait en effet la différence entre la faute et le péché.

Ce qui compte, dans l'ordre des faits, c'est la création d'une instance médiatrice, le diaconat. Or avant de s'engager pour la cause de Jésus, Paul s'était, semble-t-il, acharné contre l'un des premiers diacres. En effet, à cette époque-là il vivait entre trois langues: l'araméen, le grec et le latin. C'est une situation peu commode si l'on prend en compte ce que nous dit Florensky (2002: 47) du rapport entre la Langue et

la Vérité dans la Deuxième épître, portant un titre bien éloquent: «Somnenje» (Le Doute).

On remarquera tout de suite l'impact de l'idiome, ne serait-ce que du fait que le russe utilise deux termes, en «concurrence libre» dans les dictionnaires destinés aux étrangers: «pravda» et «istina». Mais la première est en rapport avec ce qui est en correspondance avec la réalité (*sootvetstvuet deystvitel'nosti*) et peut, à la limite, être traduit par «istina». Ce deuxième, en revanche, concerne «ce qui existe dans la réalité» (*souchtchestvuet v deystvitel'nosti*), ce qui la reflète («otrazhaet»). Le premier mot, compromis par son utilisation en tant que titre de journal officiel, est secondaire dans l'univers de la Foi. Il répondrait à ce qui est forme dans le cadre de la médiation sociale.

On peut supposer que ce qui était vrai pour Paul quand il pensait en grec (où le rapport social était immédiat) l'était dans une moindre mesure quand il passait à l'expression en hébreu et en latin (là où les vérités passent par la médiation sociale, soit en vertu de contenu, soit par le biais de la forme). Son problème était donc de concilier ces trois registres en trouvant la Vérité. Or la Première Epître adressée aux Corinthiens participe de l'effort du dépassement de la condition humaine d'un individu scindé entre plusieurs cultures.

On y ajoutera un second problème: le choix entre l'oralité (car l'*Epître* allait être *lue publiquement*) et le style soigné, qu'il devait à son éducation très poussée. Si les traducteurs peuvent ignorer le conflit intérieur de Paul, ils ne sauraient éviter l'option entre ces deux perspectives: cela entraînera des options de rythme et de mise en page qui peuvent parfois agir sur l'intelligence du texte mais qu'il faut aborder dans le contexte d'une analyse autrement plus ample.

## 5. Les « langues » de Paul et leur image dans la traduction

Si l'on ne prend en compte que les versions du passage évoqué, on risque de faire fausse route. On pourrait croire que l'apôtre opposait l'utilisation de plusieurs langues sans discernement dans une communauté à une expression plus juste de la prophétie. Ce n'était pas le cas, nous dit Burnet (2000: chap. 6). En effet, Paul visait dans ce passage une dérive mystique issue à l'intérieur de la communauté après son départ.

Si l'on rentre dans la logique et le jargon de la religion de la Communication, on a affaire à une *communication de crise* (Burnet utilise le dernier mot dans le titre du chapitre dont nous avons extrait le passage). Or les diverses traductions prouvent les crises d'une langue (en occurrence le français) à communiquer le message de Paul à cause des filtres stylistiques imposés par le temps et la perspective confessionnelle. Notre choix (voir les références à la fin du texte) a tenté un équilibre entre les époques: trois traductions sont à cheval sur les XVIIIe et s XIXe siècles, deux franchissent le seuil entre le XIXe et le XXe, deux sont publiées durant la seconde moitié du XXe siècle et entrent déjà dans le jeu du marketing et de la promotion culturelle dans les médias.

Ainsi le premier verset met en difficulté les traducteurs en leur imposant un choix entre le syntagme nominal (le don de la prophétie) et le verbe (prophétiser).

Recherchez la charité; aspirez aussi aux dons spirituels, surtout à celui de prophétie.  
(B)

Recherchez la charité. Aspirez aussi aux dons spirituels, mais surtout à celui de prophétie.  
(SEGOND)

Recherchez la charité. Aspirez néanmoins aux dons spirituels, mais surtout à celui de prophétie.  
(CRAMPON)

Poursuivez l'amour, et désirez avec ardeur les [dons] spirituels, mais surtout de prophétiser.  
(DARBY)

Etudiez-vous à la charité; désirez aussi avec ardeur les dons spirituels, mais surtout celui de prophétiser.  
(OSTERVALD)

Recherchez la charité. Désirez avec ardeur les dons spirituels, mais surtout de prophétiser.  
(MARTIN)

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans des versions qui circuleront jusqu'aux années trente du XIX<sup>e</sup>, on privilégie l'emploi du syntagme verbal pour parler de l'action que Saint Paul considère désirable. Les solutions modernes préfèrent travailler sur l'opposition des valeurs à l'intérieur de la classe nominale et par le truchement du nombre (dons spirituels vs. celui de prophétie). Cette modulation grammaticale permet en effet de renouer avec une représentation courante dans l'univers chrétien, même si elle le précède: «Telle est la nature de ce qu'on appelle les symboles des dieux: unicité de formes dans les hiérarchies les plus élevées, multiplicité de formes dans les plus basses » nous dit un certain Proclus<sup>19</sup>.

Le second verset oppose la Bible de Jérusalem (non confessionnelle en principe) à toutes les autres.

Les quatre vérités de la Foi selon Florenski		
	Selon le contenu	Selon la forme
Rapport social immédiat	Terme russe : "Istina"	Terme grec : "Alithia"
Médiation sociale	Terme hébreu : "emet"	Terme latin : "Veritas"

CHOURAQUI	SEGOND	DARBY	OSTERVALD	MARTIN	CRAMPON
OUI, CELUI QUI PARLE EN LANGUES NE	En effet, celui qui parle en langue ne parle	Parce que celui qui parle en langue ne parle	Car celui qui parle une langue inconnue, ne	Parce que celui qui parle une Langue	En effet, celui qui parle en langue ne

<sup>19</sup> Cité par Jean Pépin, *Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne*, dans «Langages», 65 (1982), p. 115. Proclus (412-486) est le plus célèbre des philosophes de l'école néoplatonicienne. Presque toutes ses œuvres nous sont parvenues, dont le *Commentaire sur le premier livre des Éléments d'Euclide*, son chef d'œuvre. Grâce à cet ouvrage qui commente notamment les définitions géométriques d'Euclide, on peut se faire une idée précise de la définition métaphysique que Proclus donne aux objets mathématiques.

<p>PARLE PAS AUX HOMMES, MAIS A ELOHIMS. PERSONNE NE L'ENTEND ET, DANS LE SOUFFLE, IL DIT DES MYSTERES.</p>	<p>pas aux hommes, mais à Dieu, car personne ne le comprend, et c'est en esprit qu'il dit des mystères.</p>	<p>pas aux hommes, mais à Dieu, car personne ne l'entend; mais en esprit il prononce des mystères.</p>	<p>parle pas aux hommes, mais à Dieu, puisque personne ne l'entend, et qu'il prononce des mystères en son esprit.</p>	<p>[inconnue], ne parle point aux hommes, mais à Dieu, car personne ne l'entend, et les mystères qu'il prononce ne sont que pour lui.</p>	<p>parle pas aux hommes, mais à Dieu, car personne ne le comprend, et c'est en esprit qu'il dit des mystères.</p>
---	---	--	---	---	---

Car celui qui parle en langue ne parle pas aux hommes, mais à Dieu; personne en effet ne comprend: il dit en esprit des choses mystérieuses (Bj).

Pour la perception courante, « les choses mystérieuses » sont en rapport avec le quotidien (où elles forment l'exception) tandis que les mystères appartiennent au monde de la Foi, qu'ils articulent. On appartient à une communauté de foi dans la mesure où l'on accepte un nombre de mystères, qui forment le système de référence. Mais la plus forte polarisation est, dans le cadre de notre analyse, entre deux désignations du fondement de l'acte de parole: enseignement – doctrine.

**BJ**

Et maintenant, frères, supposons que je vienne chez vous et vous parle en langues, en quoi vous serai-je utile, si ma parole ne vous apporte ni révélation, ni science, ni prophétie, ni enseignement?

**CHOURAQUI**

Maintenant, frères, si je venais chez vous parler en langues, en quoi vous serai-je utile, si ma parole n'est pas découverte, connaissance, inspiration ou enseignement ?

**DARBY**

Et maintenant, frères, si je viens à vous et que je parle en langues, en quoi vous profiterai-je, à moins que je ne vous parle par révélation, ou par connaissance, ou par prophétie, ou par doctrine ?

**OSTERVALD**

Maintenant, frères, si je venais parmi vous en parlant des langues, à quoi vous serai-je utile, si je ne vous adressais des paroles de révélation, ou de science, ou de prophétie, ou de doctrine?

**MARTIN**

Maintenant donc, mes frères, si je viens à vous, et que je parle des Langues [inconnues], que vous servira cela, si je ne vous parle par révélation, ou par science, ou par prophétie, ou par doctrine ?

**SEGOND**

Et maintenant, frères, de quelle utilité vous serais-je, si je venais à vous parlant en langues, et si je ne vous parlais pas par révélation, ou par connaissance, ou par prophétie, ou par doctrine?

**CRAMPON**

Voyons, frères, ce quelle utilité vous serais-je, si je venais à vous parlant en langues, et si je ne vous parle pas par révélation, ou par science, ou par prophétie, ou par doctrine?

Toutes les traductions réalisées à l'intérieur d'une confession préfèrent *doctrine*, ce qui ne saurait être sans signification (v. CNTRL, où ce terme semble très valorisé). On remarquera que le terme *enseignement* est plutôt du côté pratique, de l'ordre de l'efficacité tandis que *doctrine* renvoie à un univers plus abstrait et s'accommode mieux avec la morale chrétienne.

Nous allons tenter de passer de la modulation linguistique des notions au registre de la figuration rhétorique. C'est dans le verset VII que nous avons trouvé un bel exemple de modulation stylistique qui implique des recentrages de la représentation de l'humain. Ceux qui „parlent en langues” y sont comparés à des instruments dont le son ne saurait être identifié par l'oreille. Nous y avons repéré des solutions situés sur des registres différents.

La variante explicative directe élimine toute référence à l'extérieur: « Ainsi en est-il des instruments de musique, flûte ou cithare; s'ils ne donnent pas distinctement les notes, comment saura-t-on ce que joue la flûte ou la cithare? » (BJ).

La variante développée introduit la notion de l'âme et permet de parler des instruments grâce à des mécanismes grammaticaux assez transparent:

a) par l'intermédiaire d'un tour pronominal: «Ainsi de *ce qui est* inanimé et donne des voix, comme flûte ou cithare./ Si elles ne font pas entendre de notes que l'oreille puisse distinguer,/ comment connaître ce que joue la flûte ou la cithare ? » (CHOURAQUI);

b) par le truchement d'un nom englobant (choses) déterminé par „inanimé” (les versions du XVIIIe, toutes protestantes);

c) à l'aide du mot *objet* et au risque d'obtenir des versions presque identique dans des versions qui, par ailleurs, sont concurrentes du point de vue confessionnel au début du XXe siècle.

Nous pensons que la dernière modification n'est pas sans rapport avec l'évolution du mot „chose” dans la langue courante. Il suffit en effet d'ouvrir n'importe quel dictionnaire pour y trouver une explication vraisemblable (CNTRL)<sup>20</sup>.

Le tableau de la distribution des choix sémantique est, en tout cas, instructif.

DARBY	OSTERVALD	MARTIN
De même les choses inanimées qui rendent un son, soit une flûte, soit une harpe, si elles ne rendent pas des sons distincts, comment connaîtra-t-on ce qui est joué sur la flûte ou sur la harpe ?	De même, si les choses inanimées qui rendent un son, soit une flûte, soit une harpe, ne forment pas des tons distincts, comment connaîtra-t-on ce qui est joué sur la flûte, ou sur la harpe ?	De même, si les choses inanimées qui rendent leur son, soit un hautbois, soit une harpe, ne forment des tons différents, comment connaîtra-t-on ce qui est sonné sur le hautbois, ou sur la harpe ?
SEGOND	CRAMPON	
Si les objets inanimés qui rendent un son, comme une flûte ou une harpe, ne rendent pas des sons distincts, comment reconnaîtra-t-on ce qui est joué sur la flûte ou sur la harpe?	Si les objets inanimés qui rendent un son, comme une flûte ou une harpe, ne rendent pas des sons distincts, comment connaîtra-t-on ce qui est joué sur la flûte ou sur la harpe?	

## 6. En guide de conclusions

Pour affiner la recherche, il faudrait pousser l'étude sur les versions catholiques du XVIIe siècle (que nous n'avons pas trouvées sur la toile Web), de même que sur plusieurs versions du XXe siècle diffusées en France et tenter d'avoir accès à des données sur *les préférences des serviteurs du culte* de même que sur les versions prescrites/proscrites.

Le développement de la comparaison avec le monde chrétien oriental serait un deuxième volet dans la mesure où l'Eglise de Toutes les Russies et l'Eglise Orthodoxe

<sup>20</sup> « Action précise, dont la dénomination reste vague par convention tacite entre les membres de la communauté linguistique. – P. euphém. [Avec l'art. déf. sing.] L'acte sexuel. Faire la chose. Faire l'amour. Être porté sur la chose. Être enclin aux plaisirs érotiques: EX. – Je te dis que je veux la belle dame rose! ... – Ça t'y du vice!... Ah ça: t'es porté sur la chose?... » (Corbière 1873: 197).

Roumaine sont très visibles à Paris et se servent du français comme seconde langue, intervenant le long du service dominical: utilisent-elles des traductions françaises déjà présentes sur le marché (et dans ce cas laquelle/lesquelles), retraduisent-elles les versions nationales appelées « synodales »? Le troisième volet concerne l'utilisation effective de cette Épître de Paul au cours du calendrier d'une année religieuse et les contextes du rituel. Le quatrième suppose l'intégration de cet ensemble de données dans un modèle de la communication basée sur la composition de quatre séries chronotopiques (SC) à l'intérieur d'un polygone à quatre côtés<sup>21</sup>.

Certaines enquêtes sont pourtant malaisées, sinon utopiques, à cause justement de la discrétion de nombreux fidèles et de la retenue des serviteurs du culte.

## Bibliographie et références

### A. Sigles des source des fragments de Saint Paul

BJ = *La Bible de Jérusalem*, traduction élaborée sous la direction de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, Éditions du Cerf, Paris, 1998 [notre source: <http://www.lexilogos.com/bible.htm>].

CHOURAQUI = André Chouraqui, *Un Pacte Neuf: Le Nouveau Testament*, Editions Brepols, Turnhout, 1984 [notre source: <http://nachouraqui.tripod.com>].

CRAMPON = *La Sainte Bible*, traduction d'après les textes originaux par l'abbé Auguste Crampon, Société Saint-Jean l'Évangéliste Desclée, Tournai, 1923 [Version utilisée par l'église catholique, accessible à: <http://www.bibliquest.org>].

MARTIN = *La Sainte Bible, qui contient le Vieux et le Nouveau Testament*, revue sur les originaux, et retouchée dans le langage [...] par David Martin, ministre du Évangile à Utrecht [...], 1774 [accessible à l'adresse: [www.biblemartin.com](http://www.biblemartin.com)].

OSTERWALD = *La Sainte Bible, qui contient le Vieux et le Nouveau Testament*, revue par les pasteurs & professeurs de l'église de Genève, avec les arguments et les réflexions sur les chapitres par Jean-Frédéric Osterwald [Révision d'une version plus ancienne de la Bible (Olivet) courante en milieu protestant au XVIII<sup>e</sup> siècle. Notre source: <http://www.biblestudytools.com/ost>].

SEGOND = *La Sainte Bible*, Traduction d'après les textes originaux hébreu et grec par Louis Segond, Paris, 1910 [Version officielle de l'église protestante, très répandue, accessible à: <http://www.info-bible.org/lsg>].

---

<sup>21</sup> SC ethno-idiomatique (entre la *langue* une et l'infinité des *parlers*); SC de la corporalité (ce qui est voilé et ce qui est dévoilé dans l'imagerie religieuse mais aussi dans le comportement corporel des acteurs du culte); SC de la corporation (niveaux organisationnels et hiérarchies que l'on retrouve chez Saint-Paul et leur miroir dans les communautés contemporaines); SC inter(actionnelles) où l'on devrait voir ce qui subsiste de la force du message de Paul dans la communication quotidienne dans une communauté au niveau du discours informel.

## **B. Sources bibliographiques**

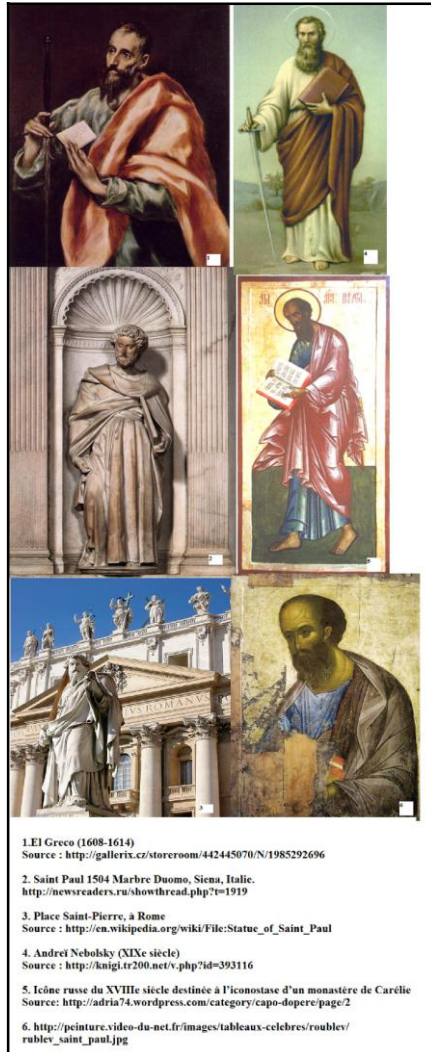
- Badiou 1970: Alain Badiou, *Contribution au problème de la construction d'un parti marxiste léniniste de type nouveau, avec Jancovici, Menetrey et Terray*, Maspero, Paris, 1970.
- Badiou 1988: Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*, Éd. Seuil, Paris, 1988.
- Berdiaev 2006: Nikolai Berdiaev, *Samopoznanije*, Editions « EKSMO » ; Moskva/Folio Kharkov, 2006.
- Briand 1905: Aristide Briand, *Rapport fait au nom de la Commission relative à la séparation des Eglises et de l'Etat et à la dénonciation du concordat*, Annexe au procès verbal de la 2<sup>e</sup> séance du 4 mars 1905, Chambre des Députés, n° 2302 [source disponible sur <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp>].
- Büttgen 2001: Philippe Büttgen, *L'attente universelle et les voix du prêche. Sur trois interprétations récentes de Saint Paul en philosophie*, dans « Les études philosophiques », 60 (2002), n° 1, p. 83-101.
- Burnet 2000: Régis Burnet, *Paul, Bretteur de l'Évangile*, Desclée de Brouwer [disponible sur <http://pauldetarse.free.fr>].
- Cioran 1995: Emil Cioran, *La tentation d'exister*, Œuvres, Quarto, Gallimard, Paris, 1995.
- Cioran 2003: *Emil Cioran. CD-Rom contenant l'œuvre roumaine de cet auteur et des extraits vidéo*, Humanitas Multimedia, București, 2003.
- Corbière 1873: T. Corbière, *Les Amours jaunes*, Glady Frères, Paris, 1873.
- Daudet 1934: Léon Daudet, *Vers le roi*, Editions Grasset, Paris, 1934.
- Florenski 1999: Pavel Florensky, *Stâlpul și temelie adevărului*, Polirom, Iași, 1999.
- Florenski 2007: Pavel Florensky, *Stolp i utverzhenie istiny*, ACT Izdatel'stvo, Mosckva, 2007.
- Kesel 2007: Marc de Kesel, *Truth as Formal Catholicism*, dans « International Journal of Zizek Studies », 1 (2007), n° 2 [[zizekstudies.org/index.php/ijzs/issue/view/4](http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/issue/view/4)].
- Liiceanu 1995: *Itinerariile unei vieți: E.M. Cioran/ Apocalipsa după Cioran (ultimul interviu filmat)*, Humanitas, București, 1995.
- Lortsch 1910: Daniel Lortsch, *Histoire de la Bible en France et fragments relatifs à l'histoire générale de la Bible et d'un aperçu sur le colportage biblique en France et Indo-Chine au vingtième siècle*, Agence de la Société biblique britannique et étrangère, Paris, 1910 [[http://www.bibliquest.org/Lortsch/Lortsch-Histoire\\_Bible\\_France-global.h](http://www.bibliquest.org/Lortsch/Lortsch-Histoire_Bible_France-global.h)].
- Preda 2000: Emil Preda, *Dicționar al Sfinților Ortodocși*, Editura Lucman, București, 2000.
- Steinhardt 2005: Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii. Opera integrală*, vol. 1, Editura Mănăstirii Rohia, 2005.
- Todt 1994: Emmanuel Todt, *Le destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Seuil, Paris 1994.

### C. Autres sigles utilisés

CNTRL = *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*, portail du CNRS regroupant un ensemble d'outils lexicographiques; accessible à l'adresse: [www.cnrtl.fr](http://www.cnrtl.fr)

RU<sub>1</sub>: [www.krugosvet.ru/enc/kultura\\_i\\_obrazovanie/religiya/PAVEL\\_SV.](http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/PAVEL_SV.)

RU<sub>2</sub>: [www.bible-center.ru](http://www.bible-center.ru).



**Annexe:** Saint Paul dans l'art occidental (à gauche) et dans l'iconographie russe.



## LIMITELE COMUNITĂȚII ÎN PROVINCIA PERSANĂ YEHUD

LECT. DR. ALEXANDRU MIHĂILĂ

Universitatea din București

*al.mihaila@yahoo.com*

**Abstract:** The present study focuses on the theological and ideological tenets that made up the community boundaries in the Persian province of Yehud (Judah). Because most of the biblical literature was at least revised during the post-exilic period, it was assumed that narrative texts from the Pentateuch, the so-called Deuteronomistic History, Ezra-Nehemiah and the Chronicles could be read as challenging views about the gradual participation of different tribal and ethnic groups to the sacral community of “people of Israel” identified with the Golah (returnees from the exile). Deut. 7:1-2 and 23:1-3, 7-8; Ezr. 9:1-2, 11-12; 1 Sam. 15; Judg. 4 and 5; Gen. 34 and 49 and 1 Chr. 21:6-8 are analyzed against the specific background of the Achaemenid period, with the conclusion that an ideological conflict model fits best with the social and historical settings.

**Keywords:** Yehud, community boundaries, post-exilic Israel

### 1. Situația în provincia Yehud

Deși după 2 Paral. 36:20-21 s-ar înțelege că întregul popor a fost dus în robia babiloniană, țara rămânând pustie (*cf.* Ier. 32:43; Lev. 26:33-35), iar din texte precum Ezdr. 2:70 că „întreg Israelul” (ebr. לְכָל־יִשְׂרָאֵל) se reîntoarce din exil, totuși o altă serie de texte atestă, dimpotrivă, ideea mult mai plauzibilă din punct de vedere istoric că țara a fost populată în continuare. În Ier. 24:4-7, cei din exil sunt asemănați cu „smochinele bune”, iar în v. 8-10, cei care rămân în țară sunt comparați cu „smochinele rele”. După Ier. 39:10, rămân în țară cei săraci (ebr. אֲנֹכְרִים), cărora babilonienii le dau vii și țărini, pe când cei deportați sunt elitele aristocrate (4 Reg. 24:13-14). Este clar că reîntoarcerea în masă reprezintă de fapt o construcție ideologică ce presupune identificarea poporului Israel cu cei care au trecut prin experiența exilului (Becking 2006: 3-18). De aceea, afirmațiile textelor biblice potrivit cărora întregul Israel a cunoscut exilul și apoi reîntoarcerea, trebuie să fi fost percepute deja de redactorii biblici și de audiența acestora ca adevăr subiectiv sau ca o pretenție polemică față de cei rămași (Ben Zvi 1995: 102). Avem de-a face cu o construcție teologică sau ideologică, nu cu una istorică (Ben Zvi 1995: 104), ce se dorește să-i legitimeze în propriul lor discurs pe cei reîntorși din exil (Ben Zvi 1995: 108).

La prima vedere, ar părea că motivația este simplă: prezentându-se drept „adevăratul Israel”, cei reîntorși din exil, urmași ai elitelor deportate, vor să-și redobândească drepturile funciare deținute înainte, iar prin această pretenție intră în conflict cu cei rămași în țară care luaseră în posesie pământurile părăsite. Dar realitatea istorică era mai degrabă invers: cei întorși din exil aveau o situație socială și economică precară față de cei rămași, care dețineau pământul. De fapt, nu este vorba despre un conflict istoric, ci despre unul la nivel ideologic (Ben Zvi 1995: 107). De altfel, în perioada persană, populația din Iuda a cunoscut, față de perioada monarhiei iudaice (până în 586 î. de Hr.), o scădere demografică dramatică de cca 70% din cauza războaielor și a deportărilor, rămânând aproximativ 20000-30000 de persoane (Carter 1999: 195-213; Knoppers 2006: 272). Se estimează că au fost deportați cel puțin 4600 de oameni (*cf.* Ier. 52:30), puțin sub 4000 fiind cei care s-au reîntors din exil<sup>1</sup>. Această realitate confirmă cele afirmate anterior de Ben Zvi: dacă se vorbește de un conflict în sânul comunității post-exilice, atât de slăbite la nivel politic și social, acesta este de natură ideologică.

În cele ce urmează îmi propun, după modelul barthian (Barth 1998: 9-38), să analizez șase serii de texte biblice, care prin complexitatea relațiilor interne (din sânul comunității poporului lui Israel), dar și externe (cu alte entități etnice) pe care le vehiculează, pot reprezenta multiple curente ideologice puse în mișcare în provincia persană Yehud. Se creează astfel diverse ierahii referitoare la participarea la decizii (putere), „inclusiunea în” și „excluderea din” comunitate, apropierea de unele grupări etnice sau separarea toată de altele. În final, voi încerca să prezint succint natura divergențelor între asemenea opinii, care au avut fiecare un aport, mai mult sau mai puțin manifest, în literatura biblică Vechiului Testament.

**a) Ezdr. 9.** Ezdr. 9-10 și Neem. 13 reprezintă cel mai bine segregarea ideologică pe care perioada post-exilică a produs-o. Sunt evocate reforme sociale care recurg la măsuri extrem de dure: despărțirea bărbaților iudei de femeile străine, în scopul păstrării purității etnice. În Ezdr. 9:1-2, 11-12 se întâlnește ideea unei separări totale (vb. ebr. ל בד) între poporul lui Israel (ל ארץ ישראל) și popoarele țării (עַמֵּי אֶרֶץ יְהוּדָה). Dacă poporul lui Israel este caracterizat drept „o sămânță sfântă” (שְׂרָרְתָּהּ עַמְּךָ, v. 2), celelalte popoare sunt desemnate prin termeni precum „urâciuni” (תִּבְוֵי עַמֵּי, v. 2, 11, *cf.* verbul ebr. תב, în Deut. 23), „necurăție” (הַטְּמָאָה, v. 11) și „spurcăciune” (הַטְּמָאָה, v. 11). Expresia „popoarele țării”, iteral, „popoarele țărilor”, *cf.* ebr. עַמֵּי אֶרֶץ יְהוּדָה, se regăsește la singular în Ezdr. 4:4 (עַמֵּי אֶרֶץ יְהוּדָה), iar în Ezdr. 6:21 apare în forma אֶרֶץ יְהוּדָה לְיָדָיו, desemnând popoarele străine<sup>2</sup>. Fiind împrumutat din limbajul sacerdotal (Lev. 20:24, 26; Num. 16:21), în care „a separa” (לְיָדָיו) se referă și la separarea de popoare sau persoane din motive religioase, în

<sup>1</sup> După estimarea lui Carter (1999: 241), în perioada persană apar noi situri în Yehud (27 %), deci cei reîntorși reprezintă o treime din populația de la începutul perioadei persane, care număra cam 12000 de oameni (Becking 2006: 9-10).

<sup>2</sup> Fried (2006: 123-145) identifică însă „poporul țării” cu oficialitățile provinciei persane care s-au opus demersului de ridicare a zidurilor Ierusalimului.

cărțile Ezdra și Neemia termenul se referă întotdeauna la separarea comunității Gola (cei reîntorși din exil) de cei rămași în țară (Smith 1991: 85-86). Prin aceasta, comunitatea celor întorși din exil își creează o cultură a rezistenței prin fixarea granițelor față de ceilalți (Smith 1991: 84). Gola este caracterizată prin trei aspecte: a) mai întâi, grija pentru puritatea rasială asigurată prin păstrarea genealogiilor, exprimată prin sintagma „sămânță sfântă” (שְׂרֵט עֲרֵב, v. 2); b) în al doilea rând, experiența purificatoare a exilului, grupul definindu-se drept „rămășiță a poporului” (שְׂרֵט יִשְׂרָאֵל, Ag. 1:12, 14; 2:2; Zah. 8:6, 11-12, cf. verbul ebr. אָשַׁר, în Ezdr. 9:8) sau *gola* ‘exilați’, în expresii precum „fii ai exilului” (בְּנֵי הַגִּלְגָּל, Ezdr. 4:1; 6:19-20; 8:35; 10:7, 16), „obștea exilului” (הַגִּלְגָּל, Ezdr. 10:8), „captivii din exil” (שְׂרֵט יִשְׂרָאֵל, Ezdr. 2:1, 6:3; Neem. 7:6), sau pur și simplu „exilații” (הַגִּלְגָּל, Ezdr. 1:11, 2:1, 9:4, 10:6; Est. 2:6); c) în al treilea rând, comunitatea se caracterizează printr-o formă specifică de iahvism și atașament față de Legea lui Moise (Kessler 2006: 107-108).

Textul din Ezdr. 9 face referire la o veche listă a celor șapte popoare inamice (Deut. 7:1-2, vezi *infra*), dar, în comparație cu lista din Deuteronom, se poruncește separarea și față de alte popoare (amoniții, moabiții și egiptenii) cu care Pentateuhul permitea contactul în anumite condiții. De altfel, dependența de Deut. 7 se poate observa și în corespondența dintre „sămânța sfântă” (שְׂרֵט עֲרֵב, din Ezdr. 9:2, și „popor sfânt” (שְׂרֵט יִשְׂרָאֵל), din Deut. 7:6 (Fishbane 1988: 115-116).

Astfel, prin adăugarea altor popoare, vechea listă a celor șapte popoare inamice din Deut. 7 este actualizată, aplicându-se și popoarelor cu care iudeii s-au amestecat prin căsătorii mixte. În Neem. 13:23-25 se relatează reacția lui Neemia la faptul că israeliții s-au însurat cu femeii amonite și moabite, jumătate dintre ei neștiind să mai vorbească ebraica. Evident că ne surprinde cât de violentă pare această separare din motive religioase. În 1 Ezdr. 8:66 (în Biblia Sinodală 3 Ezdr.), în loc de amoriți, apar edomiții, adăugându-se așadar și aceștia, pe lângă amoniți, moabiți și egipteni popoarelor față de care comunitatea poporului lui Israel trebuie să se separe complet. Din Ezdr. 9 deducem, așadar, următorul grafic al comunității și a celor care nu pot fi integrați în ea:

leviți (Ezdra)	centrul comunității
poporul Israel	comunitatea
5 popoare străine	
amoniți, moabiți	separare
egipteni, (edomiți?)	

**b) Deut. 7 și 23.** Așa cum am amintit, Deut. 7 menționează cele șapte popoare străine cu care erau interzise legăturile matrimoniale: hetei, gherghesei, amorei, canaanei, ferezei, hevei și iebusei (Deut. 7:1-2). În total sunt 27 de ocurențe biblice ale acestei liste cu popoarele care au locuit țara înaintea israeliților. Grupul celor șapte popoare pare să se fi dezvoltat ulterior, regăsindu-se doar în trei cazuri (Deut. 7:1-2; Ios. 3:10 și 24:11), inițial fiind vorba doar de șase popoare (fără gherghesei). Ultimele

trei din listă sunt de obicei ferezeei, heveii și iebuseii, dar primele trei prezintă variații în ceea ce privește locul deținut. După Ishida (1979: 461-490), cele mai vechi liste încep cu canaaneei, situație care reflectă denumirea de Kinahhu dată de egipteni începând cu secolul al XV-lea î. de Hr. Listele care îi au pe amarei la început sunt datate în secolul al IX-lea î. de Hr., considerându-se că oglindesc modalitatea de denumire a regiunii Siro-Palestina în inscripțiile contemporane asiriene. În sfârșit, listele care încep cu hitiții sunt de origine deuteronomică și deuteronomistă, ca și cea de față (cf. și Deut. 20:12; Ios. 9:1 și 12:8), provenind din secolul al VII-lea î. de Hr., pentru că în acea perioadă asirienii denumesc regiunea Hatti (Weinfeld 2008: 362-363).

Conform poruncii deuteronomice, poporul Israel trebuia să nimicească (vb. ebr.  $\text{פָּרַחְתָּ}$  'să arunci *herem*-ul, anatema') aceste popoare. *Herem*-ul era o practică arhaică a războiului sfânt (Christensen 2002a: 156-157), prin care puteau fi consacrați divinității prin nimicire nu numai războinicii capturați, ci și femeile, copiii și animalele. *Herem*-ul apare menționat încă din secolul al IX-lea în inscripția regelui Meša (rândul 17) de pe așa-zisa „Piatră moabită” (KAI: 41-42, ANET: 320-321, COS: 137-139).

Se observă în acest text o opoziție totală între poporul Israel și cele șapte neamuri străine: linia de demarcație a granițelor este foarte gros și clar trasată, iar contrastul nu se oprește doar la separare și excludere, ci ajunge chiar la război și nimicire totală.

Un alt text care trebuie discutat în acest context este Deut. 23:1-3, 7-8. În acest fragment se pune problema limitelor „comunității religioase” ( $\text{קְהֵל יְהוָה}$ ). Străinii sunt văzuți similar celor mutilați („cei cu testiculele zdrobite”, ebr.  $\text{פְּרָפְרָה}$ , gr. *θλαδίος* ‘eunuc’, dar și cu „penisul tăiat”<sup>3</sup>, ebr.  $\text{פְּרָפְרָה}$ , gr. *ἀποκεκομμένος* ‘cel mutilat’, potrivit cercetătorilor Christensen (2002b: 536), Tigay (1996: 210) și Craigie (1976: 296-297)<sup>4</sup>, dar și *mamzer*-ului ( $\text{מַמְזֵר}$ ), termen care mai apare și în Zah. 9:6, dar a cărui semnificație nu este cunoscută<sup>5</sup>. Septuaginta traduce ebr. *mamzer* prin *ἐκ πόρνης* ‘copil născut dintr-o prostituată’ (Deut. 23:2) sau prin *ἀλλογενεῖς* ‘străin’ (Zah. 9:6). Cei trei termeni cu care sunt comparați străinii pot fi înțeleși în două

<sup>3</sup> Traducerea este susținută și de interpretarea rabinică: Sifrei 247; Mișna, Yevamot 8:2 (Tigay 1996: 210).

<sup>4</sup> Craigie (1976: 296-297) crede că textul nu se referă la cei ale căror organe genitale au fost mutilate accidental, pentru că după Is. 56:3-5 eunucul ( $\text{סְרִיט}$ ) este primit în comunitate, dar scapă din vedere că între Ezdra-Neemia și Trito-Isaia există deosebiri importante cu privire la regulile de excludere și de includere. Aluzia la personalul cultic babilonian care practica emasculara – preoții eunuci de tip *kušarru* și *assinnu* (Craigie 1976: 297)–, poate fi valabilă.

<sup>5</sup> Tigay (1996: 211) sugerează ca origine rădăcina  $\text{מָר}$  ‘a fi putred’, iar după interpretarea rabinică (Sifrei 248; Mișna, Yevamot 4:13; Talmudul babilonian, Yevamot 49a) ar fi vorba de ‘bastard’, născut dintr-o relație incestuoasă sau adulterină. În primul caz, s-ar face referire la Lev. 18. Craigie (1976: 297) crede însă că se poate referi și la copilul născut de o prostituată cultică, cf. ebr.  $\text{מְבִיל}$  (*hîphil*, de la rădăcina  $\text{בָּרַח}$  ‘a dedica’). Christensen (2002b: 536) consideră că din contextul mai larg (Deut. 23:1-24:4), dar mai ales din referirea concretă în Deut. 23:18-19 la prostituția cultică, o asemenea interpretare poate fi corectă. Totuși, trecerea lui  $\text{מָר}$  la  $\text{מַמְזֵר}$  se petrece mai degrabă în akkadiană decât în ebraică.

direcții: fie se referă la persoane care au avut contact cu cultul altor zei (eunucii-preoți, cei care au suferit o mutilare ritualică, copilul unei prostituate cultice) și de aceea trebuie excluși din comunitate, fie sunt socotiți ca neavând statura unui om deplin (fără integritate corporală, născuți ilegal) și, din acest motiv, nu se pot bucura de participare la actele religioase. Există și posibilitatea, deși mai redusă, ca *mamzer* să se refere de fapt la *metis*, cel născut dintr-un tată iudeu, dar dintr-o mamă străină, cf. Neem. 13:23-25 (Bratcher & Hatton 2000: 379), ceea ce întărește, în orice caz, sensul etnic al poruncii deuteronomice. De remarcat însă este faptul că în Deut. 23:3 „nici al zecelea neam” al amonitului și al moabitului nu poate fi admis în obște, sintagma fiind explicată prin „în veci” (עַד עַד וְעַד). Deși separarea față de aceștia este veșnică, totuși nu este vorba despre un război perpetuu sau *berem*.

Mai apropiati de obștea lui Israel sunt percepuți edomiții și egiptenii, deși formularea este una indirectă: „să nu-ți fie scârbă” (v. 7), cf. ebr. לֹא-תִתְעַבְבֵּם, de la rădăcina עֲבַב, de unde provine și termenul עֲבָבִית ‘urâciune’, pe care l-am regăsit și în Ezdr. 9:2, 11. A treia generație poate fi primită în comunitatea israelită, ceea ce înseamnă, practic, doar o excludere temporală a acestor neamuri (Christensen 2002b: 537). Se obține, astfel, următorul tabel, avându-i în prim-plan pe leviți, pentru că Moise este cel care transmite porunca divină (Deuteronomul chiar apare ca o predică lungă a lui Moise în fața poporului):

leviți (Moise)	centrul comunității
poporul Israel	comunitatea
edomiți, egipteni	excludere temporală
amoniți, moabiți	excludere veșnică
7 popoare străine	nimicire (război sfânt)

**c) 1 Reg. 15.** Deși unii cercetători ai așa-zisei Istoriei Deuteronomiste vorbesc despre un Document Profetic pre-deuteronomic datând din secolul al IX-lea î. de Hr., din care ar face parte și 1 Reg. 15 (Campbell 1986: 42-44, 132-136; O’Brien 1989: 102), totuși proveniența post-exilică a acestuia, în linia școlii germane (Veijola 1975: 102), pare mai sigură (Mihăilă 2011: 7-17). În 1 Reg. 15, poporul lui Israel pornește la luptă sub conducerea regelui Saul împotriva amaleciților, fiind prezentat ca „poporul Lui [Dumnezeu]” (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, v. 1) „toți fiii lui Israel” (כָּל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, v. 6) și „triburile lui Israel” (שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל), accentuându-se viziunea pan-israelită specifică comunității post-exilice. Este interesant că Iuda este menționat separat, numărând un procent mic față de întregul Israel (doar 5 %). Citit din perspectiva comunității post-exilice, procentajul mic al lui Iuda ar putea fi înțeles ca o aluzie la „rămășița” pe care cei reîntorși din exil o reprezintă (Mihăilă 2011: 9).

Deznodământul episodului aduce lepădarea lui Saul, folosindu-se pentru aceasta verbul „a lepăda” (עָזַב), cf. 1 Reg. 15:23, 26, ceea ce ar putea însemna simbolic lepădarea regatului nordic peste care Saul a fost primul rege sau, dacă ne referim chiar la tribul din care provenea Saul, la pierderea întâietății de către Veniamin. De altfel, Veniamin este, alături de Iuda și Levi, tribul care a participat la exil și s-a

reîntors (Ezdr. 1:5, 4:1), deci ar putea fi vorba de o dispută în sânul comunității Gola între iudei și veniamineni. Pe de altă parte, având în vedere că inițiatorul războiului sfânt împotriva amaleciților este profetul Samuel, se pune problema dacă, la fel ca și în textele analizate anterior, nu se dorește aici evidențierea personajului asemănător cu Moise și Ezdra (de altfel, după 1 Paral. 6:27-28, Samuel este levit!). Pe de altă parte, în 1 Reg. 1:1 se arată că Samuel provenea din tribul Efraim, ceea ce ar putea sugera că dacă regele din nord (Saul) este lepădat, totuși tribul Efraim, miezul geografic și una dintre denumirile pentru regatul nordic (Os. 5:5; Ier. 7:15, 31:9; Iez. 37:16), rămâne în postura aleasă de căpetenie a întregului Israel.

Amaleciții sunt numiți „păcătoși” (אֲחֻזַּיִם), Septuaginta adăugând εἰς ἐμέ „împotriva Mea (Dumnezeu)”, de aceea sunt sorțiți nimicirii, *berem* (בְּרֵמ): „și să supui *berem*-ului”, „să nimicești”. Păcatul lor a constat în împotrivirea pe care le-au arătat-o fiilor lui Israel când aceștia se întorceau din Egipt (1 Reg. 15:2). Interesant este că amaleciții sunt edomiți, chiar descendenți din întâi-născutul Elifaz, dar printr-o concubină (Gen. 36:12), fapt care permite adaptarea la situația din perioada post-exilică. După 586 î. de Hr., grupuri de edomiți, profitând de lipsa autorității iudaice în urma cuceririi babiloniene, au invadat sudul Iudeii, formând o provincie separată sub regele persan Artaxerxe 1 (465-424), potrivit lui Edelman (2005: 296). S-ar putea, așadar, ca în spatele narațiunii să se ascundă o polemică virulentă cu edomiții inamici.

Cheneii care locuiau împreună cu amaleciții sunt însă apreciați pozitiv: „Saul a zis către Chenei: «Mergeți de vă despărțiți și ieșiți din mijlocul lui Amalec, ca să nu vă pierd împreună cu el, căci ați arătat bunăvoință către toți Israeliții, când veneau ei din Egipt». Și Cheneii s-au despărțit de Amalec” (1 Reg. 15:16). Cheneii, al căror nume se leagă de Cain, ucigașul de frate pedepsit să fie „zbuțiat și fugat” (Gen. 4:12), au un statut inferior. Ei locuiesc împreună cu amaleciții și sunt în pericol de *berem* împreună cu ei. Totuși, în baza „bunăvoinței” (1 Reg. 15:6), ebr. בְּרֵמ, opusul lui תּוֹעֵבָה („urâciunea”, „scârba”) pe care au arătat-o față de fiii lui Israel în trecut, ei sunt cruțați, dacă însă se separă complet de amaleciți. Verbele folosite sunt sugestive: „mergeți, despărțiți-vă, ieșiți din mijlocul amaleciților” (לְכוּ וּפְרְדוּ מִבְּרֵמֵי אֲחֻזַּיִם, v. 6). Astfel, cheneii sunt „canaaniți buni” (Mihăilă 2011: 12), cu care poporul lui Israel poate intra în contact, deși nu fac (încă?) parte din comunitate.

În cele de mai sus se sugerează existența unei scări ierarhice din perspectiva comunității post-exilice. Pe lângă nuanțările și disputele din sânul comunității (Veniamin pierde întâietatea, dar Levi/Efraim are inițiativa războiului sfânt), sunt fixate și granițele față de cei din afară: cheneii reprezintă pe cei recuperabili dintre canaaniți (poporul țării), intrând într-un contact amiabil cu fiii lui Israel, pe când amaleciții (edomiții, care s-au purtat cu vrăjmășie față de Iuda, potrivit Avd. 11-12 și Mal. 1:3) sunt pedepsiți cu nimicire totală (*berem*).

Ca inițiator al războiului sfânt, Efraim (pe linia genealogiei lui Samuel din 1 Reg.) ar putea sugera încercarea includerii triburilor nordice (samaritenii?) în

comunitatea lui Israel, în virtutea vechii legături dintre cele două regate (Iuda și Israel/Efraim).

Profetismul (Levi/Efraim?)	centrul comunității
Israel, Iuda	comunitatea
Veniamin (Saul)	pierde conducerea
chenei	prieteni
amaleciți	nimicire (război sfânt)

**d) Jud. 4 și 5.** În cercetarea biblică, Jud. 5 a fost considerat multă vreme, datorită formelor gramaticale și lexicului special, unul dintre cele mai vechi texte ale Bibliei Ebraice, datând din perioada judecătorilor (Zobel 1965: 54-55; Block 1999: 211-214) sau din perioada de început a monarhiei (Lindars 1995: 215)<sup>6</sup>. În ultimul timp, însă, evaluările cântului Deborei au început să fie mai puțin generoase. Au fost propuse datări la sfârșitul monarhiei, secolele VII-VI î. de Hr. (Bechmann 1989: 165-166, 212) sau în perioada persană (Waltisberg 1999: 218-232, împotriva datării Rendsburg 2003: 122-126). Inițiatorii conflagrației sunt două triburi nordice galileene, Zabulon și Neftali (Jud. 4:6, 10), menționate în cântecul Deborei: „Zabulon este un popor ce înfruntă moartea, și este gata a-și da viața în luptă. Nu mai puțin ca el e Neftali, Care locuiește podișurile înalte” (Jud. 5:18). În cântec (Jud. 5:14-15), acestora le sunt asociate alte patru triburi, care au răspuns activ chemării la luptă a lui Barac: Efraim, Veniamin, Machir (Manase) și Isahar („Principii din Israel au fost lângă Debora. Isahar, credincios lui Barac, se îndrepta în urma lui spre vale”, v. 15). Alte patru triburi sunt mustrate pentru pasivitate, deși lipsa lor de reacție nu le exclude din „poporul Domnului” (יהוה יום, v. 11): Ruben, Galaad (Gad), Dan și Așer (Jud. 5:15-17). Marele absent este Iuda, care nu este menționat. Meroz, un trib (Lindars 1995: 272-273) sau o cetate (Block 1999: 239) de la care se aștepta ajutor militar, este blestemată: „Blestem cetății<sup>7</sup> Meroz, zice îngerul Domnului! Blestem, blestem celor ce locuiesc în ea! Că n-au venit în ajutorul Domnului, În ajutorul Domnului cu cei viteji” (Jud. 5:23). Dacă cele patru triburi sunt doar mustrate pentru pasivitate, Meroz este blestemată (exclusă din comunitate?). Cheneii apar, ca și în 1 Reg. 15, drept un trib care, deși nu face parte din „poporul lui Israel”, îi este aliat. În Jud. 4:11 cheneii sunt numiți „fiii lui Hobab, rudenția lui Moise” (חֻבְבֵּן בְּרֵיבֵּן, „socrul lui Moise”), sugerându-se o înrudire „prin alianță” cu poporul Israel, chiar prin conducătorul acestora, levitul Moise. Iaela, femeia lui Heber cheneul (Jud. 5:24), este binecuvântată pentru că l-a găzduit pe Sisera, generalul armatei inamice, dar l-a ucis în somn și i-a răzbutat pe fiii lui Israel<sup>8</sup>. Numele *Heber* (ebr. הֶבֶר) înseamnă chiar ‘aliat’ (HALOT: 288). Dușmanul „poporului Domnului” este Iabin, regele Canaanului, cu generalul său, Sisera (Jud. 4:2). Despre Sisera se spune că locuia în Haroșet-Goim, *goim* (חֶרֶשֶׁת גּוֹיִם)

<sup>6</sup> Mai nou, Knauf (2005: 180) îl datează în secolul al X-lea î. de Hr.

<sup>7</sup> În Biblia Ebraică și în Septuaginta lipsește acest termen, pe care l-a adăugat Biblia Sinodală.

<sup>8</sup> A se vedea opoziția între Meroz, cea blestemată (vb. מֶרֶז, v. 23) și Iaela, cea binecuvântată (vb. יֵאלָהָב, v. 24).

însemnând ‘neamuri’ și putând fi pus în legătură cu „neamurile țării” (פְּרָאִיִּם יִלָּד) din Ezdr. 6:21. Așadar, inamicii sunt canaaneii și „neamurile”. Tabelul de „inclusiune în” și „excludere din” comunitate arată astfel:

Neftali, Zabulon	inițiatorii războiului
Efraim, Veniamin, Machir, Isahar	participanți activi
Ruben, Galaad, Dan, Așer	participanți pasivi (muștrați)
Iuda	absent
Chenei	popor prieten
Meroz, canaaneii, <i>goyim</i>	blestem, oponenți

**f) Gen. 34 și 49.** Gen. 34 prezintă un episod interesant, singurul în care Dina, sora celor 12 patriarhi (fondatori ai triburilor lui Israel), joacă un rol distinct. Evenimentul se petrece în Salem, o cetate ce ține de Sichem (Gen. 33:18). Dina este necinstită de Sichem, fiul lui Hemor Heveul (Gen. 34:2), de la care Iacob cumpărase o țarină lângă cetate (Gen. 33:19). Este interesant de observat mai întâi faptul că fiul lui Hemor poartă același nume ca și cetatea Sichemului, Shechem. Când Sichem vine să o ceară de soție pe Dina de la fiii lui Israel, Simeon și Levi îi răspund că doar dacă locuitorii se vor tăia împrejur „ne învoim cu voi și ne așezăm la voi.../ vom da după voi fetele noastre, iar noi vom lua fetele voastre și vom locui la un loc cu voi și vom alcătui un popor” (Gen. 34:15-16). După denumirea gentilică a lui Hemor, locuitorii Salemului ar fi, așadar, hiviți. Practic, Simeon și Levi arată cum anume cei care nu fac parte din poporul lui Israel pot să fie integrați, alcătuiind „un singur popor” (דָּבָר אֶחָד). Atât că răspunsul este unul „cu vicleșug” (הַחֲרִיב, v. 13): a treia zi, când toți bărbații erau încă lipsiți de putere din cauza circumciderii, Simeon și Levi își iau săbiile și îiucid pe toți (v. 25).

După părerea noastră, o posibilă explicație a acestui episod straniu ar fi conflictul dintre iudei și samarineni. În Ezdr. 4:1-3, iudeii refuză participarea unora din „poporul țării” (v. 4) la ridicarea templului din Ierusalim. Prin refuzul lui Zorobabel, se subliniază că numai membrii comunității „poporului lui Israel”, comunitatea exilaților reîntorși în patrie, sunt îndreptățiți să refacă centrul religios.

Dacă templul lui Zorobabel a fost ridicat, după opinia clasică, între anii 520-515 î. de Hr., în legătură cu templul de pe muntele Garizim, din Sichem (Shechem, azi Tell Balatah), există încă neclarități. Iosif Flaviu oferă o dată foarte târzie: zidirea templului a fost solicitată în timpul ultimului rege ahemenid, Darius al III-lea Codomanul (336-331), iar apoi a fost realizată cu permisiunea noului cuceritor, Alexandru cel Mare (AJ 2: 51-54; Kartveit 2009: 71-108). Totuși, deși arheologic nu se poate preciza nimic cert, unii cercetători (Kartveit 2009: 207-208, 353 și Grabbe 2004: 32) consideră că templul samaritean a fost ridicat în perioada persană, în secolul al V-lea î. de Hr., pe vârful muntelui Garizim (Jabal at-Tur). Zidul de incintă ar data chiar din timpul lui Neemia, secolul al V-lea î. de Hr. (Hjelm 2004: 215).

Propriu-zis, separarea totală a samarinenilor de iudei s-a produs în secolul al IV-lea d. Hr., până atunci samarianismul fiind perceput ca o formă de iudaism



(Crown 1991: 17-50), dar tensiunea trebuie să fi fost cu siguranță mult mai veche. Zertal crede că poate trasa urme ale diferențierii dintre locuitorii regiunii Samaria și iudei încă din secolul al VI-lea î. de Hr. El descoperă un tip ceramic distinct cu influențe mesopotamiene, pe care îl pune în legătură cu coloniștii aduși de asirieni după cucerirea Samariei, în 722-721 î. de Hr. (Zertal 1989: 82)<sup>9</sup>. În această cheie de interpretare pe care o propunem, rolul Dinei poate fi văzut ca unul simbolic. În ebraică, *Dina* (דִּינָה) înseamnă ‘judecată’. Actul lui Sichem sugerează practic necinstirea „judecății” divine prin ridicarea templului de pe muntele Garizim, concurent al singurului templu considerat legal, cel din Ierusalim. Sichem este pedepsit prin faptul că Simeon și Levi îiucid pe toți locuitorii care își doreau să intre în comunitatea „poporului lui Israel”. Trebuie văzut aici, credem, rigorismul elitei sacerdotale, fii ai lui Levi din Ierusalim, care exclud orice legătură cu templul samarinean.

Informațiile din Gen. 34 pot fi completate cu *Testamentul lui Iacob* din Gen. 49: pe patul de moarte, bătrânul patriarh le vestește cele viitoare fiilor (la rândul lor capi ai triburilor israelite). Este interesantă pierderea întâietății de către Ruben, întâiul-născut al lui Iacob (v. 3-5). Iuda, al patrulea născut, este comparat cu un leu, iar din tribul lui nu va lipsi niciodată „sceptru și toiag” (v. 9-10), aluzie la dinastia davidică din Ierusalim. Iuda primește la modul propriu întâietatea de care Ruben a fost deposedat: „Iudo, pe tine te vor lăuda frații tăi... Închina-se-vor ție feciorii tatălui tău” (Gen. 49:8).

Pe de altă parte, și lui Iosif îi sunt dedicate mai multe versete, subliniindu-se binecuvântarea specială a acestuia. De fapt, în mod curios, și el este creditat cu întâietate, fiind numit „alesul fraților săi”, ebr. יוֹסֵף יִרְמֵיָהּ, literal, „nazireul fraților săi”, adică ‘cel dedicat, sfințit’. Septuaginta redă sintagma subliniind că Iosif este conducătorul fraților săi: *ἐπὶ κεφαλῆν Ἰωσήφ καὶ ἐπὶ κορυφῆς ὧν ἡγήσατο ἀδελφῶν* („pe capul lui Iosif și pe creștetul fraților pe care el îi stăpânește”).

Ca membri ai comunității („poporul lui Israel”) apar triburile Zabulon, Isahar, Gad, Așer și Neftali. Observăm că Dan și Veniamin par să aibă niște atribute negative: „șarpe” (v. 17), respectiv „lup răpitor” (v. 27). Să fie oare acestea semnele unei distanțări de cele două triburi? În orice caz, Simeon și Levi, deși sunt născuți al doilea, respectiv al treilea după Ruben, sunt blestemați. Blestemarea lor lasă loc liber pentru cel de-al patrulea, Iuda, care preia astfel poziția principală (remarcăm că Iosif apare penultimul, respectându-se ordinea nașterilor din Gen. 29:32-30:24).

Iacob îi prezintă negativ pe Simeon și Levi în Gen. 49:5-7. Reacția lor este numită „cruzime” (ebr. חָמָס, *hamas*, v. 5), iar Iacob nu dorește să participe la sfatul lor și în adunarea lor, cei doi termeni ebraici, דָּוָד și לִקְרָה, fiind specifici consiliului (דָּוָד) sau adunării religioase (לִקְרָה). Termenul לִקְרָה poate fi pus în legătură cu לִקְרָה הַזֵּי אֵלֶיךָ „comunitatea exilaților” (Ezdr. 10:8). În sfârșit, trebuie remarcat că nu ei înșiși sunt blestemați, ci mânia și furia lor (v. 7).

<sup>9</sup> Totuși, liniile modelului decorat „cuneiform” pot avea și motive practice (ar putea fi o răzătoare), nu neapărat unele culturale (London 1992: 89-90).

Care să fie semnificația acestui text care prezintă zelul levitic drept ceva negativ, blestemat? O posibilă explicație ar fi faptul că aceste texte, Gen. 34 și 49, nu provin din cercuri preotești, ci reprezintă mai degrabă opinia naționaliștilor laici. Pentru ei, ridicarea templului din Sichem reprezintă un adevărat „viol” al judecății (al Dinei), dar ei nu aprobă zelul crud al leviților. Pedepsa divină pentru violența și fundamentalismul leviților este identificată în statutul acelor de oameni fără moștenire funciară alături de celelalte triburi, fiind împărțiți și risipiți printre cetățile fiilor lui Israel.

Concluzionând, din Gen. 34 și 49 se desprinde următorul tabel al gradelor de participare (și de excludere) la comunitate:

Iuda, Iosif	întâietate
Zabulon, Isahar, Gad, Așer, Neftali	membri
Ruben	pierderea întâietății
Veniamin, Dan	atribute negative (?)
Levi, Simeon	blestem

**g) 1 Par. 21.** În 2 Reg. 24, așa-zisa Istorie Deuteronomistă relatează desfășurarea recensământului blestemat al lui David. În Istoria Cronistă, în 1 Paral. 21 se întâlnește o versiune paralelă, dar cu o modificare importantă în v. 6-8. Vinovat de pedeapsa întregului Israel este regele David, reprezentant al tribului Iuda. Cei care însă nu participă la recensământ, păstrându-se fără păcat, sunt leviții și veniaminenii, ceea ce ne oferă următoarea gradație a participării la comunitatea lui Israel.

Levi, Veniamin	fără păcat
poporul Israel	comunitatea pedepsită
Iuda (David)	cauza blestemului

## 2. Divergențele ideologice ale diverselor grupări

Din cele analizate mai sus, modelul conflictului, reevaluat după noile date arheologice, poate contribui la înțelegerea situației provinciei Yehud din perioada persană. Smith (1991: 73-97) rezumă formele modelului conflictului în trei moduri: conflict religios din comunitatea post-exilică, conflict religios și de clasă sau doar conflict de clasă (concepție materialistă).

Morton Smith, reprezentant al modelului conflictului religios, consideră că a existat un conflict între curentul monolatrii iahvist, căruia i s-a alăturat Neemia, și preoțimea de la templu care avea anumite tendințe sincretiste (Smith 1971: 133). Ulterior, în perioada de după Neemia, Smith (1971: 155) vorbește de separatiști și asimilaționiști. Manter argumentează, de asemenea, în favoarea unei stări conflictuale între „fiii exilului” (בְּנֵי הַגּוֹלָה) și aristocrația sacerdotală din perioada persană, conflict care s-a perpetuat și în epocile următoare: din fiii exilului s-a dezvoltat curentul *basidim* („cei evlavioși”) din perioada Macabeilor, din care au apărut apoi fariseii, iar din aristocrația sacerdotală, saducheii și boethusienii (Mantel 1973: 55-87). Hanson (1989: 209-210) vede conflictul între adepții lui Deutero-Isaia, la care erau afiliați și leviți deposedați de

drepturi (acest grup pierzând în cele din urmă lupta) și hierocrația de la templu, dominată încă de pe timpul lui Solomon de sadochiți. În fine, Sacchi (2004: 121) prezintă perioada post-exilică drept una caracterizată de divergențe între anti-segregaționiști sau universalști (reprezențați de elitele sacerdotale sadochite care nu puteau deține pământ și care au intrat în contact cu neuideii pentru a-și consolida puterea) și segregatiști (proprietarii de pământ, care interpretează Legea foarte rigid, doar pentru israeliți).

Unii cercetători s-au întrebat dacă un asemenea conflict nu este cel de tip „sectă”. Talmon (1953: 133-140), de exemplu, crede că ebr. טַרְטָל din Ezdr. 4:3 (tradus în Biblia Sinodală ca adverb, „împreună”) constituie de fapt un termen tehnic pentru sensul ‘sectă’. Și Blenkinsopp (1990: 5-20) folosește termenul, plecând însă de la טַרְטָל, *haredim*, „cei care tremură” (Is. 66:2, 5 și Ezdr. 9:4, 10:3), înțelegi ca o sectă a celor evlavioși<sup>10</sup>.

Deși unele explicații din modelul conflictului sunt prea schematice și reduționiste, totuși devine clar că situația trebuie abordată în primul rând din perspectiva unei diferențe ideologice între cei întorși din exil și cei rămași. În textul biblic, acest lucru este anunțat foarte bine, așa cum am mai amintit, în Ier. 24: „coșul cu smochine bune” îi reprezintă pe cei duși în robie (v. 5), iar „coșul cu smochine rele” pe cei rămași în țară (v. 8). Profetia despre necesitatea purificării poporului în perioada celor 70 de ani de exil (Ier. 29:10) este invocată în 2 Paral. 36:21 și Ezdr. 1:1.

Plecând de la analiza sociologică a comunităților care sunt supuse pe termen lung la stres și care se apără dezvoltând strategii defensive pentru adaptare (engl. „defensive structuring”), precum controlul autoritativ asupra membrilor exercitat de o elită restrânsă, un grad mare de endogamie, cultivarea simbolurilor de identitate culturală, socializare timpurie pentru controlarea impulsurilor (Siegel 1970: 11-32), Daniel L. Smith consideră că membrii Gola și-au creat „o cultură a rezistenței”. Pentru aceasta, el folosește sintagma „comunitate *hibakusha*”, comunitate a supraviețuitorilor, împrumutând termenul japonez care îi definește pe supraviețuitorii bombelor nucleare din al Doilea Război Mondial (Smith 1991: 83).

Kessler (2006: 101) folosește conceptul sociologic „grup cartă” (engl. „charter group”):

„Un *grup charter* [s.n.] este o elită definită etnic care se mută într-o nouă regiune geografică, își stabilește baza de putere (dacă este necesar, înlocuind bazele autohtone de putere) și creează o structură socio-politică distinctă de cea care deja există. Grupul *charter* ajunge să domine instituțiile politice, economice și religioase cheie ale regiunii. Grupul își are propria diversitate internă și păstrează loialitate față de mediul său de origine. Își poate înțelege misiunea, scopul și destinul în termenii unui mit cartă (*charter myth*). Cei din exterior pot fi acceptați să participe la societatea

<sup>10</sup> Totuși, păstrează o anumită rezervă: „At first sight it would seem imprudent to make too much of the occurrence of the term in Isaiah 66 and Ezra 9-10. In Isaiah the *haredim* are an ostracized prophetic-eschatological group of low social status, while in Ezra they appear to be an influential element in the golah community which dictates the measures to be taken and shares with Ezra a rigorist interpretation of the law”.

dominată de grupul charter. Admisibilitatea este adeseori determinată pe baza unei mitologii de rasă, prin care despre anumite grupuri se spune că posedă caracteristici dezirabile (sau indezirabile). Dacă sunt admise, acestor grupuri li se conferă un anumit statut de integrare care, în timp, poate fi supus schimbărilor” (Kessler 2006: 101).

Williamson (1985: 49) consideră că disputele din sânul comunității (Ezdr. 4:1-3) nu țin de perioada imediat post-exilică (sub Cyrus al II-lea), ci mai degrabă de perioada de sub Darius (cca 520 î. de Hr.). După Fried (2006: 124), care se bazează pe imaginea desprinsă din cărțile Agheu și Zaharia, comunitatea era lipsită de asemenea dispute chiar și în 520 î. de Hr.

Care să fi fost grupările care s-au conturat la un moment dat în dispute religioase și au generat chiar corpusuri literare în Biblia Ebraică? Mai întâi, însăși formarea Pentateuhului nu mai este văzută ca o succesiune de straturi literare succesive, ca în ipoteza documentelor, ci ca o combinație între două direcții, cea deuteronomistă și cea preoțească. Pentru Blum (1990: 357-358), vechile tradiții sunt editate în două rânduri succesive în perioada de trecere dintre secolele VI-V î. de Hr., mai exact sub domnia lui Darius I (522-486). Astfel, mai întâi este redactată compoziția deuteronomistă, apoi compoziția preoțească. Autorizarea imperială a constrâns formarea unui consens, compoziția finală reprezentând un compromis intern al grupărilor iudaice, idee care apare și la Blenkinsopp (2001: 60).

În aceeași direcție, Knauf (1994: 172-173) consideră și el că Pentateuhul s-a născut nu ca o compilație de surse, ci ca un compromis făcut între partidele religioase (*Religionsparteien*) din Ierusalim și Samaria: separatismul cercurilor preoțești din care face parte și Iezechiel, după care cei rămași în țară nu ar trebui să aibă pretenție asupra pământului (cf. Iez. 33:24), patriotismul local și angajamentul față de dinastia lui David din cercurile deuteronomiste, universalismul lui Ieremia și al școlii isaianice, interesele exilaților, pe de o parte, și ale celor rămași în țară, pe de altă parte, dar și ale urmașilor israeliților din Samaria (viitorii samariteni) care vor primi autoritatea Pentateuhului, dar vor respinge corpusul profetic. Knauf (2000: 393) arată că „Pentateuhul nu a fost compus din diverse documente, nici în mai multe straturi [...] Pentateuhul a rezultat dintr-o lungă discuție teologică (și politică) între principalele școli ale «mediilor preoțești loiale perșilor (P)» și «naționaliștilor deuteronomiști (D)»”. Tot el (2000: 389) argumentează combinația celor două mari tradiții sincrone din Pentateuh prin faptul că există teologie deuteronomistă redactată în stil preoțesc (Num. 25:6-18, 31:1-54), dar și teologie sacerdotală redactată în stil deuteronomist (Gen. 15; Deut. 9:4-6).

Redactarea sacerdotală și adaosurile ei se focalizează pe cult și jertfe. Pentru aceasta, cortul sfânt ridicat în pustie reprezintă modelul suprem, care a stat și la baza templului. Deși conține tradiția reîntoarcerii din exil, făcând comparație între părintele națiunii, patriarhul Avraam, plecat din Urul Caldeii cu cei întorși din exil tot din Babilonia, totuși redactarea sacerdotală se raportează integrativ la străini. Dacă se supun cerințelor principale religioase, străinii pot fi integrați în comunitate, împărtășindu-se de sărbători precum Paștile, iar străinul (גֵר) este asimilat

băștinașului (פְּרִיזִי), potrivit lui Grelot (1956: 177-178). În redactarea deuteronomistă, dimpotrivă, predomină tendințele naționaliste exclusiviste, încât străinii nu pot participa la sărbătoarea Paștelui (van Houten 1991: 158-178).

Direcția naționalistă deuteronomistă se amplifică în cărțile Ezdra și Neemia. Străinilor, chiar dacă manifestă intenție de convertire, li se refuză participarea la acțiunile religioase (cf. Ezdr. 4:1-4). Se crează astfel o diferență între rămășița celor întorși din exil (פְּרִיזִי), care s-ar fi curățit prin această experiență și ar fi devenit nucleul unei comunități sfinte, în timp ce „poporul țării” (פְּרִיזִי מֵעַם), adică urmașii iudeilor rămași la exil în țară, este asimilat străinilor și este necurat (Grabbe 2000: 32 și 299). Totuși, și aici există inconsecvențe. Așa cum remarcă Berquist (2006: 64), dacă Neem. 13:24 se ridică împotriva faptului că unii nu cunoșteau ebraică, ci foloseau limba filistenilor, totuși în Ezdra există părți scrise în aramaică.

Un alt grup este reprezentat de Cronici (1-2 Paralipomena), pe care opinia clasică le asocia cu Ezdra și Neemia ca parte din așa-zisa Istorie Cronistă. Cu toate acestea, spre deosebire de naționalismul din Ezdr. 9-10 și Neem. 13, după Cronici străinii pot fi integrați (Grabbe 2004: 171), oferindu-se unele exemple de elemente alogene în listele genealogice: fata canaanitului Șua (1Paral. 2:3), Ieter Ismaelitul (2:17), egipteanul Iarha (2:34), egipteanca Bitia, fata lui Faraon (4:18).

Deși sunt menționați în Ezdra (cf. 5:1, 6:14), unde predomină tenta naționalistă, Agheu și Zaharia sunt mai deschiși față de străini în cărțile lor biblice. În Ag. 2:7 „toate popoarele și toate neamurile” participă la slava noului templu din Ierusalim, iar în Zah. 8:22-23 este descrisă convertirea la iudaism a unora dintre neamuri. Milgrom (1982: 169) consideră că abia acum, odată cu cel de-al doilea templu, este posibil conceptul de „convertire religioasă” a străinilor.

Deutero-Isaia îl numește pe regele persan מֶשֶׁךְ (Mesia, Unsul), un termen care pe atunci nu avea conotații eshatologice, dar era folosit pentru a-l desemna pe regele iudaic. Trito-Isaia îi integrează pe străini în comunitate pe baza ținerii sabatului (Is. 56:1-3), făcându-se chiar o reinterpretare a legii din Deut. 23:1-3, în condițiile în care aceeași lege deuteronomică era interpretată rigid în Neem. 13:1, 3 ca o poruncă în favoarea despărțirii de femeile străine.

### **3. Concluzii**

Limitele comunității în provincia persană Yehud sunt foarte fluide, în funcție de optica grupului care generează textul respectiv. Multiplele contradicții în privința sferei concepției asupra propriei identități și a relațiilor cu ceilalți din Biblia Ebraică din pot fi înțelese mai bine dacă, plecând de la faptul că majoritatea scrierilor biblice sunt redactate sau compilate în perioada persană, se încearcă să se analizeze conflictul ideologic între diversele grupuri, care a dus, printr-un compromis asumat, la alcătuirea Bibliei Ebraice.

## Bibliografie

- AJ 2 = Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, vol. 2, Cărțile XI-XX, traducere de Ion Acsan, Hasefer, București, 2001.
- ANET = James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey, 1969.
- Barth 1998: Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Waveland, Long Grove, 1998 [retip. Little Brown and Company, Boston, 1969].
- Bechmann 1989: Ulrike Bechmann, *Das Deboralied zwischen Geschichte und Fiktion. Eine exegetische Untersuchung zu Richter 5*, EOS, St. Ottilien, 1989.
- Becking 2006: Bob Becking, „«We All Returned as One!»: Critical Notes on the Myth of the Mass Return”, în Oded Lipschits/Manfred Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006, p. 3-18.
- Ben Zvi 1995: Ehud Ben Zvi, „Inclusion in and Exclusion from Israel as Conveyed by the Use of the Term 'Israel' in Post-Monarchic Biblical Texts”, în Steven W. Holloway, Lowell K. Handy (ed.), *The Pitcher is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995, p. 95-149.
- Berquist 2006: John L. Berquist, „Constructions of Identity in Postcolonial Yehud”, în O. Lipschits, M. Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006, p. 53-66.
- Blenkinsopp 1990: Joseph Blenkinsopp, *A Jewish Sect of the Persian Period*, în „Catholic Biblical Quarterly”, 52 (1990), nr. 1, p. 5-20.
- Blenkinsopp 2001: Joseph Blenkinsopp, „Was the Pentateuch the Civic and Religious Constitution of the Jewish Ethnos in the Persian Period?”, în James W. Watts (ed.), *Persia and the Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2001, p. 41-62.
- Block 1999: Daniel I. Block, *Judges. Ruth*, Broadman & Holman, Nashville, 1999.
- Becking 2006: Bob Becking, „«We All Returned as One!»: Critical Notes on the Myth of the Mass Return”, în O. Lipschits, M. Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006, p. 3-18.
- Bratcher & Hatton 2000: Robert G. Bratcher, Howard A. Hatton, *A Handbook on Deuteronomy*, United Bible Societies, New York, 2000 (UBS Handbook Series).
- Carter 1999: Charles E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999.
- Campbell 1986: Antony F. Campbell, *Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1 – 2 Kings 10)*, The Catholic Biblical Association of America, Washington, 1986.
- Christensen 2002a: Duane L. Christensen, *Deuteronomy 1:1 – 21:9*, Word Books, Dallas, ed. revizuită, 2002.

- Christensen 2002b: Duane L. Christensen, *Deuteronomy 21:10 – 34:12*, Word Books, Dallas, 2002.
- COS 2: William W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture*, vol. 2: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Brill, Leiden/New York/Köln, 2000.
- Craigie 1976: Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, Eerdmans, Grand Rapids, 1976.
- Crown 1991: Alad D. Crown, *Redating the Schism between the Judaeans and the Samaritans*, în „The Jewish Quarterly Review”, 82 (1991), nr. 1-2, p. 17-50.
- Edelman 2005: Diana Edelman, *The Origins of the ‘Second’ Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, Equinox, London/Oakville, 2005.
- Fishbane 1988: Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- Fried 2006: Lisbeth S. Fried, „The ‘am bā’āres in Ezra 4:4 and Persian Imperial Administration”, în Oded Lipschits, Manfred Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006, p. 123-145.
- Grabbe 2000: Lester L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, Routledge, London/New York, 2000.
- Grabbe 2004: Lester L. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, vol. 1, T&T Clark, London/New York, 2004.
- Grelot 1956: P. Grelot, *La dernière étape de la rédaction sacerdotale*, în „Vetus Testamentum”, 6 (1956), nr. 2, p. 174-189.
- HALOT: Ludwig Koehler, Walter Baumgartner (ed.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, traducere de M. E. J. Richardson, Brill, Leiden, 1994-2000.
- Hanson 1989: Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, revised edition (ed. 3), Fortress Press, Philadelphia, 1989, p. 209-210.
- Hjelm 2004: Ingrid Hjelm, *Jerusalem’s Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition*, T&T Clark, London/New York, 2004.
- Ishida 1979: Tomoo Ishida, *The Structure and Historical Implications of the Lists of Pre-Israelite Nations*, în „Biblica”, 60 (1979), nr. 4, p. 461-490.
- KAI: Herbert Donner, Wolfgang Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, vol. 1, Harrassowitz, Wiesbaden, ed. a V-a, 2002.
- Kartveit 2009: Mangnar Kartveit, *The Origins of the Samaritans*, Brill, Leiden/Boston, 2009.
- Kessler 2006: John Kessler, „Persia’s Loyal Yahwists: Power Identity and Ethnicity in Achaemenid Yehud”, în Oded Lipschits, Manfred Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006, p. 91-121.
- Knauf 1994: Ernst Axel Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1994.
- Knauf 2000: Ernst Axel Knauf, „Does «Deuteronomistic Historiography» (DtrH) Exist?”, în Albert de Pury, Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi (ed.), *Israel*

- Constructs Its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000.
- Knauf 2005: Ernst Axel Knauf, „Deborah’s Language: Judges Ch. 5 in Its Hebrew and Semitic Context”, în Bogdan Burtea, Josef Tropper, Helen Younansardaroud (ed.), *Studia Semitica et Semito-hamitica. Festschrift für Rainer Vogt*, Ugarit-Verlag, Münster, 2005 (AOAT 317), p. 167-182.
- Knoppers 2006: Garry N. Knoppers, „Revisiting the Samaritan Question in the Persian Period”, în Oded Lipschits, Manfred Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006, p. 265-289.
- Lindars 1995: Barnabas Lindars, *Judges 1-5: A New Translation and Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1995 (ICC).
- London 1992: Gloria London, *Reply to A. Zertal’s «The Wadje-Shaped Decorated Bowl and the Origin of the Samaritans»*, în „Bulletin of the American Schools of Oriental Research”, 286 (1992), p. 89-90.
- Mantel 1973: Hugo (Haim Dov) Mantel, *The Dichotomy of Judaism during the Second Temple*, în „Hebrew Union College Annual”, 44 (1973), p. 55-87.
- Mihăilă 2011: Alexandru Mihăilă, *The Holy War Ideology as an Agent for Self-Identity in the So-Called Deuteronomistic History: The Case of 1 Sam 15*, în „Studii Teologice”, 7 (2011), nr. 2, p. 7-17.
- Milgrom 1982: Jacob Milgrom, *Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel*, în „Journal of Biblical Literature”, 101 (1982), nr. 2, p. 169-176.
- O’Brien 1989: Mark A. O’Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*, Universitätsverlag, Freiburg CH/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989.
- Rendsburg 2003: Gary A. Rendsburg, „Hurvitz Redux: On the Continued Scholarly Inattention to a Simple Principle of Hebrew Philology”, în Ian Young (ed.), *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, T&T Clark, London, 2003, p. 104-128.
- Sacchi 2004: Paolo Sacchi, *The History of the Second Temple Period*, T&T Clark, London, 2004 (ed. I: JSOTS 85, Sheffield, 2000).
- Siegel 1970: Bernard J. Siegel, *Defensive Structuring and Environmental Stress*, în „American Journal of Sociology”, 76 (1970), nr. 1, p. 11-32.
- Smith 1971: Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, Columbia University Press, New York/London, 1971.
- Smith 1991: Daniel L. Smith, „The Politics of Ezra: Sociological Indicators of Postexilic Judean Society”, în Philip R. Davies (ed.), *Second Temple Studies*, vol. 1: *Persian Period*, JSOT Press, Sheffield, 1991, p. 73-97.
- Talmon 1953: S. Talmon, *The Sectarian יהד – a Biblical Noun*, în „Vetus Testamentum”, 3 (1953), p. 133-140.
- Tigay 1996: Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy דברים*, The Jewish Publication Society, Philadelphia/New York/Jerusalem, 1996.



- van Houten 1991: Christiana van Houten, *The Alien in the Israelite Law*, JSOT Press, Sheffield, 1991.
- Veijola 1975: Timo Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki, 1975.
- Waltisberg 1999: M. Waltisberg, *Zum Alter der Sprache des Deboraliedes Ri 5*, în „Zeitschrift für Althebraistik”, 12 (1999), p. 218-232.
- Weinfeld 2008: Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, New Haven/London, 2008 (retipărire din 1991).
- Williamson 1985: H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, Word Books, Dallas, 1985.
- Zertal 1989: Adam Zertal, *The Wedge-Shaped Decorated Bowl and the Origin of the Samaritans*, în „Bulletin of the American Schools of Oriental Research”, 276 (1989), p. 77-84.
- Zobel 1965: Hans-Jürgen Zobel, *Stammespruch und Geschichte. Die Angaben der Stammesprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im damaligen „Israel“*, de Gruyter, Berlin 1965.



**FUNCȚII TEXTUALE ALE LEXEMELOR DIN CÂMPUL  
LEXICAL-SEMANTIC *VERBA DICENDI* ÎN *VULGATA DE LA BLAJ*.  
PRIVIRE ÎN CONTEXTUL TRANSFERULUI TRADUCTOLOGIC, CU  
APLICAȚII DIN TEORIA COȘERIANĂ**

**DR. LUCIA-GABRIELA MUNTEANU**  
Școala Normală „Vasile Lupu”, Iași  
*luciagabrielamunteanu@hotmail.com*

**Abstract:** The present study looks into the lexicalization of the ‘zicere’ (Eng. ‘saying’) concept, as translated by one of the Blaj Bible scholars from Latin (source language) into 18th century Romanian (newly emerging biblical style). The author proposes and employs a ‘zicere’ verbs inventory, extracted from the biblical *Prophetia Isaiaae/Prorocia lui Isaie* books. She thereupon comments on various traductology equivalences, while describing several textual functions of the respective field, as applied in the Romanian biblical version.

**Keywords:** biblical text, Vulgate, Aron’s Bible, verba dicendi, translation/traductology, Eugenio Coseriu

Ne propunem să urmărim modul cum unul dintre traducătorii *Bibliei de la Blaj* a lexicalizat conceptul de ‘zicere’, în procesul transferului din limba sursă (limba latină) în limba română din epoca respectivă, în varianta ei biblică, pe cale de a se constitui.

### **1. Scurtă prezentare a *Vulgatei de la Blaj* sau, mai adecvat, *Biblia lui Aaron***

*Biblia* lui Aaron este prima (și singura până în acest moment) versiune integrală a *Bibliei* în limba română, după modelul latin, operă realizată de un grup de cărturari greco-catolici din Blaj în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, sub conducerea episcopului greco-catolic de Blaj, Petru Pavel Aron (1709-1764). Determinările și evaluările efectuate de autorii ediției (*VULG. BLAJ*) fixează anii 1760-1761 ca perioadă a redactării și identifică printre membrii echipei de traducători pe cărturarii ardeleni Grigore Maior, Gherontie Cotoră, Atanasie Rednic, Silvestru Caliani, Ioan Săcădate și Petru Pop de Daia. Cele cinci volume masive, într-o formulă grafică remarcabilă, însumând 4200 de pagini, au apărut, în anul 2005, sub egida Academiei Române, ca rezultat al colaborării dintre cercetători de la Institutul de Istorie „George Bariț” din Cluj-Napoca, Facultatea de Litere a Universității „Ștefan cel Mare” din Suceava, Institutul de Lingvistică și Istorie Literară „Sextil

Pușcariu” din Cluj-Napoca, și Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române. Coordonatorul general al lucrării a fost istoricul Ioan Chindriș.

Episcopul Petru Pavel Aron a avut ca text de referință pentru traducerea Bibliei o ediție venețiană a Vulgatei lui Ieronim, *Biblia Sacra*, apărută în 1690. Un exemplar din această ediție se păstrează la Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române, sub cota B. 8738 și provine din vechiul fond al călugărilor bazilitani de la Blaj.

În studiul său amplu și bine documentat, cercetătorul clujean Ioan Chindriș prezintă câteva din motivele prezumtive pentru care episcopul Aron a hotărât traducerea Bibliei latinești: nu să concureze *Biblia de la București*, din 1688, „care își trăia gloria nestingherită de nimeni”, ci să o dubleze, marcând astfel „jumătatea” catolică a confesiunii pe care o păstorea. În acest scop, „episcopul-călugăr cu viață de pustnic oriental” a ales cărturarii cu care să ducă la bun sfârșit opera plănuită. Retrași un scurt timp la moșia din Cut, continuând apoi la Blaj, episcopul și ceilalți șase cărturari traduc integral Vechiul Testament în mai puțin de nouă luni. Ioan Chindriș observă că manuscrisele atestă cel puțin șapte grafii, una fiind, firește, a episcopului. Cum a lucrat această echipă? Ioan Chindriș este de părere că metoda de lucru a fost una unică, întrucât ar fi „greu de crezut că procedeul are pereche în cultura biblică. Nu traducea odată decât un singur om, un număr fluctuant de pagini, după care urma altul la rând, continuând munca precedentului de la pagina, cartea, capitolul sau versetul unde se oprise cel dinaintea lui. [...] Om după om, în stil aproape militar, fiecare se apuca de lucru cu forțe proaspete, după un interval variabil de timp” (Chindriș 2005: LXX). După Ioan Chindriș, această metodă s-a dovedit extrem de operativă, chiar dacă a creat și discrepanțe.

## 2. Materialul investigat

Am selectat din cartea biblică *Prorocia lui Isaie*<sup>1</sup> contexte în care apar verbe din câmpul lexical-semantic *verba dicendi* și le-am raportat la echivalentele din textul latinesc-sursă (VULG. CLEMENT.). Am obținut următorul inventar:

1. Verbul *a zice*, cu cele mai multe ocurențe (vezi indicele cărții biblice *Prorocia lui Isaie*, vol. IV, VULG. BLAJ: 132).

1. zice Domnul	1. dicit Dominus	1:11; 1:18; 3:15; 5:9;
2. zice Domnul	2. ait Dominus	1:24; 19:4;
3. noroade multe și vor zice	3. populi multi, et dicent	2:3;
4. ziceți dreptului	4. dicite justo	3:10;
5. au zis Domnul	5. dixit Dominus	3:16;
6. mi-au zis mie Domnul	6. dixit mihi Dominus	21:6;
7. șapte femei [...], zicând	7. septem mulieres [...], dicentes	4:1;

<sup>1</sup> Facsimilele acestei cărți biblice ne arată că este vorba de o singură grafie, deci de un singur traducător.

8. Nici va zice vecinul	8. Nec dicet vicinus	33:24;
9. cei ce ziceți	9. qui dicitis	5:19;
10. amar celor ce ziceți	10. vae qui dicitis	5:20;
11. Și am auzit glasul Domnului ce zicea	11. Et audivi vocem Domini dicentis	6:8;
12. Și au zis către ei Rapsaches: Spuneți lui Ezechie	12. Et dixit ad eos Rapsaces: Dicite Ezechiae	36:4

Așadar, verbul *a zice* traduce două verbe latinești: *ait*, folosit rar (aici cu doar două recurențe) și *dicere*, cu frecvență mare și flexiune diversă. În ultimul citat, traducătorul român a evitat repetiția (*dixit/dicite*) și a utilizat sinonimul lexical (*au zis/spuneți*). Este evidentă actualizarea funcției de variere sau diversificare a exprimării<sup>2</sup>. Situația discursivă exemplificată aici susține ideea coșeriană că majoritatea sinonimelor dintr-o limbă funcțională din cadrul unei limbi istorice sunt „des cas d’opposition «supprimables (neutralisable)»” (Coseriu 2001: 269).

2. Verbul *a grăi*, cu un număr de ocurențe (VULG. BLAJ: 80) imediat următor după verbul *a zice*.

1. au grăit Domnul	1. Dominus locutus est	1:2;
2. Și au adaos Domnul a grăi către Ahaz, zicând	2. Et adjecit Dominus loqui ad Achaz, dicens	7:10;
3. Și au adaos Domnul încă a grăi cătră el, zicând	3. Et adjecit Dominus loqui ad me adhuc, dicens	8:5;
4. au grăit Domnul	4. locutus est Dominus	20:2;
5. grăiți cuvânt	5. loquimini verbum	8:10;
6. Acesta e cuvântul ce au grăit Domnul	6. Hoc verbum quod locutus est Dominus	15:13;
7. că gura Domnului au grăi	7. os enim Domini locutum est	58:14

Așadar, verbul *a grăi* traduce verbul latinesc *loquor, loqui, locutus sum*. Perechea sinonimică românească *a zice/a grăi* are opoziții neutralizabile, ca și perechea latinescă *dicere/loqui*, al cărei conținut îl echivalează într-un grad înalt. În cadrul limbii istorice, pe nivelurile diatopic, diastratic, diafazic, există evidente diferențe semantice între sensurile contextuale ale verbelor *a zice/a grăi*, însă limba biblică, în variantele ei diacronice, păstrează opozițiile neutralizabile.

3. Verbul *a vesti*, cu un număr mare de recurențe (VULG. BLAJ: 129), din care selectăm:

1. v-am vestit voao	1. annuntiavi vobis	21:10;
2. vestească-ți ție și-ți spuie	2. annuntient tibi, et indicent	19:12;
3. Și au vestit casei lui David, zicând	3. Et nuntiaverunt domui David, dicentes	7:2;
4. păcatul său ca Sodoma l-au	4. peccatum suum quasi Sodoma	3:9;

<sup>2</sup> Cf. Ullmann, S., *Précis de sémantique française*, Editions A. Franche S. A. Berne, 1965, *apud* Munteanu (2007: 66).

vestit, nici l-au ascuns	praedicaverunt, nec absconderunt	
5. Vestiți-ne ceale ce vor fi viitoare	5. Annuntiate quae ventura sunt in futurum	41:23;
6. Să vestește că să va orbi norodul	6. ut denuntiet obdurationem populi	cap 6, rezumat
7. vestiți aceasta întru tot pământul	7. annuntiate hoc in universa terra	12:5;
8. oricine va vedea să vestească	8. quodcumque videret annuntiet	21:6;
9. Și ceale noao Eu le vestesc	9. nova quoque ego annuntio	42:9;
10. Eu voiu vesti dreptatea ta	10. Ego annuntiabo justitiam tuam	57:12.

Verbul *a vesti* are semnificații diferite, identificabile, în ciuda reducățiilor contextuale pe care le-am operat. Semnificația urmărită de noi echivalează conținutul verbelor latinești *annuntio*, *nuntio*, *denuntio*, *praedico*; trăsătura semantică distinctivă ‘comunicare prin grai’ le este comună și determină subsumarea lor câmpului *verba dicendi*. În contextul „Să vestește robia eghipteanilor”/, „significatur captivitas Aegyptiorum” (cap. 20, rezumat) este evident un alt sens, cel de ‘se arată, este semnată’. De fapt, este vorba de două registre narativ-stilistice diferite:

a) vorbirea directă sau monologul în textul sacru, unde semnificația macrotextuală a anunțării profetice, a predicării mesianice este slujită de recurența mai multor verbe de zicere, în textul latinesc, și doar de unul, *a vesti*, în varianta românească a tălmăcitorului blăjean.

b) rezumatul ca punere în temă a lectorului, cu dimensiunea lui paratextuală. În rezumatul capului 61 verbul latinesc *praedica*<sup>3</sup> este echivalat cu *arată*: „Servus Domini mandatum a Deo acceptum praedicat”./ „Slujba Mântuitorului Hristos și răscumpărarea neamului omenesc frumos le arată”.

Exemplele relevă competențele idiomatiche ale traducătorului, care au făcut posibilă exersarea competenței expresive la nivelul textului produs.

4. Verbul *a spune*, cu un număr mare de recurențe (VULG. BLAJ: 119), din care selectăm:

1. spuneți ranele sale	1. loquimini plagas suas	16:7;
2. vestească-ți ție și-ți spuie	2. annuntiet tibi, et indicent	19:2;
3. Și au zis către ei Rapsaches: Spuneți lui Ezechie	3. Et dixit ad eos Rapsaces: Dicite Ezechiae	36:4;
4. i-au spus lui cuvintele lui Rapsachis	4. nuntiaverunt ei verba Rabsacis	36:2;
5. spune de ai ceva a te îndrepta	5. narra si quid habes ut justificeris	43:26;
6. Neamul lui cine-l va spune?	6. Generationem ejus quis enarrabit?	53:8.

5. Verbul *a striga*, cu un număr de 26 de recurențe (VULG. BLAJ: 120), din care selectăm:

<sup>3</sup> Cf. DLF, consultat on-line, la [www.prima-elementa.fr/Dico.htm](http://www.prima-elementa.fr/Dico.htm): *praedico*, *äre*, *ävi*, *ätum*. - tr. - a - proclamer, publier (en parl. du crieur public). - b - dire hautement, proclamer, dire devant témoins, publier, faire connaître, annoncer, découvrir, dévoiler, révéler. - c - vanter, louer, prôner, célébrer, exalter. - d - prêcher, évangéliser.

1. Și strâga unul cătră altul și zicea	1. Et clamabant alter ad alterum, et dicebant	6:3;
2. Vor striga cătră Domnul	2. clamabund enim ad Dominum	19:20;
3. Și au strâgat leul	3. Et clamavit leo	21:8;
4. Urlă, poartă, strâgă, cetate	4. Ulula, porta; clama, civitas	14:31;
5. Iată, văzând vor strâga afară	5. Ecce videntes clamabunt foris	33:7;
6. Ca puil de rândunea, așa voi strâga	6. Sicut pullus hirundinis, sic clamabo	38:14;
7. Când vei strâga, izbăvească-te adunații tăi	7. Cum clamaveris, liberent te congregati tui	57:13;
8. Atunci vei chema și Domnul te va auzi: strâga-vei și va zice: „Iată, Eu!”	8. Tunc invocabis, et Dominus exaudiet; clamabis, et dicet: Ecce adsum.	58:9

Verbul *a strîga* echivalează în toate contextele latinescul *clamare*.

6. Verbul *a chema*, cu un număr mare de recurențe (VULG. BLAJ: 68), din care selectăm:

1. și să va chema numele Lui	1. et vocabitur nomen ejus	9:6;
2. Eu am poruncit celor sfinți ai Miei și am chemat pre cei tari	2. Ego mandavi sanctificatis meis, et vocavi fortes	13:3;
3. Atunci vei chema și Domnul te va auzi: strâga-vei și va zice: „Iată, Eu!”	3. Tunc invocabis, et Dominus exaudiet; clamabis, et dicet: Ecce adsum.	58:9;
4. Nu iaste cine să chiiame dreptatea	4. Non est qui invocet justitiam	59:4;
5. Iară voi proții Domnului vă veți chema	5. Vos autem sacerdotes Domini vocabimini	61:6;
6. chema-voi sluga Mea	6. vocabo servum meum	22:20;
7. Nu M-ai chemat pre Mine, Iacove	7. Non me invocasti, Jacob	43:22;
8. Nu să va chema în veac sămânța celor răi	8. Non vocabitur in aeternum semen pessimorum	14:20

Verbul *a chema* actualizează cel mai adecvat sensul de ‘spunere’ în contextele în care îl echivalează pe latinescul *invoco*. În celelalte contexte, verbul polisemantic *a chema* se suprapune peste diferitele sensuri ale lui *voco*: ‘a face să vină’, ‘a ademeni’ etc.

7. Verbul *a răspunde* are un număr de 18 recurențe (VULG. BLAJ: 111), firesc în economia structurii dialogice a acestei cărți biblice:

1. Răspunde-va în zioa aceea, zicând	1. Respondebit in die illa, dicens	3:7;
2. Și vor răspunde acolo	2. et respondebunt ibi	13:22;
3. Și au tăcut și nu i-au răspuns lui cuvânt.	3. Et siluerunt, et non responderunt ei verbum.	36:21

8. Verbul *a porunci* are un număr de 15 recurențe, din care selectăm:

1. îi voi porunci	1. mandabo illi	10:6;
2. Eu am poruncit celor sfinți ai Miei și am chemat pre cei tari	2. Ego mandavi sanctificatis meis, et vocavi fortes	13:3;
3. Pentru că poruncește, iară poruncește	3. Quia manda, remanda	28:10;
4. Domnul oastelor au poruncit oastei	4. Dominus exercituum praecepit militiae	13:4;

războiului	belli.	
5. poruncise împăratul zicând	5. Mandaverat enim rex, dicens	36:21

Conținutul semantic al acestui verb se suprapune peste conținutul echivalent al latinescului *mando*; într-un context anume („Dominus exercituum praecepit militiae belli”./„Domnul oastelor au poruncit oastei războiului”), aceeași formă verbală românească traduce sensul lui *praecipio* de ‘a da lecții’, ‘a ordona’, actualizat în special în discursul didactic și militar.

9. Verbul *a (se) ruga* are un număr de 12 recurențe (VULG. BLAJ: 113) din care selectăm:

1. Și i să roagă, zicând	1. et obsecrat, dicens	44:17;
2. i să roagă dumnezeului	2. et rogant deum	45:20;
3. s-au rugat către Domnul. Și au zis: „Rogu-mă, Doamne”	3. oravit ad Dominum, et dixit: Obsecro, Domine	38:3;
4. Și au fost când să ruga în biserica lui Nesruh	4. Et factum est, cum adoraret in templo Nesroch	37:38

Verbul *a (se) ruga* echivalează sensul a patru lexeme diferite *obsecro*, *adoro*, *rogo* și *oro*, cu seme distincte, adăugate sensului principal comun ‘a cere verbal cu rugă’. Sensul lui *obsecro* de ‘implorare din suflet’ este realizat în textul românesc prin altă marcă textuală: același verb, *a (se) ruga*, mutat în planul vorbirii directe, folosit în forma inversată, la persoana întâi, cu pronumele posesiv cu rol de situator<sup>4</sup>, se încarcă de conotații similare verbului latinesc *obsecro*, cel mai puternic marcat cu afectivitate pozitivă din seria *obsecro*, *adoro*, *rogo* și *oro*.

10. Verbul *a urla* are un număr de 9 recurențe (VULG. BLAJ: 127), din care selectăm:

1. Urlați, că aproape ieste zioa Domnului	1. Ululate, quia prope est dies Domini	13:6;
2. Urlă, poartă, strângă, cetate	2. Ulula, porta; clama, civitas	14:31

În toate contextele, verbul românesc *a urla* traduce latinescul *ululo*.

11. Verbul *a mărturisi* are un număr de 7 recurențe (VULG. BLAJ: 94), din care selectăm:

1. mărturisi-mă-voiu Ție	1. confitebor tibi	12:1;
2. Mărturisiți-vă Domnului și chemați numele Lui!	2. Confitemini Domino et invocate nomen ejus.	12:4;
2. mă voiu mărturisi numelui Tău	3. confitebor nomini tuo	25:1

<sup>4</sup> Situația este văzută de Coșeriu (2004) drept operația prin care obiectele denotate se situează, adică se relaționează cu persoanele implicate în discurs și se raportează la circumstanțele spațio-temporale ale discursului însuși. Instrumentele sunt situatorii posesivi (*meu, nostru, lor*) sau elementele deictice (*acesta, acela, aici, acolo*). Situația semnalează o relație particulară de dependență sau de interdependență între entitățile desemnate sau între persoanele care apar în discurs.



În toate contextele verbul românesc echivalează verbul *confido*.

12. Verbul *a blestema* are un număr de 7 recurențe (VULG. BLAJ: 94), din care selectăm:

1. blăstămat-au pre sfântul lui Israil	1. blasphemaverunt Sanctum Israil	1:4;
1. a blăstăma pre Dumnezeu cel viu	2. ad blasphemandum Deum viventem	37:4
2. păcătosul de o sută de ani blăstămat va fi	3. peccator centum annorum maledictus erit	65:20

Verbul românesc echivalează în șase contexte pe *blasphemo* și într-unul singur verbul *maledicere*.

13. Verbul *a întreba* are un număr de 5 recurențe (VULG. BLAJ: 88), din care selectăm:

1. vor întreba ceale cioplite ale sale	1. interrogabunt simulacra sua	19:13;
2. și gura mea n-ați întrebat	2. et os meum non interrogastis	30:2

În toate contextele întâlnite verbul *a întreba* echivalează pe *interrogo*.

14. Verbul *a cere* are un număr de 5 recurențe (VULG. BLAJ: 67), din care selectăm:

1. Ceare ție sămn de la Domnul.	1. Pete tibi signum a Domino Deo	7:11;
2. Nu voiui ceare	2. Non petam	7:12;
3. ca cel ce ceare înapoi	2. sicut qui repetit	24:2;
4. Și pre toți datornicii voștri îi ceareți	4. et omnes debitores vestros repetitis	58:3

Verbul *a cere* echivalează sensurile lui *peto* și *repeto*, ‘a cere înapoi’.

15. Verbul *a certa* are un număr de 3 recurențe (VULG. BLAJ: 67), pe care le selectăm:

1. și pre cel ce-i certa în poartă îl clevețea	1. et arguentem in porta supplantabant	29:21;
2. certa-mă-vei și mă vei viia	2. corripies me, et vivicabis me	38:16;
3. să nu te cert	3. et non increpem te	54:9

Verbul *a certa* echivalează trei forme verbale (*arguo*, *corripio*, *increpo*), cu nuanțe semantice diferite, ‘blamare’, ‘acuzare’, ‘strigare cu apostrofare’, sensuri pe care cuvântul românesc nu le poate desemna. Poate fi interesant de văzut cum variantele moderne ale textului sacru au redat proprietatea termenilor originari.

16. Verbul *a vorbi* are un număr de 3 recurențe (VULG. BLAJ: 130), una în textul sacru și două în corpul rezumatelor:

vorbeaște norodul acesta	loquitur populus iste	8:12
--------------------------	-----------------------	------

Putem presupune că verbul *a vorbi* este selectat pentru a desemna nivelul popular, un registru umil al comunicării verbale. Deși îl echivalează pe *loquor*, folosit recurent ca predicat în relație cu Domnul, traducătorul a simțit neadecvat stilistic uzul lui *grăiaște*, *spune* sau *zice*, în conținutul cărora, la nivelul frastic al discursului biblic, se actualizează sema ‘comunică verbal o idee anume’, ceea ce nu ar fi adecvat în semnificația enunțului exemplificat mai sus.

17. Verbul *a minți* are un număr de 2 recurențe (VULG. BLAJ: 96), pe care le selectăm:

1. căci ai mințit	1. quia mentita es	57:11;
2. a păcătui și a minți împotriva Domnului	2. peccare et mentiri contra Dominum	59:13

Verbul românesc echivalează sensurile verbului deponent *mentior*.

18. Verbul *a defăima* are o singură apariție:

toți cei ce te defăimă	omnes qui detrahebant tibi	60:14
------------------------	----------------------------	-------

19. Verbul *a proroci* apare o singură dată în text și de mai multe ori în corpul rezumatelor:

Nu iaste nici cel ce vestește, nici cel ce prorocește	non est neque annuntians, neque praedicens	41:26
--	---	-------

20. Verbul *a cleveți* apare o singură dată, în următorul context:

și pre cel ce-i certa în poartă îl clevetea	et argumentem in porta supplantabant	29:21
---	--------------------------------------	-------

Latinescul *supplanto*, cu sensul ‘a culca la pământ’ este echivalat cu *clevetea*, verb înregistrat cu sensul de a ‘calomnia, critica’ în toate exemplele (începând cu *Codicele voroneșean* și *Psaltirea șcheiană*) din DA.

21. Verbul *a șopti* este înregistrat într-un singur context:

din pulbere graiul tău va șopti	de humo eloquim tuum mussitabit	29:4
---------------------------------	---------------------------------	------

22. Structuri frazeologice identificate în *Prorocia lui Isaie*:

1. a ieși din gură cuvânt	1. Ieși-va din gura Mea cuvântul dreptății	1. egredietur de ore meo justitiae verbum	45:23;
2. a grăi cuvânt	2. grăiți cuvânt	2. loquimini verbum	8:10;
3. a trimite cuvânt	3. Cuvânt au trimis Domnul	3. Verbum missit Dominus	9:8;
4. a fi cuvântul (cuiva)	4. Și au fost cuvântul Domnului către Isaie, zicând	3. Et factum est verbum Domini ad Isaiam, dicens	38:4

### 3. Interpretarea materialului în viziunea lexematicii structurale coșeriene

Dincolo de clarificarea esențială privitoare la sistematizarea cercetărilor lexicologice de tip tradițional, Coseriu (1964: 139-186) construiește și o *lexematică* sau o *semantică structurală*, corespunzătoare nivelului structural sistematic al lexicologiei conținutului. În viziunea coseriană ar exista două posibilități de cercetare structural-semantică a vocabularului: a) *lexematica* sau *semantică structurală* și b) *lexicologia semantică asociativă*. Ambele corespund nivelului lexicologiei conținutului din clasificarea tradițională. Diferența de orientare dintre ele constă în faptul că lexematica s-ar ocupa de raporturile paradigmaticе, opozitive, la nivelul conținutului, pe când lexicologia semantică asociativă ar urma să se preocupe de studiul raporturilor asociative, combinatorii, de la nivelul conținutului lexical. Luând în considerare ceea ce în altă parte numește „arhitectura limbii”, Coseriu preconizează o distincție operațională între *lexicologia semantică a normei* și *lexicologia semantică a discursului*. Cu alte cuvinte, un studiu cu adevărat sistematic ar trebui să distingă permanent fenomenele de conținut care caracterizează nivelul posibilităților de desemnare existente într-o anumită limbă funcțională sau stil la un moment dat (nivelul normei) și fenomenele reperabile în vorbirea concretă sau în operele scriitorilor (nivelul discursului).

Important pentru tipul de cercetare pe care ni l-am propus este conceptul operațional de *structură lexematică*, împreună cu definirea diferitelor tipuri de structuri lexematice. Coseriu (1966: 175-217) clasifică și descrie aceste structuri ale lexicului, realizând un sistem precis determinat, în cadrul căruia câmpul lexical are un loc bine marcat în cadrul ansamblului; el este o structură *primară*, în sensul că lexemele aparțin lexicului primar, corespund experienței nemijlocite, deosebindu-se astfel de structurile secundare care implică modificări ale lexemelor primare, prin derivare, conversiune sau compunere<sup>5</sup>.

Principalele concepte operatorii referitoare la câmpul lexical sunt cele de *lexem*, *arbilexem*, *sem*<sup>6</sup>. Așadar, se poate aborda materialul lexical de față din următoarele perspective:

a) la nivelul idiomatic – sincronic, concretizat în discursul celor două texte biblice: verbele selectate în contextele lor minimale conturează câmpurile lexical-semanticе *verba dicendi* în cele două limbi istorice, în varianta lor de limbi sau stiluri funcționale biblice. Vom încerca o configurare a celor două câmpuri, identificarea unor dimensiuni sau axe semantice, a semelor, a relațiilor și afinităților semantice dintre lexemele câmpului.

<sup>5</sup> Iată definiția dată de Coseriu (1966: 212) acestui concept: „Un câmp lexical este un ansamblu de lexeme unite printr-o valoare lexicală comună (valoare a câmpului), pe care îl subdivid în valori mai determinate, opunându-se între ele prin diferențe de conținut minimale (trăsături distinctive lexematice sau *semē*). De exemplu, *froid, tiède, chaud, brulant* este un câmp lexical francez. Raporturile dintre termeni în interiorul unui câmp lexical sunt analoage raporturilor între foneme în cadrul unui sistem vocalic sau consonantic” (trad. n.).

<sup>6</sup> Despre definiția și analiza câmpurilor lexicale, vezi Munteanu (2004: 7-28).

b) nivelul textual: vom cerceta funcțiile textuale ale verbelor dicendi în varianta românească a Cărții lui Isaia.

c) nivelul cultural al actului de traducere: pornim de la premiza că, „aparținând așadar sferei acțiunii umane conștientizate și orientate spre o finalitate definită, imitarea unui model ca factor al evoluției lingvistice joacă un rol esențial în constituirea și dinamica limbilor literare”, cum apreciază Munteanu (2008: 45), descriind în detaliu mecanismul intern al acestui „proces de transfer lingvistic și conceptual” (Munteanu 2008: 54).

### 3.1. Nivelul idiomatice – sincronice al celor două texte cercetate

#### 3.1.1. Din inventarul verbelor de zicere latinești

Se știe că limba latină, de-a lungul etapelor ei istorice, până la latina medievală, și-a îmbogățit mereu câmpul verbelor de „zicere”, acesta înregistrând un număr apreciabil de unități lexicale. Menge (2011: 27) grupează verbele de zicere din limba latină în următoarea serie (intitulată în germană *sagen, reden, sprechen*): *loqui, dicere, disputare, disserere, disceptare, dictitare, dictare, inquam, sermocinari, colloqui, fabulari, pronuntiare, recitare, praelegere, praedicare, contionari, declamare, declamitare, affirmare, confirmare, asseverare, contendere, profiteri*. Trăsătura semantică pe care o considerăm comună întregului câmp – ‘adresare prin grai’ – se regăsește în multe alte verbe latinești (inventariate sincronice, ca depozit lexical), precum: *accerso*, ‘a face să vină, a chema’, *advoco*, ‘a convoca’, *affirmo*, ‘a afirma, a confirma, a declara’, *aiō*, ‘a spune da, a susține’, *annuntio* ‘a anunța’, *arguo*, ‘a blama’ *benedico*, ‘a vorbi de bine’, *blasphemo*, ‘a-și bate joc de cele sfinte’, *clamo*, ‘a striga’, *confero*, ‘a rezuma’, *confirmo*, ‘a afirma cu toată siguranța’, *corripio*, ‘a acuza, a mustra’, *denuntio*, ‘a face cunoscut public, a declara’, *disputo*, ‘a expune prin vorbe, a discuta’, *dissero*, ‘a expune, a discuta’, *enarro*, ‘a expune amănunțit’, *fateor*, ‘a mărturisi, a declara’, *fero*, ‘a vesti, a anunța’, *for*, ‘a vorbi, a spune’, *increpo*, ‘a striga, a ocări’, *indico*, ‘a declara, a proclama’, *interrogo*, ‘a întreba’, *invoco*, ‘a invoca, a chema’, *maledicto*, ‘a zice de rău’, *mando*, ‘a porunci’, *mentior*, ‘a minți’, *mussito*, ‘a șopti’, *narro*, ‘a povesti, a vorbi despre’, *nego*, ‘a nega’, *nomino*, ‘a numi, a cita’, *nuncupo*, ‘a numi, a rosti solemn’, *nuntio*, ‘a vesti’, *peto*, ‘a cere rugându-se’, *postulo*, ‘a cere, a chema’, *profiteor*, ‘a declara public’, *propono*, ‘a face cunoscut prin vorbe, a povesti’, *reddo*, ‘a reproduce, a reda’, *refero*, ‘a replica, a răspunde’, *repeto*, ‘a cere înapoi, a reclama’, *respondeo*, ‘a răspunde’, *rogo* ‘a ruga’, *sermocinor* ‘a conversa, a discuta’, *suadeo*, ‘a sfătui’, *tracto*, ‘a expune un subiect’, *ululo*, ‘a urla’, *voco*, ‘a chema, a convoca, a invoca, a numi’ ș. a.

În gramaticile limbii latine, clasificarea tradițională a verbelor de zicere nu relevă funcționalitatea lor la nivelul discursului. Latinistul olandez Bolkestein (2002) regrupează aceste verbe care introduc discursul indirect, combinând criteriul semantic, cu cel sintactic și pragmatic și obținând clasificarea următoare, pe care o sintetizăm pe românește: a) verbe asertiv-declarative, care impun construcția

acuzativ cu infinitiv: *negare, confirmare, fateri, narrare*; b) verbe imperativ-declarative, care impun conjunctivul cu *ut* sau acuzativul cu infinitiv: *iubere, imperare*; c) verbe neutre, care se pot folosi și în enunțuri asertive și în enunțuri imperative: *dicere, scribere, respondere, nuntiare, suedere*.

Desigur, taxonomiile gramaticii sunt foarte utile, dar valorile semantice și pragmatice ale acestor verbe sunt evidențiate doar prin analiza lor la nivelul textelor sau al discursurilor.

### 3.1.2. Câmpul verbelor de zicere latinești în *Prophetia Isaiae*

Cum în textul *Vulgatei*, și anume în *Prophetia Isaiae*, cvasi-totalitatea discursurilor raportate sunt în stil direct, tipologizarea verbelor de zicere este mai puțin importantă; important pentru studiul nostru este de a observa funcțiile textuale ale acestor verbe în construirea discursului ca reprezentare a unei povestiri divine, cu rol exemplar în orientarea vieții omenești, ca paradigmă ontologică, și, mai ales, să observăm echivalările lexical-semantic realizate de traducătorul român.

În cartea biblică *Prophetia Isaiae* am identificat 34 de verbe de zicere diferite. Distingem în conținutul semantic al acestor verbe o serie de dimensiuni semantice definitorii și specifice, care construiesc următoarea configurație a câmpului al cărui arhilexem este verbul *dicere*:

a) „a comunica verbal în raport de circumstanțele adresării”: *aio, loquor, indico, narro, enarro*;

În interiorul acestei dimensiuni se conturează trăsăturile semantice distinctive ‘comunicare verbală, după receptarea mesajului transmis de colocutor și în legătură cu acesta’, care selectează verbul *respondeo*; ‘comunicare verbală expres informativă, asertivă’, care selectează verbele *annuntio, nuntio, denuntio, praedico, confido*, și ‘comunicare eronată din punct de vedere al realității date’, care selectează verbul *mentior*;

b) „a comunica verbal cu glas înalt, însuflețit de emoție”: *clamo*;

În interiorul acestei dimensiuni se conturează trăsăturile semantice distinctive ‘intensificare acustică pozitivă’, care selectează verbul *ululo*, și ‘intensificare acustică negativă’, care selectează verbul *mussito*;

c) „a comunica verbal pentru a face o persoană să vină la emițătorul enunțului”: *invoco, voco*;

d) „a comunica verbal pentru a transmite un mesaj imperativ”: *mando, praecipio*;

e) „a comunica verbal pentru a adresa o cerere”: *peto, repeto*;

În interiorul acestei dimensiuni se conturează trăsăturile semantice distinctive ‘cerere interogativă’ – *interrogo*; ‘cerere ca rugămintă’ – *obsecro, adoro, rogo, oro*;

f) „a comunica verbal pentru a admonesta”: *increpo, arguo, corripiō*;

În interiorul acestei dimensiuni se conturează trăsăturile semantice distinctive ‘intensificare cu scopul discreditării’ – *detrabo, supplanto* – și ‘intensificarea acțiunii ca anatemă’ – *blasphemo, maledico*.

### 3.1.3. Câmpul verbelor de zicere românești în *Prorocia lui Isaie*

În configurarea câmpului lexical-semantic românesc am folosit aceleași dimensiuni semantice, ca în cazul câmpului latinesc, ceea ce relevă faptul că traducătorul a realizat, în genere, o traducere literală a textului scriptural. Vom vedea pe parcurs câteva contexte relevante în acest sens. Comentând efortul traductologic efectuat de umanistul spaniol Juan Luis Vivès pe marginea Sfintei Scripturi, lingvistul Coseriu (1977: 98) afirmă că „no debería emitir ningún juicio personal y debería, más bien, dejar al lector la interpretación, mediante una traducción literal”. Acest demers este observabil și în cazul traducătorilor conduși de Petru Aron, în anii 1760-1761. În fața textului sacru, cărturarii români intuiau că limba română este un instrument folosit cu scopul de a exprima aceeași realitate ca în limba sursă. Eugeniu Coșeriu, în opera căruia există o adevărată teorie a actului de traducere, subliniază ideea că limba și semnificațiile ei „nu sunt obiectul traducerii, ci mai degrabă instrumentul său. Scopul traducerii nu este acela de a realiza identitatea semnificațiilor în textele limbii sursă și cele din textele limbii țintă [...], ci mai degrabă pentru a exprima aceeași desemnare și același sens cu ajutorul altor semnificații” (Coșeriu 2009: 315). Problema aceasta este mai complicată însă în cazul traducerii textului biblic, pentru că traducătorul trebuie, pe de o parte, să echivaleze în limba țintă chiar misterul revelat prin Cuvânt și, pe de altă parte, să respecte tradiția idiomatică a variantei anterioare care „a câștigat” cea mai mare autoritate. O situație „mai ușoară” a fost pentru traducătorii conduși de Petru Aron, care, în postura de pionieri în acest demers de a traduce Biblia după modelul latin, s-au concentrat pe actul propriu-zis al traducerii.

În varianta românească a cărții biblice *Prorocia lui Isaie*, am înregistrat 21 de verbe de zicere, alcătuind câmpul al cărui arhilexem considerăm că este verbul *a spune*.

a) „a comunica verbal în raport de circumstanțele adresării”: *a grăi, a spune, a vorbi*. În interiorul acestei dimensiuni se conturează trăsăturile semantice distinctive ‘comunicare verbală, după receptarea mesajului transmis de colucutor și în legătură cu acesta’, care selectează verbul *a răspunde*; ‘comunicare verbală expres informativă, asertivă’, care subsumează verbele *a vesti, a proroci, a mărturisi*, și ‘comunicare eronată din punct de vedere al realității date’, care include verbul *a minți*;

b) „a comunica verbal cu glas înalt, însuflețit de emoție”: *a striga*. În interiorul acestei dimensiuni se conturează trăsăturile semantice distinctive ‘intensificare acustică pozitivă’, care selectează verbul *a urla*, și ‘intensificare acustică negativă’, care selectează verbul *a șopti*;

c) „a comunica verbal pentru a face o persoană să vină la vorbitor”: *a chema*;

d) „a comunica verbal pentru a transmite un mesaj imperativ”: *a porunci*;

e) „a comunica verbal pentru a adresa o cerere”: *a cere*. În interiorul acestei dimensiuni se conturează trăsăturile semantice distinctive ‘cerere interogativă’ – *a întreba*; ‘cerere ca rugămintă’ – *a (se) ruga*;

f) „a comunica verbal pentru a admonesta”: *a certa*. În interiorul acestei dimensiuni se conturează trăsăturile semantice distinctive ‘intensificare cu scopul discreditării – *a defăima*, *a cleveti* – și ‘intensificarea acțiunii ca anatema’ – *a blestema*.

### 3.1.4. Compararea celor două câmpuri, în latină și în română

Compararea celor două câmpuri relevă următoarele chestiuni:

1) Câmpul lexical al verbelor de zicere din limba sursă este mult mai bogat decât cel din limba română practică de cărturarul blăjean; este o realitate constatabilă deopotrivă la nivelul limbii, ca și al vorbirii (discursului), care explică dificultățile traducerii, ale translării sensurilor din limba sacră într-o limbă vernaculară.

2) Verbele de zicere românești au, în marea lor majoritate, un caracter comun, în sensul că aparțin uzului general a vremii: *a zice*, *a grăi*, *a spune*, *a vesti*, *a striga*, *a chema*, *a răspunde*, *a vorbi*, *a cere*, *a certa*, *a cleveti*, *a defăima*, *a întreba*, *a minți*, *a (se) ruga*, *a urla*, *a șopti*. Patru verbe<sup>7</sup>, și anume *a blestema*, *a mărturisi*, *a porunci*, *a proroci* aparțin stilului bisericesc și își au primele atestări în Codicele Voronețean (*a mărturisi*, *a proroci*), la Coresi (*a porunci*) și la Dosoftei (*a blestema*).

Din cele 21 de verbe de zicere românești:

- a) 12 echivalează în mod constant conținutul semantic al unui singur verb latinesc, în ecuația 1 = 1:
1. a grăi = loquor
  2. a vorbi = loquor
  3. a striga = clamo
  4. a răspunde = respondeo
  5. a întreba = interrogo
  6. a proroci = praedico
  7. a minți = mentior
  8. a mărturisi = confido
  9. a defăima = detraho
  10. a cleveti = supplantio
  11. a șopti = mussito
  12. a urla = ululo
- b) 5 verbe românești intră în ecuația 1 = 2:
1. a zice = dico, aio
  2. a chema = voco, invoco
  3. a porunci = mando, praecipio
  4. a blestema = blasphemo, maledico
  5. a a cere = peto, repeto
- c) 1 verb românesc echivalează în text trei verbe latinești diferite, întră adică în ecuația 1 = 3:
1. a certa = arguo, corripio, increpo
- d) 2 verbe românești echivalează în text patru verbe latinești diferite, întră adică în ecuația 1 = 4:
1. a vesti = annuntio, denuntio, praedico, nuntio
  2. a (se) ruga = oro, rogo, obsecro, adoro

<sup>7</sup> Vezi DLR și DER, *sub verbis*.

e) 1 verb românesc echivalează în text șase verbe latinești diferite, întră adică în ecuația 1 = 6:

1. a spune = dico, indico, loquor, nuntio, narro, enarro

Pentru nuanțarea acestui proces de echivalare a cuvintelor și de translare a sensului, alcătuim și un tabel al corespondențelor verbelor de zicere dinspre limba sursă către limba țintă:

1. dicere = a zice, a spune
2. ait = a zice
3. indicere = a spune
4. loqui = a grăi, a spune
5. nuntiare = a spune, a vesti
6. annuntiare = a vesti
7. narrare = a spune
8. enarrare = a spune
9. denuntiare = a vesti
10. praedicare = a vesti, a proroci
11. clamare = a striga
12. vocare = a chema
13. invocare = a chema
14. mandare = a porunci
15. praecipere = a porunci
16. respondere = a răspunde
17. confidere = a mărturisi
18. blasphemare = a blestema
19. maledicere = a blestema
20. petere = a cere
21. repetere = a cere
22. increpere = a certa
23. arguere = a certa
24. corripere = a certa
25. detrahere = a defăima
26. interrogare = a întreba
27. mentire = a minți
28. ululare = a urla
29. mussitare = a șopti
30. supplantare = a cleveti
31. obsecrare = a (se) ruga
32. adorare = a (se) ruga
33. rogare = a (se) ruga
34. orare = a (se) ruga

Ce se mai poate observa din aceste liste de echivalare coroborate cu contextele excerptate din cele două versiuni biblice? Câmpul latinesc are în componența sa verbe din mai multe registre, straturi sau socio-niveluri: stratul uzual-popular (*loqui, dicere, aio, nuntiare, vocare, rogo* ș. a.), stratul cult (*narrare, enarrare, mandare, praedicare, praecipere, arguere* ș. a.), stratul religios (*obsecrare, blasphemare, confidere* ș. a.). Câmpului românesc îi lipsește stratul cult. Această precaritate a vorbirii românești în arealul



Blajului de la jumătatea secolului al XVIII-lea (și, de fapt, în tot spațiul românesc) este o cauză a echivalării unei serii sinonimice precum *dico, indico, loquor, nuntio, narro, enarro* cu un singur lexem românesc, anume verbul *a spune*.

### 3.2.1. Din nou despre actul traducerii

Se impun mai întâi punctate și alte câteva idei coșeriene privitoare la actul traducerii biblice; în micul său tratat de lingvistică a textului (Coșeriu 2012: cap. 1.6), savantul de origine română afirmă că „traducătorul Bibliiei, Hieronymus, scrie prietenului său de studiu, Pammachius, o scrisoare în care explică și își justifică tipul demersului efectuat în traducerea Bibliiei, anume că la traducerea textelor nebiblice – căci în Sfânta Scriptură topica însăși ar fi o taină – nu a tradus cuvânt cu cuvânt, ci fidel sensului: «libera voce profireor, me in interpretatione Graecorum... non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu»”. Problema este discutată și în studiul *Science de la traduction et grammaire contrastive* (Coseriu 1991: 29-40); între aceste două teorii, cea a traducerii și cea a gramaticii contrastive, există strânse legături, pentru că actul traducerii confruntă gramatica limbii sursă cu cea a limbii țintă. Nu se traduc propriu-zis cuvinte, ci texte construite prin cuvinte. Care este conținutul acestui text, se întreabă Eugeniu Coseriu. Reluând ideile Sfântului Ieronim și ale lui Vivès, el subliniază componentele importante ale textului: *dictio* (felul sau maniera de a spune, prin cuvintele și construcțiile care semnifică în limba de origine), *sensus* (conținutul textului, numit de Coseriu *desemnare* și *sens*) și *verba* (conținutul lingvistic sau *semnificatul*). Prin construirea acestui cadru teoretic de pornire, profesorul de la Tübingen afirmă că teoria traducerii se include în teoria limbii, căci traducerea nu are o natură diferită față de activitatea de a vorbi în general, ea fiind un tip particular al activității discursive, cu aceeași complexitate pe care o implică vorbirea însăși.

Într-un cadru mai larg, distincțiile coșeriene (Coseriu 1997: 21) se referă la următoarele probleme: a) obiectul și instrumentul traducerii; b) conținutul limbii și conținutul textului; c) limba și folosirea limbii; d) transpunere și versiune. Încercăm să aplicăm aceste patru distincții la subiectul pe care l-am abordat.

a) Obiectul real al traducerii cărturarilor blăjeni este discursul sau textul biblic, transpus în limba latină de Ieronim, acea latină care s-a constituit în varianta canonică-primară a latinei biblice. Mijlocul sau instrumentul și, în același timp, materia traducerii este limba română de la 1760, constituită din suma limbajelor, a uzurilor, pe care fiecare dintre traducători le deținea. Cunoșteau, desigur, graiurile locurilor pe unde au trăit, stilurile culte ale limbii române, precum cel biblic, liturgic și administrativ-juridic, așa cum se conturaseră ele în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

b) Traducătorul a avut de transferat, la nivelul expresiei, un conținut textual al limbajului ieronimian în propriul lui limbaj. El ar fi trebuit să țină cont de următoarele trei determinări: un conținut textual dat dinainte (narațiunile, profețiile,

cântările etc. din cărțile biblice), posibilitățile de echivalare semantică între cele două limbi, privitoare la exprimarea acestui conținut (cazul verbelor de zicere prezentate), cadrul istoric în care trăia și scopul traducerii pe care o efectua (un anumit context social, politic, cultural și confesional al Transilvaniei secolului al XVIII-lea, personalitatea episcopului Petru Pavel Aron, personaj generat de o anumită criză, care a deschis o eră nouă în istoria românilor ardeleni uniți cu Roma, hotărârea lui de a traduce Biblia latinească: nu ca să concureze *Biblia de la București*, din 1688, ci să o dubleze, marcând astfel „jumătatea” catolică a confesiunii pe care o păstora, cf. Chindriș 2005: LXIV).

c) Pentru a trata această chestiune, Coseriu afirmă, în același studiu (1997: 25), că operația de traducere se desfășoară în două faze: prima fază, cea semasiologică sau interpretativă, este momentul de înțelegere a ceea ce desemnează textul original; traducătorul identifică desemnarea și sensul din limba sursă, numite prin semnificatul lingvistic (este și faza deverbalizării sau a dezidiomatizării); faza secundară, cea onomasiologică sau denominativă, este cea în care traducătorul reproduce desemnarea și sensul printr-un semnificat al limbii țintă (faza reverbalizării sau a reidiomatizării). Ca și în actul vorbirii propriu-zise, este vorba, mai întâi, de înțelegerea realității și apoi de producerea unei vorbiri sau a unui discurs despre conținutul acesteia.

Considerăm că traducătorii blăjeni au parcurs acest demers în mod intuitiv, ca oameni instruiți în cultura vremii și în teologie, cu o bună cunoaștere a latinei ecleziastice și a domeniului Bibliei. Desigur, asumându-și, conform tradiției, principiile exactității și obiectivității, sub scutul credinței că Sfântul Duh îi călăuzește, cărturarilor ardeleni au transpus Biblia lui Ieronim în cel mai potrivit limbaj românesc al momentului și au construit un text monumental, de o valoare documentară inestimabilă.

Observațiile textuale referitoare la transpunerea verbelor de zicere de la un text la altul relevă faptul că echivalările, de pildă, între *a mărturisii* și *confido*, între *a porunci* și *mando*, *praecipio* sau între *a blestema* și *blasphemio*, *maledico* sunt valabile; din punct de vedere teoretic, Coseriu (1997: 24) explică procesul acestei translări: echivalările în traducere sunt echivalări între semnificații, deoarece aceste semnificații sunt în discurs expresia conținuturilor textuale, pe care traducătorul trebuie să le cunoască în detaliu. În schimb, echivalarea textuală *a (se) ruga* = *oro*, *rogo*, *obsecro*, *adoro* denotă o reverbalizare sau reidiomatizare insuficientă. Și în variantele succesive al Bibliei, tot verbul *a (se) ruga* este folosit în contextele respective, echivalând și semnificațiile implorării sau adorației.

Același fenomen de reidiomatizare insuficientă îl putem semnala și în contextele următoare, în care verbul *a spune* echivalează semnificațiile a șase verbe latinești diferite.

1. spuneți ranele sale	1. loquimini plagas suas	16:7;
2. vestească-ți ție și-ți spuie	2. annuntiet tibi, et indicent	19:12;
3. Și au zis către ei Rapsaches: Spuneți lui Ezechie	3. Et dixit ad eos Rapsaces: Dicite Ezechiae	36:4;

4. au spus lui cuvintele lui Rapsachis	4. nuntiaverunt ei verba Rabsacis	36:22;
5. spune de ai ceva a te îndrepta	5. narra si quid habes ut justificeris	43:26;
6. Neamul lui cine-l va spune?	6. Generationem ejus quis enarrabit?	53:8

În secvența „annuntient tibi, et indicent quid cogitaverit Dominus exercituum super Aegyptum” (19:12), verbul *indicare*<sup>8</sup> conține semul ‘anunțare publică’; în varianta românească, „vestească-ți ție și-ți spuie ce au gândit Domnul oastelor asupra Egiptului”, verbul *a spune* nu reține nuanța, fiind mai important rolul său de introducere a discursului divin. Prin glasul acestui profet se derulează imagistic viziuni care sunt în mintea lui Dumnezeu și care devin scene reale în momentul lecturii, cum sunt și acestea din capul 19, descriind înfrângerea și pedepsirea egiptenilor. Secvența „narra si quid habes ut justificeris” (43:26) este tradusă literal: „spune de ai ceva a te îndrepta”; verbului *narra*<sup>9</sup> îi este echivalat conținutul semantic al aceuiași verb *spune*; ideea de ‘expunere detaliată’ este pierdută. Când *nuntiare*<sup>10</sup> este tradus tot cu *a spune* se estompează semul de ‘noutate în comunicare’.

În ciuda acestor lacune lexicale prin umplerea cărora s-ar fi nuanțat semnificația în limba țintă, sensul textului rămâne relativ clar și fidel.

d) În interiorul procesului de traducere, Coseriu (1997: 27) distinge între transpunere și versiune. Prima stabilește echivalențe interidiomatice „în utilizarea semnificațiilor corespunzătoare exprimării desemnării și a sensului” (trad. n.). Traducătorul dorește să spună același lucru la nivelul universal al desemnării și la cel individual al sensului, apelând în acest scop la mijloacele semnificării oferite de limba țintă. O primă condiție a transpunerii adecvate este aceea de a se ține cont de diversitatea structurii semantice a limbilor, în ceea ce privește posibilitățile de desemnare. Versiunea construiește corespondențe strict textuale și nu interidiomatice, nu are limite raționale, ci limite care țin de posibilitățile limbii țintă și de abilitățile traducătorului. Transpunerea ideală ar fi aceea care ar permite reconstruirea textului original.

Cum am putea considera în această perspectivă Biblia de la Blaj, transpunere sau versiune? Din exegeza asupra acestui monument al limbii biblice românești, am înțeles că echipa de traducători, unică prin stilul de lucru, a realizat o traducere fidelă a textului Vulgatei, în sensul afirmațiilor coșeriene despre transpunere, fapt reușit și, într-un fel, facilitat și de caracterul romanic al limbii în care s-a tradus.

<sup>8</sup> Cf. DLF (consultat on-line, la adresa [www.prima-elementa.fr/Dico.htm](http://www.prima-elementa.fr/Dico.htm)): indico, ěre, dīxi, dictum [în + dico]: - tr. - a - faire savoir, annoncer, publier, fixer, indiquer, notifier, signifier, déclarer. - b - ordonner, commander, imposer, prescrire.

<sup>9</sup> Cf. DLF (consultat on-line, la adresa [www.prima-elementa.fr/Dico.htm](http://www.prima-elementa.fr/Dico.htm)): narro, āre, āvi, ātum - tr. et intr. - 1 - faire savoir, exposer, raconter, dire, décrire, parler de. - 2 - dédier (un livre). - aliquid alicui narrare: raconter qqch à qqn.

<sup>10</sup> *Ibidem*, nuntio, āre, āvi, ātum : - tr. - 1 - annoncer, apporter une nouvelle, faire connaître, faire savoir, proclamer, déclarer. - 2 - enjoindre, ordonner, prescrire. - 3 - faire une déclaration (au fisc).

### 3.2.2. Nivelul textual: funcții textuale ale verbelor de zicere în varianta românească a *Cărții lui Isaie*

În *Linguistica textului*, Coșeriu (2012: cap. 1.5.2) prezintă o listă cu funcțiile implicite ale textului: refuz, acceptare, aluzie, răspuns, declarație, afirmație, exemplu, considerare, apreciere/critică, ripostă, replică, constatare, întrebare, ironie, părere, glumă, concordanță (respectiv neconcordanță), presupunere, negare, asigurare, respingere; pe lângă acestea, adaugă și o serie de funcțiile explicite ale textului, care nu apar pe baza presupuzițiilor din text, precum următoarele: discurs/formulă de adresare, indicație, invitație, informație, transmitere a ceva cuiva, ordin, rectificare, rugămintă, obiecție, explicație, lămurire, salut, provocare, indicare, avertisment, precizare, protest, sfat, promisiune, dorință. Coșeriu mai introduce și distincția între funcțiile *dialogate* ale textului, precum *întrebare/răspuns* și funcțiile *nedialogate* ale textului.

Cartea biblică a profetului Isaia este, în ansamblu, un amplu monolog în care autorul său introduce sub forma unor discursuri redat direct o serie de alte voci (există și un narator omniscient al cărui discurs este ușor reperabil, mai ales la începutul capitolelor). Cea mai importantă în economia monologului profetic este vocea Divinității, introdusă prin formule de tipul:

a) enunț explicativ, exemplificativ, cu valoare de autoritate supremă, poziționat înaintea discursului redat direct:

*că Domnul au grăit: „...” (1:2);*  
*și au zis Domnul: „...” (3:16);*  
*Și am auzit glasul Domnului ce zicea: „...” (6:8);*  
*Și am zis: „Până când, Doamne?” Și au zis: „...” (6: 11);*  
*Și au au fost cuvântul Domnului către Isaie, zicând: „...” (38:4);*  
*Atunci vei chema și Domnul te va auzi. Străga-vei și va zice: „Iată, Eu! „...” (58:9);*  
*Pentru aceasta, acestea zice Domnul Dumnezeu: „...” (65:13);*  
*Auziți cuvântul Domnului, cei ce tremurați de cuvântul Lui! Zis-au: „...” (66:5);*

b) enunț asertiv și performativ, poziționat în interiorul discursului autorității divine, redat direct:

*„... - zice Domnul - ...” (1:11; 33:10; 43:10; 49:18; 59:21; 66:22; ș. a.);*  
*„... - zice Domnul oastelor - ...” (22:25);*

c) enunț explicativ și argumentativ, poziționat la sfârșitul discursului autorității divine, redat direct:

*„...”, că gura Domnului au grăit. (1:20);*  
*„...”, zice Domnul, Dumnezeul oastelor. (3:15);*  
*„...”, că Domnul, Dumnezeul lui Israil, au grăit. (21:17);*  
*„...”, că Domnul au grăit. (22:25);*  
*„...”, zice Domnul, Dumnezeul oastelor. (45:13);*  
*„...”, zice Domnul. (48:22; 54:17).*

### 3.2.2.1. Comentarii analitice textuale

În mijlocul sau/și în finalul unor secvențe monologale, cu rol recapitulativ și funcție de co-orientare argumentativă, apare un enunț-tip, cu pronumele deictic în poziție inițială și cu funcția gramaticală de obiect direct: „Acestea zice Stăpânitorul tău, Domnul Dumnezeului tău...” (51:22). Co-referințialitatea pronumelui demonstrativ cu întregul discurs anterior produce anafora, procedeu retoric firesc și uzual în discursul biblic de factură dialogică. Această carte biblică, de o pregnanță emotivă deosebită, rezultată dintr-o mare variatate de tonuri și registre semantico-pragmatice, aduce în fața cititorului sau a auditoriului un spectacol al vocilor (dintre care, desigur, principale sunt glasul Domnului și cel al lui Isaia), construit și cu ajutorul funcțiilor textuale ale verbelor de zicere. În structura dialogică a textului, *verba dicendi* au rolul intrărilor și ieșirilor din acest scenariu vocal, cum se observă din exemplele de la punctele (a), (b) și (c). Intuiția noastră este certificată de ebraista Françoise Mirguet, într-un erudit studiu despre monologul divin în Pentateuh, din care cităm următoarea frază: „Le discours intérieur ou monologue se situe en effet entre la pensée et le discours: comme la première, il exprime un état intérieur et n'est pas adressé à une instance extérieure; comme le second, il est cependant articulé comme une parole et précède d'un *verbum dicendi* introducteur. Il constitue un procédé littéraire particulièrement intéressant: il se présente en effet comme une «fenêtre» permettant au lecteur de pénétrer l'intériorité du personnage et d'avoir accès à sa pensée” (Mirguet 2009: 69).

Cartea lui Isaia are ca sens macrotextual ideea de spunere, de comunicare a mesajelor divine, de vestire profetică; exprimarea întrebărilor, a răspunsurilor, a rugilor sau a poruncilor reclamă frecvența mare a tuturor verbelor de zicere. În special verbele *dicere* și *loqui*, transpuse prin *a zice*, *a spune*, *a grăi*, au o mare recurență datorită faptului că vocile personajelor nu sunt redată prin stil indirect, ci prin stil direct, replica fiind introdusă prin formule precum *a zis*, *zice*, *zicând*, *au grăit* etc. Arhilexemul *a zice* se încarcă în multe contexte cu o funcție didactică (sau de indicație, cum apare în lista lui Eugeniu Coșeriu), precum în exemplul: „Ziceți celor slabi de inimă: „Întăriți-vă...” (35:4). Funcția gramaticală a modului imperativ acționează la nivelul pragmatic al enunțării și susține expresia efortului profetic de a aduce pe drumul cel bun poporul ales: „Unde sânt acum înțelepții tăi, vestească-ți ție și-ți spuie ce au gândit Domnul oastelor asupra Eghiptului? (19:12); vestiți aceasta întru tot pământul”(12:5).

Solidaritatea lexicală contribuie la amplificarea funcțiilor de comunicare la nivelul expresiei, la sublinierea rolului de mediator al profetului Isaia între transmițătorul suprem și destinatarul mesajului – poporul evreu; în secvențele ”Și am auzit glasul Domnului ce zicea:/ Et audivi vocem Domini dicentis:” (6:8); „Și au au fost cuvântul Domnului către Isaie, zicând:/ Et factum est verbum Domini ad Isaiam, dicens:” (38:4) lexemele *glasul* și *cuvântul* aparțin, ca trăsătură semantică

minimală, arhilexemului *a zice*. Pe aceste solidarități se formează și unele structuri frazeologice identificate în *Prorocia lui Isaie*:

1. a ieși din gură cuvânt	1. Ieși-va din gura Mea cuvântul dreptății	1. egredietur de ore meo justitiae verbum	45:23;
2. a grăi cuvânt	2. grăiți cuvânt	2. loquimini verbum	8:10;
3. a trimite cuvânt	3. Cuvânt au trimis Domnul	3. Verbum missit Dominus	9:8;
4. a fi cuvântul (cuiva)	4. Și au fost cuvântul Domnului către Isaie, zicând	4. Et factum est verbum Domini ad Isaiam, dicens	38:4

Aceste câteva sumare evaluări analitice textuale relevă cu evidență posibilitatea de a aplica cu succes concepte din teoria lingvistică coșeriană pe texte românești vechi, chiar pe o versiune biblică, demers nu îndeajuns fructificat azi în sfera cercetărilor de specialitate, fie acestea de natură filologică sau hermeneutică.

#### 4. Câteva concluzii

Teoria traducerii și elementele analizei lexematice textuale din opera lui Eugeniu Coșeriu își dovedesc utilitatea și aplicabilitatea pe orice gen de discurs sau de text și la toate nivelurile lingvistice. Analiza unui câmp lexical-semantic dintr-un text românesc vechi, în varianta lui scripturală (Biblia lui Petru Pavel Aron, Blaj, 1760-1761), în comparație cu același câmp din limba sursă, aduce clarificări asupra mecanismului complex al transpunerii textului ieronimian în limba românească, în varianta ei biblică. Identificarea contextelor, inventarierea componentelor din câmpul lexical *verba dicendi* în cartea biblică *Prophetia Isaiae/Prorocia lui Isaie*, analiza contrastivă la nivel semantic și pragmatic au evidențiat următoarele date:

1) Câmpul lexical al verbelor de zicere din limba sursă este mult mai bogat decât cel din limba română întrebuințată de cărturarii blăjeni; această disparitate funcțională explică dificultățile traducerii, ale translării sensurilor din limba sacră într-o limbă vernaculară.

2) Verbele de zicere românești din Cartea profetului Isaia, aflate în competența expresivă a traducătorului (*a zice, a grăi, a vesti, a spune, a striga, a chema, a răspunde, a porunci, a ruga/a se ruga, a mărturisi, a urla, a blestema, a întreba, a cere, a certa, a vorbi, a minți, a defăima, a proroci, a cleveți, a șopti*) au echivalat, în majoritatea cazurilor cu precizie, conținutul semantic al verbelor de zicere latinești. În variantele biblice succesive create în limba română, desemnări semnificate prin *narrare, denuntiare, adorare, corripere* sau *indicare* se realizează tot prin termenii consacrați de tradiția textului biblic românesc, respectiv: *a spune/a zice, a vesti, a se ruga, a certa, a spune/a zice*.

3) Analiza lexematică pe contexte paralele din textul sursă și textul țintă arată că traducătorul blăjean, în ciuda tuturor greutăților, a transpus Biblia lui Ieronim în cel mai potrivit limbaj românesc al momentului și toți traducătorii, împreună, au

construit un text monumental, de o valoare documentară inestimabilă, care oferă filologilor un câmp de investigație inepuizabil.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- DLF = *Dictionnaire latin-français*, L. Quicherat et A. Daveluy, édition révisée, corrigée et augmentée par Emile Chatelain, Hachette, Paris, 1892 [consultat on-line: [www.prima-elementa.fr/Dico.htm](http://www.prima-elementa.fr/Dico.htm)].
- VULG. CLEMENT. = *Biblia Sacra. Juxta Vulgatam Clementinam*. Divisionibus, summariis et concordantiis ornata, Typis Societatis S. Joannis Evang., Romae-Tornaci-Parisiis, 1938.
- VULG. BLAJ = *Biblia Vulgata, Blaj 1760-1761*, Ioan Chindriș (coordonator), Editura Academiei Române, București, 2005.

### B. Literatură secundară

- Bolkenstein 2002: A. Machtelt Bolkenstein et al., *Theory and description in Latin linguistics: selected papers from the XIth international colloquium on Latin linguistics, Amsterdam, June 24-29, 2001*, J. C. Gieben, Amsterdam, 2002.
- Bolkenstein 1982: A. Machtelt Bolkenstein, *Problems in the description of modal verbs: an investigation of Latin*, Van Gorcum, Assen, 1982.
- Chindriș 2005: Ioan Chindriș, „Biblia lui Petru Pavel Aron. Studiu introductiv”, în *Biblia Vulgata, Blaj 1760-1761*, vol. I, Editura Academiei Române, București, 2005.
- Coseriu 1964: Eugenio Coseriu, *Pour une sémantique diachronique structurale*, în „Travaux de linguistique et de littérature”, II (1964), nr. 1, p. 139-186.
- Coseriu 1966: Eugenio Coseriu, „Structure lexicale et enseignement du vocabulaire” (rapport), în *Actes du premier colloque international de linguistique appliquée*, Université de Nancy, Nancy, 1966, p. 175-217.
- Coseriu 1977: Eugenio Coseriu, „Vives y la problema de la traducción”, în *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje. Estudios de historia de la lingüística*, estudios traducidos den alemán por Marcos Martínez Hernández, Editorial Gredos, Madrid, 1977.
- Coseriu 1991: Eugenio Coseriu, *Science de la traduction et grammaire contrastive*, în *Linguistica Antverpiensia*, Universiteit Antwerpen, Hoger Instituut voor vertalers en tolken, Antwerpen, 1991.
- Coseriu 1997: Eugenio Coseriu, *Portée et limites de la traduction*, în „Parallèles”, 19 (1997), p. 19-34 [*Cahier de l'Ecole de Traduction et d'Interprétation*, Université de Genève].
- Coseriu 2001: Eugenio Coseriu, *L'Homme et son langage*, Editions Peeters, Louvain-Paris-Sterling, Virginia, 2001.

- Coșeriu 2004: Eugeniu Coșeriu, *Teoria limbajului și lingvistica generală. Cinci studii* [*Teoría del lenguaje y lingüística general. Cinco estudios*, Editorial Grados, Madrid, 1962], ediție în limba română de Nicolae Saramandu, Editura Enciclopedică, București, 2004.
- Coșeriu 2009: Eugeniu Coșeriu, *Omul și limbajul său. Studii de filozofie a limbajului, teorie a limbii și lingvistică generală*, antologie, argument și note de Dorel Fânaru, traducere de Eugenia Bojoga, Dumitru Irimia, Eugen Munteanu *et al.*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2009.
- Coșeriu 2012: Eugenio Coșeriu, *Lingvistica textului. O introducere* [*Textlinguistik. Eine Einführung*, Gunter Narr, Tübingen, 1980], versiune românească de Eugen Munteanu și Ana-Maria Prisecaru, mss. aflat în faza revizuirii pentru editare.
- Menge 2011: Herman Menge, *Lateinische Synonymik*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2011.
- Mirguet 2009: Françoise Mirguet, *La représentation du divin dans les récits du Pentateuque. Méditations syntaxiques et narratives*, Brill, Leiden-Boston, 2009.
- Munteanu 2004: Lucia-Gabriela Munteanu, *Câmpul semantic drum în limba română*, Editura Universitas XXI, Iași, 2004.
- Munteanu 2007: Cristinel Munteanu, *Sinonimia frazeologică în limba română din perspectiva lingvisticii integrale*, Editura Independența Economică, Pitești, 2007.
- Munteanu 2008: Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Editura Humanitas, București, 2008.



## EVANGHELIA DUPĂ MARCU – PARADOX ȘI IRONIE

DR. DIONISIE CONSTANTIN PÎRVULOIU

Pontificium Institutum Patristicum

„Augustinianum”, Roma

*matusalem767@gmail.com*

**Abstract:** The importance of the Gospel of Mark is exceptional because it represents the first gospel written by the first Christians. The language of this gospel is representative for religious language in general and for the Christian theological language. Our article intends to prove the importance of the irony in the narrative structure of the gospel. The tension, the paradox, the antinomy of the religious language is explainable and reinforced by the irony, which is not a simple rhetorical ornament, but a special trope, a metaphor-allegory *sui generis*. The irony has multiple functions, literary, sociological and theological in the economy of the gospel, which can be considered a tragedy based upon the drama of a Jesus misunderstood and rejected by his owns. Mark is a very talented writer and in his work the irony became a real maieutics of the Christological mystery which opens the reader unto the kingdom of God. Thus poetics and stylistics can explain some of the *loci communes* of theology.

**Keywords:** concision, paradox, irony, gospel narrative, religious language

### 1. Preliminarii

În canonul Noului Testament *Evangelia după Marcu* (EM) ocupă locul al doilea, deoarece până în veacul al XIX-lea se considera că aceasta a fost a doua evanghelie scrisă, după cea a lui Matei, eventual o abreviere a acesteia din urmă, cum credea Sf. Augustin. Critica biblică actuală a readus evanghelia în primul plan al studiilor biblice, susținând, cu argumente solide, că EM este prima scriere de acest fel din Noul Testament. De aici derivă și importanța ei excepțională.

Biserica primară a atribuit paternitatea acestei evanghelii lui Ioan Marcu, cel care ar fi consemnat în scris aspectele principale ale propovăduirii apostolice a Apostolului Petru. Cel mai vechi martor care îi atribuie lui Marcu evanghelia care îi poartă numele este Papias din Hierapolis (sec. I p. Chr.)<sup>1</sup>. După spusele lui, Marcu a fost „tălmăciul” lui Petru și a așternut în scris tot ce a auzit în predicile apostolului privitor la faptele și învățătura Domnului. Irineu de Lugdunum precizează că Marcu a scris după moartea lui Petru și Paul. Clement din Alexandria

---

<sup>1</sup> Papias, *apud* Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească* III, 39. La fel se pronunță Irineu de Lugdunum (*Adversus haereses*, III, 6, 10) și Tertulian care afirmă: „et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cuius interpres Marcus” (*Adversus Marcionem* IV, 2, 5).

susține că evanghelia lui a fost scrisă la cererea creștinilor din Roma, pe când Petru era încă în viață. Majoritatea Părinților și scriitorilor bisericești din primele veacuri<sup>2</sup> atribuie evanghelia lui Ioan Marcu, ucenicul care a transcris în mod personal predica magistrului său, Petru Apostolul. Ieronim este foarte exact când afirmă că Marcu a redactat-o la solicitarea creștinilor din Roma, iar Petru însuși și-a dat acordul (*De viris illustribus* 8) și, mai mult, Petru ar fi citit și revizuit personal evanghelia.

Este evident, din conținut, că adresații nu sunt evrei. Cei mai mulți bibliști consideră că locul scrierii este Roma, deoarece: a) tradiția primară patristică afirmă aceasta; b) primele texte care utilizează evanghelia sunt *I Clement* și *Păstorul* lui Herma, ambele alcătuite la Roma; c) frecvența latinismelor este semnificativă (*centurion, denar, legiune, codrant, speculator, a face drum/iter facere*); d) evocarea unor persecuții; e) prestigiul ei deosebit; f) universală și rapidă ei acceptare.

Data scrierii este considerată a fi în anii precedenți cuceririi Ierusalimului din anul 70 p. Chr. Motivația alcătuirii EM ar putea fi persecuția creștinilor din Roma sub împăratul Nero. De aceea, accentul pus pe suferințele lui Iisus ar fi avut rolul de a-i încuraja și fortifica pe creștinii greu încercați.

Ca gen literar, evangheliile sunt greu de încadrat. Se situează în zona memorialisticii și a biograficului. Iustin Martirul le numea „memoriile apostolilor” (*Dialogus cum Trifone Indaeo*, 106). Și totuși, Marcu nu este un narator estet, detașat și senin ca un Plutarh sau un Suetoniu. El a fost martor ocular al multor evenimente relatate, evenimente care i-au schimbat dramatic viața, precum o vor schimba pe a nenumăraților săi cititori.

Cea mai scurtă evanghelie, EM, ne înfățișează un laconic și misterios portret al lui Iisus, cuprins într-o narațiune alertă, structurată în scurte episoade pline de dramatism și cu un caracter concret, chiar cinematografic. Se pune accent pe fapte, mai puțin pe discursuri. În centrul evangheliei se află Iisus, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Minunea, fapta și opoziția față de persoana și lucrarea lui Iisus sunt trăsăturile principale ale narațiunii. Interesul istoric și geografic este aproape absent, încât unele evocări și cronologii devin problematice.

Așadar, lui Marcu îi revine meritul de a fi creat acest nou gen literar al „evangheliei”, care va deveni foarte popular. Dată fiind afinitatea stilistică și, foarte posibil, temperamentală dintre Marcu și Ieronim, am ales să analizăm problematica paradoxului și a ironiei în special în versiunea tradusă de Ieronim în Vulgata<sup>3</sup>.

## 2. Limba și stilul

Limba EM în versiunea Vulgatei este latina<sup>4</sup> târzie<sup>5</sup> colocvială a *οἰκουμένη-ει* greco-romane, epurată de subtilitățile școlii sau de limbajul popular, viguroasă și

<sup>2</sup> Din perioada patristică nu avem decât un singur comentariu complet al Evangheliei după Marcu, cel al lui Victor de Antiohia (sec. VI), în rest, fragmente din omilii și comentarii directe sau indirecte.

<sup>3</sup> De fapt, Ieronim a revizuit traducerea deja existentă.

<sup>4</sup> De la Sf. Efreem Sirul până în epoca modernă au fost numeroase voci care au susținut că Marcu și-a scris evanghelia în latină, apoi ar fi tradus-o în greacă.

limpede. Vocabularul este restrâns, Marcu utilizând numai 1330 de cuvinte, dintre care numai 60 îi sunt specifice printre autorii neotestamentari.

Stilul este foarte simplu și concis. Ieronim, în traducerea sa, reușește să echivaleze principalele trăsături ale stilului limbii grecești. Parataxa este predominantă (conjunția *et* este omniprezentă), făcând narațiunea ușor de urmărit, dar îngreunând-o uneori cu repetiții și redundanțe obositoare. Alteori, asindetonul lasă discursul într-o suspensie revelatoare. Se resimte influența prediciei, a discursului oral, a limbii populare. Descrierile sunt foarte vii și pitorești. Remarcabilă este frecvența prezentului istoric (151 de ocurențe, spre deosebire de Matei și Luca, cu 15, respectiv 5 ocurențe), folosirea predilectă a adverbului *statim*, „îndată” (42 de ocurențe), a anacolutilui, a sincopelor (Mc 4:31; 5:23; 11:32), ca și a verbelor care presupun mișcare, vivacitate, neliniște: *a privi*, *a căuta*, *a întreba*, *a porni*. Totodată, repetițiile conferă textului o monotonie de litanie misterioasă și o tensiune dramatică. Printre cei 1270 de termeni diverși din versiunea greacă a EM (excluzând numele proprii), 79 îi sunt specifici. Printre aceștia se numără multe diminutive, cuvinte și expresii latinești și aramaice. Aceste aspecte conferă nu doar dinamism scriiturii, ci și o tensiune lăuntrică, o impresie de urgență, de așteptare neliniștită. Trecerea de la un timp la altul, de la vorbirea directă la cea indirectă se produce în cel mai simplu mod posibil. Numărul mare de adjective sporește caracterul enigmatic, simplitatea subtilă și profunzimea prolixă. Expresiile și sintagmele aramaice, precum *talitha cumi*, *Boanerges* și *epfeta* păstrează savoarea exotică a narațiunii. În textul grecesc latinismele, ca și aramaismele, sunt cele mai abundente din Noul Testament. Aceste constatări conduc către un autor evreu care scrie pentru un public latin.

Latina EM este marcată de trăsăturile latinei creștinilor și ale latinei târzii: a) folosirea binecunoscutului *accusativus graecus* (*Satanan*); b) frecvența crescută a diminutivelor și a elementelor arhaice; c) diminuarea ponderii infinitivalelor exprimând o afirmație, o opinie și a participialelor absolute în favoarea completivelor cu *quod/quia* + indicativul sau, mai rar, conjunctivul, pentru a exprima o nuanță subiectivă (Blaise 2000: 137), fapt care reprezintă una dintre particularitățile cele mai remarcabile ale latinei creștinilor, inspirată cel mai probabil după completiva grecească cu *ὡς* sau *ὅτι*; d) utilizarea, după modelul NTG, a prepoziției *in* după *credere*, *fidere*, *sperare*; e) influențe ale limbii ebraice, ca genitivul adnominal sau al calității în funcție de adjectiv (*abominatio desolationis*), pleonasmul cu *verba dicendi* etc. Perioada clasică lipsește cu desăvârșire.

Un alt fapt remarcabil al narațiunii lui Marcu este caracterul vizual, cinematografic, evanghelistul zăgrăvind de foarte multe ori și în chip expresiv,

---

<sup>5</sup> Limba originală din care a tradus Ieronim nu a fost nici latina, nici aramaica, ci greaca. A existat și ipoteza redactării Evangheliei direct în latină, sau a traducerii acesteia în latină, însă afirmația nu a depășit stadiul unei simple speculații.

gesturile și mimica lui Iisus. Detaliile furnizate sunt vii, pitorești și foarte prețioase<sup>6</sup>. Totodată, interacțiunea cu cititorii este semnificativă, Marcu sau Iisus ni se adresează direct și fără menajamente (2:10; 7:19; 13:37).

Limba EM poartă, așadar, amprenta inconfundabilă a textelor originale, cât și a caracterului unic al autorului. În această privință, proza fermă, energică, plină de nerv și de sevă a evanghelistului Marcu și-a aflat un talmăcitor strălucit în Ieronim, care a fost un autentic *vir ardens*<sup>7</sup>.

Prin urmare, nu considerăm că este viabilă opinia exegeților care consideră că Marcu a fost un simplu cronicar obiectiv, nepreocupat de arta literară. În realitate, Marcu poate fi citit, *mutatis mutandis*, ca un romancier de factură hemingwayiană care utilizează cu mult talent dialogul și narațiunea directă, frustă, simplă, dar complexă, pentru zugrăvirea portretului lui Iisus.

### 3. Concizie și paradox

Trăsătura cea mai frapantă a EM este concizia, însă faimosul ei laconism are o justificare întemeiată: Marcu exclude foarte parcimonios tot ceea ce nu are legătură cu scopul său. Discursurile lui Iisus sunt simple. Nu se narează faptele și vorbele lui Iisus, cât impresiile și impactul lor asupra contemporanilor.

La Marcu, figura lui Iisus irumpe înopinată în mediul iudaic al veacului I p. Chr. El este unic, original, misterios, scandalizând pe toți, până și pe ai săi. Contemporanii exclamă: „Ce este aceasta învățătură nouă, fiindcă poruncește cu putere și duhurilor necurate care i se supun?”<sup>8</sup>. Aparent, Iisus este un om al contradicțiilor și al paradoxurilor. Săvârșește minuni și interzice popularizarea acestora. Din parabola semănătorului remarcăm că numai o mică parte dintre semințe ajung în pământ roditor. Iisus este un neînțeles. Pentru farisei este un învățător primejdios, un exaltat care îi provoacă cu obstinație, pentru familie un ieșit din minți. Pentru contemporani este un mare taumaturg, un profet și un posibil Mesia național, de pe urma căruia profită cu toții cât pot. Pentru ucenici este un magistru straniu și cu neputință de priceput, dar totuși fascinant. Perplecși, ei se întrebă: „Cine este acesta de care ascultă marea și vânturile?”

Nenumărate pasaje ale EM contrariază și azi: Iisus nu poate săvârși minuni printre ai săi, rudele îl socotesc nebun. Afirmățiile și explicațiile sale mai mult tulbură și scandalizează decât lămuresc. Discipolii lui sunt zugrăviți în cele mai sumbre culori: pricep extrem de greu, nu sesizează ironiile și aluziile subtile ale lui Hristos, sunt necredincioși, nu înțeleg minunile care se petrec neîncetat sub ochii lor. Ironia amară

<sup>6</sup> De pildă, la înmulțirea pâinilor oamenii se așează pe „iarbă verde”, detaliu inestimabil pentru datarea evenimentului; mulțimea vrea să îl atingă pe Iisus; descrierea impresionantă a vindecării orbului din Betsaida (8:24)

<sup>7</sup> Precum el însuși îl caracteriza pe admiratul și celebrul său predecesor, Tertulian.

<sup>8</sup> Menționăm că traducerile din versiunea Vulgatei ne aparțin. Trimiterile patristice, precum și abrevierile acestora, sunt preluate după *Ancient Christian Commentary on Scripture* (vezi în Bibliografie).

a lui Iisus străbate pregnant din pasajul de la 8:14-21<sup>9</sup>. După ce 4000 de oameni sunt săturați cu doar patru pâini în fața ochilor acestora, ucenicii săi sunt îngrijorați pentru că au cu ei numai o singură pâine. Contemporanii, după ce se bucură de o sumedenie de miracole cutremurătoare săvârșite de Iisus, îi solicită încă un „semn” minunat. După ce le prevestește faptul că va muri batjocorit și răstignit, discipolii îi cer să le ofere locuri privilegiate în împărăția sa pământească. Iisus rămâne însă tăcut asupra scopului suferinței și morții sale. Nu explică absolut deloc sensul acestora. O parabolă neînțeleasă în plus. Când ucenicii îl mărturisesc drept Mesia, Iisus îi mustră cu tărie să nu spună nimănu. Când este arestat, toți îl părăsesc, mai mult, unul îl și renegă. Numai femeile îi sunt alături, dar de la distanță. În mod straniu, ca o supremă ironie, un păgân, centurionul roman, înțelege lângă cruce că „acest om era Fiul lui Dumnezeu”. Atmosfera este una tragică și sumbră. Stilul contribuie și el din plin la potențarea acestor efecte. În cele mai vechi manuscrise, EM se sfârșește sec și pe neașteptate la 16:8, cu femeile cuprinse de panică: „Dar ele ieșind, au fugit de la mormânt, căci erau pătrunse de cutremur și de spaimă și nu au spus nimic nimănu, fiindcă se temeau. Începutul fusese la fel de abrupt: Începutul evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu”. Narațiunea pare să urmărească dezorientarea cititorului. Senzația este de suspendare, de confuzie și nedumerire. Acest efect este susținut de utilizarea continuă a imperfectului și a prezentului istoric, dar mai ales a ironiei subsecvente întregului discurs narativ.

Exprimarea literară a adevărilor creștine care se află mai presus de rațiunea și logica umană a constituit mereu o provocare pentru teologul creștin. Soluțiile pe care le-a găsit evanghelistul Marcu și procedeele la care a recurs rămân actuale și astăzi. Ceea ce ne înfățișează evanghelistul sunt formulări adecvate, juste, adevărate, dar reprezintă numai imaginea pe care și-o poate crea omul despre realitățile dumnezeiești sau, mai bine spus, formularea teologică are o valoare apofatică, limitativă, indicând mai mult ceea ce nu este corect afirmat despre Dumnezeu, și nu ceea ce este. Alături de metaforă, Marcu va apela cu generozitate la formulările antitetice, ironice și paradoxale pentru a sugera o palidă impresie privind copleșitoarele adevăruri al Sfintei Treimi, Întrupării, Bisericii, adevăruri care se înfățișează limitatei minți umane drept contradictorii. Prima întâlnire dintre creat și necreat nu poate aduce decât stupeoare și dezorientare. Misterul divin se prezintă drept cutremurător, *mysterium tremendum*, straniu, fără echivalent în cunoașterea umană, încât imaginile șocante (Fontaine 1968: 135) se pot apropia întrucâtva de acesta, sugerându-i forța copleșitoare. Astfel, întâlnim figuri precum paradoxul,

---

<sup>9</sup> „Și au uitat să ia pâine și nu aveau cu ei în corabie decât o pâine. Și le porunca grăind: «Luați aminte, păziți-vă de drojdia fariseilor și de drojdia lui Irod!». Și cugetau, vorbind unul cu altul că: «Nu avem pâine». Înțelegând acest lucru, Iisus le zice: «De ce cugetați că nu aveți pâini? Încă nu cunoașteți și nu înțelegeți? Până acum vă este orbită inima? Deși aveți ochi, nu vedeți, deși aveți urechi, nu auziți, nici nu vă amintiți. Când am frânt cinci pâini pentru cinci mii, câte coșuri pline cu fărâmituri ați luat?». Ei îi spun: «Douăsprezece». «Și când cu cele șapte pâini pentru patru mii, câte panere cu fărâmituri ați luat?». Iar ei îi spun: «Șapte». Și le spunea: «Cum de nu înțelegeți încă?»”.

oximoronul, hiperbola, antifraza și catahreza, considerate figuri de stil prin excelență creștine, mistice (Wellek și Warren 1967: 261).

#### 4. Funcțiile ironiei în EM

A vorbi despre ironie într-o evanghelie poate părea cel puțin surprinzător, însă teoria literară modernă a demonstrat că ironia este o componentă naturală a limbajului uman și nu doar un rezultat al artificiului literar. Totodată, ironia este un fenomen extrem de complex, în care componenta ludică, umoristică este doar un segment al acesteia. De aceea, acest procedeu poate cadra foarte bine cu seriozitatea unei scrieri teologice. Despre „ironie” în Vechiul Testament s-au alcătuit deja studii bine argumentate (*cf.* Sharp 2009). Cercetătorii, fie teologi, fie lingviști, au identificat însă ironia distribuită uniform în întreaga EM, fapt care poate fi mai greu explicat prin lipsa unui plan conștient.

Relația dintre text și subtext a constituit dintotdeauna o problemă serioasă pentru textul biblic, supus unui continuu asediu hermeneutic de câteva mii de ani. Din acest punct de vedere, ironia este mai mult sau mai puțin evidentă acolo unde elementele povestirii provoacă cititorul să vadă dincolo de suprafața textului semnificații mai adânci. Ironia speculează contrastul frapant dintre așteptările proiectate și negarea lor intenționată, așadar contradicția dintre text și subtext, în cazul textului evanghelic relația dintre cele două niveluri ale discursului fiind mai complexă<sup>10</sup>. Potrivit lui Cicero, ironie înseamnă a spune ceva și a înțelege altceva. Iisus spune ceva și intenționează un alt lucru, asupra căruia vrea să atragă astfel atenția<sup>11</sup>. Pentru retorica modernă, ironia nu este o simplă figură stilistică, ci o autentică perspectivă asupra vieții. Boucher (1997: 18) o consideră un trop special, un tip deosebit de metaforă-alegorie, având ca structură fundamentală tensiunea semnificativă dintre similaritate și disimilaritate.

Pentru a putea vorbi despre ironie, este necesară existența a trei elemente: a) două planuri aflate în interacțiune, unul evident și un altul evident numai pentru observator, nu și pentru „victima” ironiei; b) disonanță sau tensiune între cele două niveluri; c) necesitatea ca „victima” sau ironia în sine să fie inocentă (Muecke 1969: 19).

Exegeții au remarcat numeroase similitudini între tehnicile narrative ale lui Marcu și tragedia greacă. Pentru noi nu este atât de important dacă el imită conștient sau nu teatrul grecesc, ci faptul că tehnicile de forjare și susținere a ironiei erau comune literaturii vechi. Bilezekian (1977: 123) identifică incongruența ca sursa principală a ironiei tragice, astfel: a) ironia ca sarcasm sau umor; b) ironia

<sup>10</sup> Spre exemplu, congruența, ca în cazul afirmației din Marc. 2:17: „nu am venit să îi chem pe drepti, ci pe cei păcătoși la pocăință”. Iisus ironizează egoismul și superioritatea auto-asumată a evreilor față de „păcătoșii” păgâni. Alteori, planul ironiei este „încastrat” în cel al discursului firesc, spre exemplu inserarea episodului tăgăduirii lui Iisus de către Petru în cadrul narațiunii despre procesul lui Iisus (Marc. 14:55-65). Deși Iisus este repudiat și de conducătorii religioși ai iudaismului, și de apostoli, își dovedește natura mesianică, dat fiind faptul că se împlinește profeția sa despre Petru.

<sup>11</sup> De exemplu, în pasajul citat mai sus: „Luați aminte, păziți-vă de drojdia fariseilor și de drojdia lui Irod!”.

izvorâtă din limbajul ezoteric neînțeles de auditori; c) ironia rezultată din cursul inopinat al acțiunii sau din contraste ori paradoxuri.

După cum a demonstrat Juel (1977: 182), reluând ideea lui Nils Dahl, „secretul mesianic” este ascuns numai față de personajele narațiunii. Cititorul este informat despre calitatea lui Iisus încă de la primul verset. În rest, însă, Iisus pășește printre ai săi ca un ilustru necunoscut, deși unii contemporani sesizează sclipirile divinității sub acoperământul naturii umane.

Ambiguitate, co-referențialitate, selecții contextuale, intertextualitate și circumstanțiale până la metatext, calambururi, toate acestea concură la conturarea funcției retoric-literare a ironiei. Astfel, scriitura nu dor reflectă realitatea, ci o și interpretează și o creează ca pe o a doua realitate coerentă<sup>12</sup>, cu legile ei. Accesul în această lume este facilitat de funcția contrastiv-antitetică a ironiei care propulsează lectorul în acest univers interior. Relația dintre lumea narativă coerentă și autonomă a evangheliei ca „provincie semantică” - Schutz, *apud* Hoggatt (1992: 49) – și viața istorică a lui Iisus este infinit mai complicată. Însă nu trebuie să pierdem din vedere faptul că evanghelia trimite către o altă lume, care nu este propriu-zis o altă lume, ci este lumea prin excelență, adevărata realitate. Pentru Biserica creștină narațiunea evanghelică este una fondatoare, iar punctul de vedere al personajelor narațiunii va prevala întotdeauna asupra punctelor de vedere ale ascultătorilor. Evangheliile furnizează cititorilor resurse ale evaluării care sunt diferite de cele ale propriilor personaje (Hoggatt 1992: 51). Prin urmare, grație disonanțelor astfel create, orice situație narativă devine ineluctabil ironică (Scholes și Kellogg 1966: 240). Așadar, funcția literară a ironiei devine, implicit, o funcție teologică.

S-a discutat și despre funcția socială a ironiei, de pildă în cazul parabolilor ca discurs ezoteric ce păstrează identitatea și specificul comunității creștine. Ironia are astfel rolul de a crea o matrice lingvistică în care să funcționeze imaginația și experiența spirituală și, prin urmare, un mediu în care o comunitate poate interacționa cu propria tradiție, evaluându-i și formându-i conținutul și pregătind-o pentru a face față noilor situații (Camery-Hoggatt 1992: 33). Totodată, ironia are rolul de realiza și o intimitate *sui generis* între lector și text, o apropiere mult mai relaxată și mai plină de încredere de o narațiune cutremurătoare pe alocuri. Totodată, se intenționează și atenuarea caracterului șocant și a gravității unor sentențe. Creată în mare parte de către ironie, această tensiune contribuie la menținerea vitalității și viabilității unui text ca și a unui grup social.

Despre funcția narațiunii în general și a celei sacre în special în crearea și menținerea coeziunii unei comunități s-au scris nenumărate pagini (*cf.* Camery-Hoggatt 1992:

---

<sup>12</sup> Fără îndoială, pentru creștini Evanghelia nu întemeiază o lume paralelă, ci trimite către dimensiunea spirituală a Împărăției lui Dumnezeu, către realitatea temporală a Bisericii.

4-5)<sup>13</sup>, însă funcția principală a ironiei este aceea g n o s e o l o g i c ă sau t e o l o g i c ă. Dacă din punct de vedere etimologic termenul trimite către „disimulare conștientă cu scopul de a-i dezarma dialectic pe alții” (vezi Socrate vs. sofști), în evanghelie funcția ei se apropie de cea a unui brainstorming, având ca finalitate cunoașterea de sine, întâlnirea cu sinele cel mai profund și, în cele din urmă, cu Cel ce sălășluiește în cel mai profunde adâncuri ale omului.

Disonanța și stridența fecundă și stimulative a ironiei întemeiază funcția ei gnoseologică, predilectă pentru evanghelistul Marcu. Lectorul percepe ironia care îi solicită atenția și gândirea, care încep să se îndrepte imediat către sensul spiritual sau moral intenționat de autor. De exemplu, numeroasele parabole și expresii misterioase ale lui Iisus (cf. Marc. 4:11 ș.u.) trimit către un alt plan al realității, cel transcendent. Ironia este astfel un vehicul hermeneutic și totodată un ghid spiritual în cadrul „itinerariului” minții către Dumnezeu. Astfel, ironia trimite dincolo de planul rațional prin subtilitate și prin șoc. În cazul dramei, ironia îmbracă forme mult mai subtile, deplasându-se între registrul ilar și cel tragic.

Burke (1966: 9) afirma că omul este „un animal care utilizează simboluri”. Așadar, *homo dialogicus* pune întrebări realității și încearcă să o înțeleagă prin limbaj. Când însă Dumnezeu devine om, cuvântul Lui devine cuvânt uman, limbajul divin devine limbaj uman, transcendentul irupe în imanent, realitatea necreată se suprapune cu realitatea creată. Două limbi structurează și reflectă diferit realitatea. Poate de aceea și limba evangheliei se străduiește sau este, inconștient, sub acțiunea harului una universală. De altfel, creștinismul afirmă cu tărie că evanghelia este graiul lui Dumnezeu care, deși tradus în nenumărate limbi, nu își pierde eficiența și taina sa inefabilă.

Aici poate fi identificată, probabil, textura lingvistică ce explică senzația că această carte numită „Evanghelie” nu este... carte. Ori de câte ori am lectura-o, avem senzația că pierdem ceva, că trebuie să reluăm lectura, că o citim pentru prima oară sau că altcineva ne vorbește de dincolo de rânduri. Modul cum acest grai divin se înveșmântează în grai uman constituie un obiect de studiu inepuizabil. Nici un alt text uman nu a mai suscit un asemenea interes mereu reînnoit.

Retorica plină de forță și de imaginație a spuselor lui Iisus din evangheliile sinoptice, spuse care îl provoacă pe ascultător și pe cititor, îl cutremură sau îl iluminează, subminând și dislocând structurile fixe de sens pe care el presupunea că se găsesc în natura însăși a realității (Tannehill 1975: 102). Totuși, pe lângă acestea există potențialități și semnificații ale textului care nu pot fi înțelese de un lector provenind dintr-o cultură diferită de cea ebraică de acum două milenii.

Dacă limbajul științific tinde către obiectivitate, precizie și coerență a definiției autosuficiente, poetul sau profetul (evanghelistul nu face excepție, evangheliile pot fi citite ca niște poeme) utilizează din plin metafora, aluzia, asocierile oximoronice,

<sup>13</sup> Totodată, ironia are și scopul de a trasa cu claritate fruntarii între *insiders* și *outsiders* în cadrul grupului creștin. Povestirile tradiționale dobândesc astfel, noi sensuri adaptate diverselor circumstanțe sociale.



paradoxul, tensiunea semantică („stresul semantic”, potrivit lui Wheelwright 1968: 81), situându-se într-o perspectivă a nedefinitului și suspendând cugetarea.

Limbajul tensionat și poetic depășește banalitatea și superficialitatea cotidianului, propulsând înțelegerea într-un plan superior și dezvăluind profunzimea semnificațiilor ascunse în mundan. Parafrazând o celebră sintagmă, acest tip de limbaj dezvăluie „sacru ascuns în profan” (Eliade 1995: 186): cine dă un pahar cu apă unui om neînsemnat, i-l oferă, de fapt, lui Hristos. Limbajul logic și științific nu este în stare să trimită către bogăția nebanuită de sensuri a realității care este în mod inerent [aparent] haotică, fluidă și paratactică. Astfel, structurile narative impuse realității reprezintă o violentare a acesteia. S-a remarcat utilizarea până la saturație a parataxei de către Marcu: prepoziția *καί (et)* este omniprezentă, având rareori sensuri adversative sau concesive; cel mai frecvent are rol coordonator. Ironia trimite nu către ceea ce se spune, ci către ceea ce se subînțelege, către subtext, către o altă realitate, cea necreată. Iisus este atât om, cât și Dumnezeu, iar limbajul său este divino-uman și se concretizează în formulări surprinzătoare, paradoxale, ironice și care, nu rareori, lezează bunul nostru simț.

Funcția teologică principală a tensiunii create de ironie este îndemnul subsecvent (rareori exprimat în mod direct) la convertire (Robert Tannehill, *apud* Camery-Hoggatt 1992: 21). Evanghelistul Marcu ține mereu să sublinieze că Dumnezeu Întrupat a respectat mereu libertatea omului și îl invită cu dragoste să îi urmeze. Tensiunea dramatică a ironiei împiedică textul evanghelic să se banalizeze, să fie „digerat” (Tannehill 1975: 55) de bunul simț hermeneutic și facilitează accesul către structurile de adâncime ale discursului. Aceași funcție, de a trece dincolo de narațiune pentru a întâlni pe „Dumnezeu care se ascunde în cuvintele Sale”, o au și epilogurile nefericite ale unor episoade evanghelice, cum se va afirma ulterior.

Cercetătorii au identificat aproximativ 105 astfel de „pericope” ale ironiei (Camery-Hoggatt 1992: 90). Înainte de a prezenta câteva exemple, să nu pierdem din vedere că ironia nu are la Marcu acea dimensiune ludic-frivolă ori malițioasă care este îndeobște atribuită ironiei, ci una teologică<sup>14</sup>.

a) Piatra unghiulară a ironiei la Marcu este chiar prologul: „Începutul evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu”<sup>15</sup>. Cititorul este încă de la început pus în temă despre mesianitatea și divinitatea lui Iisus, însă, pe parcurs,

---

<sup>14</sup> Cercetătorii discută încă despre justificarea prezenței ironiei la Marcu, dacă acesta a utilizat în mod conștient sau nu această strategie. Cu toate acestea, studiile recente argumentează faptul că ironia este o constantă a stilului biblic încă din Vechiul Testament.

<sup>15</sup> *Initium evangeliī* (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου). Unii exegeți mai noi consideră că referința este la începutul activității mesianice a lui Iisus în Galileea, în vreme ce Origen (*Cels.* 2, 1), Irineu de Lugdunum (*Adv. haer.* 3, 10, 5), Tertulian (*Iud.* 9) și majoritatea comentatorilor mai noi o aplică propovăduirii lui Ioan Botezătorul, cel ce face trecerea dintre Testamente. În textul grecesc întâlnim un subtil joc de cuvinte pe care Ieronim îl echivalează în limba latină. Astfel, dacă în versetul 1 avem sintagma Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου, în versetul 2 citim ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, sintagmă ce ar putea fi tradusă nu doar prin „trimite pe îngerul meu”, ci și prin „trimite pe vestitorul meu”.

contemporanii săi, dar și diverse fapte ale sale par să contrazică în mod flagrant această afirmație inițială. Ne aflăm în plină antinomie; Iisus nu este ceea ce pare a fi... (Fowler 1981: 159).

b) Marc. 1:12-13: „Și îndată Duhul l-a mânat în pustiu. Și era în pustiu patruzeci de zile și patruzeci de nopți, unde era ispitit de către Satana<sup>16</sup>; și era împreună cu fiarele, și îngerii îi slujeau”. Paralela cu condiția adamică este evidentă. Slujirea îngerilor face aluzie la apocrifele *Viața lui Adam și a Evei* și la *Cartea lui Enob* unde ni se spune că Adam mânca hrană îngerească. Acest episod și figura misterioasă a acestui Iisus care parcurge un traseu inițiativ contrastează destul de frapant cu tâmplarul umil din episoadele următoare.

c) Marc. 3:21: „Și vin într-o casă și se adună iarăși norodul, încât nu puteau nici să mănânce pâine. Dar, după ce au auzit, ai săi au ieșit ca să-l prindă, deoarece spuneau că și-a ieșit din fire. Iar cărturarii care coborâseră de la Ierusalim spuneau că îl are pe Beelzebul și că scoate demonii cu căpetenia demonilor”. Sintagma utilizată de Marcu nu lasă loc de îndoială: „in furorem versus est” (VULG.), „Și-a ieșit din fire”, literal „s-a întors către nebunie”. VULG. BLAJ traduce prin „că-i întors din fire”. Bartolomeu Anania încearcă să îndulcească duritatea relatării, susținând că rudele lui Iisus nu îl considerau nebun, ci un exaltat care și-a pierdut simțul autoconservării. Incidentul jenant de aici poate fi explicat prin lipsa de încredere a rudelor pentru care neglijarea necesităților elementare și dedicarea integrală pentru noua misiune au apărut ca semne ale unei rațiuni alterate de un zel religios patologic și de o pietate exacerbată. Cu toate acestea, Dumnezeu întrupat este considerat de rudele pământești un om pe care exaltarea religioasă l-a dus la nebunie. Mai mult, fariseii și cărturarii au sosit imediat de la Ierusalim cu misiunea de a-l supraveghea, denigra și submina pe Iisus. Astfel, îl acuză nu doar că este demonizat, ci că este posedat de stăpânul demonilor și de aceea are autoritate asupra spiritelor inferioare. Dumnezeu care se întrupase tocmai pentru a nimici lucrarea diavolului (I Ioan 3:8) este numit demonizat tocmai de către oamenii pe care venise să îi elibereze de sub stăpânirea „principelui” acestei lumi.

d) Marc. 4:11-12: „Și le zicea: «Vouă v-a fost dată taina împărăției lui Dumnezeu, dar celor ce sunt afară toate li se întâmplă în parabole, ca, văzând, să vadă și să nu vadă și, auzind, să audă și să nu înțeleagă, ca niciodată să nu se întoarcă și să le fie iertate păcatele»”. Beda Venerabilul consideră că această orbire și surzenie spirituală voluntară se datorează faptului că aceștia refuză adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, care este nu cea rațională, ci cea izvorâtă din faptele pocăinței și ale virtuților (*Marc. Ev.* 1, 4). Augustin (*In Ioann.* 113, 3) consideră că acești oameni refractari harului divin sunt fariseii și cărturarii cei lipsiți de discernământ, are doreau să-l ispitescă și să-l calomnieze pe Iisus. Această afirmație paradoxală, alături de altele, a fost utilizată de adversarii liberului arbitru omenesc și de adepții predestinării. Origen (*Princ.* 3, 16) o explică astfel: Hristos nu

<sup>16</sup> Hristos este plin de Duhul pentru a înfrunta ispitele din deșert. Diavolul alege acest loc de ispitire, unde omul este singur, deci mai vulnerabil (Ioan Hrisostom, *In Matth.* 13, 1).

dorea să „arunce mărgăritarele înaintea porcilor”, așadar nu voia ca răuvoitorii să se infiltreze în comunitatea sa pentru a o submina din interior. Totodată, după același Origen, textul de față este îndreptat și împotriva ereticilor care denaturează Scriptura pentru a-și justifica propriile învățături eronate. Dincolo de interpretările patristice, acest pasaj este însă considerat drept *crux interpretum* al întregii evanghelii. Unii exegeți au văzut aici sarcasmul lui Iisus, ceea ce este puțin probabil, alții o ironie tăioasă la adresa celor încuiați la minte și obtuzi. Pentru a înțelege mai bine acest pasaj, trebuie să recurgem la lectura contextuală a versetului din Isa. 6: 9-10<sup>17</sup>, preluat și de Iisus. Profetul Isaia își ironizează aici contemporanii. Ca și Isaia, Iisus se adresează, de fapt, indirect și ucenicilor săi care sunt incapabili să pătrundă semnificația tuturor<sup>18</sup> celor care se petrec sub ochii lor, așadar faptele și vorbele lui Iisus. Ironia devine critică și are o funcție pedagogică: aceea de a deschide cugetul discipolilor către realitatea divină care palpită sub aparența acestui cotidian devenit de neînțeles. Dihotomia foarte strictă exoteric – ezoteric se traduce în antiteza dintre privilegiatăii Împărăției care, grație limbajului criptic și ironic își văd confirmat statutul, în vreme ce aceia care nu îl înțeleg sunt excluși de la realitatea împărăției (Kelber 1983: 121). Aici se vorbește despre teoria „dublului sens” (Kelber 1983: 123).

e) Marc. 6:4-6: „Și Iisus le spunea: «Nu este profet lipsit de cinste fără numai în patria sa, printre rudele sale și în casa lui». Și *nu a putut* să facă acolo nici o minune, în afară de câțiva bolnavi peste care, punându-și mâinile, i-a vindecat. Și se minuna de necredința lor”. Dion Hrisostom afirmase că orice filosof duce o viață grea în propria țară (Orat. 47, 6). Afirmatia este doar aparent paradoxală pentru Grigorie de Nazianz, aici nefiind vorba despre o reală neputință a lui Dumnezeu, ci despre lipsa credinței iudeilor (Orat. 30). Bunătatea divină este umbrită de opacitatea credinței noastre (Sf. Ioan Casian, *Coll. con Heremonem* 3, 15). Origen remarcă și duritatea afirmației exagerate a lui Marcu, deoarece Hristos a săvârșit totuși câteva minuni aici (Comm. in Matth. 10, 19). Cu toată această strădanie laudabilă a Părinților Bisericii de a „cosmetiza” afirmația tulburătoare din text, paradoxul este înfiorător pentru lectorul atent: Dumnezeu cel atotputernic nu poate săvârși o minune și rămâne uimit de opacitatea contemporanilor. Ironia atinge aici absurdul și grotescul. Dumnezeu este atotputernic, dar nu dorește să anuleze libertatea deplină a omului, creat după chipul său.

f) Marc. 10:46-55: orbul Bartimeu este singurul care vede adevărul și îl numește pe Iisus Mesia.

g) Intrarea triumfală în Ierusalim (Marc. 11:8-11): „Mulți însă își așterneau hainele pe cale, iar alții tăiau ramuri înfrunzite din copaci și le așterneau pe cale. Iar

---

<sup>17</sup> „Și El a zis: «Du-te și spune poporului acestuia: Cu auzul veți auzi și nu veți înțelege și, uitându-vă, vă veți uita, dar nu veți vedea. Că s-a învățat inima poporului acestuia și cu urechile sale greu a auzit și ochii săi i-a închis, ca nu cumva să vadă cu ochii și cu urechile să audă și cu inima să înțeleagă și să se întoarcă la Mine și să-l vindec»”.

<sup>18</sup> Lt. *omnia*, gr. *τὰ πάντα* nu se referă la parabole; genul gramatical este diferit.

cei ce mergeau înainte și cei care [il] urmau strigau, zicând: «Osana, binecuvântat cel care vine întru numele Domnului! Binecuvântată este împărăția care vine, a părintelui nostru David! Osana întru cele preînalte!». Și [Iisus] a intrat în Ierusalim, în templu, și, privind la toate din jur, de vreme ce era deja ceasul înserării, a ieșit spre Betania împreună cu cei doisprezece”. Ne aflăm în fața unei împrejurări de un profund dramatism, care anticipează răsturnările de situație care vor urma: mulțimea de pelerini cu frunze de palmier nu știe pe cine aclamă, reprezentanții oficiali ai iudaismului nu știu pe cine condamnă, piatra unghiulară nu este luată în seamă de ei, dar aceasta va nimici în curând cetatea coruptă și refractară revelației divine. Burlescul și grotescul vor atinge apogeul prin încoronarea lui Iisus cu spini de către soldații romani.

Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că cititorul știe deja mai multe decât personajele și are o înțelegere și o perspectivă total diferită. Cele două planuri de înțelegere intră în coliziune, iar dramatismul situației este exacerbât până la limita suportabilului. Pentru a potența acest efect, Marcu recurge la tehnica intertextualității, diseminând strategic în aceste ultime capitole numeroase citate din Vechiul Testament, consolidând astfel sistemul de referință al lectorului. În acest context, cuvântarea eshatologică din capitoul 13 nu face decât să constituie *climaxul* acestei tensiuni lăuntrice a textului. Mulțimile pline de un entuziasm neobișnuit îl întâmpină cu „Osana!” pe regele mesianic mult așteptat, numit de... un orb „Fiul lui David”. Gloata ignorantă vede în Iisus un „David *redivivus*” care va restaura gloria pierdută a casei lui Israel, umilită de atâtea popoare păgâne. Ironia este că acest rege va fi uns nu spre domnie, ci spre îngropare de către o femeie păcătoasă, va fi încununat cu spini în loc de coroană. Ne aflăm în fața unei parodii amare a adevărului, de un efect retoric considerabil. Protagonisții evrei și romani sunt actorii orbi ai unei drame pe care nu o înțeleg, iar omul, în mod curent, ia în derâdere ceea ce nu înțelege. Potrivit sugestiei lui Bilezekian (1997: 88), Marcu utilizează aici *hiporhema*, o convenție dramatică, specifică mai ales lui Sofocle, prin care o scenă plină de bucurie și grație prevestește climaxul catastrofic al dramei. Hiporhema se bazează pe contrastul frapant între două situații antitetice. Pe de o parte osanale, frunze de palmier, aclamații, mir prețios, pe de alta, bice, scuipat, batjocuri, singurătate, moarte infamantă.

h) Povestirea Patimilor lui Iisus este structurată în jurul ironiei dramatice (Juel 1977: 179). Strategia narativă are ca finalitate revelarea treptată a divinității glorioase ascunse înăuntrul naturii umane batjocorite. În final, Iisus este părăsit de toți, chiar și de Tatăl ceresc. În fața morții, fiecare rămâne singur. Astfel în Marcu 15:16-32 citim: „Iar ostașii l-au dus sub porticul pretoriului și adună întreaga cohortă și îl îmbracă în purpură și îi împletesc o cunună de spini. Apoi au început să îl salute: «Ave, împărate al iudeilor!» Și îl loveau peste cap cu o trestie și îl scuipau și, plecându-și genunchii, i se închinau”. Există trei scene în care Iisus este supus batjocurii: a) în 15: 16-20, de către autoritățile iudaice, b) în cazul de față, de către soldații romani și c) în 15: 21-32, de către spectatorii crucificării. Ne situăm în plin

grotesc al parodiei. Adevărul poartă o mască perfectă, nimeni nu îl poate recunoaște, cu excepția cititorului. Ironia tragică a situației a fost surprinsă și de exegeții patristici: Barabas, cel vinovat de nenumărate crime și păcate, este achitat, iar Iisus, cel nevinovat, care iartă păcatele lumii, este condamnat; Judecătorul universului este judecat (Augustin, *In Ioann.* 32, 5), cel ce încununează pe martiri este acum încununat cu spini (Ciprian al Cartaginei, *Bono pat.* 7), Ierusalimul răsplătește lui Iisus cu răstignirea tot binele pe care i l-a făcut (Efrem Sirul, *Diatess. Comm.* 2, 301). O cântare ortodoxă din săptămâna Patimilor este foarte sugestivă în acest sens: „Astăzi a fost spânzurat pe lemn cel ce a spânzurat pământul pe ape. Cu cunună de spini a fost încununat Împăratul îngerilor. Cu porfiră mincinoasă a fost înveșmântat cel ce îmbracă cerul cu nori. Lovire peste obraz a primit cel ce a slobozit pe Adam la Iordan. Cu piroane a fost pironit Mirele Bisericii. Cu sulțița a fost împuns Fiul Fecioarei”.

Ironia tragică frizează grotescul: prin parodia închinării la „Împăratul iudeilor”, soldații romani servesc inconștienți revelația divină; deși încununat cu spini, Iisus este cu adevărat Împăratul universului (Chiril al Ierusalimului, *Homil. paral.* 12); cel ce înveșmântează pe sfinți cu haina nemuririi este dezbrăcat de veșminte, cel ce a tămăduit ochii orbului, scuipând în ei, este acoperit cu scuipat, cel ce ne dăruiește hrana cea cerească este hrănit cu fiere, cel ce ne întinde cupa mântuirii primește oțet (Ciprian al Cartaginei, *Bono pat.* 7); cel ce este adevărata dulceață și adevărata dorință a primit oțet amestecat cu fiere amară (Grigorie de Nazianz, *Orat.* 29, 20). În realitate, cum observa Thomas Hobbes, această ironie este îndreptată împotriva celor care îl ironizau pe Iisus (Booth 1974: 28). Totodată, tensiunea dramatică atinge apogeul deoarece lectorul EM se identifică cu Iisus, înțelegând că destinul său spiritual trebuie să se identifice jertfei aparent absurde a lui Iisus, care ar fi putut să uzeze de divinitatea sa, dar nu a făcut-o. Calea lui Iisus este una paradoxală și un triumf al ironiei (Robert Tannehill, *apud* Camery-Hoggatt 1992: 150).

## 5. Concluzii

Am prezentat unele aspecte privind stilul și limba EM mai puțin luate în considerare în introducerile curente care sunt tributare vechii concepții retorice, pentru care procedeele narative, figurile de stil și alte aspecte ale limbii sunt simple ornamente supraadăugate textului. Forma nu poate fi separată de conținut, iar aceste aspecte formale, utilizate în mod conștient sau nu, au funcții bine determinate în economia literară și teologică a narațiunii.

Marcu este cel mai realist și mai spontan evanghelist. Este sincer, fără menajamente, nu cosmetizează nimic, nu trece sub tăcere episoadele jenante. Scriitura sa nu are parfumul sinagogal al lui Matei, scrupulul estetic al lui Luca, ori avântul speculativ al lui Ioan, ci este una a vieții așa cum este ea în realitate, cu inerentele ei asperitățile și mizerii. Dumnezeu întrupat și-a asumat această viață cu toate lipsurile și neajunsurile ei. Logosul vine printre oameni, iar aceștia, incapabili

să îl înțeleagă, se străduiesc să-i explice misterul, apelând la diverse grile interpretative (mesianice, politice, taumaturgice, profetice, raționaliste etc.). Lipsa de înțelegere, opacitatea și perplexitatea contemporanilor și ucenicilor ni se transmite și nouă. Creștinismul și creștinii autentici au fost dintotdeauna sminteală, scandal, nebunie. Dumnezeu a devenit carne și sânge<sup>19</sup>. EM ne azvârle, fără vreo prealabilă atenționare, în plin *mysterium tremendum*, în fața transcendentului care s-a pogorât și s-a sălășluit printre noi.

Creștinii care citesc mereu această evanghelie prin ochii tradiției și ai rutinei pioase riscă să piardă tocmai dimensiunea paradoxală și cutremurătoare a divinului turnat în tiparele retoricii umane. De aceea, textul lui Marcu, poate mai mult ca oricare altul din Noul Testament zvâcnește răscolit de o sevă lăuntrică ce înfioară și descumpănește.

Ironia la Marcu este o maieutică a tainei hristologice care se dezvăluie treptat și urmărește să deschidă lectorului accesul către „taina împărăției”. Pentru cei care nu doresc sau nu simt acest parfum al veșnicie emanând din text, acesta rămâne unul plin de ironii, de paradoxuri și de enigme, disecabil și interpretabil cu cele mai sofisticate metode și tehnici ale poeziei și stilisticii moderne. Tensiunea subsecventă textului este tensiunea revelației care pătrunde încet, încet în spațiul valorilor umane, răsturnându-le, rearanjându-le, subminându-le și dislocându-le în mod dramatic: „Foc am venit să arunc pe pământ și cât aș vrea să fie acum aprins!” (Luc. 12:49).

## Bibliografie

### A. Surse

- NTG = *Novum Testamentum Graece*, E. Nestle, K. Aland (ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.
- VULG. = *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, edited by R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks and W. Thiele at Beuron and Tuebingen, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983.
- VULG. BLAJ = *Biblia Vulgata. Blaj 1760-1761*, vol. I-V, ediție realizată sub egida Institutului de Istorie „George Bariț” din Cluj-Napoca, Camil Mureșan [coord.], Editura Academiei Române, București, 2005.

<sup>19</sup> „Așadar, ce [poate fi] mai nedemn de dumnezeire, de care [dintre acestea] ar trebui să ne rușinăm mai mult, de a fi născut, sau de a fi murit? De a fi purtat un trup, sau o cruce? De a fi fost tăiat împrejur, sau răstignit? De a fi fost hrănit, sau îngropat? De a fi fost așezat într-o iesle, sau a fi fost închis într-un mormânt? Vei fi mai înțelept dacă nu vrei crede acestea. Dar înțelept [cu adevărat] vei doar dacă vei fi fost nebun în această lume, crezând în cele nebune ale lui Dumnezeu.” (Tertulian, *De carne Christi* 5, 1, traducerea noastră).

## **B. Lucrări de referință**

- \**Ancient Christian Commentary on Scripture*, Mark, vol. II, edited by Thomas C. Oden, Intervarsity Press, Downer Grove Illinois, 1998.
- \* *Oxford Bible Commentary*, Oxford University Press, New York, 2001.
- Blaise 2000: A. Blaise, *Manual de latină creștină*, traducere de George Bogdan Țăran, Amarcord, Timișoara, 2000.
- Bilezekian 1977: Gilbert Bilezekian, *The Liberated Gospel: A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy*, Grand Rapids, MI: Baker, 1977.
- Booth 1974: Wayne Booth, *The Rhetoric of Fiction*, University of Chicago Press, 1961.
- Boucher 1997: Madeleine Boucher, *The Mysterious Parable. A Literary Study*, Catholic Biblical Association of America, Washington, 1977.
- Burke 1966: Kenneth Burke, *Language as Symbolic Action*, University of California Press, Berkeley, 1966.
- Camery-Hoggatt 1992: Jerry Camery-Hoggatt, *Irony in Mark's Gospel. Text and subtext*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Eliade 1995: Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, traducere de Brândușa Prelipceanu, Humanitas, București, 1995.
- Fontaine 1968: J. Fontaine, *Aspect set problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle: La genèse des styles latins chrétiens*, Leyione „A. Rostani” IV, Bottega d'Erasmus, Turin, 1968.
- Fowler 1981: Robert Fowler, *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, SBLDS 54, Scholars Press, Chico, 1981.
- Harsh 1944: Philip W. Harsh, *A Handbook of Classical Drama*, Stanford University Press, Stanford, 1944.
- Hertzler 1965: Joyce O. Hertzler, *A Sociology of Language*, Random House, New York, 1965.
- Jonsson 1977: Jakob Jonsson, *Humour and Irony in the New Testament: Illuminated by the Parallels in Talmud and Midrash*, Bokzutgafa Menningarsjods, Reykjavik, 1965.
- Juel 1977: Donald Juel, *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, Scholars Press, Missoula, 1977.
- Karavidopoulos 2009: Ioannis Karavidopoulos, *Comentariu la Evangelia după Marcu*, traducere de Sabin Preda, Editura Bizantină, București, 2009.
- Kelber 1983: Werner Kelber, *The Oral and Written Gospel*, Fortress, Philadelphia, 1983.
- Muecke 1969: D. C. Muecke, *The Compass of Irony*, Methuen, London, 1969.
- Perrine, Laurence, *Story and Structure*, New York, Harcourt, Brace and World, 1959.
- Petersen 1978: Norman Petersen, *Literary Criticism for New Testament Critics*, Fortress Press, Philadelphia, 1978.
- Scholes și Kellogg 1966: Robert Scholes, Robert Kellogg, *The Nature of Narrative*, Oxford University Press, New York, 1966.

- Sedgewick 1948: Garnett Gladwin Sedgewick, *Of Irony, Especially in Drama*, University of Toronto Press, Toronto, 1948.
- Sharp 2009: Carolyn J. Sharp, *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, Indiana University Press, Bloomington, 2009.
- Sharpe 1959: Robert B. Sharpe, *Irony in Drama: An Essay on Impersonation, Shock, and Catharsis*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1959.
- Tannehill 1975: Robert Tannehill, *The Sword of His Mouth*, Fortress, Philadelphia, 1975.
- Thompson 1948: A. R. Thompson, *The Dry Mock: A Study of Irony in Drama*, University of California Press, Berkeley, 1948.
- Todorov 1977: Tzvetan Todorov, *The Poetics of Prose*, translated by Richard Howard, Cornell University Press, Ithaca NY, 1977.
- Wheelwright 1968: Philip Wheelwright, *The Burning Fountain*, University of Indiana Press, Bloomington, 1968.
- Wellek și Warren 1967: René Wellek, Austin Warren, *Teoria literaturii*, traducere, note și introducere de Sorin Alexandrescu, Editura pentru literatura universală, București, 1967.



## ***BIBLIA DE LA BLAJ (1795) ȘI PROBLEMATICA TRADUCERII\****

**DRD. ANA-VERONICA CATANĂ-SPENCHIU**

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași

*anaspenchiu@gmail.com*

**Abstract:** The first translation of the *Bible* into a culture is considered to be one of the most important moments in the evolution of civilization and in the same time the most difficult one for the translators of the sacred texts. The first complete translation into Romanian of the Holy Scriptures, the *Bible* of Bucharest (1688), dominated the Romanian language area for 107 years until the appearance of the *Bible* from Blaj, translated by Samuil Micu and printed in 1795. The translation of the sacred texts is strongly influenced by the existence of a previous religious traditions, the translator in this context is restricted by the expectations of the receptor and in the same time is very motivated to show a higher quality version of the original. This was the case of two fundamental religious texts: the *Bible* from Bucharest (1688) and the *Bible* of Blaj (1795).

**Keywords:** *Bible*, Samuil Micu, translation techniques, notes, options

### **1. Considerații generale**

Biblia este „un text literar de mare amploare, de la universalitatea temelor la bogăția lexicului și varietatea stilurilor” (Anania 2008: 5), iar traducerea sa a însemnat pentru multe dintre limbile europene moderne „piatra de încercare și începutul variantei lor literare”, reclamând permanent „un tip de abordare și traducere special, cu limitări și implicații culturale, profesionale sau politic-eccleziale, dar și lingvistice majore” (Munteanu 2009: 41). La începuturile limbii noastre literare au stat traducerile, iar Nicolae Milescu și Samuil Micu pot fi considerați, alături de cronicari, a fi traducători și întemeietori ai unei limbi de cultură, într-o perioadă în care limba română era „un simplu jargon de traducere, sufocat de calcuri semantice și într-o haină sintactică ori prea strâmtă, ori prea largă” (Munteanu 1987: 8).

Întâia traducere a *Bibliei* într-o cultură pe cale de a se constitui este poate cel mai important moment în evoluția unei civilizații și în același timp cea mai grea încercare pentru traducătorii textului sacru. Prima ediție integrală în limba română a Sfintei Scripturi, *Biblia de la București* (1688), a dominat spațiul cultural românesc

---

\* **Acknowledgements:** This work was supported by the European Social Fund in Romania, under the responsibility of the Managing Authority for the Sectorial Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013 [grant POSDRU/88/1.5/S/47646].

timp de un veac, până la apariția *Bibliei* tălmăcite de Samuil Micu și tipărite la Blaj în 1795. Traducerea textului sacru poate fi puternic influențată de existența unei tradiții religioase anterioare, traducătorul fiind într-un astfel de context restricționat de așteptările receptorilor și motivat să înfățișeze o versiune calitativ superioară celei inițiale. Este meritul lui Andrei Șaguna de a fi evidențiat în *Cunoștințe folositoare despre Sfânta Scriptură*, ampla prefață a *Bibliei* apărută la Sibiu, din 1858, rolul deținut de către *Biblia de la București* ca text de referință pentru tradiția biblică românească. Ierarhul sibian formulează în acest text o judecată de evaluare frecvent citată sau menționată, afirmând că „limba Bibliei pentru un popor numai odată se poate face. Dacă s-au învins piedica cea mare a traducerii credincioase și înțelese, și dacă poporul au primit limba aceia, așa zicând în însăși ființa sa, atunci următorii n-au de a mai face alta, ci numai a o reînnoi și îndrepta, așa după cum ar fi reînnoit și îndreptat traducătorul cel dintâi al Bibliei, de ar fi trăit până în veacurile lor” (p. VI). Dinamica evolutivă, în interiorul unei tradiții lingvistice, a traducerii textului biblic ridică întrebări importante. Ar trebui o traducere precum cea realizată la 1688 să fie considerată un text standard pentru toate timpurile în cultura noastră? Ar trebui să existe versiuni intermediare și revizuiți succesive ale textului biblic? După cum argumenta critic Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia de la București* (1688) a devenit un „*textus receptus* de supremă autoritate în evoluția tipăriturilor noastre sacre” iar „versiunile Bibliei în limba română, fie ele traduceri, fie revizuiți, se sprijină pe textul din 1688, un text pe care autorii acestor versiuni l-au folosit din plin”(Anania 2008: 6). Prin urmare, permanenta transformare a limbii determină pe revizorii succesivi să acorde o atenție sporită soluțiilor adoptate, în acord cu nivelul de evoluție atins de limba literară în fiecare etapă.

Considerată a fi o piatră de încercare pentru destinul cultural al lui Samuil Micu, o operă prin care este egalată și, deseori, chiar depășită traducerea pe care spătarul Nicolae Milescu o realizase cu un secol mai devreme (Pavel 2007: 93), *Biblia de la Blaj* (1795) a învins timpul, căci și-a croit un drum destul de anevoios prin revizuirile mai mult sau mai puțin consistente până astăzi. Deși subiective, două sunt motivele care îl determină pe Samuil Micu să se apuce de o astfel de „îndeletnicire” impresionantă: pe de o parte conștientizarea prezenței cât mai rare în circulație a *Bibliei de la 1688*, iar pe de altă parte întunecarea graiului românesc. Plecând în demersul său de la exemplul pe care îl oferea *Biblia de la București*, Samuil Micu revizuieste prima ediție integrală a Bibliei în limba română, realizând însă, în același timp, și o nouă versiune, pornind de la textul grecesc al *Septuagintei* în ediția Franeker<sup>1</sup> și nu de la *Vulgata*, textul oficial al tradiției (greco-)catolice. Așa cum observa Perpessicius, este o îndeletnicire firească la Samuil Micu „râvna aceasta de a unifica stilul și de a turna graiul în expresii tipic românești”(Perpessicius 1986: 70). Deși aparține unui unit, textul de la Blaj va fi utilizat pentru edițiile ulterioare ale *Bibliei*: ediția realizată în 1819, la Sankt Petersburg, ediția realizată de episcopul

<sup>1</sup> Eugen Pavel și Ioan Chindriș prezintă textul SEPT. FRANEK. ca fiind sursa B1795 în prefața ediției jubiliare a *Bibliei de la Blaj*. Această ediție grecească ar proveni din fondul de carte al Bibliotecii din Blaj.

Filotei al Buzăului în 1854-1856, ediția de la Sibiu, realizată de mitropolitul Andrei Șaguna, și chiar ediția sinodală din 1914, care reproduce *Biblia de la Blaj*, însă supusă unei revizuirii consistente. Astfel, Samuil Micu este considerat a fi co-autor al tradiției biblice românești, și nu doar un alt traducător al textului biblic (Munteanu 2008a: 123-124).

## 2. Coordonate filologice și traductologice

*Septuaginta* de la Franeker, realizată de elenistul olandez Lambert Bos, în 1709, este ediția-sursă a traducerii lui Samuil Micu. Considerată a fi o ediție erudită prin numărul impresionant de note de subsol, *Septuaginta* realizată de Lambert Bos face trimitere la numeroase traduceri ale textului biblic, realizând în același timp un discurs paralel, fiind prevăzută cu o prefață. Un exemplar din această ediție se află la Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei Române; deține două hărți, dar și imagini ale unor pasaje biblice, realizate de Franciscus Halma.

Informații inedite despre sursele utilizate de către Samuil Micu în traducerea *Bibliei de la Blaj* ne sunt furnizate de către Eugen Pavel, în lucrarea *Între filologie și bibliofilie*. Potrivit acestui cercetător, ediția olandeză menționată fusese stabilită prin confruntarea variantelor din *Codex Alexandrinus* (A), *Codex Vaticanus* (B), care datează din secolul al IV-lea, a versiunilor lui Aquila, Symmachos și Theodotion, prin comparații cu *Tetrapla*, preluate din *Hexapla* lui Origen, printr-o paralelă critică între *Biblia Complutensis*, editată la Alcalá de Henares între 1514 și 1517, *Biblia Aldina*, din 1518, de la Veneția, cu ediția derivată, tipărită la Frankfurt în 1597, și *Biblia Romana*, apărută, sub auspiciile lui Sixtus al V-lea, în 1587 (Pavel 2007: 97). Pavel (2007: 119) a indicat în corpul *Bibliei* de la 1795 *Psaltirea* apărută la Blaj, în 1764 (reeditată în 1773, 1780 și 1786). O glosă din Lev. 6:31 precizează examinarea de către Samuil Micu a unei surse slavone, identificată în ediția din 1663 a *Bibliei de la Ostrog* (prima ediție: 1580-1581), iar prezența în B1795 a *Rugăciunii regelui Manase*, inexistentă în ediția Franeker sau în altă traducere românească, trimite la textul *Vulgatei* din 1592, retipărită în 1690 (Pavel 2001: 6). Există însă adnotări în B1795 care nu se regăsesc în aparatul paratextual al ediției Franeker, glose care fac trimitere la textul ebraic și la textul latin al *Vulgatei*. Eugen Pavel indică o ediție poliglotă îngrijită de Gui-Michel le Jay, apărută la Paris, în 1645, sau texte de tipul celor îngrijite de Brian Walton, la Londra, între 1653-1657. O notă redactată de către Samuil Micu la cartea Iona 4:5 face trimitere la *Parimiile preste an* ale lui Dosoftei, din 1683 (Pavel 2007: 101-104). Alături de cărțile introductive semnate de către Samuil Micu, aparatul critic al *Bibliei de la Blaj* deține, alături de un impresionant număr de note, introduceri la anumite grupuri de cărți și la fiecare carte în parte precum și rezumate ale capitolelor.

*Septuaginta* apărută la Frankfurt în 1597 este textul grecesc care a stat la baza traducerii Vechiului Testament de către Nicolae Milescu, alături de versiuni de control precum traducerea slavonă a *Bibliei*, tipărită la Ostrog, în 1581 și *Vulgata*.

Manuscrisele 45 și 4389<sup>2</sup> sunt textele premergătoare *Bibliei de la București. Septuaginta* apărută la Frankfurt reproduce Vechiul Testament în ediția publicată de Aldus Manutius la Veneția, în 1518. Acest text a fost reimprimat la Strassburg, în 1526 (ediția lui Johannes Lonicerus), la Bassel, în 1545 (ed. Hervagiana) și apoi tot la Bassel, în 1550 și 1552, precum și la Frankfurt am Main, în 1597. Cuprinsul Vechiului Testament este organizat după criteriile protestante, iar o serie de texte sunt așezate la finalul ediției, fiind considerate de către Martin Luther ca texte apocrif. Redactată în scopuri mai ales didactice, în această ediție este inclus textul *Despre rațiunea dominantă*, care pe această cale va intra în literatura noastră veche, fiind pentru prima oară tradus într-o ediție oficială a Bibliei (Cândea 1963: 42-43). Pe lângă această principală sursă grecească, Nicolae Milescu și revizorii săi au utilizat pentru clarificarea unor situații de traducere singura versiune integrală a *Bibliei* în limba slavonă, tipărită la Ostrog în Ucraina în 1581, precum și o ediție de largă circulație a *Vulgatei*, tipărită la Anvers de Christophor Plantini (Munteanu 2008a: 117). Șerban Cantacuzino își va asuma responsabilitatea finanțării și susținerii tipăririi integrale ale Bibliei în limba română, iar frații Radu și Șerban Greceanu sunt cei care vor revizui Vechiul Testament tradus de Nicolae Milescu.

Deși nu reprezintă un moment de unificare a diferitelor variante literare românești, prima traducere a Bibliei în limba română este și prima traducere „validă, care poate fi luată în considerare atât ca act cultural și lingvistic, cât și ca act religios”(Gafton 2008: 18). Traducerea *Bibliei de la București* (1688) echivalează „cu apariția unei noi mentalități, a unei noi trepte a conștiinței naționale în cultura românilor”(ibidem).

### 3. Strategii traductive în *Biblia de la București* (1688) și în *Biblia de la Blaj* (1795)

Evaluarea textului biblic presupune renunțarea la criteriile de apreciere care sunt aplicate traducerilor actuale, atât în privința literaturii laice, cât și în cazul celei religioase. În traducerea consecutivă a Sfintei Scripturi, începând cu Septuaginta, prima traducere din ebraică, a predominat principiul redării cât mai exacte a originalului. Chiar dacă astăzi nu este apreciată în totalitate calitatea literară a vechilor traduceri biblice, acest lucru este cât se poate de firesc dacă avem în vedere faptul că traducătorii nu aveau astfel de obiective și intenții, ci singura lor dorință rămânea exprimarea cât mai precisă a mesajului biblic. Astfel, originalul se impunea a fi redat până în cele mai mici amănunte, omisiunile și adăugările trebuiau evitate, nici o schimbare în formă sau conținut nu trebuia permisă, chiar și micile particule ale unor cuvinte erau echivalate în textul-țintă. Topica care caracterizează

<sup>2</sup> Ms. 45 conține traducerea realizată după *Septuaginta* a lui Nicolae Milescu, revizuită probabil de Dosoftei în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, iar Ms. 4389 este o traducere a *Vechiului Testament* după versiunile slavonă și latină, atribuită lui Daniil Andrean Panoneanu, realizată în aceeași perioadă (Munteanu 2008: 24).

vechile texte biblice reprezintă dovada fidelității originalului, iar lexicul este cel care suferă schimbări însemnate, fiind singurul purtător de semnificații. Cu siguranță, motivația traducătorilor rămâne aceea că orice abatere cât de mică reprezintă un fapt arbitrar care ar distruge misterul cuvântului revelator.

Astfel, o traducere era cu atât mai „valoroasă” cu cât personalitatea traducătorului era mai estompată, cu cât amprenta unui stil personal era mai puțin sesizabilă, cu atât intervenția cărturarului în text era mai imperceptibilă, ceea ce îi determina pe traducători să se retragă în umbră și să rămână adeseori anonimi (Roșian 1988: 246). Prin textele de prestigiu alese drept sursă, atât Nicolae Milescu, cât și Samuil Micu vor încerca să echilibreze balanța celor două limbi intrate în contact, iar imitarea originalului apărea de multe ori din dorința de a ridica limba națională la nivelul superior al prototipului.

Pentru a avea o perspectivă corectă asupra fenomenului traducerii celor două texte avute în vedere, ne-am centrat atenția asupra problemelor surprinse de Samuil Micu în glosele sale, iar corpusul de texte care ne-a servit pentru documentare, pentru comparație și pentru sublinierea unor opțiuni de traducere este reprezentat de: *Septuaginta* în ediția realizată de Lambert Bos, în 1709 (SEPT. FRANEK.), *Septuaginta* în ediția realizată la Veneția, în 1687 (SEPT. VEN.), *Septuaginta* în ediția Frankfurt din 1597 (FRANKF.), *Vulgata Clementina* în ediția din 1929 (VULG.), manuscrisul 45 (MS. 45) și manuscrisul 4389 (MS. 4389)<sup>3</sup>, *Biblia de la București* (B1688), *Biblia de la Blaj* (B1795), *Vulgata de la Blaj*, din 1760-1761 (VULG. 1760-1761), dar și alte ediții moderne ale textului sacru în limba română precum *Biblia* lui Bartolomeu Anania (ANANIA) și *Septuaginta* apărută la Polirom, în 2004 (SEPT. NEC.), pe care le-am utilizat pentru clarificarea sau sublinierea unor aspecte lingvistice.

Natura textului-sursă este cea care determină alegerea unei strategii traductive, iar traducerea literală aparține cu certitudine domeniului biblic. Deși transmiterea mesajului biblic a fost întotdeauna prioritară, textul-revelat a impus traducătorului respectarea ordinii cuvintelor, a sintaxei, așadar, o centrare a atenției atât pe formă cât și pe conținut.

În abordarea imensului material din *Septuaginta*, Samuil Micu decide pentru fiecare context traductologic soluția cea mai adecvată pentru transpunerea cuvântului biblic, dovedind reală abilitate în identificarea variațiilor semantice, cu scopul precis de a realiza o variantă îmbunătățită față de B1688, din care, de altfel, își extrage cele mai multe soluții. În tratarea materialului vast al Bibliei, atât traducătorul din secolul al XVII-lea, cât și traducătorul din secolului al XVIII-lea au demonstrat adaptabilitate la contextul lingvistic românesc, absentând cazurile în care o abatere de la textul model a constituit o schimbare a sensului. După cum am putut vedea, există rarissime momente traductologice în care cele două traduceri nu transpun fidel originalele grecești, iar diferențele apărute la nivelul B1795 sunt

<sup>3</sup> Textele celor două manuscrise (MS. 45, MS. 4389) le-am preluat din ediția MLD.

datorate în special preluării de către Samuil Micu a opțiunii traductologice din B1688, fiind mult mai adecvate contextului respectiv. Din numărul mic de abateri din B1795 putem deduce o atenție sporită și chibzuința lui Samuil Micu în alegerea soluțiilor traductologice. Transpunerea mesajului Sfintei Scripturi este limpede și acest lucru se poate constata la o simplă comparație, chiar dacă în acest proces cu siguranță au existat și locuri asupra cărora cărturarii au ezitat, dovadă stând numeroasele glose redactate de către Samuil Micu cu trimitere la B1688 sau la alte texte. Prin cele 1631 de glose identificate în B1795 am putut observa omisiuni, explicitări de natură sinonimică, referiri la tehnica de traducere și lămuriri pentru o înțelegere mai bună a textului. Dintre acestea un număr de 235 reprezintă trimiteri la textul B1688. Raportarea la B1688 este realizată în trei moduri diferite prin intermediul glosării, permițându-ne în același timp să observăm anumite strategii traductive.

### 3.1. Strategii traductive cu implicația glosării

1) Într-un număr de 86 de glose cu trimitere la B1688, Samuil Micu adnotează absența unor segmente de text din traducerea sa și oferă drept variantă secundară de traducere segmentul de text din B1688. Prin urmare, nu există o tendință de modificare consistentă a traducerii, ci putem constata prin intermediul acestei strategii o atenție sporită pentru redarea fiecărui element din vechiul text biblic românesc, dar și fidelitatea față de SEPT. FRANEK. Pentru a sugera complexitatea acestei strategii vom prezenta câteva exemple:

<b>Ediții</b>	<b>Deut. 15:4</b>
<b>B1795</b>	Că nu va fi întru tine lipsit, (a) pentru că, blagoslovind, te va blagoslovi pre tine Domnul Dumnezeuul tău, în pământul care cu soarte-l dă ție Domnul Dumnezeuul tău să-l moștenești, 4. (a) În cea veachie să afli: pentru cuvântul acesta.
<b>B1688</b>	Căci nu iaste întru tine lipsit, pentru cuvântul acesta; blagoslovindu-te te va blagoslovi Domnul Dumnezeuul tău în pământul care Domnul Dumnezeul tău dă ție cu sorțu ca să-l moștenești de tot,
<b>Ms. 45</b>	Căci nu iaste întru tine lipsit pentru cuvântul acesta; blagoslovindu te va blagoslovi...
<b>Ms. 4389</b>	Și pentru aceasta, blagoslovindu-te, te va blagoslovi...
<b>FRANKF/SEPT. VEN.</b>	<i>ὅτι οὐκ ἔσται ἐν σοὶ ἐνδεής ὅτι τὸ ῥῆμα τοῦτο, εὐλογων εὐλογήσει</i>
<b>SEPT. FRANEK.</b>	<i>ὅτι οὐκ ἔσται ἐν σοὶ ἐνδεής ὅτι εὐλογων εὐλογήσει σε κύριος ὁ θεός σου... 7. Αἰδ. διὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο εὐλογ. Ο. ὅτι δια τὸ ῥῆμα τοῦ εὐλ.</i>

Printr-o atentă comparare a textelor biblice românești am constatat absența în B1795 a sintagmei grecești *τὸ ῥῆμα τοῦτο* (SEPT. FRANEK., Deut. 15:4) redată în B1688 și în MS. 45 prin sintagma *cuvântul acesta*. Această neconcordanță nu reprezintă o greșeală sau o omitere voluntară a traducătorului ardelean, ci

dovedește existența unor diferențe textuale între cele două texte-sursă grecești utilizate. După modelul lui Lambert Bos, care, în dreptul acestui verset indică trimiterea către alte versiuni: 7. *Ald. δια τὸ ῥημα τοῦτο εὐλογ. Ο. ὅτι δια τὸ ῥημα τοῦ εὐλ.*, Samuil Micu glosează minuțios această diferență, făcând trimitere la B1688: 4. (a) *În cea veachie să află: pentru cuvântul acesta.*

În același mod se interpretează și situația din 1 Paralip. 11:8, în care observăm vigilența filologică caracteristică lui Samuil Micu, manifestată în soluțiile de traducere adoptate și în glosarea atentă a diferenței de traducere. Această strategie conferă garanția traducerii fidele și corecte a textului grecesc și revizuirea atentă a B1688.

<b>Ediții</b>	<b>1 Paralip. 11:8</b>
<b>B1795</b>	Și au zidit cetatea împregiur, din margine, și primpregiur (a). 8. (a) În cea veachie să află și acestea: Iară Ioav au păzit ceacalaltă cetate, carea rămăsease, și au dat războiui, și au luat cetatea.
<b>B1688</b>	Și zidi cetatea împrejur, den margine și până la ocol; și Ioav au cruțat rămășița cetății, și au dat războiui, și au luat cetatea.
<b>FRANKE.</b>	<i>Καὶ ᾠκοδόμησε τὴν πόλιν κύκλω ἀπὸ τῆς μαλαῶ, καὶ ἕως τοῦ κύκλου. καὶ ἰωάβ περιεποίησε λοιπὸν τῆς πόλεως, καὶ ἐπολέμησε καὶ ἔλαβεν πόλιν.</i>
<b>SEPT. FRANEK.</b>	<i>Καὶ ᾠκοδόμησε τὴν πόλιν κύκλω.</i>

2) Dacă în exemplele de mai sus am putut constata absența din B1795 a unei părți importante din verset, Samuil Micu, nemulțumit de absența unor termeni din textul-sursă grecesc prezintă soluția din B1688 prin adnotarea termenului omis. Pe această cale apar situații precum următoarele:

- Glosă la 4 Reg. 4:21: „(b) În cea veachie este: Uevari Varhavot”.
- Glosă la 4 Reg. 14:46: „(a) În cea veachie este: blând, viu e Domnul”.
- Glosă la 4 Reg. 30:14: „(a) În cea veachie Bibl. să află: și pe Ghelbue”.
- Glosă la 2 Cr. 31:19: „(a) În cea veachie este: în țarine”.
- Glosă la Is. 5:15: „(d): În cea veachie să găsește: și lacomii”.
- Glosă la Is. 28:5: „(b): În cea veachie să află: și în Eghipt”.
- Glosă la Ier. 2:12: „(a) În cea veachie: pământul”.
- Glosă la Ier. 52:21: „(a) În cea veachie este Sofonie”.
- Glosă la Iez. 34:27: „(a) În cea veachie: lanțul jugului lor”.
- Glosă la Amos 7:7: „(a) În cea veachie: un bărbat”.
- Glosă la Sir. 50:29: „(a) În cea veachie: al lui Eliazar”.

Această categorie de glose dobândește consistență în situații complexe precum observăm într-o adnotare Jud. 16:33, unde Samuil Micu consideră preferabilă păstrarea versetului așa cum fusese formulat de predecesor și subliniază absența inovației respective în textul-sursă: „Și după Sampson, s-au sculat Emegor, feciorul lui Enan, și au tăiat pre oamenii cei de alt neam, afară de dobitoace, și au mântuit acesta pre Israil (b); 3. (b) Stih 33 numai în Bibliia cea veachie să află”. Acest verset este absent în întregime în SEPT. FRANEK., însă prezent, după cum observa

cărturarul român doar în B1688 ca urmare a traducerii după Septuaginta în ediția Frankfurt, unde verbul respectiv se regăsește integral: *Καὶ ἀνέσθη μὴ τὸν Σαμψὼν Ἐμεγάρ υἱὸς Ἐνάν, ἀνδρὸς, ἐκτὸς τῶν κτηνῶν, ἔσσοσεν αὐτὸς τὸν Ἰσραήλ*. Cu excepția Bibliiei sinodale din 1914, o revizuire consistentă a B1795, tradiția textuală biblică nu înregistrează prezența acestui verset: „Și după Samson s-a sculat Emegar feciorul lui Enan, și a tăiat pre oamenii cei de alt neam afară de vite, și a mântuit acesta pre Israil” (B1914). Nici în edițiile moderne precum NEC sau Biblia realizată de Bartolomeu Anania nu putem constata prezența acestui verset.

3) Categoria care urmează, reperabilă într-un număr de 31 glose, înglobează situații în care Samuil Micu întâmpină probleme dificile de echivalare a structurilor lingvistice și recurge la consultarea B1688, dar nu își însușește soluțiile acesteia. Prin intermediul glosării segmentelor de text absente în B1688 se poate constata însă faptul că textul românesc are un rol orientativ, iar SEPT. FRANEK. reprezintă modelul urmat pentru fiecare verset, cu obediență pentru traducerea B1795.

Un caz sugestiv în ceea ce privește omisiunile punctate de către Samuil Micu în glosele sale îl regăsim în cartea *Prorocia lui Ieremia*, care este cea mai bogată în acest sens: 10:24; 17:2; 23:6; 29:23; 25:4; 47:1; 50:7; 50:32. Prin adnotarea (b): „În cea veachie nu să află: și pășunea lui o au pustiit” (10:24), filologul ardelean semnalează din nou diferențele textuale între *Septuaginta* de la Frankfurt și cea de la Franeker, întrucât, printr-o comparație atentă cu aceste surse, am constat fidelitatea traducerilor românești față de sursele grecești.

Cazul întâlnit în B1795 în Sir. 17:8: „Și numele sfințeniei vor lăuda, ca să grăiască mărima lucrurilor Lui (a). 8. (a) Acest verș a 8 în cea veachie nu easte”, reprezintă o situație frecvent întâlnită în glosările lui Samuil Micu și anume constatarea absenței unui fragment de text din B1688. Însă, în acest caz, porțiunea de text „Și numele sfințeniei vor lăuda” este cea care este omisă în B1688, iar printr-o atentă comparație cu textul FRANKF. am observat absența doar a unei porțiuni de text și nu a întregului verset așa cum sugerează Micu în glosa sa.

4) Se pot identifica în traducerea B1795 destul de multe soluții de traducere diferite față de B1688, după cum am subliniat mai sus, datorate în special diferitelor surse grecești. Dacă am putut observa în analiza a peste 100 de glose strategia de traducere prin care Samuil Micu prezintă explicit omisiunile fie din textul de la 1688, fie din textul biblic de la 1795 a unor părți din conținut, merită ales cel puțin un exemplu pentru a evidenția o altă categorie și anume: tehnica prin care ni se indică diferitele opțiuni de traducere a acestor două texte. Analiza comparată și aprofundată a gloselor din cadrul B1795 sugerează la acest nivel destul de multe diferențe de traducere. În cadrul unităților lexicale, traducătorul ardelean alege în funcție de context cea mai adecvată soluție, și anume: traduce din nou, după SEPT. FRANEK. și indică diferența față de B1688 în note. În continuare vom puncta câteva situații relevante din punct de vedere al strategiilor utilizate.

Un fenomen interesant se produce cu termenul compus gr. *γραμματοεισαγωγεις*, alcătuit din elementele componente [ὁ] *γραμματός*, *-έως* ‘secretar, cărturar’ + [ὁ]



ἀγυγός, -οῦ ‘conducător’, prezent fără variații în SEPT. FRANEK. și în FRANKF. În Deut. 1:15 întâlnim pentru această sintagmă în B1688 aceeași structură prin *aducători de cărți*, calc pe care îl constatăm și în MS. 45 și MS. 4389. Samuil Micu îl echivalează prin termenul *ispravnic*, de o precizie mai mare, reprezentând o soluție adecvată timpului său: „Și am luat dintră voi bărbați înțelepți și știutori și cu minte, și i-am pus pre ei preste voi să vă povățuiască, preste mii, și preste sute, și preste cincizeci, și preste zeci, și ispravnici (a) judecătorilor voștri. 15. (a): În cea vechie easte purtători de cărți, în loc de ispravnici”. Glosarea reprezintă și în acest caz soluția potrivită de a favoriza depășirea literalității și înțelegerea textului. Un alt context pentru această sintagmă merită semnalat în Deut. 20:5, unde filologul ardelean alternează termenul deja menționat cu cel de *cărturar*. Această opțiune de traducere, identificată și în Ms. 45 și Ms. 4389 fără alternanțe, este comună cu cea din B1688: „Și vor adaoge cărturarii a grai cătră nărod și vor zice: carele e omul cel ce se spământează și fricos la inimă”.

Pentru a ilustra în continuare metoda de traducere și de identificare a diferențelor de traducere a lui Samuil Micu, vom supune analizei un alt caz din Deut. 3:27. Termenul grecesc *λελαξευμένον* λαξεύω ‘a ciopli, a tăia piatră’, redat în cele două surse biblice grecești în mod identic, este transpus diferit în textele biblice românești. B1688 echivalează această sintagmă prin *celui cioplit*, transpunând în mod fidel sensul din FRANKF., însă Samuil Micu, în mod surprinzător, nu păstrează opțiunea din textul bucureștean și nici din SEPT. FRANEK., cum ar fi fost ușor de intuit. Soluția adoptată de către cărturar este pentru acest caz forma *celui înalt*, care reprezintă traducerea toponimului *Pisgab* din ebraică (NEC 2004: 542). Și în această situație se poate nota grija traducătorului pentru revizia B1688: „În cea veachie să află: celui cioplit”.

Am consemnat, de asemenea, prin analiza comparativă a acestei cărți în 33:2 o traducere diferită la nivelul textelor biblice românești. Pornind de la textul B1795, „Și au zis: Domnul din Sinai au venit venit și S-au arătat noao din Seir, și au grăbit din muntele Faran cu zeci de mii (a) Cadis. De-a dreapta Lui, îngeri cu El”, și mai ales de la adnotarea lui Samuil Micu, „În cea veachie easte: cu zeci de mii de sfințiri, în loc de Cadis”, am observat că B1688 nu păstrează în totalitate fidelitatea față de textul-sursă, înlocuind numele propriu *Cadis* prin sintagma *cu zeci de mii de sfințiri*, care transpune în mod fidel secvența grecească *σὺν μυριάσιν ἁγιασμένων*. Segmentul model nu prezintă nici o diferență în textele-sursă, însă traducătorul textului de la 1688 preia în mod servil secvența dintr-o nota redactată a acestui verset în FRANKF. Astfel, Samuil Micu traduce *σὺν μυριάσιν Καδης*, varianta textuală din ediția FRANEK., și nu pe cea paratextuală din traducerea B1688. Pentru acest context Nicolae Milescu urmează în traducerea MS. 45 varianta „cu dzeci de mii a Cadis”, iar Ms. 4389 pe cea cu absența numelui propriu: „cu întunerece de sfinți”.

Literalitatea este cea care guvernează traducerea textului biblic, iar acest fapt este constatat cu precădere în utilizarea fenomenelor calchierii și glosării. Din materialul comparat am constat în Jud. 18:25, preferința B1688 pentru traducerea prin calchiere, după cum remarcăm în versetul următor: „Și zise către el fiul lui

Dan: „Să nu se auză, dară, glasul tău împreună cu noi, pentru că să nu vă timpine voao oameni supărați la sufletul lor și vei adaoge sufletul tău și sufletul casei tale”. Comparativ cu acest verset, Samuil Micu preferă să redea sintagma gr. *προσθήσεις πην ψυχὴν* prin formula *să pierzi viața*, adoptând din nou strategia glosării pentru a indica diferența de traducere față de tipăritura cantacuzinească: „În cea veachie easte: și vei adaoge sufletul tău și sufletul casei tale”.

Un alt fenomen care merită atenție l-am identificat în 1 Reg. 10:2, comparând B1795 cu originalul grecesc. Aparent o omisiune în B1795, segmentul *ἐν Σηλω ἐν Βακαλαθ* este înlocuit în B1795 prin opțiunea total diferită *cătră amiiazăzi*, care este echivalată în B1688 în mod fidel prin formula *în Silo, la Vacalath*. Aparent, aceste opțiuni diferite ar putea prezenta, așa cum am consemnat frecvent, diferențe la nivelul edițiilor distincte ale Septuagintei, însă, în acest caz, cele două texte prezintă opțiunea comună de traducere *Βενιαμεῖς ἐν Σηλω ἐν Βακαλαθ ἀλλομέους μεγάλα*. Textul VULG. redă pentru acest context lingvistic forma *in finibus Benjamin, in meridie*, mult mai apropiată de traducerea lui Samuil Micu, *cătră amiiazăzi*. De asemenea, *Vulgata de la Blaj* (1760-1761) consemnează acest segment prin opțiunea: *în hotarile lui Veniamin, în amiiazăzi*.

O diferență de traducere între B1688 și B1795 datorată inconsecvențelor dintre SEPT. FRANEK. și FRANKF. o notăm în Num. 27:12. Micu prezintă în acest caz interpolarea *acesta easte muntele lui Navan*, apărută ca o consecință a fidelității cărturarului față de textul grecesc. B1688, în aceeași măsură, redă în detaliu versetul din ediția Frankfurt: „Suie-te la muntele cel dicindea de muntele Navaan și vezi pământul lui Hanaan, care eu îl dau fiilor lui Israil întru ținare”. Prin urmare, ceea ce în aparență poate fi o opțiune diferită de traducere, este de fapt, redarea originalului cu strictețe.

Versetul următor merită o atenție sporită, deoarece se pot identifica alternanțe de traducere cu privire la termenul grecesc [τό] *ἀνάστημα, -ατος* care are sensul de ‘construcție, ridicătură’.

Ediții	1 Reg. 10:5
B1795	Și după aceasta, vei sosi la dealul lui Dumnezeu, unde easte starea (b) celor de alt neam, acolo easte Nasiv, 5. (b) În cea veachie: unde easte rădicarea sau strajea.
B1688	Și după aceasta vei intra înlăuntru la dealul lui Dumnezău, unde iaste acolo rădicarea celor streini de fealiu, acolo e Nasiv
Ms. 45	Și după aceasta vei intra înlontru la dealul lui Dumnedzău, unde iaste acolo rădicarea celor striini de feal,
Ms. 4389	...unde iaste adunarea filistemleanilor, că acolo iaste lăcașul lor,
FRANKF.	...τοῦ Θεοῦ, οὗ ἐστὶν ἐκεῖ τὸ ἀνάστημα τῶν ἀλλοφύλων ἐκεῖ Νασιβ ὁ ἀλλόφυλος καὶ ἔσται
SEPT. FRANEK.	...τοῦ Θεοῦ, οὗ ἐστὶν ἐκεῖ τὸ ἀνάστημα τῶν ἀλλοφύλων ἐκεῖ Νασιβ ὁ ἀλλόφυλος καὶ ἔσται
VULG.	Post haec venies in collem Dei ubi est statio Philithinorum,
VULG. BLAJ	După acestea vei veni în măgura lui Dumnezeu, unde iaste starea filisteilor,

Pornind de la textele de mai sus, constatăm preferința lui Samuil Micu pentru termenul *starea*, care deține în acest context de sensul ‘tabără, așezământ’, reprezentând o traducere a latinescului *statio* ‘locuință’, ‘sălaș’, ‘post de gardă’. Soluția lui Samuil Micu este comună cu cea identificată în Vulgata de la Blaj. MS. 4389 traduce de asemenea latinescul *statio* prin termenul *adunarea*, care deține și sensul în acest context de ‘tot ce are viață’. Deosebit de importantă pentru această situație de traducere este adnotarea „5. (b) În cea veachie: unde easte rădicarea sau strajea”, prin care observăm tehnica atentă de analiză prin care Samuil Micu identifică echivalentul potrivit în vederea acomodării semantice a termenului și o variantă secundară de traducere prin cuvântul *strajea*. Prin urmare, cărturarul român preferă înlocuirea cuvântului *rădicarea* din B1688, calc după grecescul [τό] ἀνάστημα, ατος printr-o formă care să clarifice și care să ilustreze cât mai precis sensul. O altă problemă semnalată în cadrul acestui verset o constituie segmentul *că acolo iaste lăcașul lor*, prezent doar în Ms. 4389, o transpunere după *Biblia de la Ostrog*, iar VULG. deține opțiunea *ubi est statio Philibinorum*. Opțiunea din Ms. 4389 nu este păstrată în B1795 și în B1914, reprezentând o traducere după textul grecesc.

O diferență de traducere ne este indicată de către Samuil Micu în adnotarea redactată în Num. 18:1. Cărturarul semnalează, și de această dată, o diferență la nivelul textului Septuagintei. Situația de traducere este caracterizată de o alternanță la nivelul lexical între *păcatele celor sfinte*, opțiune stabilită de către Samuil Micu și varianta *începăturile sfintelor*, soluția de traducere din B1688. Cele două traduceri românești rezolvă de fapt prin aceste sintagme traducerea fidelă a contextelor sursă grecești. Prin urmare, Samuil Micu echivalează termenul *ἁμαρτία* prin *păcatele*, iar B1688 îl transpune în mod literal prin forma calchiată *începăturile*. Pentru a fixa mai bine revizuirea B1688, Samuil Micu glosa în acest sens: „În cea veachie să află, în loc de păcat: începăturile”, identificând corect existența a două soluții de traducere, datorate surselor model.

În cadrul traducerii numelor proprii, Samuil Micu constată în glosa (b) din 2 Reg. 14:27 o traducere diferită în B1688 față de textul său: „27. (b) În cea veachie, în loc de Tamar, Mauha”. Cărturarul soluționează diferit traducerea numelui propriu *Maoha* din versetul „Și să născură lui Avesalom 3 feciori și o fată, și numele ei, Maoha”, prin opțiunea *Tamar*, după cum se poate ușor observa prin comparația cu versetul B1795: „și s-au născut lui Avesalom trei feciori și o fată, și numele ei era Tamar (b)”. Raportarea la textele sursă grecești verifică păstrarea fidelității B1688 prin transpunerea *ἄνομα αὐτῆς μαοχα* (FRANKF.) și a B1795 prin traducerea din SEPT. FRANEK. a segmentului: *ἄνομα αὐτῆ Θημάρι*. Subliniem și de această dată, acribia filologică caracteristică traducătorilor celor două texte, în încercarea acestora de a rămâne devotați surselor.

Glosa (a) atribuită de către Samuil Micu textului din 1 Reg. 14:4 atrage atenția asupra traducerii diferite realizate în cazul B1688: „În cea veachie să află, în loc de stan de piatră, cale”. Dacă privim comparativ versetul: „Și întru mijlocul trecătoriei

unde cerca Ionathan să treacă întru așezarea celor străini de fealiu, și cale a pietrii era [...]” din B1688 cu cel din B1795: „Și întră trecătoarea pre unde cerca Ionatan să treacă la starea celor de alt neam, era de amândoa părțile, ca niște dinti, (a) stani de pîiatră [...]”, vom putea constata două echivalări diferite a gr. *ὀδός*, care are sensul de ‘cale’ și este prezent în SEPT. FRANEK. și SEPT. VEN. în mod identic. Însă, această diferență nu se datorează unei opțiuni stilistice, ci diferiților termeni corespondenți din textul grecesc. B1795 nu traduce termenul pe *ὀδός* cu sensul de ‘cale’, ci transpune echivalentul cuvântului *ὀδοῦς* cu sensurile ‘dinte’, ‘pisc’, iar în SEPT. VEN. acest termen apare glosat în aparatul critic.

5. În cadrul aparatului critic al B1795 am consemnat un număr de aproximativ 75 de glose care cuprind referințe la textul grecesc, la textul latinesc și la textul ebraic. Deoarece o parte dintre glosele cu trimitere la textul ebraic și la cel latinesc nu se regăsesc în aparatul critic al ediției lui Lambert Bos, Samuil Micu a apelat probabil la o ediție poliglotă a Sfintei Scripturi. O mărturie inedită o regăsim notată de către Timotei Cipariu, care menționa utilizarea de către Samuil Micu a ediției greco-latine a lui François Vatable, și în acest sens, Eugen Pavel, susține posibilitatea ca Samuil Micu să fi comparat într-o anumită fază mai multe izvoare, prin parcurgerea edițiilor poliglote care fructificau adnotările reputatului ebraist François Vatable (Pavel 2007: 104). Dintr-un număr de peste 40 de glose care discută originalul grecesc vom prezenta succint anumite situații de traducere cu privire la termeni de această origine. Un astfel de exemplu l-am indentificat în Paralip. 3:9, unde putem urmări o serie sinonimică a termenului grecesc *φορεῖδν*, care are sensul de ‘chaise à porteur, portefaix’, după cum urmează: „9. (a) Grece. foreion, unii pat, alții tron sau jilț, alții leptică sau lectică, alții car domnesc tălmăcesc cuvântul acesta; iară din firea sa, foreion înșămnează ori pat, ori scaon, cu care te porți”. Un alt exemplu l-am identificat în Lev. 8:8 pentru a sublinia maniera atentă de selectare a termenilor și precizia filologică: „8.(a)Unde am pus noi engolpion, grecește easte loghion. Unde am pus noi arătarea și adevărul, jidovește easte Urin și Tumim”.

În ceea ce privește trimiterile la textul ebraic, am putut constata două tendințe generale: încercarea de a explicita unii termeni de origine ebraică: „13.(v) Neelasa e cuvânt jidovesc care înșămnează bucurie, săltare”, și consemnarea unor variante de traducere, precum cea corespunzătoare textului din Ecl. 2:2: „(a) În jidovie: nebunești? În letinie: râsul l-am”.

### 3.2. Omisiuni și interpolări

Astăzi, în cercetarea lingvistică accentul pare să se pună în special pe unitatea și regularitatea limbilor și nu pe divergențele interlingvistice a celor două limbi intrate în contact în procesul traducerii. Deși tendința dominantă a traducerilor B1688 și a B1795 este de a transpune textele model cuvânt cu cuvânt în limba română, există cazuri în care traducătorii adoptă o anumită flexibilitate în alegerea opțiunilor,

făcând anumite intervenții în text. Numite uneori și abateri de la textul-sursă, omisiunile și adăugările sunt fenomene traductive realizate în mod conștient sau nu și reprezintă erori datorate traducătorilor și revizorilor, fiind cauzate de neatenție, de neînțelegerea textului sursă etc. Nu poate exista o tipologie universală a abaterilor lingvistice, totuși fiecare text poate fi caracterizat de astfel de fenomene lingvistice care pot fi clasificate din perspectiva formei, conținutului sau interpretării.

Barr (1979: 303) atrăgea atenția asupra interpolărilor și omisiunilor în traducere, care pot modifica cantitativ prin traducere originalul, iar odată săvârșită divergența, se ajunge la o „pierdere a literalismului”. Adăugările considerabile pot fi judecate ca fiind compoziții libere, iar o traducere literală va exprima doar elementele lingvistice care sunt prezente în original. Versiunea se prezintă atunci ca un amestec al celor două: este pe de o parte traducere după original și, pe de altă parte, compoziție liberă și comentarii. Asemenea „abateri” intervin astfel în procesul de transfer al formei și parțial sau total în reconstrucția sensului contextului respectiv (Barr 1979: 303). Trebuie făcută distincția între omisiunea nejustificată și omisiunea ca strategie de traducere, provenită din necesități lingvistice. Și opțiunea de a omite voit în textul biblic un element poate contribui însă la o alterare a sensului sau la crearea de zone obscure în traducere. Mai puțin discutată în lucrările de critică a traducerii textului biblic, interpolarea ca strategie intenționată de traducere cu funcție explicativă, completivă sau cu scopuri estetice, este discutată mai ales la nivelul traducerilor din ebraică în greacă. Întrucât diferențele de traducere în Vechiul Testament nu pot fi analizate exhaustiv am ales pentru studiul nostru asupra omisiunilor și interpolărilor numai cărțile *Numerile*, *A doua lege*, *Iisus Navi* și *Cartea întâi a Macaveilor*. Aceste cărți prezintă multe alte diferențe, însă nu am considerat necesară prezentarea tuturor exemplurilor, ci sublinierea fenomenelor traductologice identificate. Prin urmare, apar situații concrete după cum urmează.

Cu toate că în SEPT. FRANEK. și în SEPT. VEN. termenul gr. *μέτρον* din Deut. 2:6 este prezent fără diferențe, iar B1688 îl transpune în sintagma: *și apă cu măsură de la dânsii*, Samuil Micu îl omite: *și apă cumpărați de la ei*. Astfel de cazuri sunt rare, iar cele mai frecvente diferențe de traducere sunt amendate de cărturar în aparatul paratextual.

Un alt context interesant de punctat îl identificăm în Deut. 8:1 în care adjectivul *cel bun* este prezent doar în textul B1688 și tradus în concordanță cu gr. *ἀγαθόν* din FRANKF. Termenul nu este preluat de către Samuil Micu în versetul corespunzător, cu toate că acesta apare glosat și în SEPT. FRANEK. de către Lambert Bos. S-a constatat că termenul menționat lipsește din textul ebraic, iar ediția RAHLFS îl omite (MLD 1997: 227). Așadar, interpolarea apare la nivelul textului FRANKF. și nu reprezintă o intervenție a traducătorului de la 1688.

Încă un exemplu elocvent în această direcție îl constituie cel din Deut. 29:8, în care sintagma *la războiu* din B1688 este formulată exact după grecescul *πολέμῳ* din SEPT. VEN. Cărturarul ardelean nu consideră adecvată preluarea acestui termen din

B1688, întrucât ediția FRANKF., deși o glosează în aparatul critic, nu o adoptă în interiorul textului.

Iată o altă conjectură biblică:

Ediții	Num. 15:4
<b>B1795</b>	a zecea parte a unui ifi, stropită cu a patra parte de untdelemn a unui in
<b>B1688</b>	a zecea a lui ifi, frământată în a patra al lui in cu untdelemn
<b>Ms. 45</b>	a zece a lui de ifi, frământată întru a patra lui in cu untu de lemn
<b>Ms. 4389</b>	a zece parte de efi de măsură, amestecat în a patra parte de ulei de in
<b>SEPT. VEN.</b>	<i>δέκατον τοῦ οἴφι πεφυραμένης ἐν τῷ τετάρτῳ τοῦ ἴν.</i>
<b>SEPT. FRANEK.</b>	<i>δέκατον τοῦ οἴφι αναπεποιημένης ἐν ἐλαίῳ ἐν τετάρτῳ τοῦ ἴν.</i>
<b>VULG.</b>	Decimam partem ephi conspersae oleo, quod mensuram habebit quartam partem hin.
<b>VULG. BLAJ</b>	a zecea parte de ef, stropită cu untdelemn care va avea măsura a patra parte de hin.

Enunțul comparat se caracterizează prin prezența oscilantă a substantivului *parte*, care însoțește numeralele ordinale *a zecea* și *a patra* în B1795, MS. 4389 și VULG. BLAJ. După cum se poate observa, Samuil Micu, traduce conform sensului din textul-sursă, însă subînțelege prin termenii grecești: *δέκατον* ‘a zecea’ și *τετάρτῳ* ‘a patra’ (Badea s.v.) și substantivul *parte*, care ar fi trebuit să echivaleze substantivul grecesc *ἰή|μερίς, ἴδος* ‘parte’ (Badea s.v.) și care nu se regăsește în textele sursă. B1688 și MS. 45 traduc cu fidelitate numeralele menționate, fără a adăuga și substantivul *parte*. Totuși, în MS. 4389, asemenea B1795, se alege o transpunere mai puțin literală prin forma *a zece parte* și *a patra parte*.

Dacă am observat în exemplul de mai sus o diferență de traducere datorată opțiunilor distincte ale traducătorilor textului B1688 și B1795, în Num. 14:38, variația de traducere între B1688 (*Și Iisus al lui Navi și Halev*) și B1795 (*Iară Iisus fiul lui Navi, și Halev*), deși aparent o omisiune a sintagmei *fiul lui* în B1688, de fapt diferența de traducere are loc între versetele grecești. În Num. 24:3 întâlnim o situație asemănătoare care prezintă la simpla observație omisiunea din B1688 a propoziției relative „care vede (zice omul cel adevărat)” pe care am identificat-o în versetul corespunzător din B1795 („zice omul cel adevărat, carele vede”) transpusă după echivalentul grecesc *φησὶν ὁ ἀνθρώπου ὁ ἀληθινῶς ὁρῶν* (SEPT. FRANEK.). Însă, după cum am subliniat mai sus, versiunile diferite ale *Septuagintei* sunt principala cauză a acestei aparente interpolări. Menționăm în acest context prezența unei opțiuni diferite de traducere a lui Samuil Micu a adjectivului *ἰσχυρός* ‘putere’ (Badea s.v.), din Num. 24:4, prin forma *Dumnezeu* („Zice cel ce aude cuvintele lui Dumnezeu”). Soluția de traducere este preluată din nota 8 redactată de Lambert Bos în SEPT. FRANEK.: 8. *Alex. λόγια Θεοῦ ἰσχυροῦ*. B1688, MS. 45 și MS. 4389 traduc termenul în mod fidel prin *cuvinte tari*.

Întâlnim un fenomen asemănător și în Deut. 4:1. Astfel, am înregistrat două diferențe de traducere între versetul: „Și acum, Israil, ascultă dreptățile și judecățile

câte eu vă învățu pre voi astazi să faceți, pentru ca să trăiți, și, întrându înlăuntru, să moșteniți pământul carele Domnul Dumnezeuul părinților voștri dă voao cu sorțu” din B1688 și versetul corespunzător: „Și acum, Israile, ascultă îndreptările și judecățile care eu vă învăț pre voi astăzi să le faceți, ca să trăiți și să vă înmulțiți și întrând să moșteniți pământul care-l dă voao Domnul Dumnezeuul părinților voștri” din B1795. Sintagma *cu sorțu* este o echivalare fidelă a gr. *ἐν κλήρω* < *ὁ κλήρος*, -ου, „sorț” (Badea s. v.) din SEPT. VEN., termen care nu este prezent în versiunea lui Samuil Micu, iar omisiunea acestui termen reprezintă de fapt opțiunea corespunzătoare din SEPT. FRANEK. Cel de-al doilea exemplu avut în vedere poate conduce la concluzia că ar reprezenta o omisiune, totuși, termenul prezent doar în B1795 *să vă înmulțiți* transpune exact compusul grecesc *πολυπλασιασθήσε*, termen compus din adjectivul *πολύς*, *πολλή*, *πολύ* ‘numeros, mult’ și verbul *πλάσσω* ‘a modela, a plăsmui’ (Badea s.v.), concordând cu textul SEPT. FRANEK.

O diferență de traducere consistentă o întâlnim în Deut. 34:6, și în acest caz datorată unor opțiuni de traducere distincte la nivelul textelor-sursă grecești. Raportându-ne la aceste texte, am constatat unele omisiuni și interpolări cauzate de soluțiile adoptate de traducătorii români pentru a reda în mod adecvat sensul biblic. Astfel, B1688 traduce segmentul de text: „Și l-au îngropat pre el în pământul Moav, aproape de casa lui Fogor” în mod fidel după textul sursă grecesc: *Καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐν γῆ Μωάβ ἐγγυς οἴκου Φογορ* (SEPT. VEN.). MS. 45 prezintă o opțiune de traducere identică cu cea din B1688. Însă MS. 4389, prin soluția „Și a fost îngropat în vale, în țara Moabului, în fața Bet-Peorului” deține o traducere mai apropiată de textul lui Samuil Micu: „Și l-au îngropat pre el în vale, în pământul lui Moav, aproape de casa lui Fogor”. Se poate observa opțiunea cărturarului ardelean de a împrumuta segmentul *în pământul lui Moav* din B1688, fapt ușor de notat prin comparația cu gr. *Καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐν Γαι ἐγγυς οἴκου Φογορ* din SEPT. FRANEK., în care acest segment nu apare. Deși interpolează față de SEPT. FRANEK. sintagma mai sus menționată, Samuil Micu omite termenul *ἐν Γαι*. Opțiunea *în vale* este utilizată doar de Samuil Micu și o identificăm și în MS. 4389, însă substantivul nu este prezent în ediția lui Lambert Bos, reprezentând o interpolare față de acesta. Doar pentru comparație și pentru a sublinia diferența la nivelul textelor grecești vom prezenta acest verset și din ediția RAHLFS: *Καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐν Γαι ἐν γῆ Μωάβ ἐγγυς οἴκου Φογορ*, după care deținem prin versiunea modernă NEC o traducere adecvată acestei surse: „Și l-au înmormântat în Gai, în ținutul Moab, lângă casa lui Phogor”.

Ultima parte a versetului Is. Nav. 2:9 din B1688: „și au căzut toți ceia ce lăcuiesc pământul de cătră voi” și tradus corespunzător după textul grecesc al FRANKF. nu este preluat de către Samuil Micu în ediția sa, întrucât traducătorul ardelean preferă în acest caz să fie consecvent textului din SEPT. FRANEK. S-a constatat că această secvență de text destul de consistentă este prezentă în sursa ebraică, iar omisiunea are loc doar în cazul textului grecesc din 1709 (NEC: 2004: 26).

O situație asemănătoare o identificăm în Is. Nav. 3:8 prin compararea părții inițiale din acest verset din B1688: *Și poruncește preoților* cu textul corespunzător: *Și acum poruncește preoților* din B1795. Situația este și de data aceasta cauzată de diferențele dintre textul SEPT. VEN.: *Καὶ ἔντειλαι τοῖς* și SEPT. FRANEK.: *Καὶ νῶν ἔντειλαι τοῖς*, cu inserarea adverbului de timp *νῶν* ‘acum’ (Badea s. v.)

Unele indicii importante pentru a descoperi metoda de traducere a lui Samuil Micu și măsura în care vechiul text al *Bibliei* bucureștene l-a influențat pe traducător le identificăm în *Cartea întâiu a Macaveilor*. Chiar dacă în *Către Cititoriu* filologul ardelean subliniază în mod explicit că B1688 a fost realizată „cu foarte întunecată și încurcată așezare și întocmire a graiului românesc”, într-un număr de situații analizate (1 Mac. 2:43; 3:22; 5:20; 7:25; 13:5; 11:18; 11:25; 11:61), am constatat că transpunerea lui Samuil Micu în aceste cazuri este mult tributară tipăriturii cantacuzinești, iar din opțiunile sale rezultă un grad mai ridicat de libertate față de textul editat de Lambert Bos. După cum am subliniat mai sus există cazuri în care opțiunile de traducere nu coincid cu textul B1688 datorită diferențelor textuale de la nivelul surselor, însă în exemplele următoare Samuil Micu consideră adecvate soluțiile de traducere din B1688, chiar dacă preluarea fidelă a acestora impune omiterea unor segmente lingvistice sau interpolarea altora.

În gr. *Καὶ ἐνετύχχανον κατ’αὐτοῦ τινες ἄνομοι τῶν ἐκ τοῦ ἔθνους* (1 Mac. 11:25), substantivul *ἔθνους* (FRANKF; SEPT. FRANEK.) ‘popor’ (Badea, s.v.) este înlocuit în B1688 prin termenul *jidovi* care oferă contextului „Și făcea pârâ asupra lui oarecarii fără de lege din jidovi” o mai mare precizie. Deși reprezintă o abatere evidentă de la textul-sursă, Samuil Micu preia soluția din B1688, considerând-o mai adecvată și menită să aducă o descifrare a acestui verset: „Și măcar că-l pârâ pre el oarecarii fără de lege din jidovi”.

Dacă în exemplul de mai sus substituirea termenului *popor* prin substantivul *jidovi* a fost menită să aducă un plus de precizie, în 1 Mac 11:61 situația este total diferită. Fără a exista o diferență la nivelul textelor model *καὶ ἀπέκλεισαν οἱ ἀπὸ Γάζης* (SEPT. FRANEK., FRANKF) segmentul tocmai menționat este omis de către Samuil Micu în traducerea B1795 („Și de acolo s-au dus la Gaza și o au încungiuurat cu oaste, și au ars ceale dimpregiurul cetății și le-au prădat pre eale”), cărturarul preluând prin soluția de traducere a textului bucureștean și omisiunea săvârșită de B1688: „Și se duse acolo la Gaza și șăzu împrejurul ei și arse preprejururile ei și le predă pre ele”.

O altă situație de preluare a unei opțiuni de traducere din B1688 o constatăm în 1 Mac. 11:18, în care Samuil Micu preferă înlocuirea segmentului grecesc *ἐν τοῖς ὀχυρώμασιν* ‘în cetăți’ prin termenul *într-însele*. Prezent în textele sursă în același verset, în două ocurențe *καὶ οἱ ὄντες ἐν τοῖς ὀχυρώμασιν αὐτοῦ ἀπωχόντο ὑπὸ τῶν ἐν τοῖς ὀχυρώμασιν* segmentul de text mai sus menționat este substituit din rațiuni de expresivitate și de evitare a unei structuri mai puțin fluente la în limba română.

O altă preluare servilă în B1795 o constatăm în 1 Mac. 3:22 din traducerea cantacuzinească. Prin inserarea în B1795 a substantivului *Domnul* („Și însuși



Domnul va zdrobi pre ei de cătră fața voastră și voi nu vă veți teame de ei”), neexistent în SEPT. FRANEK. și nici în FRANKF (*Καὶ αὐτὸς συντρίψει αὐτοὺς πρὸ προσώπου ὑμεῖς δὲ μὴ φοβεῖσθε ἀπ’αὐτῶν.*), Samuil Micu interpoalează termenul menționat prin preluarea acestuia din B1688: „Și însuș Domnul va zdrobi pre ei de cătră fața noastră”. Interpolarea în acest caz este de natură să aducă o explicitare și mai multă precizie, însă nu respectă nici în acest caz textele-sursă.

Forma *πορευθῆναι* din FRANKF și SEPT. FRANEK. a verbului *πορεύομαι* ‘a merge, a se duce, a pleca’ (Badea, s. v.) este prezentă într-o singură ocurență în 1 Mac 5:20: *Καὶ ἐμερίσθησαν Σιμωνι ἄνδρες τρισχίλιοι τοῦ πορευθῆναι εἰς τὴν Γαλιλαίαν Ἰουδα δὲ ἄνδρες ὀκτακισχίλιοι εἰς τὴν Γαλααδίτιν.* B1688 inserează în cadrul versetului corespunzător, spre deosebire de FRANKF verbul *a merge* în două situații: „Și să împărțiră: la Simon – bărbați 3000, ca să meargă la Galilea, și la Iuda – bărbați 8000, ca să meargă la Galaadita”. Cărturarul ardelean adoptă în mod servil interpolarea produsă de traducerea bucureșteană: „Și s-au împărțit lui Simon bărbați trei mii, ca să meargă la Galilea, iară lui Iuda, bărbați opt mii, ca să meargă la Galaadita”, întrucât în SEPT. FRANEK. constatăm verbul *πορευθῆναι* doar într-un singur context, iar în textul B1795 îl identificăm în două ocurențe.

Doar în cadrul a două situații Samuil Micu se dovedește fidel în traducerea textului-sursă și nu adoptă soluția de traducere din B1688. Astfel, în 1 Mac. 7:25 termenul grecesc *πονηρὰ* ‘rău’ (Badea, s.v.), identificat fără variație în FRANKF și SEPT. FRANEK. prin *καὶ ἐπέστρεψεν πρὸς τὸν βασιλέα καὶ κατηγορήσεν αὐτῶν πονηρὰ*, este omis de către B1688: „și să întoarse cătră împăratul și făcu pârâre asupra lor”. Samuil Micu, de această dată, traduce conform sursei, considerând omisiunea B1688 o opțiune neadecvată în acest context: „și întorcându-se la împăratul, i-au pârât pre ei rău”. Tot o situație asemănătoare de evitare a unei omisiuni săvârșite în B1688 o putem constata în 1 Mac. 2:43 în textele studiate. Astfel, secvența *τῶν κακῶν* ‘rău’ (Badea, s.v.) din FRANKF și SEPT. FRANEK. *καὶ πάντες οἱ φυγαδεύοντες ἀπὸ τῶν κακῶν προσετέθησαν αὐτοῖς καὶ ἐγένοντο αὐτοῖς εἰς στήριγμα* este omisă în B1688 („Și toți ceia ce pribegia să adaosără la ei și să făcu lor întru întărire”), însă Samuil Micu traduce întocmai sursa grecească, nepreluând soluția traducerii bucureștene, după cum se poate observa: „Și toți cei ce fugea de reale s-au adaos la ei și s-au făcut lor spre întărire”.

#### 4. Câteva concluzii

Conștient de posibilitatea erorii sau a impreciziei și dorind să își îndeplinească obiectivul semnalat în *Cătră cititoriu*, cărturarul ardelean se raportează la prima traducere în limba română cu o deosebită consecvență, atât în mod explicit, prin intermediul aparatului critic, cât și implicit, după cum am constatat mai sus în exemplele alese pentru analiză. Rolul notelor din aparatul paratextual al ediției FRANKF. și cel realizat de Lambert Bos pentru FRANEK. reprezintă un punct de plecare în traducere și un conținut informațional util și comod, totuși, B1688 și B1795 nu preiau drept opțiune principală aceste note. Transpunerea mesajului

biblic este o sarcină dificilă și limitată de limba-țintă, iar aceste elemente meta-textuale pot substitui în multe cazuri o omisiune și oferă traducătorului și revizorului o privire de ansamblu asupra fenomenului lingvistic. Glosele și versetele discutate în secțiunile anterioare reflectă activitatea susținută a lui Samuil Micu de a realiza o versiune îmbunătățită față de textul de la 1688, mai ales prin tehnica împrumutului și cea a calcului, predominând prima dintre acestea, cât și prin explicarea termenilor de origine grecească în adnotări. Glosele B1795 sunt un instrument esențial pentru identificarea strategiilor de traducere adoptate de către cărturarul ardelean, întrucât ele reprezintă 1631 de contexte cu un conținut informațional bogat și trimiteri către textele-sursă, care, de altfel, ar fi mai greu de reperat.

Prezentăm în cele ce urmează unele concluzii dobândite în urma analizei comparative: a) cele mai numeroase cazuri studiate demonstrează faptul că Samuil Micu decide pentru fiecare segment traductologic soluția cea mai adecvată în transpunerea sensului biblic; b) nu am identificat cazuri în care o abatere de la textul-sursă să constituie o schimbare a sensului; c) există situații foarte rare în care cele două traduceri biblice să nu transpună fidel textele originale grecești; d) raportarea către textul biblic de la 1688 este realizată prin intermediul notelor traductologice, prezente în număr de 235, cât și din analiza contextelor discutate anterior; e) 86 de glose cu trimitere la B1688 oferă receptorului textului biblic o variantă secundară de traducere, necesară pentru înțelegerea sensului biblic și conferă garanția traducerii fidele; f) majoritatea divergențelor identificate apar ca urmare a diferențelor dintre textele-sursă grecești utilizate: *Septuaginta* în ediția Frankfurt din 1597 și în ediția Franeker din 1709; g) în unele cazuri, destul de rare, Samuil Micu acordă traducerii sale mai multă libertate față de textul-sursă grecesc, preluând fidel soluția de traducere din tipărirea cantacuzinească, chiar dacă acest fapt înseamnă omiterea sau interpolarea unor segmente lingvistice; h) textul latinesc al *Vulgatei* este utilizat de către cărturarul ardelean în puține contexte traductologice; i) atenția sporită acordată termenilor de origine grecească în adnotări dovedește importanța acordată de cărturar originalului grecesc și strategia echilibrată adoptată în procesul de îmbogățire a lexicului.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- ANANIA = *Biblia sau Sfânta Scriptură, Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod*, versiune diortosită după *Septuaginta*, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.
- B1688 = *Biblia adevă Dumnezeiasca Scriptură ale cei vechi și ale cei noao leage*, toate care s-au tălmăcit dupre limba elinească spre înțelegerea limbii rumânești cu porunca preabunului creștin și luminatului domn Ioan Șărban Cantacuzinó Basarabă

- Voievodă [...], tipărită întâia oară în 1688. [*Biblia 1688*, text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte și Ioan Caproșu, vol. I (volum întocmit de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Alexandru Gafton, Laura Manea), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2001, vol. II (volum întocmit de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Alexandru Gafton, Laura Manea, N. A. Ursu), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2002].
- B1795 = *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a ceii Noao*, care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înțalesul limbii românești [...], Blaj, 1795. [Ioan Chindriș (coord.), *Biblia de la Blaj (1795). Ediție jubiliară*, cu binecuvântarea Î.P.S. Lucian Mureșan, mitropolitul Bisericii Unite, Roma, 2000].
- FRANKF. = *Τῆς Θείας Γραφῆς Παλαιάς Δηλαδῆ και Νέας Διαθήκης ἀπάντα. Divinae Scripturae nempe Veteris ac Novi Testamenti* [...], Frankfurti ad Moenum, apud Andreae Wecheli haeredes, 1597.
- MLD = *Biblia de la București (1688)*, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Pars I, *Genesis* (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1988; Pars II, *Exodus* (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Corneliu Dimitriu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1991; Pars III, *Leviticus* (autorii volumului: Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Eugen Munteanu), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1993; Pars V, *Deuteronomium* (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Eugenia Dima, Elsa Lüder, Paul Miron, Petru Zugun), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1997.
- SEPT. FRANEK. = *Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΕΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑ. Vetus Testamentum ex versione Septuaginta interpretum*. Secundum exemplar Vaticanum Romae editum [...], Summa cura edidit Lambertus Bos, L. Gr. in Acad. Franeq. Professor. Franequerae. Excudit Francisus Halma, Illustr. Frisiae Ord. atque eorundem Academiae typogr. ordinar. MDCCIX.
- SEPT. NEC. = Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu et al. (coord.), *Septuaginta*, vol. I, *Geneza. Exodus. Leviticul. Numerii. Deuteronomul*, Editura Polirom, București, 2004.
- SEPT. RAHLFS. = *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*. Edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart, 1979.
- SEPT. VEN. = *Η Θεία Γραφή δηλαδῆ Παλαιάς και Νέας Διαθήκης ἀπάντα. Divina Scriptura nempe Veteris ac Novi Testamenti Omnia* [...], Veneția, 1687.
- VULG. = *Bibliorum Sacrorum Iuxta Vulgatam Clementiam*. Nova Editio Breviario Perpetuo et Concordantiis Aucta Adnotatis etiam locis qui in Monumentis Fidei Solemnibus et in Liturgia Romana Usurpari Converunt, Curavit Aloisius Gramatica, Typis polyglottis Vaticanus, MCMXXIX.

- Șaguna = *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a legii cei vechi și cei noao*, tipărită [...] sub supravegherea și cu binecuvântarea excelenței sale, prea sfințitului Domn Andreiu, Baron de Șaguna, Sibiiu, 1956-1958.
- Badea = Gh. Badea, *Dicționar grec-român și român-grec al celor trei sfinte și dumnezeiești liturghii*, Editura Doxologia, Iași, 2009.
- Bailly = A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, 1996.
- Carrez, Morel = Maurice Carrez, François Morel, *Dicționar al Noului Testament*, Traducere de Gheorghe Badea, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999.
- DLR = *Dicționarul limbii române*, Editura Academiei R.S.R., București, 1965 și urm.
- Liddell-Scott = H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon. With a revised Supplement*, Clearedon Press, Oxford, 1996.
- MDA = *Mic dicționar academic*, vol. I (A - Me), vol. II (Mi-Z), Grupul Editorial Univers Enciclopedic Gold, București, 2010.

## B. Literatură secundară

- Anania 2008: Bartolomeu Valeriu Anania, „*Biblia lui Șerban*”, *monument de limbă teologică și literară românească*, în „Tabor”, nr. 8, noiembrie, Editura Mitropoliei Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, Cluj-Napoca, p. 5-12.
- Barr 1979: James Barr, *The Typology of Literalism in ancient biblical translations*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1979, în seria *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1979*, Philologisch-Historische Klasse, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979.
- Cândea 1963: Virgil Cândea, *Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română*, în „Limbă și literatură”, vol. VII, Societatea de științe istorice și filologice din R.P.R., București, 1963, p. 29-76.
- Gafton 2008: Alexandru Gafton, *Biblia de la 1688. Momentul cultural și lingvistic*, în „Tabor”, nr. 8, noiembrie, Editura Mitropoliei Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, Cluj-Napoca, 2008, p. 17-20.
- Munteanu 1987: Eugen Munteanu, *Despre traduceri și despre limbile de cultură*, în „Dialog”, nr. 120, noiembrie 1987, Iași, p. 8.
- Munteanu 2008: Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Humanitas, București, 2008.
- Munteanu 2008a: Eugen Munteanu, „*Biblia de la București (1688) în raport cu versiunile ulterioare ale Sfintei Scripturi în limba română. Un punct de vedere filologic*”, în Mihai Vizitiu (ed.), *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie, izvoare ale vieții veșnice*, Secțiunea biblică, Trinitas, Iași, 2008, p. 111-134.
- Munteanu 2009: Eugen Munteanu, *Despre tradiția biblică românească*, în „Idei în dialog”, nr. 4, 16 septembrie 2009, București, p. 1-14.

- Pavel 2001: Eugen Pavel, „Un monument de limbă literară: Biblia lui Samuil Micu, în Biblia adevărată Dumnezeiască Scriptură a legii vechi și a ceii noao, Blaj, 1795”, în Ioan Chindriș (coord.), *Biblia de la Blaj. Ediție Jubiliară*, Roma, 2000, p. 1-22.
- Pavel 2007: Eugen Pavel, *Între filologie și bibliofilie*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2007.
- Perpessicius 1986: Perpessicius, *Scriitori români*, vol. I, Antologie și prefață de Andrei Roman, Tabel cronologic de Teodor Vârgolici, Editura Minerva, București, 1986.
- Roșian 1988: Mircea Roșian, *Probleme de tehnică a traducerii în Biblia de la București*, în „Dacoromania”, Jahrbuch für östliche Latinität, 7, Herausgegeben von Paul Miron, Verlag Karl Alber, Freiburg/ München, 1988.



# GALATENI 5:12 ÎNTRE IMPRECAȚIE ȘI IRONIE. AVATARURILE UNEI REMARCI POLEMICE A SF. PAVEL ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ

DRAGOȘ ȘTEFĂNICĂ

Institutul Teologic Penticostal, București  
*stefanicadragos@yahoo.com*

**Abstract:** The present article's aims is to determine the way in which St. Paul's polemical remark in Gal. 5:12 was rendered in Romanian, from one of the earliest version of Paul's letters (CORESI 1563) up to the most recent complete version of the Bible (FIDELA 2010). In order to provide a wider hermeneutical framework, the history of interpretation of this verse is offered in the first half of the article.

**Keywords:** Galatians 5:12, the history of interpretation, allegory, imprecation, irony, circumcision, Romanian versions

## 1. Introducere

Secvența gr. *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστοῦντες ὑμᾶς* (Gal. 5:12) le pune probleme în egală măsură traducătorilor și exegeților. Principala dificultate o reprezintă stabilirea sensului verbului gr. *ἀποκόπτω* în context. Unele versiuni redau acest verb de o manieră care sugerează că apostolul Pavel proferă o imprecăție asupra oponentilor săi iudaizatori din Galatia. Potrivit altor versiuni, apostolul recurge la ironie pentru a contracara insistența iudaizatorilor cu privire la circumcizie, considerată de aceștia condiție *sine qua non* pentru mântuire. În fine, un al treilea „set” de versiuni favorizează o interpretare de tip alegoric a expresiei amintite. În studiul de față ne propunem atât o analiză exegetică a secvenței grecești din Gal. 5:12 (în contextul mai larg al retoricii pauline cuprinse în *Galateni*), cât și o evaluare a tradiției biblice românești din perspectiva acestui verset.

Vom începe studiul nostru cu o analiză exegetică a verbului gr. *ἀποκόπτω*, un termen polisemantic, sarcina noastră fiind stabilirea sensului pe care acest cuvânt îl are în contextul din Gal. 5:12. Vom face apoi o incursiune în istoria interpretării secvenței din Gal. 5:12, deoarece interpretarea unui text dificil se reflectă în traducere. După cum vom observa, istoria interpretării este dominată de trei direcții majore care se reflectă în traducerile biblice moderne, fie românești, fie

străine. În ultima parte a studiului nostru, vom face o clasificare a edițiilor biblice românești, în funcție de soluția interpretativă adoptată<sup>1</sup>.

## 2. Analiza exegetică a verbului ἀποκόπτω

După cum vom vedea mai jos, echivalarea gr. ἀποκόπτω în limba română pune probleme, traducătorii fiind nevoiți să aleagă între multiplele lui sensuri, în încercarea de a surprinde cât mai bine intenția paulină.

În Noul Testament, termenul ἀποκόπτω înregistrează șase ocurențe: patru dintre ele se găsesc în evanghelii, una în Faptele Apostolilor și una în Gal. 5:12. Majoritatea lexicoanelor grecești BDAG, EDNT, LEH, *s.v.* ἀποκόπτω; TDNT, LOUW-NIDA) dau acestui verb sensul ‘a tăia; a produce o separare prin tăiere; a reteză’ (Cele patru ocurențe din evanghelii fac referire la tăierea unui membru al corpului uman: în Marc. 9:43, 45 (ἀπόκοψον) verbul este folosit pentru a descrie amputarea mâinii sau a piciorului care îl pot conduce pe om la păcat<sup>2</sup>; în Ioan 18:10, 24 (ἀπέκοψεν) verbul face referire la tăierea urechii robului marelui preot, de către Simon-Petru;<sup>3</sup> textul din Fapt. 27:32 (ἀπέκοψαν) descrie tăierea funiilor de la bărcile de salvare cu care mateloții voiau să fugă de pe vasul aflat în pragul naufragiului<sup>4</sup>.

Un caz special îl reprezintă ocurența din Gal. 5:12, unde verbul (la modul indicativ, diateza medie, timpul viitor), desemnează cel mai probabil un tip special de tăiere a unui membru, și anume o mutilare în urma căreia cineva devine eunuc (*cf.* TDNT, DGR). Apostolul își dorește ca oponenții săi, care fac rău bisericii (prin faptul că îi îndeamnă pe creștinii proveniți dintre păgâni să se circumcidă), să se mutileze și ei, tăindu-și în totalitate organele reproductive. O astfel de înțelegere a îndemnului este foarte plauzibilă, dat fiind că în literatura antică necreștină se face deseori referire la eunuci (*i.e.* persoane castrate) cu ajutorul formei de participiu perfect a verbului ἀποκόπτω<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> În unele cazuri, stabilirea exactă a sensului unei expresii dintr-o versiune românească este greu de realizat. Întrucât primele versiuni ale Sf. Scripturi (sec. al XVI-XVII-lea) conțin termeni ambigui, de aceea, după o analiză atentă, vom încerca să stabilim sensul cel mai probabil cu care acești termeni au fost folosiți de către traducătorii noștri.

<sup>2</sup> În relatarea paralelă (Mat. 5:29-30) sunt folosite verbe diferite: ἐξαιρέω (pentru ochi) și ἐκκόπτω (pentru mână).

<sup>3</sup> Termenul este folosit deseori cu acest înțeles în scrierile unor autori antichi precum Homer, Herodot 6, 91, Diodorus Siculus 17, 20, 7, 17, 20, 7, Josephus, *Bellum Judaicum*, 6, 164, Epictet 2, 5, 24 etc. (vezi, pentru detalii, BDAG).

<sup>4</sup> Potrivit BDAG, utilizări similare întâlnim la Homer (*Odiseea*, 10, 127), Xenofon (*Historia Graeca*, I, 6, 21) sau Polyans (5, 8, 2, 6, 8).

<sup>5</sup> Întâlnim expresii precum: ἀποκεκομμένους τὰ γεννητικὰ τῆς ψυχῆς, așadar referirea la *rudenda* se face explicit (vezi Filon, *Legum allegoriae*, III, 8; Lucian, *Eumicus*, 8; Teofil Antiohianul, 3, 8). În LXX, ocurențele verbului ἀποκόπτω referitoare la eunuci (participiu perfect pasiv) nu sunt însoțite de alți determinanți (ca la Filon): οὐκ εἰσλεύεται θλαδίας καὶ ἀποκεκομμένος εἰς ἐκκλησίαν κυρίου (Deut. 23:2). Vezi LEH, *s.v.* ἀποκόπτω.



Trebuie remarcat că apostolul folosește aici un joc de cuvinte asemănător celui din Filip. 3:2, verset în care *περιτομή* („circumcizie”) este înlocuit cu *κατατομή* („mutilare”), care nu se mai întâlnește în alte texte grecești cu acest sens (TDNT, s.v. *κατατομή*). Așadar, în Filip. 3:2 Sf. Pavel apelează la paronomază, artificiu prin care le arată destinatarilor că circumcizia predicată de învățătorii falși este de fapt o mutilare a trupului (cf. EDNT, LIDDELL-SCOTT, BDAG, LOUW-NIDA). Ca și în Gal. 5:12, limbajul paulin din Filip. 3:2 este foarte dur<sup>6</sup>, având probabil rolul de a evidenția gravitatea erorii în care au fost atrași creștinii de către învățătorii falși.

Acest lucru ne întărește convingerea că în Gal. 5:12 verbul *ἀποκόπτω* este folosit cu sensul de ‘a mutila, a tăia’ sau (dacă îl traducem printr-un echivalent mai explicit) ‘a castra’. Acest ultim termen surprinde cel mai bine intenția apostolului.

### 3. Gal. 5:12 în istoria interpretării

După cum am putut observa mai sus, redarea exactă a înțelesului pe care îl are verbul *ἀποκόπτω* în Gal. 5:12 este dificilă. De-a lungul istoriei creștinismului, comentarii biblici au oferit acestui verset interpretări dintre cele mai diferite, însă ele pot fi încadrate în trei linii majore de interpretare. În funcție de opțiunea comentatorului, sintagma *ῥέλον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστούντες ὑμᾶς* este interpretată fie (1) alegoric (în acest caz înțelesul trebuie căutat dincolo de sensul pe care îl au cuvintele la prima vedere), (2) fie ca imprecăție<sup>7</sup> (argumentul principal fiind că, pentru a-i combate pe eretici, apostolul face uz de autoritatea sa apostolică, proferând un blestem asupra celor care-i smintesc pe creștinii mai slabi în credință), (3) fie ca remarcă ironică. Potrivit acestei ultime interpretări, Sf. Pavel folosește ironia ca strategie retorică<sup>8</sup>, în încheierea demonstrației sale privind circumcizia și relația creștinului neevreu cu Legea mozaică.

a) Gal. 5:12 interpretat în cheie alegorică. Susținătorii acestei soluții interpretative pornesc de la ideea că apostolul nu avea în vedere un act fizic atunci când vorbea despre „tăiere”. Prin urmare, în spatele acestei exprimări șocante s-ar ascunde un înțeles spiritual profund.

Unul dintre primii comentarii biblici care au susținut această interpretare a fost Marius Victorinus, care și-a scris comentariul la cartea Galateni în secolul al IV-lea. Autorul admite că remarca apostolului poate fi privită ca un blestem, dar consideră că ea nu vizează pierderea integrității fizice a iudaizatorilor, ci tăierea spirituală a învățătorilor falși din comunitatea credincioșilor și pierderea binecuvântărilor

<sup>6</sup> Cu referire la afirmația din Gal. 5:12, Martyn (1997: 478) arată că „Pavel creează o imagine brutală, obscenă și sângeroasă în sens literal”.

<sup>7</sup> Cu toate că termenul *imprecăție* înseamnă invocarea mâniei divine asupra unei persoane, cu intenția de a-i face rău, în lucrarea de față înțelegem prin acest termen ‘acel tip de blestem care urmărește pierderea integrității fizice a persoanei vizate’.

<sup>8</sup> Witherington (1998: 375) afirmă că: „Aceste cuvinte trebuie judecate după efectul retoric pe care ele sunt menite să-l aibă, acela de a mări distanța dintre audiență și agitatori, stârnind dezgustul destinatarilor față de aceștia din urmă”.

evangheliei: „să fie tăiați, spune el [Pavel] de la adevărul evangheliei; să fie separați de ei [de credincioși]” (Cooper 2005: 334)<sup>9</sup>.

În secolul al XVIII-lea, John Wesley, în scurtele sale note la cartea Galateni, optează, de asemenea, pentru o interpretare alegorică a textului. Pentru el, Sf. Pavel se referă, în mod clar, la excluderea oponenților săi din comunitatea creștină: „aș vrea să fie chiar tăiați», [înlăturați] din comuniunea voastră; scoateți-i afară din biserică” (Wesley 1999: *ad loc.* Gal. 5:12). Clarke, comentator biblic din aceeași perioadă, susține o teză asemănătoare cu a lui Wesley. Acesta îi contrazice pe cei care consideră că apostolul se ruga pentru nimicirea oponenților săi; el arată că imaginea tăierii poate fi folosită pentru a ilustra excluderea dintr-o comunitate oarecare (fondată pe criterii sociale, profesionale, religioase etc). La întrebarea: de ce nu îi exclude Pavel însuși pe oponenții săi, Clarke (1999: *ad loc.* Gal. 5:12) răspunde: „autoritatea apostolului printre ei a fost slăbită simțitor din cauza influenței falșilor învățători, prin urmare, cel mai probabil, el nu mai putea exercita nici o funcție bisericească”.

Spre deosebire de interpreții amintiți până acum, Gingrich (2005: 31) consideră că Sf. Pavel vorbește, într-adevăr, despre o castrare, dar că aceasta trebuie înțeleasă în mod figurat. Apostolul își dorește ca învățătorii falși „să-și piardă puterea de răspândire a minciunilor și erorii printre galateni”.

b) Gal. 5:12 — o imprecăție. Imprecăția la care ne referim are legătură cu invocarea divinității în vederea pedepsirii (fizice) a celor care îi induc în eroare pe galateni. Această direcție de interpretare are un element comun cu cea prezentată la punctul anterior: ambele consideră că gr. ἀποκόπτω se referă la o tăiere fizică, adică în sens propriu, nu figurat (metaforic). Diferența constă în faptul că, în cazul imprecăției, tăierea constituie o pedeapsă divină, venită în urma blestemului apostolic, în timp ce, în al doilea caz, remarca Sf. Pavel este înțeleasă ca ironie sau artificiu retoric menit să evidențieze caracterul irrelevant al circumciziei pentru creștinii proveniți din rândurile păgânilor<sup>10</sup>.

Între cei care văd o imprecăție (un blestem asupra ereticilor) în Gal. 5:12 se numără și Sf. Ioan Hrisostom. Predicatorul răsăritean accentuează gravitatea acțiunii „amăgitorilor”, care „i-au silit [pe galateni] să-și abandoneze propria lor patrie, libertatea și neamul ceresc și să caute, în schimb, unul străin; i-au alungat din Ierusalimul de sus, care este liber și i-au silit să pribegescă asemeni unor captivi și pribegi” (NPNF<sup>1</sup>, vol. 13: 39). Acesta folosește termenul *a blestema* (gr. ἐπαρώμενος, ἐπαράται), atunci când descrie dorința apostolului, și nu se sfiște să-i pună pe iudaizatori în rândul ereticilor, comparându-i cu maniheii, care considerau că trupul

<sup>9</sup> În încheierea comentariului la acest verset, Victorinus amintește în treacăt și posibilitatea ca expresia paulină să aibă în vedere o tăiere fizică propriu-zisă; acestei idei, însă, nu i se alocă atenție.

<sup>10</sup> Însă acest fapt nu exclude duritatea expresiei: apostolul nu-și permite să glumească, pronunțând aceste cuvinte. El este cât se poate de „serios”, dar seriozitatea lui nu exclude ironia, folosită, aici, ca o armă îndreptată împotriva celor care, dând unor texte biblice o interpretare greșită, dar aparent „s sofisticată”, încercau să-i câștige pe galateni pentru iudaism.

nu poate fi bun în sine. Prin faptul că impun neevreilor circumcizia, învățătorii falși „aprobă aceste învățături sărăcicioase, tăindu-și un mădular al trupului, pe care-l consideră vrăjmaș și înșelător” (NPNF<sup>1</sup>, vol. 13: 39). Însă o astfel de decizie este satanică, întrucât ea insinuează că „Ziditorul a greșit” atunci când l-a creat pe om așa cum este; cea care trebuie îndepărtată, conchide Hrisostom, este „patima sufletului”, singura în stare să-l pervertească pe credincios. În mod evident, tiradele Părintelui răsăritean se îndreaptă împotriva ereziei maniheilor, dar nu este lipsit de importanță că punctul de plecare al acestei demonstrații îl constituie tocmai versetul din Gal. 5:12. Procedând astfel, Hrisostom arată clar că, în înțelegerea sa, verbul ἀποκόπτω vizează o tăiere propriu-zisă, că această tăiere a atras imprecația apostolului, pe care ereticii o merită din plin.

La rândul său, Sf. Ieronim vorbește despre un „blestem” pe care apostolul Pavel îl aruncă asupra iudaizatorilor, dar nu explică mai pe larg în ce constă această imprecație. Grijă lui este aceea de a „scuza” gestul apostolului, al ucenicului „celui care a spus «binecuvântați pe cei ce vă blestemă»”. Explicația lui Ieronim poate fi rezumată astfel: ceea ce-l determină pe postol să rostească această imprecație este „nu atât mânia îndreptată împotriva oponenților săi, cât iubirea față de bisericile lui Dumnezeu” (PL, vol. 26, col. 405 B-D). Așadar, cei care încearcă să tulbure și să dezbină Biserica sunt vrednici de blestem.

Cei doi „stâlpi” ai Reformei, Luther și Calvin, au înțeles într-un mod similar remarcă din Gal. 5:12. Luther reușește să surprindă destul de bine intenția din spatele exclamației apostolului: „Pavel (presupun eu) face aici o aluzie la circumcizie, ca și cum ar spune «ei vă silesc să vă tăiați carnea prepuțului vostru; dar eu aș dori ca ei înșiși să fie tăiați pe de-a-ntregul, din rădăcină»” (Luther 1999: 45). Asemenea lui Ieronim, Luther se întreabă dacă un creștin are voie să profereze blesteme. Răspunsul, în opinia lui, este unul simplu: credinciosului nu-i este îngăduit să blesteme „din orice”; interdicția nu privește, însă, situațiile cu totul speciale, comparabile cu cea descrisă în Gal. 5. Luther dă mai multe exemple biblice, în care oamenii sfinți i-au blestemat pe cei ce se împotriveau lui Dumnezeu<sup>11</sup>. Studiind astfel de cazuri, reformatorul ajunge la concluzia că, pentru a păstra nealterat Cuvântul Sfânt, credinciosul trebuie să recurgă la toate „mijloacele” care i-ar asigura reușita; el are voie să rostească, fără nici o rețineră: „binecuvântat să fie Dumnezeu și Cuvântul Său, iar tot ce este fără Dumnezeu și fără Cuvântul Său, să fie blestemat” (Luther 1999: 45). Limbajul folosit de Luther este dur și direct, reformatorul găsimd mereu asemănări între diferite pasaje din Scripturi și evenimentele pe care le traversa el însuși. Distanțarea tot mai accentuată de dogma Bisericii Catolice avea nevoie de sprijin biblic, pe care reformatorul îl găsește inclusiv în Gal. 5:12<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Sunt amintiți Simon Magul (Fapte 8:20) și păcătoșii descriși în Psalmi (Ps. 5:10, 9:17).

<sup>12</sup> După reflecțiile la Gal. 5:12, Luther prezintă „Doctrina despre faptele bune”, secțiune urmată de un scurt excurs pe această temă. El arată că doctrina îndreptării prin credință nu împiedică facerea de

Jean Calvin subliniază justețea mâniei apostolului, care „se roagă pentru nimicirea impostorilor prin care galatenii au fost amăgiți” (Calvin 2005: 156). Verbul „a tăia”, continuă Calvin, „conține o aluzie la circumcizia pe care ei puneau atât de mare accent”. Urmând linia lui Hrisostom (pe care, de altfel, îl amintește în comentariul său), reformatorul consideră că prin sintagma gr. *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστοῦντες ὑμᾶς* Sf. Pavel cerea pedepsirea celor care voiau să „strice biserica de dragul circumciziei: «îmi doresc ca ei să fie tăiați de tot»” (Calvin 2005: 157). Urmând tiparul stabilit de alți comentatori, Calvin (2005: 157) propune un răspuns la spinoasa problemă a blestemelor proferate de către creștini. Dacă pentru Luther apărarea Evangheliei merita orice efort, pentru reformatorul francez miza cea mai mare este slava lui Dumnezeu; credincioșii „ar alege mai degrabă ca întreaga lume să piară, decât ca o fărâmă din slava lui Dumnezeu să fie știrbită”.

Astăzi, această direcție de interpretare a fost în general abandonată. După cum vom vedea în secțiunea următoare, tot mai mulți comentatori biblici văd în Gal. 5:12 o remarcă ironică menită să pună punct argumentației pauline privitoare la problema circumciziei.

c) Gal. 5:12 — o remarcă ironică. A treia și cea mai nouă<sup>13</sup> linie de interpretare, asupra căreia vom zăbovi în paragrafele următoare, propune înțelegerea sintagmei *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστοῦντες ὑμᾶς* în cheie ironică.

Lightfoot (1874: 207) arată că afirmația paulină conține o „ironie aspră”, comparabilă cu cea întâlnită în texte precum 2 Cor. 11:19<sup>14</sup> sau Filip. 3:2, 3<sup>15</sup>. O eventuală interpretare alegorică a pasajului este respinsă de la bun început. Prin faptul că termenul gr. *ὄφελον*<sup>16</sup> introduce o dorință care nu se poate realiza, rolul afirmațiilor apostolului din unele texte (Gal. 5:12; 1 Cor. 4:8; 2 Cor. 11:1) este de a ironiza învățăturile, percepția de sine sau „gusturile oratorice” ale oponentilor săi.

În încheierea expunerii privitoare la amenințarea învățaturii iudaizatorilor, Sf. Pavel adaugă „un comentariu sarcastic, menit să-i caricaturizeze și să-i discrediteze pe oponentii săi”, spune Longenecker (2002: 234). Cu toate că au existat voci care au arătat că o astfel de înțelegere a textului este inacceptabilă<sup>17</sup>, întrucât ea ar face

fapte bune (cum ar putea înțelege, eventual, teologii catolici); dimpotrivă, numai făcând binele creștinii „își pot arăta dragostea creștină (*officia pietatis*) unii față de alții” (Luther, *op. cit.*, p. 47).

<sup>13</sup> În linii mari, putem identifica o anumită evoluție a interpretării verbului *ἀποκόπτω*, de la alegorizare (cazul unor scriitori patristici), la înțelegerea lui ca blestem/imprescație (cu precădere în perioada Reformei), procesul culminând cu ralierea celor mai mulți cercetători moderni la cea de-a treia interpretare, potrivit căreia remarcă din Gal. 5:12 este ironică.

<sup>14</sup> „Doar voi suferiți cu plăcere pe nebuni, voi, care sunteți înțelepți!” (CORNIL. 1924).

<sup>15</sup> Lightfoot (1874: 207) consideră că în Gal. 5:12 și în Filip. 3:2, 3 „apare aceeași idee, exprimată într-un limbaj similar”. Limbajul la care se referă comentatorul nu poate fi decât cel ironic, de vreme ce în ambele texte circumcizia este desconsiderată, și nu oricum, ci prin asociere cu mutilarea.

<sup>16</sup> BDAG arată că termenul gr. *ὄφελον*, care are o formă fixă, „funcționează ca o particulă care introduce o dorință imposibil de împlinit; este o expresie a dorinței ca ceva să se fi întâmplat sau să se întâmple”. O redare posibilă ar fi: „o, dacă!” (BDAG).

<sup>17</sup> În general, cei care aduc această obiecție înțeleg expresia paulină ca pe o metaforă a excomunicării. Longenecker este de părere că interpreții latini au fost predispuși către o astfel de înțelegere de

expresia paulină „o insultă pură, pe cât de irațională, pe atât de dezgustătoare”<sup>18</sup>, își menține poziția: „comentariul lui Pavel trebuie înțeles ca o modalitate sarcastică de caracterizare a iudaizatorilor” (*ibidem*). Sf. Pavel n-ar fi împotriva circumciziei, atâta vreme cât ea ar fi necesară din punct de vedere social sau medical, însă când ea este privită ca un vehicul al binecuvântărilor cerești, apostolul se vede nevoit să ia o poziție fermă și să declare răspicat că, astfel de situații, circumcizia nu reprezintă mai mult decât o mutilare fizică.

Între comentarii mai recentă care consideră că afirmația din Gal. 5:12 este una ironică îl menționăm și pe B. Witherington. Acesta arată că, deși apostolul nu-și putea permite să glumească cu lucruri atât de serioase, el „a putut apela, pe de o parte, la ironie, sarcasm, invectivă [...] pentru a-și arăta disprețul față de argumentele agitatorilor, iar pe de altă parte la empatie, milă, compasiune și emoții pozitive mai adânci, pentru a-și aduce audiența mai aproape, astfel încât aceasta să accepte argumentul său” (Witherington 1998: 374). Urmându-l pe J. Dunn (1993: 283), Witherington afirmă că, dacă dorința apostolului s-ar împlini în mod literal (dacă iudaizatorii ar ajunge eunuci), atunci „ritul dedicării ar deveni ritul excluderii”. Dorind să-și asigure un loc în „adunarea Domnului” prin circumcizie, galatenii ar ajunge să se excludă, prin castrare, din prezența lui Dumnezeu, pe baza aceluiași legi mozaice (Lev. 21:20; Deut. 23:1). În aceasta constă ironia afirmației pauline, afirmă Witherington.

Concluzionând discuția de până acum, considerăm că exegeza sintagmei gr. *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστοῦντες ὑμᾶς* trebuie să țină cont de toate aceste trei direcții de interpretare. După cum am putut observa, ele au o istorie îndelungată, două dintre ele coborând până în perioada patristică. Scriitori bisericești precum Ioan Hrisostomul sau Victorinus au înțeles de timpuri că verbul *ἀποκόπτω* face referire la o tăiere reală, în trup, și nu la o separare spirituală. Dar dacă acești comentatori și cei din perioada Reformei au considerat că apostolul Pavel rostește un blestem binemeritat asupra învățătorilor falși, interpreții de dată recentă consideră că, în economia argumentării sale, Sf. Pavel face uz de ironie pentru a-i discredita pe iudaizatori. O astfel de înțelegere nu este imposibil de susținut, deoarece este în acord cu sensul verbului *ἀποκόπτω* în context și pune în evidență o trăsătură a apostolului pe care celelalte interpretări o trec cu vederea: abilitatea retorică. Epistolele pauline conțin numeroase cazuri în care Sf. Pavel apelează la ironie pentru a evidenția și îndrepta erorile destinatarilor (1 Cor. 4:8; 2 Cor. 11:1 ș.a.).

---

textul Vulgatei, care este destul de ambiguu: „utinam et abscidantur qui vos conturbant”. Versiunea engleză KJV urmează textul Vulgatei, rezultatul fiind o expresie la fel de ambiguă: „I would they were even cut off which trouble you”, care permite interpretarea metaforică (Longenecker 2002: 234).

<sup>18</sup> Vezi comentariul lui W. M. Ramsay (*ad loc.*), citat de Longenecker (2002: 234).

#### 4. Gal. 5:12 în tradiția biblică românească

Tradiția biblică românească conține o paletă variată de echivalări ale textului din Gal. 5:12. Considerăm de domeniul evidenței faptul că orice traducător este, în același timp, și un interpret. Această „funcție” pe care traducătorul nu și-o asumă în mod conștient este evidențiată cel mai bine de textele dificile. În astfel de situații, traducătorul poate să apeleze la edițiile precedente, păstrând, astfel, o direcție de traducere/interpretare deja încheată, sau să inoveze, caz în care teologia îl poate predispuce către o anumită opțiune<sup>19</sup>. Gal. 5:12 este un astfel de text dificil, care a reușit să-i împartă pe interpreții biblici în tabere diferite, clar delimitate. Ne așteptăm, prin urmare, ca și redările acestui verset în limba română să urmeze direcții diferite, strâns legate de înțelegerea traducătorilor cu privire la el. În cele ce urmează ne propunem să analizăm, succint, traducerile și diortosisirile românești ale Sf. Scripturi din perspectiva textului de la Gal. 5:12. După o prezentare diacronică a versiunilor în care apar termeni problematici, vom face o clasificare a traducerilor românești după cele trei direcții de interpretare prezentate anterior.

Primele ediții românești ale Bibliei redau verbul gr. ἀποκόπτω ambiguu, ceea ce îngreunează uneori înțelegerea versetului. Înțelesul unor verbe ca *a plevi*, *a curăți* sau *a părași* este greu de stabilit în contextul general al Epistolei către Galateni. De regulă, aceste cuvinte-problemă nu au fost reluate în versiuni ulterioare. În contrast, termeni ca *a tăia*, *a lepăda* și *a schilodi*, fiind mult mai inteligibili, au o frecvență mai mare în versiunile românești.

În CORESI 1563 sintagmei gr. ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστῶντες ὑμᾶς îi corespunde următorul text: „Dară vre Dumnezeu ca și aceia să fie curățiți ceia ce (pe) voi răsipesc”. Dacă termenii grecești ὄφελον și ἀναστατώ sunt redați prin echivalenți relativ clari și fideli ideii pauline<sup>20</sup>, verbul *a curăți*, folosit pentru redarea lui ἀποκόπτω, se dovedește mai greu de interpretat. Dintre sensurile acestui verb din DLR, doar câteva s-ar potrivi veretului Gal. 5:12, ducând, desigur, la interpretări diferite. Un prim sens, figurat, ‘a face curat, a scăpa (de păcate), a mântui’ (DLR), deși posibil, este improbabil; într-o astfel de situație, Sf. Pavel s-ar ruga pentru recuperarea, iertarea și reprimirea iudaizatorilor în sânul bisericii, situație contrară mesajului teologic al epistolei către Galateni. Un alt sens, ‘a da la o parte, a îndepărta, a înlătura ceva murdar, rău, stricăcios, infecțios’, ar putea sugera că apostolul vizează excomunicarea ereticilor, care sunt, într-adevăr, răi și „infecțioși” (spiritual vorbind). Totuși, forma de pasiv a verbului folosit de Coresi nu ne permite să optăm pentru această variantă: înțelesul ar fi, în acest caz, că iudaizatorii sunt beneficiarii unei astfel de curățiri, nicidecum elementul nociv, care

<sup>19</sup> Ne referim aici, desigur, la traducerea textelor biblice. Pentru condiționările pe care teologia sau cultura le pot produce asupra textului scripturistic (Coșnac 2001). Notăm că Gal. 5:12 nu figurează printre pasajele supuse atenției de către autorul lucrării.

<sup>20</sup> Cu toate că o redare mai corectă a verbului ἀναστατώ ar fi „a supăra, a deranja, a tulbura” (vezi BDAG), ultimul fiind mai potrivit în contextul versetului Gal. 5:12.

urmează să fie îndepărtat. Un al treilea sens posibil ar fi ‘a alunga, a face să dispară (complementul este o persoană)’; prin extensie, ‘a prăpădi, a stinge, a omori’. Spre deosebire de înțelesurile anterioare, acesta se poate susține fără prea mari probleme. În acest caz, dorința apostolului trebuie luată ca o imprecăție, ea vizând distrugerea (de orice natură ar fi ea) învățătorilor falși. Mai interesant este însă un alt sens, secundar, dar care s-ar putea potrivi bine contextului din Gal. 5:12, anume ‘a jugăni, a castra’. Dacă acesta a fost înțelesul cu care termenul *a curăți* a fost utilizat de către Coresi, atunci remarcă paulină reprezintă un amestec de imprecăție și ironie.

Deși nu putem fi siguri cu privire la sensul avut în vedere de traducătorul de la 1563, înclinăm să credem că sintagma paulină trebuie înțeleasă ca o imprecăție, întrucât unltimile două sensuri sugerate de noi mai sus ne conduc spre această înțelegere<sup>21</sup>.

NTB 1648 propune pentru verbul gr. ἀποκόπτω un termen al cărui înțeles este ambiguu<sup>22</sup>: „Să au vrut da Dumnezău, să să plevească carii vă turbură pre voi”. Textul NTB 1648 este citat în DLR pentru a ilustra unul dintre sensurile verbului *a plivi*: „a curăța de buruieni; (fig.) Să au vrut da Dumnezău să vă (*sic!*) plevească carii vă turbură pre voi”. Înainte de a face alte aprecieri cu privire la sensurile acestui verb, atragem atenția asupra faptului că DLR citează eronat textul din NTB 1648: „să vă plevească”, în loc de „să să plevească” (NTB 1648). Diferența, aparent ne semnificativă, poate influența, totuși, interpretarea sintagmei. Potrivit DLR, textul pare să vorbească, într-un mod figurat, despre o „plivire” spirituală al cărei beneficiar este Biserica; după cum o grădină este plivită de buruieni, la fel și biserica este „plivită”, adică scăpată de elementele nocive care o amenință („să vă plevească”). Deși imaginea plivirii nu ar trebui respinsă *a priori*, considerăm că un alt sens din DLR ilustrează mai bine ideea paulină cuprinsă în NTB 1648. Este vorba de sensul ‘a separa, a izola, a lua (dintre...)’<sup>23</sup>. În acest caz, dorința apostolului se referă la îndepărtarea învățătorilor falși din sânul comunității creștine din Galatia. Prin *să să plevească* trebuie să înțelegem „să fie pliviți”.

După cum se poate observa, NTB 1648 transmite ideea unei separări, probabil spirituale, excluzând imprecăția sau ironia. Cu toate că invocarea divinității la începutul versetului („să au vrut da Dumnezău”) poate introduce, după caz, o imprecăție sau o binecuvântare, în cazul de față ea îmbracă forma unei rugăciuni al cărei scop este păzirea integrității bisericii prin îndepărtarea de Dumnezeu a învățătorilor falși care-i conduc pe galateni în rătăcire.

<sup>21</sup> Ne-am putea întreba dacă nu cumva, optând pentru sensul ‘a jugăni, a castra’, nu ar trebui să considerăm că traducătorul a înțeles expresia din Gal. 5:12 ca pe o remarcă ironică a Sf. Pavel. Lucrurile ar putea sta așa dacă n-am lua în calcul faptul că, până la data apariției acestei ediții, n-au existat comentatori care să susțină această idee; ea va apărea câteva secole mai târziu, și nu în spațiul teologic românesc.

<sup>22</sup> În afară de termenul *a plivi*, care este ambiguu, versetul nu ridică probleme semnificative.

<sup>23</sup> Exemplul ales în DLR este grăitor: „Dacă pământul a ajuns în stăpânirea dracilor... de ce nu mă plivești pe mine dintre ei (Vissarion, B. 132)”.

O altă versiune care pune probleme este BIBL. 1688, care traduce termenul ἀποκόπτω prin *a părăsi*: „Măcară că să vor și *părăsi* ceia ce vă izgonesc pre voi”. O primă observație este că termenul folosit trădează sensul original. Chiar dacă, văzută metaforic, „tăierea” poate face referire la o separare spirituală sau chiar la o părăsire a învățătorilor falși, verbul ἀποκόπτω nu poate fi redat prin *a părăsi*. Interpretarea trebuie să fie ulterioară traducerii, nu invers.

Reflexivul pasiv *se va părăsi* sugerează respingerea, abandonarea sau despărțirea de o persoană. DLR ilustrează acest sens printr-un citat din *Pravila* lui Eustrate, 24/20: „De-l va afla vinovat în vreunele în carele smentesc preoția...să nu să hirotonisească, ce să să părăsească ca un nedestoinic”. Dacă așa stau lucrurile, atunci dorința apostolului este ca destinatarii săi, înțelegând că sunt „izgoniți”<sup>24</sup> de către iudaizatori, să-i „părăsească”, adică să-i respingă, pe ei și învățăturile lor. Observăm, așadar, că BIBL. 1688 pare să susțină interpretarea alegorică a excluderii din Biserică a ereticilor.

O ultimă traducere a Bibliei în limba română care propune un termen problematic ca echivalent pentru ἀποκόπτω este CORNIL. 1924: „Și, *schilodească-se* odată cei ce vă tulbură!”<sup>25</sup>. Verbul *a schilodi* înseamnă ‘a face să devină schilod’, iar atunci când se referă la părți ale corpului, cele avute în vedere sunt mâinile și picioarele (DLR). Din aceste considerente, folosirea lui în Gal. 5:12 este nepotrivită, întrucât ea sugerează că apostolul își dorește nimicirea oponentilor săi din Galatia. În orice caz, textul din Gal. 5:12, așa cum apare în CORNIL. 1924, este o imprecizie clară; el nu ne lasă posibilitatea să-l interpretăm ca pe o dorință care vizează excluderea iudaizatorilor din rândurile credincioșilor, nici ca pe o remarcă ironică a apostolului<sup>26</sup>.

Având această perspectivă asupra versiunilor românești dificile, în ultima etapă a studiului nostru ne propunem o clasificare a traducerilor românești ale Bibliei după cele trei direcții de interpretare prezentate mai sus.

#### 4.1. Apostolul Pavel cere excluderea iudaizatorilor

a) NTB 1648 transmite ideea izolării, a separării iudaizatorilor de restul Bisericii din Galatia. Termenul propus de NTB 1648, *a plevi*, nu este reluat în edițiile ulterioare.

b) Opțiunea din BIBL. 1688 susține prima direcție de interpretare, potrivit căreia biserica trebuie să se despartă de pericolușii iudaizatori.

<sup>24</sup> În contextul nostru, înțelesul termenului *a izgoni* este, cel mai probabil, ‘(învechit) a persecuta’ (vezi DLR).

<sup>25</sup> Verbul *a schilodi* a fost preluat și în NTR 2007, dar traducătorii l-au avertizat pe cititor, într-o notă de subsol, că înțelesul expresiei este, de fapt, altul: „Afirmația lui Pavel este una foarte puternică; sensul ei este: «Cât despre cei ce vă tulbură, le doresc să meargă cu circumcizia până la castrare»”. Nu putem ști de ce traducătorii acestei ediții nu au folosit această expresie sau una similară în textul biblic propriu-zis. Cert este că echivalentul din NTR 2007 nu face referire la castrare.

<sup>26</sup> Este interesant că în celelalte ediții Cornilecu nu întâlnim termenul *a schilodi*. CORNIL. 1921 folosește verbul *a scopi*, care dă pasajului o nuanță ironică, în timp ce în CORNIL. 1931 apare sintagma *a tăia de tot*, care poate fi înțeleasă, de asemenea, în cheie ironică.



c) Începând cu MICU putem vorbi de o cristalizare a unei opțiuni de traducere. Termenul *a lepăda* va fi reluat de către următoarele versiuni: BIBL. 1819, FILOTEI, ȘAGUNA, BIBL. 1914. În ciuda acestei tradiții remarcabile, trebuie să precizăm că expresia românească „O, de s-ar lepăda afară cei ce vă răzvrătesc pre voi!” trădează sensul original. Putem vorbi, ca și în cazul BIBL. 1688, de o influență a hermeneuticii asupra actului traducerii: în MICU, versetul din Gal. 5:12 susține, în mod cert, o interpretare alegorică.

d) BIBL. 1874 propune traducerea: „O, de s'arū esclude de totū cei ce vĕ strică.” Termenul *a esclude* (o formă mai veche a lui *a exclude*, cf. DLR), un sinonim modern pentru *a lepăda*, se referă la îndepărtarea învățătorilor falși. Nici un sens al acestui termen nu conține ideea 'tăierii', exprimată de grecescul ἀποκόπτω. Avem, din nou, un caz de trădare a sensului original, în favoarea interpretării metaforice.

Interpretarea alegorică a versetului Gal. 5:12 găsește un sprijin puternic în traducerile românești amintite mai sus. Termenii *a plevi*, *a părăsi*, *a lepăda* și *a esclude* favorizează, deopotrivă, această înțelegere a pasajului biblic. În opinia noastră, chiar dacă o astfel de interpretare nu trebuie exclusă *a priori*, traducerea textului biblic nu trebuie s-o impună ca pe singura posibilă. Rolul de interpret al traducătorului, chiar dacă neasumat fățiș, iese la iveală în expresiile propuse de edițiile mai sus amintite. Când evaluăm tradiția biblică românească din perspectiva fragmentului discutat aici, putem observa o „maturizare” a traducerii textului sacru. După anul 1914 traducătorii renunță la soluția de traducere bazată pe o interpretare alegorică a fragmentului analizat.

#### 4.2. Sf. Pavel rostește o imprecăție

a) În CORESI 1563 verbului gr. ἀποκόπτω îi corespunde echivalentul *a curăți*. Analiza acestei versiuni (vezi *supra*) ne-a dus la concluzia că sensul cel mai potrivit al verbului în contextul nostru este 'a alunga, a face să dispară', iar prin extensie, 'a prăpădi, a omori'. Sensul 'a jugăni, a castra' ar fi posibil, dacă verbul n-ar fi la pasiv („să fie curățiți”). Or, pentru ca remarca apostolului să fie una ironică, ar trebui ca învățătorii falși să se castreze ei înșiși, din dorința de a deveni mai spirituali. Așadar, CORESI 1563 rămâne prima versiune românească în care dorința exprimată de Sf. Pavel în Gal. 5:12 are valoarea unei imprecății.

b) Soluția din CORNIL. 1924, *a schilodi*, exclude atât ironia declarației apostolului, cât și interpretarea alegorică, prin urmare va trebui să înțelegem textul din Gal. 5:12 ca pe o imprecăție.

c) ANANIA 2001 este un alt exemplu de traducere care se înscrie pe făgașul interpretativ prezentat mai sus. Exclamația „O, tăia-s'ar cu totu'n bucățele cei ce vă destramă pe voi!” nu poate fi văzută decât ca o imprecăție. Topica inversată („tăia-s'ar”) și secvența „'n bucățele” accentuează caracterul imprecatoriu al sintagmei.

d) O ultimă versiune în care găsim o imprecuație în Gal. 5:12 este FIDELA 2010: „Aș dori să fie *stârpiți* cei ce vă tulbură”, o formulare care corespunde textului din KJB: „I would they were even cut off which trouble you”. Dintre sensurile termenului *a stârpi*, două ar fi posibile în contextul din Gal. 5:12: ‘a face să devină sau a deveni sterp; a steriliza’ sau ‘a omorî în masă; a face să dispară complet; a distruge, a extermina, a masacra, a măcelări; a nimici’ (DLR). Acest ultim sens pare mai probabil, așadar, în FIDELA 2010 remarcă paulină devine o imprecuație prin care apostolul dorește distrugerea definitivă a oponenților săi din Galatia.

Versiunile românești ale Bibliei care susțin indubitabil interpretarea din secțiunea 4.2. sunt, după cum am văzut, destul de puține. Însă ele ilustrează foarte bine faptul că, în procesul traducerii textului biblic, interpretarea pe care o dăm textului sacru poate influența în mod decisiv alegerea termenilor. Revenind la o idee exprimată mai sus, considerăm că traducerile trebuie să rămână fidele textului original, urmând ca interpretarea pasajelor scripturistice să se facă ulterior, de către interpreți avizați.

### 4.3. Sf. Pavel face o remarcă ironică/sarcastică

Numărul traducerilor românești care ar putea susține această direcție de interpretare este sensibil mai mare decât al celor din secțiunea anterioară. În general, am încadrat aici acele ediții care, pe de o parte, trimit la ideea de tăiere fizică (cerută de verbul *ἀποκόπτω*), iar pe de altă parte sugerează că această tăiere ar fi una improbabilă.

În NT. 1863, „O de *s'arî scopi*<sup>27</sup> de totu, ceî ce ve turbură pre voi!”, verbul folosit pentru redarea lui *ἀποκόπτω* surprinde foarte bine ironia Sf. Pavel. La acesta se adaugă și locuțiunea adverbială „de totu”, care sugerează că practica iudaizatorilor era, de fapt, tot o „scopire”, cu deosebire că procesul nu se ducea până la capăt („de totu”). Această variantă de traducere va fi reluată cu mici modificări în CORNIL. 1921: „Și, *scopească-se* odată cei ce aruncă tulburarea între voi!”.

NITZ. 1897: „Și dacă *s'ar tăea* măcar de tot cei care vă întărită pe voi la rēscală!”. Alegerea termenului *a tăia* pentru traducerea grecescului *ἀποκόπτω* este una inspirată, nu doar fiindcă este fidelă originalului, ci și fiindcă îi lasă comentatorului posibilitatea de a alege între imprecuație și ironie. Am încadrat, totuși, versiunea NITZ. 1897 în rândul celor care văd în Gal. 5:12 o ironie, întrucât pe lângă verbul *a tăia*, versiunea folosește și locuțiunea adverbială „de tot”, care indică limpede că tăierea la care se referă apostolul a fost deja „începută” (prin circumcizie), iar acum urmează să fie dusă la capăt. Această variantă s-a impus pentru multă vreme în aproape toate edițiile ulterioare: BIBL. 1911, CORNIL. 1931, GAL. 1938 și NT. 1951. Varianta din BIBL. 1968 („O, de s-ar tăia de tot cei ce vă

<sup>27</sup> *A scopi* are un singur sens: ‘a castra’ (DLR).

răzvrătesc pe voi!”) a fost preluată în NT. 1979, BIBL. 1982 și BIBL. 1988. O ultimă versiune care preia varianta „a tăia de tot” este BIBL. 2001 (GBV).

NT. 2002, o versiune catolică, propune traducerea: „Cei care vă tulbură mai bine să se mutileze de tot.” Deoarece verbul *a mutila* poate face referire atât la o amputare, cât și la o ciuntire accidentală (DLR), Gal. 5:12 poate părea și o imprecuație la adresa oponentilor săi. Cu toate acestea, prezența locuțiunii adverbiale „de tot” sugerează, ca și în versiunile biblice anterioare, că „mutilarea” nu trebuie înțeleasă ca un accident, ci ca un act voit. Alegerea unui termen atât de violent pentru a descrie circumcizia evocă limbajul folosit de apostol în Filip. 3:2<sup>28</sup>.

TLN 2006 traduce Gal. 5:12 în felul următor: „De *s-ar castra* cei ce caută să vă dărâme!”. Deși folosește verbul *a castra* (în acord cu intenția paulină), această traducere nu se numără printre cele mai bune, întrucât cititorul s-ar putea întreba, pe bună dreptate, care ar fi rostul castrării iudaizatorilor? De ce a cerut apostolul un lucru atât de absurd? Se pierde, așadar, aluzia la tăierea „finală”, care să continue incizia făcută în momentul circumciziei. Deși TLN 2006 este greu de încadrat în vreuna dintre cele trei categorii prezentate mai sus, se apropie cel mai mult de interpretarea în cheia ironiei).

## 5. Concluzii

Secvența gr. *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστοῦντες ὑμᾶς* rămâne un text dificil, atât pentru exegeți, cât și pentru traducători, de aceea redarea lui în limba română sau într-o altă limbă modernă va avea mereu nevoie de explicații. În secțiunea dedicată istoriei interpretării am descoperit trei linii de interpretare majore, care sunt transpuse în versiunile biblice românești. Constatăm deci că orice traducător este și un interpret, situație valabilă nu doar pentru tradiția biblică românească, ci și pentru celelalte tradiții<sup>29</sup>.

Pentru redarea lui *ἀποκόπτω* versiunile românești timpurii folosesc echivalenți care, cel mai adesea, se dovedesc ambigui și, prin urmare, greu de interpretat. Cu ajutorul altor texte din epocă, prezentate în DLR, am încercat să stabilim înțelesul cel mai potrivit al acestor termeni în Gal. 5:12. MICU este versiunea care trasează primul fâgaș textual important, cealaltă tradiție textuală fiind inaugurată de NITZ. 1897<sup>30</sup>.

Ultima etapă a studiului nostru a constat în clasificarea versiunilor românești după cele trei direcții de interpretare clasice. Am observat că interpretarea sintagmei pauline ca imprecuație are cel mai slab suport în edițiile biblice românești:

<sup>28</sup> Filip. 3:2: *βλέπετε τὴν κατατομήν*. Printr-un joc de cuvinte, termenul gr. *περιτομή* („circumcizie”) devine *κατατομή* („mutilare”).

<sup>29</sup> O examinare a expresiei pauline din Gal. 5:12 în versiuni străine ale Bibliei nu a făcut obiectul studiului nostru. Însă, comparând aceste versiuni între ele, vom putea observa că au fost influențate de înțelegerea pe care traducătorul a avut-o asupra înțelesului expresiei grecești.

<sup>30</sup> Această tradiție textuală însumează 10 ediții biblice, majoritatea ortodoxe; însă între ele se numără și câteva versiuni protestante: CORNIL. 1931 sau BIBL. 2001 (GBV).

5 versiuni, dintr-un total de 27, supuse analizei<sup>31</sup>. Interpretarea alegorică a textului din Gal. 5:12 se întâlnește mai des, fiind prezentă în 8 versiuni românești<sup>32</sup>. Ultima interpretare, conform căreia Sf. Pavel este ironic față de iudaizatori, se dovedește cea mai populară, fiind întâlnită în 14 versiuni<sup>33</sup>.

Mai precizăm că pentru redarea verbului grecesc *ἀποκόβονται*, cele 27 de versiuni analizate folosesc 11 echivalenți diferiți. Aceasta constituie o ultimă dovadă a faptului că textul din Gal. 5:12 ridică probleme serioase traducătorilor și interpreților, probleme care, însă, vor putea fi depășite în urma unui studiu exegetic, hermeneutic și traductologic riguros.

## Bibliografie

### A. Surse

- ANANIA = *Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod* [...], redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, EIBMBOR, București, 2001.
- BIBL. 1688 = *Biblia ádecă Dumnezeiasca Scriptură a ceii Vechi și ale ceii Noao Leage*, toate care s-au tălmăcit după limba elinească spre înțelegerea limbii românești, cu porunca preabunului Domn Ioan Șarban Cantacozino Basarabă Voievod [...], București, 1688 [ediție modernă: Institutul Biblic și de Misiune al BOR, București, 1998].
- BIBL. 1819 = *Biblia, ádecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii vechi și a ceii noao*, cu chieltuiala Rosieneștii Soțietăți a Bibliei, în Sanktpeterburg, în tipografia lui Nic. Grecea, în anul 1819, avgust, 15 zile.
- BIBL. 1874 = *Sânta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, edițiune nouă, revădută după testurile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, Iași, 1874.
- BIBL. 1911 = *Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, edițiune nouă, revădută după testurile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, București, [1911]. Pe pagina de titlu a VT este trecut anul 1909, iar pe pagina de titlu a NT (traducerea Nitzulescu) anul 1911. Ortografia revizuită de P. Gârboviceanu și G. Alexici.
- BIBL. 1914 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă*, tipărită în zilele majestății sale Carol I [...], Ediția Sfântului Sinod, București, 1914.

<sup>31</sup> La nivelul diversității lexicale, această grupă de versiuni biblice se prezintă cel mai bine; cele cinci ediții propun patru formulări diferite pentru redarea lui *ἀποκόπτω*: *a curăți*, *a schilodi*, *a tăia cu totu-n bucățele*, respectiv *a stărpi*.

<sup>32</sup> Dintre aceste opt versiuni, doar patru propun un termen propriu pentru redarea lui *ἀποκόπτω*.

<sup>33</sup> Menționăm că unele ediții care se încadrează în această categorie sunt diortosiri ale unor versiuni mai vechi: NT. 1951, BIBL. 1968, NT. 1979, BIBL. 1982, BIBL. 1988. Aceasta face ca în cele 14 versiuni să avem doar patru echivalenți diferiți pentru grecescul *ἀποκόπτω*: *a scopi*, *a tăia de tot*, *a mutila de tot* și *a castra*.

- BIBL. 1968 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, IBMOBOR, București, 1968.
- BIBL. 1982 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 1982.
- BIBL. 1988 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 1988.
- BIBL. 2001 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*. Traducere literală nouă, completată, revizuită și actualizată cu subtitluri și texte paralele marginale și adnotări de traducere în subtext, Gute Botschaft Verlag, București, 2001.
- BIBL. 2008 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 2008 [retipărire a BIBL. 1988].
- CORESI 1563 = *Apostol românesc* (Faptele Apostolilor–Evrei), Brașov, [1563].
- CORNIL. 1920 = *Noul Testament al Domnului Nostru Isus Hristos*, tradus de D. Cornilescu, Societatea Evanghelică Română, București, 1920 [pe copertă, 1921].
- CORNIL. 1921 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tradusă de D. Cornilescu, cu locuri paralele, Societatea Evanghelică Română, București, 1921.
- CORNIL. 1924 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, traducere nouă [de D. Cornilescu], cu trimeteri, Societatea Biblică pentru Răspândirea Bibliei în Anglia și Străinătate, 1924.
- CORNIL. 1931 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament, cu trimeteri. Biblia română traducere nouă după textul original*, Societatea Biblică pentru Răspândirea Bibliei în Anglia și Străinătate, București, 1931.
- FIDELA 2010 = *Biblia Fidela*, Traducere literală nouă, completat, revizuită și actualizată, Editura Fidela, Cluj-Napoca, 2010.
- FILOTEI = *Biblia sau Testamentul Vechi și Nou* [...] tipărit [...] prin binecuvântarea [...] iubitorului de Dumnezeu Episcop al sfintei Episcopii Buzăul, D. D. Filoteiu, Buzău, 1854.
- GAL. 1938 = *Biblia, adică Dumnezeuasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originalele ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a Majestății sale regelui Carol II, Fundația pentru Literatură și Artă «Regele Carol II», București, 1938.
- MICU = *Biblia, adică Dumnezeuasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao* [...], Blaj, 1795 [*Biblia de la Blaj – 1795*, Ediție jubiliară, Roma, 2000].
- NA = *Novum Testamentum Graece*, 27th edition, in the tradition of Eberhard Nestle and Erwin Nestle, ed. Barbara și Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.

- NITZ. 1897 = *Noul Așezământ*, tradus din limba originală greacă, sub domnia M.S. Carol I. Regele României Arhiepiscop și Mitropolit Primat fiind de a doua oară D.D. Iosif Gheorghian, de Dr. N. Nitzulescu, Profesor la Facultatea de Teologie. Tipărit cu spesele Societății Biblice Britanice, București, 1897.
- NTB 1648 = *Noul Testament sau Împăcarea au legea noao a lui Isus Hristos, Domnul nostru*, izvodit cu mare socotință, den izvod grecescu și slovenescu, pre limbă rumânească, cu îndemnarea și porunca denpreună cu toată cheltuiala a măriei sale Gheorghe Racoți, craiul Ardealului, tipăritu-s-au întru a măriei sale tipografie, dentiu noou, în Ardeal, în cetatea Belgradului [...] 1648 [ediție modernă: Alba Iulia, 1988].
- NT. 1863 = *Noul Testament al Domnului și Mântuitorului Nostru Isus Christos*, corectat întocmai după textul original cu cheltuiala Societății Ierografice Britanice și streine, spre răspândirea cuvântului lui Dumnezeu în Britania și la alte națiuni, ediția a șaptea, Typografia Sephan Rassidescu, Bucuresci, 1863.
- NT. 1951 = *Noul Testament al Domnului Nostru Isus Hristos*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și binecuvântarea I. P. S. Justinian Patriarhul României la cea de a treia aniversare a înscăunării I. P. S. Sale, EIBMO, București, 1951.
- NT. 1979 = *Noul Testament cu Psalmii*, tipărit sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Iustin patriarhul Bisericii Ortodoxe Române cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 1979.
- NT. 2002 = *Noul Testament*, traducere, introduceri și note de pr. Alois Bulai și pr. Anton Budău, Sapienția, Iași, 2002.
- NTR 2007 = *Biblia, Noua traducere în limba română*, International Bible Society, s.l., 2007.
- ȘAGUNA = *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a legii cei vechi și a cei noao*, tipărită [...] sub privegherea și cu binecuvântarea excelenței sale, prea sfințitului Domn Andreiu, Baron de Șaguna, Sibiu, 1856–1858.
- TLN 2006 = *Sfintele Scripturi. Traducerea lumii noi*, traducere după *New World Translation of the Holy Scriptures*, ediția engleză revizuită în 1984, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2006.

## B. Dicționare și enciclopedii

- BDAG = Danker, Frederick William (ed.), *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.
- DGR = Carrez, Maurice și Morel, François, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, traducere de Gheorghe Badea, SBIR, București, 1999.
- DLR = *Dicționarul limbii române*, (Ediția anastatică) 19 vol., Editura Academiei Române, București, 2010.
- EDNT = H. R. Balz, G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament* [traducerea lucrării *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*], Grand Rapids, Eerdmans, 1990-1993.

- LEH = J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Revised Edition*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- LIDDELL-SCOTT = H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, Oxford/New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 1996.
- LOUW-NIDA = J. P. Louw, E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, United Bible Societies, New York, 1996.
- NPNF<sup>1</sup> = *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series*, 14 vol., Hendrickson, Peabody, 1995.
- TDNT = Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vol., traducere de G. W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1964–1976.

### C. Literatură secundară

- Calvin 2005: J. Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians*, traducere de William Pringle, Baker Books, Grand Rapids, 2005.
- Clarke 1999: A. Clarke, *Clarke's Commentary: Galatians* (ed. electronică), Logos Library System, Albany, Ages Software, 1999.
- Coțac 2011: E. Coțac, *Dilemele fidelității. Condiționări culturale și teologice în traducerea Bibliei*, Editura Logos, Cluj-Napoca, 2011.
- Dunn 1993: James Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Hendrickson, Londra, 1993.
- Edwards 1999: M. J. Edwards, *Galatians, Ephesians, Philippians*, (Ancient Christian Commentary on Scripture), InterVarsity Press, Downers Grove, 1999.
- George 2001: T. George, *Galatians*, (NAC, vol. 30), Broadman & Holman Publishers, Nashville, 2001.
- Gingrich 2005: R. E. Gingrich, *The Book of Galatians*, Riverside Printing, Memphis, 2005.
- Hendriksen și Kistemaker 2001: W. Hendriksen și S. J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of Galatians*, vol. 8, Grand Rapids, Baker Book House, 2001.
- Lightfoot 1874: J. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians. A Revised Text with Introduction, Notes, and Dissertations*, Macmillan & Co., Londra, 1874.
- Longenecker 2002: R. N. Longenecker, *Galatians* (WBC, vol. 41), Word, Dallas, 2002.
- Luther 1999: J. Pelikan *et al.* (ed.), *Luther's Works, vol. 27: Lectures on Galatians*, Concordia, Saint Louis, 1999.
- Cooper 2005: Stephen Andrew Cooper (ed.), *Marius Victorinus' Commentary on Galatians*, Oxford University Press, New York, 2005.
- Martyn 1997: J. Louis Martyn, *Galatians*, Yale University Press, Londra, 1997.
- Wesley 1999: J. Wesley, *Wesley's Notes: Galatians* (ed. electronică), Logos Library System, Albany, Ages Software, 1999.

Witherington 1998: Ben Witherington III, *Grace in Galatia: A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998.



## INOVAȚII LEXICALE ÎN TEXTUL BIBLIC ACTUAL

DR. DANA-LUMINIȚA TELEOACĂ

Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”, București  
danielateleoaca@gmail.com

**Résumé:** L'approche du problème du *conservatisme* linguistique d'un texte (ecclésiastique) uniquement du point de vue des phénomènes archaïques de langue n'est qu'un approche unilatéral; c'est pourquoi il faut nécessairement ajouter à ce type de démarche l'opération d'investigation du 'néologique' dans un certain texte religieux. Dans notre étude – une recherche comparative synchronique ('orthodoxe/ catholique/ protestant') – on s'est intéressé au problème de la distribution particulière des unités lexicales néologiques dans chacune des versions bibliques prises en discussion, démarche à travers laquelle nous avons essayés d'ébaucher un possible modèle méthodologique applicable à l'analyse du „néologique” dans le texte religieux (biblique), un modèle qui permette la dissociation entre les faits lexicaux de *continuité linguistique*, d'une part, et les phénomènes d'*innovation linguistique*, d'autre part. La dernière section de cette étude a été consacrée au problème de l'adéquation/l'inadéquation sémantico-conceptuelle et stylistique du fond lexical néologique délimité dans le texte biblique actuel.

**Mots-clés:** biblique, comparatif, néologique, innovation linguistique, continuité linguistique, (in)adéquation sémantico-stylistique

### 1. Precizări preliminare

Într-un studiu recent (Teleoacă 2011b), având drept corpus de lucru un număr de patru versiuni biblice<sup>1</sup>, ne propuneam să urmărim gradul de arhaicitate al textului biblic actual, în speță neotestamentar (*Evanghelia după Matei*), într-o cercetare comparativă „ortodox/ catolic/ protestant”. Aspectele lexicosemantice analizate – arhaisme lexicale, termeni rari și din fondul lexical mai vechi al limbii

---

<sup>1</sup> Cf. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, 1988, versiune ortodoxă (BO), *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, 1980 (BI), *Biblia sau Sfânta Scriptură. Vechiul și Noul Testament*, 1990, versiune protestantă (BP), respectiv *Noul Testament Catolic*, 1992 (NTC). Cât privește *Biblia de la Ierusalim*, trebuie spus că, deși lipsită de orice indicație de validare din partea vreunei autorități ortodoxe (tipicul „tipărit/ă cu bincuvântarea” urmat de numele unui arhiepiscop și de menționarea demnităților lui) și prezentând indiciile editării de către o societate protestantă, această versiune promovează, așa cum vom avea ocazia să constatăm pe parcursul analizei noastre, un cod care sugerează o puternică tendință de înscriere în tradiția literaturii ortodoxe de limbă română, având în mod evident o predilecție pentru arhaism, împinsă din nefericire până dincolo de caracteristicile autentice ale vechiului scris bisericesc românesc. Tocmai această deliberată opțiune pentru arhaism ne-a determinat să includem în comparație acest text, ca o modalitate de delimitare între diverse trepte de tradiționalism lingvistic.

române, sensuri arhaice și specifice textului bisericesc, termeni/ semantisme specific populare, exprimarea perifrastică, termeni slavi (slavoni)/ termeni latini (latinisme) – au demonstrat cu prisosință propensiunea deosebită a versiunii de cult ortodoxe pentru cultivarea, inclusiv în etapa actuală de evoluție a limbii române, a ‘arhaicului’, nu de puține ori cu conservări semnificative la nivel popular/ regional. Abordarea problemei conservatorismului unui text (bisericesc) la nivel lingvistic exclusiv din perspectiva fenomenelor arhaice de limbă este însă una unilaterală, impunându-se de aceea coroborarea acestui tip de demers cu acela al investigației ‘neologicului’ în interiorul unui text bisericesc sau altul.

În cele ce urmează, pornind de la versiunile biblice menționate anterior, vom proceda la delimitarea fondului neologic de termeni identificabil în textul biblic actual, atenția fiindu-ne reținută de distribuția specifică a unităților lexicale neologice în fiecare dintre cele patru versiuni evanghelice (demers prin care am încercat să schițăm și o posibilă metodologie de abordare a „neologicului” în textul bisericesc actual), precum și de o serie de aspecte legate de utilizarea mai mult sau mai puțin adecvată (la nivel semantico-conceptual, dar și stilistic) a neologismelor.

## 2. Inovații lexicale

### 2.1. Împrumuturi propriu-zise

În studiul de față soluțiile etimologice au fost indicate prin coroborarea informațiilor consemnate în următoarele surse lexicografice: CDDE, CDER, DEX 1998, DÎL-R, DN, MDN, MDA (I, II), PEW, REW și TDRG (I, II, III), pentru discuția noastră prezentând relevanță conceptul de „etimon direct”, iar nu cel de „etimon îndepărtat”. Precizarea își dovedește utilitatea având în vedere faptul că sunt situații în care termeni grecești la origini au pătruns în română prin filieră neolatină, cel mai adesea prin limba franceză, în consecință aceștia fiind incluși în inventarele noastre neologice (cf. *infra*, *satan*, *eunuc*, *paralitic*, *taxă*, *prozelit* ș.a.).

Am inclus în lista noastră și termeni care, la prima vedere, nu au nici o legătură cu conceptul de „neologism”. Este, de pildă, cazul lui *lunatic* (cf. *infra*), termen moștenit (cf., de exemplu, PEW 996 sau CDDE 1020), cum demonstrează, printre altele, prima atestare a acestuia [sec. al XVI-lea], respectiv varianta *lunatec*, consemnată în textele vechi (cf., de exemplu, BIBLIA 1688 4:24), și, foarte probabil, reintrat în limbă, în epoca modernă (printr-un împrumut savant, cf. varianta modernă *lunatic*), aspect susținut și de includerea sa în dicționarele de neologisme ale limbii române (cf. DN, MDN) și nu numai<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Explicația prin latina savantă și prin franceză apare și în DEX, respectiv în MDA (A-ME) 2010. De precizat și faptul că lat. *lunaticus* figurează în REW 5165 cu descendenți exclusiv în logudoreză și în corsicană, realitate lingvistică ce susține și posibilitatea împrumutării termenului latinesc menționat, într-o etapă ulterioară, în majoritatea limbilor romanice.

În principiu, am considerat „neologic” orice termen din textele biblice supuse investigației cu etimologie latină (savantă)/ neolatină (în speță, franceză, mai puțin italiană)/ latino-romanică, dar și termeni cu etimologie multiplă, pentru care s-a propus, pe lângă o serie de soluții etimologice (greaca, germana ș.a.), și explicația prin „latina savantă”/ „neolatină”/ „latino-romanică”<sup>3</sup>. Se înțelege că în aria noastră de cercetare au intrat inclusiv derivatele pe teren românesc de la astfel de termeni, respectiv o serie de calcuri semantice și structurale (unități lexicale, dar și frazeologice) realizate după model (latino)-romanic.

Prin urmare, este vorba despre o serie de cuvinte din categoria celor care „au schimbat aspectul limbii române, încadrând-o din nou în spiritualitatea romanică și îndepărtând-o de comunitatea balcanică (s.n.), în care o înglobase mai ales cultura ce venea din Bizanț” (Pușcariu 1976, I: 415). Cum se știe, calitatea de cuvânt nou se pierde cu timpul, iar ceea ce a fost cândva „neologism” devine termen de uz general, uneori, din diverse motive, putându-se chiar arhaiza (cf. *infra*, vb. precum a *libera* sau a *conlocu*). Așa s-a întâmplat cu multe grecisme și turcisme, precum și cu o serie de împrumuturi din neogreacă. Spre deosebire de acestea – cum se admite îndeobște în literatura de specialitate –, împrumuturile lexicale de origine latino-romanică nu-și pierd calitatea de neologisme în limba română decât dacă încetează să mai fie folosite. În aceeași situație se află, de fapt, și unele împrumuturi intrate în română din greacă și apoi din latină ori din limbile occidentale. Devenind cuvinte internaționale și fiind termeni de cultură și de civilizație, aceste împrumuturi continuă să rămână neologisme din punctul de vedere al lingvisticii românești, deși unele dintre ele au în limba noastră o vechime de cel puțin două secole. Sunt aspecte ce susțin necesitatea coroborării criteriului „cronologic-etimologic” cu cel „cultural”, respectiv cu cel al „difuzării” unui termen în diverse arii lingvistice. În lumina celor spuse, se înțelege de ce în inventarele noastre figurează, alături de termeni precum *public*, *națiune*, *sanctuar*, *figură*, *inscripție*, *spirit*, *jandarm*, *a practica...*, și alții, cum sunt: *demon*, *demonizat*, *epidemie*, *filacteriu*, *genealogie*, *profet*, *prozelit* etc.<sup>4</sup>.

*genealogie* (fr. *généalogie*, lat. *genealogia*): „Genealogia lui Isus Hristos, fiu al lui David, fiu al lui Avram” (NTC 1:1; cf. și BP)/ BI, BO: *neam*; *deportare* (fr. *déporter*, lat. *deportare*): „... pe timpul *deportării* la Babilon” (NTC 1:11)/ BI, BO, BP: *strămutare*;

---

<sup>3</sup> Punctul nostru de vedere este în conformitate, de exemplu, cu principiile care au guvernat întocmirea inventarelor lexicale din DÎL-R, lucrare lexicografică în care statutul de „împrumut latino-romanic” este asociat inclusiv cu termeni pentru care s-a propus etimologia multiplă, mai exact și cu unități lexicale raportabile din punct de vedere etimologic deopotrivă la latină (aspectul cult, savant) / o limbă neolatină, cât și la un idiom neromanic (cel mai adesea, germana, maghiara, neogreaca, polona, rusa sau vechea slavă) (a se vedea DÎL-R: 11-12). Cât privește împrumuturile cu etimologie latino-romanică sau neogrecescă, în lucrarea citată se vorbește despre „termeni latino-grecești”, identificabili îndeosebi în scrierile autorilor care cunoșteau în egală măsură latina și greaca (cf. *ibid.*, 18-19).

<sup>4</sup> Discuția va fi aprofundată în secțiunea 3.

*profet* (fr. *prophète*, lat. *propheta*, gr. *prophetes*)<sup>5</sup>: „... care spune prin gura *profetului*” (NTC 1:23; cf. și *ibid.*, 2:5)/ BI, BO: *proroc*; BP: *proroc*; cf. și vb. *a profeti* (< *profet*): „Oare nu în Numele Tău *am profetit* și nu în Numele tău am scos demoni...?” (NTC 7:22; cf. și *ibid.*, 11:13; 26:68)/ BP: *a proroci*; BO, BI: *a proroci*; *a se informa* (fr. *(s)informer*, lat. *informare*): „Mergeți și vă *informați* cu deamănuntul despre copil” (NTC 2:8)/ BI, BO, BP: *a cerceta*; *public* (lat. *publicus*, fr. *public*): „Pregătirea activității *publice* a lui Isus” (subtitlu cu care se deschide cap. 3, NTC); *activitate* (fr. *activité*, lat. *activitas*, -*atis*): „*Activitatea* lui Isus în împrejurimile Galileii” (NTC, p. 140); *demonizat* (fr. *démonisé*)<sup>6</sup>, *lunatic* (lat. *lunaticus*, fr. *lunatique*)<sup>7</sup>, *paralitic* (lat. *paralyticus*, ngr. *paralitikós*, fr. *paralytique*), *posedat de demon* (fr. *posséder*, fr. *démon*): „pe *demonizați* și *lunatici*” (BO 4:24); „*posedați de demon* și *paralitici*” (BP)/ BI: *îndrăciți și slăbănogi*; cf. și „Doamne, ai milă de fiul meu, căci este *lunatic* și mult suferă” (NTC 17:5); *predică* (< *a predica* < lat. *praedicare*): „*Predica* lui Ioan Botezătorul” (subtitlu cap. 3, NTC); „*Predica* de pe munte” (BO, cap. 5)/ BI, BP: *cuvântare*; cf. și vb. *a predica*: „În zilele acelea apare Ioan Botezătorul, care *predică* în deșert Iudeilor” (NTC 3:1; cf. și *ibid.*, 11:1); „Evanghelia aceasta a împărăției *va fi predicată* în toată lumea” (BP 24:14)/ BO, BI: *a se propovădui*, *a fi propovăduită*; cf. și *predicator* (fr. *prédicateur*): „Răsplata celor ce primesc *predicatori*” (NTC: 127); *sandală* (fr. *sandale*): „eu nu sunt vrednic nici să-i duc *sandalele*” (NTC 3:11; cf. și *ibid.*, 10:10)/ BP, BO: *încălțăminte*; BI: *încălțăminte*; *reparat* (fr. *réparer*, lat. *reparare*): „Văzu alți doi frați, [...], la *reparatul* rețelelor” (NTC 4:21)/ BI, BP: *a cârpi*; BO: *a-și drege*; *barcă* (it. *barca*): utilizat în textul catolic în alternanță cu termenul moștenit *luntre*: „în *luntre* cu Zebedeu” (NTC 4:22); „Ei lăsară numaidecât *barcă*” (*ibid.*)/ BI, BP, BO: *corabie*; *discipol* (lat. *discipulus*, fr. *disciple*): „și *discipolii* săi veniră lângă el” (NTC 5:1)/ BP, BO, BI: *ucenic*; *spirit* (lat. *spiritus*, it. *spirito*): „Fericiți cei săraci cu *spiritul*” (NTC 5:3); „El cu un cuvânt a scos *spiritele* rele” (*ibid.*, 8:16); „ci în voi vorbește *Spiritul* Tatălui vostru” (*ibid.*, 10:20; cf. și 12:28); „Când *spiritul* necurat a ieșit dintr’un om...” (*ibid.*, 12:43)/ BI, BO, BI: *dub*; *cauză* (lat. *causa*, fr. *cause*): „Ferice de cei prigoniți din *cauza* dreptății” (BP 5:10); „iar din *cauza* mea veți fi duși dinaintea guvernatorilor...” (NTC 10:18); *a insulta* (fr. *insulter*, lat. *insultare*): „Ferice va fi de voi când, din cauza mea, oamenii vă *vor insulta*” (BP 5:11); „Trecătorii îl *insultau*” (NTC 27:39)/ BO, BI: *a ocări*; *perfidie* (fr. *perfidie*): „*Perfidia* marilor preoți” (NTC, p. 190); *candelabru* (fr. *candélabre*, lat. *candelabrum*): „... [nu pui sub obroc candela aprinsă] ci pe *candelabru*, ca să lumineze tuturor celor din casă” (NTC 5:15)/ BP, BI, BO: *sfeșnic*; *jandarm* (fr. *gendarme*): „... și judecătorul [te va da] pe mâna *jandarmului*” (NTC 5:25)/ BI: *temnicer*; BO: *slujitor*; BP: *ofițer*; *act* (lat. *actum*, fr. *acte*): „Cine-și va lăsa soția, să-i dea *act* de despărțire” (NTC 5:31)/ BI, BO:

<sup>5</sup> Atestat relativ târziu, anume în anul 1825 (cf. TDRG III, unde *profet* este explicat prin italiană și franceză; în MDA II se acceptă soluția latină și franceză).

<sup>6</sup> În MDA I, adjectivul este explicat ca formație internă.

<sup>7</sup> Cu observațiile formulate anterior. Cf. și *infra*, 3.

<sup>8</sup> Ortografiat cu majusculă, probabil sub influența originalului francez. Cf. și „Văzând că mulți *Farișei* și *Saducei* (*s.n.*) veneau la botezul său...” (NTC 3:7).

carte; BP: *scrisoare; concubina*<sup>9</sup> (fr. *concubinage*): „Oricine își va lăsa soția în afară de *concubinaj*, o împinge la adulter” (NTC 5:32)/ BO, BP: *desfrânare*; BI: *curvie; a practica* (fr. *pratiquer*): „... dar oricine le *va practica* și va învăța pe alții” (BP 5:19)/ în celelalte versiuni: *a păzi, a face; ofițer* (fr. *officier*, pol. *oficer*, rus. *ofițer*)<sup>10</sup>: „... ca nu cumva potrivnicul să te dea judecătorului, iar judecătorul să te dea *ofițerului*” (BP 5:25)/ în celelalte versiuni: *slujitor, temnicer, jandarm; a comite* (lat. *committere*, fr. *commettre*), *adulter* (fr. *adultère*, lat. *adulterum*): „*Să nu comiți adulter*” (BP 5:27); „*Să nu săvârșești adulter*” (BO); „*Să nu faci adulter*” (NTC)/ BI: „*Să nu precurvești*”; *divorțat* (< *a divorța* < fr. *divorcer*): „... și cine se căsătorește cu *cea divorțată* comite adulter” (BP 5:32; cf. și *ibid.*, 19:9)/ celelalte versiuni: *lăsată; a insulta* (fr. *insulter*, lat. *insultare*): „... rugați-vă pentru cei care vă *insultă* și vă prigonesc” (BP 5:44)/ în celelalte versiuni: *a asupra, a vătăma; corp* (fr. *corps*, lat. *corpus*)<sup>11</sup>: „Ochiul este lumina *corpului*” (NTC 6:22); „Luați și mâncați, acesta este *corpul* meu” (NTC 26:27)/ BP, BO, BI: *trup; a nutri* (lat. *nutrire*, sec. XIX): „nici nu seceră, nici nu adună în grânare [despre zburătoarele cerului], iar Tatăl vostru ceresc le *nutrește*” (NTC 6:26)/ în celelalte versiuni: *a hrăni; perlă* (fr. *perle*, it. *perla*, germ. *Perle*): „*Să nu aruncați perlele* voastre înaintea porcilor” (BP 7:6; cf. și NTC)/ BO, BI: *mărgăritare; demon* (fr. *démon*, lat. *daemon*)<sup>12</sup>: „... au nu în numele Tău am scos *demon?*” (BO, BP 7:22; cf. și *ibid.*, 9:33) (/ BI: *drac*); cf. și NTC 12:28: „Dar dacă eu scot *demonii* cu ajutorul Spiritului lui Dumnezeu...”; *febră* (lat. *febris*, it. *febbre*): „a văzut pe soacra acestuia zăcând în pat și având *febră*” (BP 8:14; NTC 8:15)/ BO, BI: *friguri; demnitar* (fr. *dignitaire*, după *demn*): „Vindecarea unei femei și învierea fiicei unui *demnitar*” (NTC, p. 121); *hemoragie* (fr. *hémorrhagie*): „Si iată, o femeie care de doisprezece ani avea o *hemoragie*, a venit pe dinapoi și s-a atins de poala hainei Lui” (BP 9:20)/ BI, BO, NTC: *scurgere de sânge; rege* (lat. *regem*, sec. XIX): „iar din cauza mea veți fi duși dinaintea guvernatorilor și *regilor* spre mărturie” (NTC 10:18; cf. și BO)/ BI, BP: *împărat*; cf. și *regat* (< *rege* + *-at*): „Orice *regat* dezbinat împotriva lui însuși se năruie” (NTC 12:25; cf. și *ibid.*, 24:7)/ BI, BP, BO:

<sup>9</sup> Textul catolic „nu se sfiște” să facă apel la un termen „foarte la modă”.

<sup>10</sup> Termen atestat în 1695 (cf. DİL-R: 256, care admite etimologia multiplă: pol., rus., germ., cu specificarea că, în limbile menționate, termenul respectiv reprezintă lat. *officiarius*. Aceeași explicație figurează și în TDRG II).

<sup>11</sup> Termen atestat în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea (1774), cf. TDRG I, care admite etimologia multiplă (latină savantă, franceză și rusă). În CDER 2438 latină savantă este considerată drept origine îndepărtată, termenul latin pătrunzând în română mai întâi prin limbile germană și rusă, respectiv, într-o etapă ulterioară, prin medierea fr. *corps*.

<sup>12</sup> Explicație etimologică prezentă nu numai în dicționarele de neologisme ale limbii române, ci și în MDA I. Alte surse lexicografice pledează pentru neogreacă și slava bisericească (a se vedea, de exemplu, TDRG II), respectiv pentru mediogreacă (cf. CDER 2850). Prin neogreacă trebuie însă să se explice varianta (arh., reg.) *dimon* (cu reducerea diftongului aiv din greaca veche), *demon* fiind evident o formă mai târzie, latino-romanică (livresc, în limba română se utilizează și *daimon*, un reflex al v. gr. *daimon*). În plus, includerea lui *demon* în corpusul neologic delimitat se justifică și în virtutea circulației sale internaționale (a se vedea prezența acestuia în idiomi romane, dar și germanice etc.), precum și a „substratului” său cultural (în speță, religios) [cf. *supra*, observațiile noastre]. Sunt, probabil, argumente ce au putut fi „valorificate” și de autorii dicționarilor de neologisme, în decizia de includere a acestui termen în corpusul neologic.

*împărăție; a saluta* (lat., it. *salutare*): „La intrarea voastră în casă, *salutați-l...*” (BP 10:12; cf. și NTC; cf. și *ibid.*, 26:49)/ BO, BI: *a ura de bine; plecăciune; bucură-Te*; cf. și *salutare*: „... le plac *salutările* prin piețe” (BP 23:7; cf. și NTC: *să fie salutați*)/ BI, BO: *plecăciuni; prudent* (fr. *prudent*, lat. *prudens, -ntis*): „Fiți dar *prudenți* ca șerpilor” (BP 10:16)/ BO, BI: *înțelepți*; NTC: *simpli; tribunal* (fr., lat. *tribunal*): „Luați seama la oameni: vă vor da pe mâna *tribunalelor...*” (NTC 10:17)/ în celelalte versiuni: *soboare, sinedrii, sinedriști; a compara* (fr. *comparer*, lat. *comparare*): „Cu cine *să compar* această generație?” (NTC 11:16)/ în celelalte versiuni: *a asemăna; contemporan* (fr. *contemporain*, lat. *contemporaneus*): „Ușurătatea *contemporanilor* lui Isus” (NTC, p.129); *ofrandă* (fr. *offrande*): „Cum a intrat în casa Domnului și a mâncat pâinile de *ofrandă*, ce nu aveau voie să le mănânce nici el, nici însoțitorii lui?” (NTC 12:4; cf. și *ibid.*, 15:5)/ în celelalte versiuni: *punere înainte; balenă* (fr. *baleine*, lat. *balaena*): „Căci precum Iona a stat trei zile și trei nopți în sânul *balenei...*” (NTC 12:40)/ în celelalte versiuni: *pește cel mare, chitul; parabolă* (fr. *parabole*, lat. *parabola*): „Parabola casei” (NTC, p.116; cf. și *ibid.*, 13:2)/ în celelalte versiuni: *pilde; a se scandaliza* (fr. *scandaliser*, lat. *scandalizare*)<sup>13</sup>: „Și *se scandalizau* de el” (NTC 13:57; cf. și *ibid.*, 15:12)/ BP, BI: *a găsi o pricină de poticnire*; BO: *a se sminti întru*<sup>14</sup>; *a aresta* (< *arest* < germ. *Arrest*, it. *arresto*): „Fapt este că Irod îl *arestase* pe Ioan, îl pusese în lanțuri” (NTC 14:3)/ în celelalte versiuni: *a prinde; a decapita* (fr. *décapiter*, lat. *decapitare*): „... și trimise *să-l decapiteze* pe Ioan în închisoare” (NTC 14:10)/ în celelalte versiuni: *a tăia capul; discuție* (fr. *discussion*): „*Discuții* asupra datinilor Farizeilor” (NTC, p.142); *latrină* (lat. *latrina*, fr. *latrine*): „iar apoi se duce în *latrină*” (NTC 15:17)/ BP, BO: *afară*; BI: *afară în hazna; satan* (fr. *satan*) (livr.) „satană”: „Înapoia mea, *Satan!* Tu ești o piatră de poticnire pentru Mine” (BP 16:23)/ BI, BO: *Satano*; NTC: *Satană; epileptic* (fr. *épileptique*, lat. *epilepticus*)<sup>15</sup>: „Vindecarea îndrăcitului *epileptic*” (NTC, p.149) în celelalte versiuni: *lunatic*<sup>16</sup>; *viziume* (fr. *vision*): „Să nu spunei nimănui de *viziumea* aceasta, până când va învia Fiul Omului dintre cei morți” (BP 17:9)/ BI: *vedenie*; BO, NTC: *ceea ce ați văzut; taxă* (fr. *taxe*): „Când au ajuns în Capernaum, cei care strângeau *taxa* pentru templu au venit la Petru și i-au zis...” (BP 17:24)/ BI, BO: *dare*; NTC: *didrahmă (încasatorii ~); a achita* (fr. *acquitter*): „și-l aruncă la închisoare, până ce *va fi achitat* datoria” (NTC 18:30)/ în celelalte versiuni: *a plăti; motiv* (fr. *motif*): „Oare este îngăduit unui soț să-și lase soția pentru orice *motiv*?” (BP 19:3; cf. și NTC)/ BI, BO: *pricină; eunuc* (fr. *eunuque*, lat. *eunuchus*): „Căci există *eunuci* care s-au născut ca atare din sânul

<sup>13</sup> Verb atestat în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea (cf. TDRG III, care îl explică drept o formație internă de la *scanda*).

<sup>14</sup> Utilizare tipică textului bisericesc, cu primele atestări în *Noul Testament de la Bălgrad* (vezi Teleoacă 2011a).

<sup>15</sup> Explicat în MDA I exclusiv prin franceză. TDRG II și CDER 3187 admit, pentru epoca mai veche, influența (neo)greacă, respectiv pe cea franceză, cu acțiune într-o etapă modernă. Termenul nu apare decât în versiunea de cult catolic, unde trebuie să se explice prin limba franceză. Este vorba, în orice caz, despre un termen „de civilizație” (... medicală), cu arie largă de circulație în limbile lumii.

<sup>16</sup> Care apare însă și în textul catolic: „Doamne, ai milă de fiul meu, căci este *lunatic* și mult suferă” (NTC 17:5).

mamei lor” (NTC 19:12)/ în celelalte versiuni: *famen; fals* (lat. *falsus*, it. *falso*): „... să nu dai mărturie *falsă*” (NTC 19:18)/ în celelalte versiuni: *mincinos; administrator* (fr. *administrateur*, lat. *administrator*): „... stăpânul viei a zis *administratorului* său:...” (BP 20:8; cf. și NTC)/ BO: *îngrijitor*, BI: *ispravnic; națiune* (lat. *natio*, -onis, it. *nazione*, fr. *nation*): „domnitorii *națiunilor* le stăpânesc” (NTC 20:25; cf. și *ibid.*, 24:7)/ în celelalte versiuni: *neamuri, popoare; autoritate* (fr. *autorité*, lat. *auctoritatem*): „deoarece el învâța ca unul ce are *autoritate*” (NTC 7:29); „*Autoritatea* lui Isus” (NTC, p. 161); „Știți că mai marii popoarelor domnesc peste ele și cei mai mari le conduc cu *autoritate*” (BP 20:25; cf. și *ibid.*, 21:23)/ celelalte versiuni: (*cu*) *stăpânire, putere; a proveni* (fr. *provenir*): „Botezul lui Ioan, de unde *provenea*?” (NTC 21:24)/ în celelalte versiuni: *a veni; a fi; prostituată* (fr. *prostituée*): „Adevărat vă spun că vameșii și *prostituțiile*...” (BP 21:31; cf. și NTC)/ BI: *curvă*; BO: *desfrânată; proprietar* (fr. *propriétaire*, lat. *propriarius*): „*Un proprietar* a plantat o vie” (NTC 21:33)/ în celelalte versiuni: *stăpân de casă, gospodar, viticultor* (fr. *viticulteur*): „... a trimis pe robii săi la *viticultori* ca să-și primească roadele” (BP 21:34)/ BI, NTC: *vier*, BO: *lucrător; invitat* (< *a invita* < fr. *inviter*): „A trimis pe robii săi să cheme pe cei *invitați* la nuntă, dar ei n-au vrut să vină” (BP 22:3; cf. și NTC)/ BO, BI: *poștiți; sală* (fr. *salle*): „... și *sala* ospățului de nuntă s-a umplut de oaspeți” (BP 22:10; cf. și NTC)/ BO: *casă*; BI: *odaie; tribut* (fr. *tribut*, lat. *tributum*): „este învoit să-i dai *tribut* Cezarului sau nu?” (NTC 22:17)/ BP, BI: *bir*; BO: *dajdie; inscripție* (fr. *inscription*, lat. *inscriptio*, -onis): „Al cui e chipul acesta și *inscripția* de pe el?” (BO 22:20; cf. și BP, NTC)/ BI: *slove; figură* (lat. *figura*, fr. *figure*): „A cui este această *figură* și *inscripția*?” (NTC 22:20)/ în celelalte versiuni: *chip; catedră* (lat. *cathedra*, sec. XIX, cf. CDER 1542)<sup>17</sup>: „Pe *catedra* lui Moise s’au așezat cărturarii și Farizeii” (NTC 23:1, 2)/ în celelalte versiuni: *scaun; prozelit* (fr. *prosélyte*, lat. *proselytus*): „Cutreerați marea și uscatul, ca să câștigați un *prozelit*” (NTC 23:15; cf. și BP)/ BI: *tovarăș de credință*; BO: *ucenic; oseminte* (fr. *ossements*, lat. *ossamenta*): „... dar pe dinăuntru gem de *oseminte* și murdărie” (NTC 23:27)/ BI, BP: *oasele morților*; BO: *oase de morți; sanctuar* (lat. *sanctuarium*, fr. *sanctuaire*): „Fiul lui Barahia, pe care l-ați ucis între *sanctuar* și altar...” (NTC 23:35)/ în celelalte versiuni: *templu* (lat. *templum*, fr. *temple*); *epidemie* (fr. *épidémie*, lat. *epidemia*)<sup>18</sup>: „... și pe alocuri va fi foamete, *epidemii* și cutremure de pământ” (BP 24:7)/ BI: *ciumi*; BO: *ciumă; a se menține* (fr. *maintenir*, după *ține*): „Dar care *se va menține* până la urmă, acela se va mântui” (NTC 24:12)/ în celelalte versiuni: *a răbda; terasă* (fr. *terrasse*): „cel de pe *terasa* casei să nu coboare...” (NTC 24:17)/ BP, BI: *acoperiș*; BO: *cel care va fi pe casă; interior* (fr. *intérieur*, lat. *interior*, -oris): „Deci, dacă vă vor zice: „*Iată-L în pustie*”, să nu vă duceți acolo! „*Iată-L în cămăruțe interioare*”, să nu credeți!” (BP 24:26)/ BO:

<sup>17</sup> Termen atestat mai devreme în alte surse, anume la sfârșitul sec. al XVII-lea, mai exact în anul 1698 (cf. TDRG I, în care drept etimon este admis „gr./lat. *cathedra*”; v. și DÎL-R: 128, unde sunt menționate latina și greaca).

<sup>18</sup> Cu prima atestare în anul 1785 (cf. TDRG II: gr./lat., fr.; cf. și MDA I, unde se menționează franceza, latina și neogreaca). Este și acesta un exemplu de termen cu circulație largă în limbile romanice, germanice etc.

*cămări*; BI: *odăute ascunse*; NTC: *camere de taină*; *bancher* (fr. *banquier*, it. *banchiere*): „Ai [sic!] fi trebuit atunci să depui banii mei la *bancheri*” (NTC 25:27)/ BO, BI: *cămătar*, *zaraf*; BP: *cei ce schimbă banii*; *a vizita* (fr. *visiter*, lat. *visitare*): „am fost în închisoare iar voi *m'ați vizitat*” (NTC 25:36)/ în celelalte versiuni: *a veni*; *a se indigna* (fr. *indigner*, lat. *indignari*): „arhieriei și cărturarii *se indignară* și-i ziseră:...” (NTC 21:15, 16; cf. și *ibid.*, 26:8; cf. și BP)/ BI: *le-a fost necaz*; BO: *s-au mâniat*; cf. și *indignare*: „Discipolii ziseră cu *indignare*” (NTC 26:8); *parfum* (fr. *parfum*): „S-a apropiat de El o femeie cu un vas de alabastru cu un *parfum* foarte scump” (BP 26:7; cf. și NTC)/ BO, BI: *mir*; *alabastru* (it. *alabastro*, lat. *alabastrum*): „S-a apropiat de El o femeie cu un vas de *alabastru* cu un parfum foarte scump” (BP 26:7; cf. și BO, BI, NTC); *guvernator* (< *a governa* < fr. *gouverner*): „... L-au dus și L-au predat *guvernatorului* Pilat din Pont” (BP 27:2; cf. și NTC)/ BO, BI: *dregător*; *generație* (fr. *génération*): „Toate aceste *generații* fac așadar paisprezece *generații* de la Avram până la David” (NTC 1:17; cf. și *ibid.*, 11:16; cf. și BP)/ BO, BI: *neam*; *a denunța* (fr. *dénoncer*, lat. *denuntiare*): „Iosif, [...], care era om drept și nu voia să o *denunțe*...” (NTC 1:19); BP: *a expune public* (lat. *exponere*, după *a pune*; fr. *public*, it. *pubblico*, lat. *publicus*)/ BI: *a face de rușine*; BO: *a vădi*; *a (se) prezenta* (fr. *présenter*, lat. *praesentare*): „cu toate că *se prezentaseră* mulți martori mincinoși” (NTC 26:60)/ BP, BO: *a veni*; BI: *a se înfățișa*; *a condamna* (fr. *condamner*): „Atunci Iuda, [...], când a văzut că Isus *fusese condamnat* la moarte, fiind plin de remușcări...” (BP 27:3; cf. și NTC)/ BO, BI: *a osândi*; *a elibera* (lat. *eliberare*): „La sărbătoarea Paștilor, dregătorul avea obiceiul să *elibereze* mulțimii un întemnițat” (BO 27:15; cf. și BP, NTC)/ BI: *a slobozi*; *invidie* (it., lat. *invidia*): „Căci știa că din *invidie* dăduseră pe Isus în mâinile lui” (BP 27:18; cf. și BO, NTC)/ BI: *pițmă*; *soldat* (fr. *soldat*, it. *soldato*, germ. *Soldat*), *comandă* (fr. *commande*): „având *soldați* sub *comanda* mea” (NTC 8:9; cf. și *ibid.*, 27:27); „Și *soldații* au luat banii și au făcut așa cum fuseseră învățați” (BP 28:15)/ BO, BI: *ostași*.

### Neologisme care „evocă” realități specifice epocii neotestamentare

*centurion* (lat. *centurio*, *-onis*) „(în armata romană) ofițer care comanda o centurie; sutăș”: „La intrarea lui în Cafarnaum, veni la el un *centurion*” (NTC 8:5)/ celelalte versiuni: *sutaș*; *filacter(iu)* (fr. *phylactère*, lat. *phylacterium*, (?) gr. *phylakterion*)<sup>19</sup> „bucată de pergament cu versete din Biblie, purtată ca talisman de vechii evrei”: „Își lățesc *filacteriile*...” (NTC 22:5; cf. și BP, BI, BO 23:5); *legiune* (fr. *légion*, lat. *legio*, *-onis*) „(la vechii romani) unitate militară de bază constând din aproximativ 4000-6000 de oameni”: „să-mi pună la îndemână peste douăsprezece *legiuni* de îngeri?” (NTC 26:53; cf. și BP, BI, BO); *pretoriu* (lat. *praetorium*, fr. *prétoire*) „(la romani) reședința pretorului, sala în care pretorul își exercita funcțiile judecătorești”: „Ostașii dregătorului au dus pe Isus în *pretoriu* și au adunat în jurul Lui toată ceata ostașilor”

<sup>19</sup> Explicație ce figurează în MDN. Alte surse admit numai franceza și greaca (cf., de exemplu, DN), respectiv exclusiv franceza (a se vedea DEX 1998 sau MDA I).



(BI 27:27; cf. și BP, BO, NTC); *cobortă* (fr. *cohorte*, lat. *cohors*, *-tis*)<sup>20</sup> „unitate din infanteria romană, cu un efectiv reprezentând a zecea parte dintr-o legiune”: „Atunci ostașii guvernatorului au adus pe Isus în pretoriu și au adunat toată *coborta* în jurul Lui” (BP 27:27; cf. și BO, NTC)/ BI: *ceată*.

## 2.2. Calcuri structurale (și semantice)

### 2.2.1. Unități lexicale

*a redeveni* (*re* + *deveni*, după fr. *redevenir*): „El o întinse [mâna] și *redeveni* sănătoasă” (NTC 12:13)/ în celelalte versiuni: *a se face; comesean* (*co-* + *mesean*, după fr. *commensal*)<sup>21</sup>: „... dar din cauza jurământului și a *comesenilor*...” (NTC 14:10)/ în celelalte versiuni: *cei ce ședeau/stăteau la masă cu el; a restabili* (*re* + *stabil*, după fr. *rétablir*): „Ilie va veni și va *restabili* toate lucrurile” (BP 17:11; cf. și NTC)/ BO: *va așeza la loc toate*; BI: *să așeze din nou toate lucrurile; impoziți*<sup>22</sup> (lat. *impositus*, cu sensurile fr. *impôt*): „Arătați-mi moneda de *impoziți*!” (NTC 22:19)/ BI: *banul birului*; BP: *moneda pentru bir*; BO: *banul de dajdie; a depune* (lat. *deponere*, cu sensurile fr. *déposer*)<sup>23</sup>: „Ai [sic!] fi trebuit atunci să *depui* banii mei la bancheri” (NTC 25:27)/ BP, BI: *să-mi fi dat banii*; BO: *să pui banii; deținut* (< *a deține*, după fr. *détenu*): „De sărbători guvernatorul avea obiceiul să-i libereze poporul un *deținut*...” (NTC 27:15)/ în celelalte versiuni: *înțemnițat*.

Neologisme căzute în desuetudine: *a libera* (fr. *libérer*, lat. *liberare*): „De sărbători guvernatorul avea obiceiul să-i *libereze* poporul un deținut...” (NTC 27:15; cf. și *ibid.*, 27:26)/ BP, BO: *a elibera*; BI: *a slobozi*; *a conlocui* (*con* + *locui*, după fr. *cobabiter*): „Mama lui era logodită cu Iosif, înainte de a fi *conlocuit* cu ea, ea s'a aflat însărcinată prin puterea Spiritului Sfânt” (NTC 1:18)/ BP, BO: *a fi împreună*; BI: *a locui împreună*.

### 2.2.2. Unități frazeologice

Reprezintă calcuri după franceză<sup>24</sup> și, în cele mai multe dintre situații, apariția lor în textul bisericesc este echivalentă cu „intruziunea” unui stil oficial-administrativ în „beletristicul” textului evanghelic:

<sup>20</sup> Cu prima atestare la sfârșitul sec. al XVIII-lea (TDRG I, cu etimonul „n.lat. *cohors*”). În MDA I se admite lat. *cohors*, *-tem*.

<sup>21</sup> Termen atestat în anul 1703 (GCD, ap. TDRG I, unde *comesean* este explicat prin derivare internă / latina savantă; cf. și CDER 5125).

<sup>22</sup> De fapt, și împrumut propriu-zis (din latina savantă), și calc semantic (după franceză).

<sup>23</sup> *A depune* este „un cuvânt popular, din fondul tradițional latin” (CDER 2860), dar „numai cu primele sensuri” [este vorba despre sensurile legate de lumea animalieră]. „Cu toate uzurile care înseamnă ‘a depune’ [deci, și cu sensurile cu care este ocurent în textul biblic actual, *n.n.*] este neologic” (*ibid.*; v. și MDA I, TDRG II). De menționat că în alte surse lexicografice (v., de exemplu, DA) *a depune* este înregistrat cu două intrări distincte, în funcție de sensurile pe care le prezintă (tradițional vs. neologic).

<sup>24</sup> Numărul mare de împrumuturi neologice din franceză a fost văzut adesea în bibliografia de specialitate ca principal factor favorizant al acceptării a numeroase calcuri frazeologice (a se vedea,

a lua cuvântul (cf. fr. *prendre la parole*): „Și luând cuvântul, îi învăța zicând:...” (NTC 5:2; cf. și NTC, BI 11:25); „Petru luă cuvântul și-i zise lui Isus:...” (NTC 17:3)/ BP: *a răspunde*; BO: *a(-și) deschide gura*; BI: *a începe să vorbească; a se pune de acord* (cf. fr. *se mettre d'accord*): „Pune-te de acord de îndată cu potrivnicul tău, cât timp ești cu el pe drum, ca nu cumva potrivnicul să te dea judecătorului, iar judecătorul să te dea ofițerului” (BP 5:25)/ în celelalte versiuni: *a se împăca; în calitate de* (cf. fr. *en qualité de*): „Cine primește un proroc în calitatea lui de proroc...” (BP 10:40)/ BO, BI: „în nume de proroc”<sup>25</sup>; *a aduce la cunoștință* (cf. fr. *porter à la connaissance de qqn.*): „Mergeți și aduceți la cunoștința lui Ioan cele ce auziți și vedeți” (NTC 11:4)/ în celelalte versiuni: *a spune; a lua cu asalt* (cf. fr. *prendre d'assaut*): „Din zilele lui Ioan Botezătorul până acum Împărăția Cerurilor este luată cu asalt” (NTC 11:12)/ BO: *a se lua prin străduință*; BI, BP: *a se lua cu năvală; fapt este că* (cf. fr. *le fait est que*): „Fapt este că Irod îl arestase pe Ioan, îl pusese în lanțuri” (NTC 14:3)/ în celelalte versiuni: *căci; a pune în lanțuri* (cf. fr. *mettre à la chaîne*): „Fapt este că Irod îl arestase pe Ioan, îl pusese în lanțuri” (NTC 14:3)/ BO, BI: *a pune în temniță*; BP: *a pune în închisoare; a (nu) fi în atribuția cuiva* (cf. fr. *(ne pas) rentrer dans les attributions de qqn.*): „Cât privește însă a șede la dreapta și la stânga mea, nu este în atribuția mea să o dau” (NTC 20:23)/ BP: „nu este un lucru pe care eu să îl dau”; BO: „nu este al meu a da”; BI: „nu atârnă de mine s'o dau”; *cât privește* (cf. fr. *en ce qui concerne*): „Cât privește însă a șede la dreapta și la stânga mea, nu este în atribuția mea să o dau” (NTC 20:23)<sup>26</sup>/ BO: „dar a șede de-a dreapta...”; BP: „... dar a sta la dreapta Mea...”; BI: „... dar a șede la dreapta...”; *pe baza*<sup>27</sup> (cf. fr. *[établir une théorie] sur des bases [solides]*): „Pe baza a cărei puteri faci aceste lucruri?” (NTC 21:23)/ BP: „Cu ce autoritate faci...?”; BI, BO: „Cu ce putere faci...?”; *monument funerar* (cf. fr. *monument funéraire*): „Ridicați monumentele funerare ale profeților și dichisiți [sic!] mormintele dreptilor” (NTC 23:29)/ BI, BP, BO: *mormânt; piatră unghiulară* (cf. fr. *pierre angulaire*): „Piatra pe care nu au prețuit-o zidarii, aceea a devenit piatră unghiulară” (NTC 21:42)/ în celelalte versiuni: „... piatra [...] a ajuns să fie pusă în capul unghiului”; *în vederea* (cf. fr. *en vue de*): „a făcut-o în vederea înmormântării mele” (NTC 26:12; cf. și BI, BP)/ BO: „... a făcut-o spre îngroparea mea”.

---

de exemplu, Groza 2008: 237). Modelele franceze au fost calchiate, într-un „proces de selecție și de adaptare din surse diverse, atât de proveniență livrescă, literară, cât și de sorginte orală, vorbită (cf. id., *ibid.*).

<sup>25</sup> „Cine vă primește pe voi, pe mine mă primește, iar cine mă primește pe mine, îl primește pe acela care m-a trimis” (NTC 10:40).

<sup>26</sup> Citatul oferă exemplul unei exprimări defectuoase/incorecte, atât din punct de vedere logic (cf. *nu este în atribuția mea să... o dau*), cât și gramatical [*cât privește* + infinitiv / *cât privește* + substantiv]. Este vorba, în ultimă instanță, despre „violarea” funcției de predicție, funcție care guvernează structura sintactică a unui text, asigurând coerența în actualizarea semantică a unităților constitutive (devenite termeni sintactici), respectiv coeziune în dezvoltarea relațiilor sintactice (Irimia 1999: 29). Astfel, în limbaj nu este totul a te exprima: „de vreme ce te exprimi pentru cineva și spre a comunica, trebuie ca expresia să fie făcută *inteligibilă* [s.n.]” (Slama-Cazacu 1968: 76).

<sup>27</sup> Structură pedantă, artificială, puțin adecvată contextual.

### 3. Definirea „neologicului” în textul biblic actual

Așa cum spuneam și în introducerea studiului nostru, raportul ‘tradiție vs inovație’ poate fi analizat într-un mod obiectiv prin stabilirea „proporțiilor juste” între utilizarea/ frecvența termenilor arhaici, respectiv neologici într-un anumit text. Dintre cele patru versiuni antrenate în discuția noastră, textul catolic pare a fi cel mai reprezentativ pentru apelul la termeni neologici, fie că este vorba despre termeni simpli (împrumuturi sau calcuri), fie despre o serie de construcții frazeologice. La polul opus se situează textul de la Ierusalim, pentru care nu am consemnat decât un număr foarte mic de neologisme: *alabastru, filacter(iu), legiune, pretoriu și templu*. BO conține puțin mai mult decât dublu față de BI, dar extrem de puțin comparativ cu BP și, mai ales, cu NTC: *demon, demonizat, predică, adulter, rege, inscripție, alabastru, a elibera, invidie, templu, filacter(iu), legiune, pretoriu și cobortă*.

În general, multe dintre neologismele din BP apar și în NTC, care conține însă și unele absente din BP, cărora în celelalte versiuni biblice (inclusiv în BP) le corespund:

a) termeni din fondul vechi al limbii române (moșteniți, împrumuturi în special din slavă(/ slavonă), dar și din alte idiomiuri: turcă, maghiară...): *strămutare/ deportare; a cerceta/ a se informa; încățăminte/ sandale; a cârpi, a(-)și dregel/ a repara; proroc/ profet; corabie/ barcă; ucenic/ discipol; sfeșnic/ candelabru; temnicer, slujitor (BO și BI)/ jandarm; scrisoare (BP)/ act; desfrânare (BP, BO)/ concubinaj; duh/ spirit; a brăni/ a nutri; a asemăna/ a compara; pește/ balenă; pildă/ parabolă; a prinde/ a aresta; a tăia capul/ a decapita; hazna/ latrină; a plăti/ a achita; mincinos/ fals; neam, popor/ națiune; a veni, a fi/ a proveni; stăpân de casă, gospodar/ proprietar; chip/ figură; scaun/ catedră; a răbda/ a se menține; acoperiș/ terasă; sfățuire/ complot; trup/ corp; cămătar (BO, BI)/ bancher; a veni/ a vizita; neam/ generație; a veni, a se înfățișa/ a se prezenta ș.a.;*

b) termeni cu statut de arhaisme (incluzând și fonetisme arhaice), unii conservați la nivel popular/ regional (termeni slavi, (neo)grecești, turcești, moșteniți din latină), respectiv arhaisme semantice; textele care oferă cele mai multe exemple de astfel de corespondențe sunt BO și BI: *sobor, sinedriu/ tribunal; punere înainte/ ofrandă; chit (BI, BO)/ balenă, bir, dajdie/ impozit, tribut; famen/ eunuc; carte (arh.) „scrisoare” (BO, BI)/ act; curvie (BI)/ concubinaj ș.a.;*

c) structuri specifice limbii textului bisericesc: *a se sminti (întru), a găsi pricină de poticnire/ a se scandaliza ș.a.;*

d) alți termeni neologici decât cei detectabili în textul catolic (situație slab reprezentată): *templu/ sanctuar, ofițer (BP)/ jandarm, a expune public (BP)/ a denunța*.

Sunt și situații (ce-i drept, nu așa de numeroase ca cele semnalate anterior pentru textul catolic) în care versiunea protestantă face apel la termeni neologici, în timp ce în restul textelor supuse investigației (inclusiv în NTC) apar drept corespondente cuvinte/ unități frazeologice din fondul vechi al limbii române: *a practica/ a păzi, a face; a comite/ a face; divorțat/ lăsat; a insulta/ a asupri, a vătăma;*

*hemoragie/ scurgere de sânge; prudent/ simplu; satan/ satană; viziune/ vedere, ceea ce ați văzut; taxă/ dare, didrahmă; viticultor/ vier.*

Cât privește calcurile structural-semantică, NTC „deține monopolul” (atât la nivelul unităților lexicale, cât și la cel al structurilor frazeologice): *a conlocui, a redeveni, comesean, a depune, impozit, deținut*; singurul calc (la nivel lexical) consemnat (și) pentru BP este reprezentat de vb. *a restabili*. Dintre frazeologismele consemnate, numai două apar în BP (*a se pune de acord, în calitate de*), altele două, în NTC și în BI (*a lua cuvântul*), respectiv în NTC și în BP, BI (*în vedere*). Restul structurilor înregistrate au ocurențe exclusiv în NTC: *a aduce la cunoștința cuiva, a pune în lanțuri, a lua cu asalt, fapt este că, a (nu) fi în atribuțiile cuiva, cât privește, pe baza, monument funerar, piatră unghiulară*, structuri neologice cărora le corespund în celelalte trei versiuni termeni, respectiv expresii din fondul vechi al limbii române, unele conotate arhaic(-popular) (cf. *a se lua cu năvală*).

Semnificația „neologicului” în textul bisericesc (în speță, biblic) actual nu se poate releva însă la modul cel mai obiectiv cu puțină decât printr-o investigație care trebuie extinsă și la nivel diacronic, mai exact prin luarea în discuție a corespondențelor termenilor „neologici” în versiuni (biblice) anterioare epocii de care ne ocupăm. O astfel de cercetare este deosebit de importantă în primul rând pentru că poate stabili raportul just între fenomenele (lexicale, în cazul studiului nostru) de continuitate lingvistică (relevante și pentru conservatorismul unui anume text), respectiv elementele de inovație lingvistică (studiul în perspectivă diacronică ne permite să observăm eventualele „substituții” lexicale produse de-a lungul timpului în versiunile evanghelice românești). Aspectul menționat ar trebui să constituie el însuși, prin complexitatea pe care o presupune, obiectul de studiu al unei cercetări independente, care să se efectueze în perspectivă diacronică. Este, de fapt, ceea ce intenționăm să întreprindem în studii viitoare, ce vor fi consacrate analizei lingvistice a textului bisericesc (nu numai textul biblic, ci, în egală măsură, și textul de învățătură creștină, textele „tehnice”, de cult [liturghiere și molitvelnice] și juridice [pravilele] și, nu în ultimul rând, textul rugăciunii creștine). În studiul de față ne limităm la a schița o posibilă metodologie de analiză a neologiei în textul biblic românesc, într-o dublă perspectivă comparativă: sincronică („ortodox vs. catolic vs. protestant”, edițiile menționate la Bibliografie), respectiv diacronică („etapa actuală vs. etapa limbii române vechi”).

Începem discuția cu termenii consemnați în versiunea ortodoxă a textului biblic (sintagmă în care includem și textul de la Ierusalim, pentru care am înregistrat numărul cel mai mic de temeni neologici, toți prezenți și în BO).

Termenii neologici ocurenți în textul ortodox sunt explicați adesea în sursele lexicografice românești prin latina savantă și printr-un idiom romanic – franceza (cf. *adulter, inscripție, cohortă*) și, mai puțin invocată, italiana (cf. *invidie*). În unele situații etimonul latino-romanic coexistă cu cel grecesc (cf. *alabastru, demon, filacteriu*), în altele (mai puține) se admite exclusiv latina cultă (cf. *a elibera sau rege*).

Rezultă din cele menționate că în dicționarele românești se recurge relativ frecvent la principiul etimologiei multiple. Acceptarea etimonului grecesc într-o serie de situații, alături de forma latino-romanică, poate fi interpretată în două sensuri: a) termenul grecesc se află la baza unei forme latine, care a fost împrumutată într-un anumit număr de limbi romanice occidentale, dintr-o astfel de sursă pătrunzând în românește; b) termenul respectiv a pătruns în românește direct din limba greacă (medio- sau neogreacă) într-o etapă mai veche, fiind dublat, în epoca modernă, de un împrumut latin/ romanic având la bază același cuvânt grecesc (de altfel, în cele mai multe cazuri, variantele existente – consemnate de regulă în sursele lexicografice – pentru un anumit termen indică, grație particularităților fonetice, calea (directă sau mediată) de pătrundere a împrumutului respectiv în românește (cf. *infra*, de exemplu, *alavastru/ alabastru*, *dimon/ demon*, *filacteriu/ filacter(ă)*, *pretor/ pretorin*). Astfel, putem spune că dicționarele reflectă o „etimologie completă”, în sensul reunirii tuturor soluțiilor etimologice ce pot fi luate în calcul în explicarea prezenței unui anumit termen în limbă<sup>28</sup>. Cu totul altfel (sau, în orice caz, nu identic) stau lucrurile când se pune problema definirii etimologice... „contextuale”, mai exact a unei etimologii „relative”, dictată de o serie de aspecte ce trebuie luate în considerație într-un caz particular cum este, bunăoară, și textul bisericesc (biblic), un text „de rangul doi”, o „literatură secundară”, expresie în speță a unui act (cult) de traducere, în consecință o scriere tributară unui... original (fie greco-slavon, fie latino-romanice, în funcție de textul la care ne referim: ortodox sau catolic). Problema „filiației” este, așadar, strâns legată de problema originalului<sup>29</sup>, aceiași termeni (neologici?) prezenți deopotrivă – în cazul nostru – în toate cele patru versiuni luate în discuție, fiind susceptibili de a primi o explicație etimologică distinctă. În continuare vom avea ocazia de a vedea în ce măsură se susțin sau nu afirmațiile noastre teoretice.

*Lumatic* este un prim termen susceptibil de a fi încadrat diferit din punct de vedere etimologic în funcție de versiunea biblică pe care o avem în vedere. Astfel, foarte probabil, în textul ortodox (BO), termenul menționat reprezintă continuatorul lat. *lunaticus*, deci termenul moștenit. Privirea comparativă diacronică susține fenomenul de „continuitate lingvistică” în acest caz: *lumatic* este termenul utilizat în mod constant în româna veche în textele religioase biblice (se poate vorbi, deci, despre o tradiție), sub forma *lunatic*, așa cum o demonstrează ocurențele reperate de noi în BIBLIA 1688 *passim* (ex. 4:24) sau în NTB *passim* (ex. 4:24) (a se vedea și ES 3b., *ap.* TDRG II)<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Nu este însă o regulă: sunt o serie de situații în care un dicționar optează pentru o *anume* etimologie (căreia îi sunt circumscrise *toate* variantele consemnate).

<sup>29</sup> Și, implicit, de o formă sau alta impusă de originalul respectiv.

<sup>30</sup> Precizăm că ocurențele termenilor neologici din BO au putut fi urmărite, în unele cazuri, *in extenso*, fie pe baza *Indicelor de cuvinte* incluse în ediția respectivă (este cazul *Tetraevangelului* coesian și al *Bibliei de la București*, primele cinci părți), fie beneficiind de informațiile oferite de baza de date în format electronic, pusă la dispoziție de sectorul de Lexicografie al Institutului de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti” (este vorba despre *Noul Testament de la Bălgrad*). Verificarea ocurențelor acestor termeni neologici în *Evangelia după Matei* în BIBLIA 1688 a fost realizată pe baza textului

În BB forma veche (*lunatec*)<sup>31</sup> coexistă cu cea evoluată fonetic – *lunatic* (cf., de exemplu, BB 4:24, 17:4). În textul catolic este destul de probabil ca *lunatic* să reprezinte „transpunerea” termenului *lunatique* din originalul francez pe care s-a lucrat. Astfel, textul religios (biblic), mai exact actul de traducere a acestui tip de text, a putut reprezenta una dintre căile prin care *lunatic* a intrat (și) prin filieră cultă în limba română, „întărind” poziția cuvântului moștenit (*lunatec*).

De asemenea, *demon* trebuie să fi fost „preluat” ca atare de textul catolic din originalul francez (deși, ca și în cazul anterior, cuvântul exista în limba română, de data aceasta în calitate de împrumut mai vechi din greacă, cf. *dimon*). Însăși forma termenului menționat (*demon*, nu *dimon*) pledează în favoarea unui împrumut latino-roman (cf. 2.1., nota 12). Verificarea ocurențelor acestui termen în limba veche susține absența cuvântului în discuție din scrisul vechi biblic românesc – textul evanghelic (în speță, TC [v. Indice], BIBLIA 1688 *passim* (ex. 9:33), NTB *passim* (ex. 9:33) și BB *passim* (ex. 7:22), texte în care corespondentul lexico-semantic al lui *demon* este cuvântul moștenit *drac* (în consecință, și din această perspectivă putem cataloga drept „inovație lexicală” apelul la termenul *demon* în textul biblic supus investigației). Termenul (sub forma *dimon*) este atestat însă în alte tipuri de texte religioase, bunăoară în cazanii<sup>32</sup> (cf. 1642 CAZ. GOV., *ap.* TDRG II), unde trebuie să fi pătruns din slava bisericească/ greacă. Prin urmare, un alt exemplu de termen care a fost „împrumutat de două ori”: într-o etapă veche, din sl. bis./ gr., într-o etapă modernă – din limba franceză. Criteriul etimologic (semnificativ pentru o anumită cronologie a împrumuturilor lexicale într-o limbă) nu trebuie absolutizat în catalogarea unui termen sau altul ca ilustrativ pentru fenomenele de *conservare* (continuitate) vs. *inovație lingvistică* (neologie). Mai exact, criteriul menționat nu trebuie să anuleze „din start” statutul neologic al unui termen în interiorul unei limbi. Astfel, *demon*, element lingvistic relevant pentru o „cultură religioasă”, termen prezent în multe limbi ale lumii, poate fi considerat, din această perspectivă, reprezentativ pentru fenomenele de „neologie” (Precizăm și de această dată coordonatele între care am încadrat definirea „neologicului” în cercetarea noastră.).

*Alabastru* este atestat în vechiul text biblic (cf. BB, NTB 26:7; cf. și BIBLIA 1688), însă sub forma *alavastru* (de origine greacă, cf. TDRG I), un dublet etimologic pentru *alabastru*, formă prezentă în textul biblic modern, unde trebuie să fi intrat din latina savantă sau/ și din italiană.

---

original. În cazul textului de la Blaj, eventualele ocurențe au fost urmărite prin intermediul informației furnizate de Indicele de cuvinte (p. 380-427).

<sup>31</sup> Cf. și alți termeni din fondul lexical moștenit, de pildă, *sălbatic* sau *zănatic*, care au circulat în româna veche sub forma *sălbatec* (< lat. *salvaticus*), respectiv *zănatec* (< lat. *dianaticus*).

<sup>32</sup> Apelul la *dimon* (vs *drac*) poate fi expresia unei inovații lexicale în textul cazaniei (text didactic), comparativ cu textul biblic, aspect ce susține (și el) posibilitatea realizării unei ierarhizări a textelor circumscrise literaturii bisericești, în funcție de gradul mai mic sau mai mare de conservatorism (este, de fapt, un aspect asupra căruia am avut ocazia să insistăm în studiile noastre, realizate în perspectivă sincronică; a se vedea, de exemplu, Teleoacă 2011a).

*Filacter(iu)* nu apare în textele biblice vechi consultate de noi, unde am găsit termenul moștenit *fruntări* < lat. *frontalem* sau *\*fruntarium* (cf. „... că-și lărgesc *fruntările*”, BB 23:5; cf. și NTC)<sup>33</sup>, respectiv *advar* (BIBLIA 1688 23:5). Cât privește încadrarea etimologică a acestui termen, se impune să admitem, pe de o parte, soluția neolatină, mai exact franceză, pentru varianta *filacter*, pe de altă parte – latina savantă, în care trebuie să-și afle originea forma *filacteriu*. Etimonul (neo)grecesc, menționat în unele dintre dicționarele românești (și care, de bună seamă, trebuie avut în vedere în alte situații), nu este valabil în contextul discuției de față: absența termenului menționat din textele biblice vechi (și din această perspectivă putându-se accepta statutul de „inovație lexicală” pe care îl are *filacter(iu)* în literatura biblică actuală), respectiv forma consemnată în cele patru versiuni evanghelice luate în discuție de noi<sup>34</sup> constituie argumente în acest sens.

*Legiune* este o inovație lexicală (de proveniență latino-romanică) prin raportare la limba textului biblic (evangelic) vechi, unde apare *legheon* (TC, cf. Indice, 366; BIBLIA 1688 26:53; NTB 26:53 ș.a.), un dublet etimologic (explicabil prin greacă sau/ și v.sl.) al celui dintâi, respectiv *întunearece* (cf. BB 26:53).

Un alt termen interesant de prezentat din perspectiva discuției noastre este *pretoriu*, atestat la Coresi, TC (cf. Indice, 388) și în NTB<sup>35</sup> 27:27 ș.a. (cf. baza de date electronică) sub forma *pretor*, lipsind în schimb din celelalte texte biblice consultate, unde este utilizat *divan* (în BIBLIA 1688 și în BB 27:27). La Coresi termenul provine fără nici o îndoială din sl. bis. *pretorŭ*, în timp ce forma ocurentă în versiunile biblice actuale (*pretoriu*) este un latinism (*praetorium*).

Alte paralelisme „text biblic actual (în speță, ortodox) vs. text biblic vechi” relevă caracterul inovator al celui dintâi text: *adulter* (BO 5:27)/ *a curvi* (BB 5:27; NTB), *a preacurvi* (BIBLIA 1688 5:27); *rege* (10:18)/ *crai* (BB, NTB), *împărat* (TC, BIBLIA 1688); *inscripție* (22:20)/ *scrisoare* (BB), *scriptură* (NTB, BIBLIA 1688); *templu* (23:35)/ *besearecă* (în toate cele patru texte vechi consultate); *a elibera* (27:15)/ *a slobozi* (în toate cele patru texte); *invidie* (27:18)/ *pișmă* (în toate cele patru texte) ș.a.

Caracterul inovator al textului protestant<sup>36</sup> iese foarte bine în relief dacă îl raportăm lingvistic nu numai la versiunea biblică de cult ortodox, ci și la texte reprezentative din epoca veche a limbii române. Am urmărit, în acest sens,

<sup>33</sup> La Coresi, TC, nu apare nici *fruntar*, termen de altfel atestat de-abia în secolul următor (cf. TDRG II).

<sup>34</sup> În textul biblic actual am întâlnit exclusiv pl. *filacterii*, căruia îi pot corespunde deopotrivă sg. *filacter*, respectiv *filacteriu* (cf. *seminar – seminarii/ seminare*, ap. DOOM 2005), în nici un caz *filacterion*, „reflexul” (neo)grecesc al termenului în discuție în limba română.

<sup>35</sup> Text în care *pretor* apare în alternanță cu *polată*.

<sup>36</sup> Ediția din 1990 reprezintă o nouă ediție revizuită care a folosit ca text traducerea D. Cornilescu din anul 1921, inclusiv traducerea după original din anul 1932; s-au folosit de asemenea *Noul Testament și Psalmii*, traducerea G. Cornilescu, T. Popescu și E. Constantinescu, tipărită în anul 1949 (cf. *Notă*). Scopul acestei revizii a fost acela de a apropia cât mai mult traducerea existentă de „manuscrisele originale”, „într-o formă corectă și adaptată evoluției limbii române moderne [s.n.]” (cf. *ibid.*).

paralelisme lexicale din BP și NTB<sup>37</sup>; le menționăm în ordinea excerptării faptelor lingvistice din cele două texte<sup>38</sup>: *genealogie* (BP 1:1)/ *neam* (NTB); *a expune public* (1:19)/ *a vădi*; *paralițic* (4:24)/ *slăbănog*; *cauză* (5:10)/ *pentru*; *a insulta* (5:11)/ *a buli*; *a practica* (5:19)/ *a face*; *ofițer* (5:25)/ *slugă*; *divorțat* (5:32)/ *lăsat*; *a insulta* (5:44)/ *a năpăstui*; *perlă* (7:6)/ *mărgăritar*; *febră* (8:14)/ *friguri*; *hemoragie* (9:20)/ (*muiare*) *căruia-i curia sânge*; *a saluta* (10:12)/ *a ura bine*; *prudent* (10:16)/ *înțelept*; *generație* (11:16)/ *neamure*; *satan* (16:23)/ *satană*; *vižiune* (17:9)/ *ce ați văzut*; *taxă* (17:24)/ *didrahmă*; *motiv* (19:3)/ *vină*; *administrator* (20:8)/ *viiș*; *autoritate* (20:25)/ *putere*; *a se indigna* (21:15)/ *a se mânia*; *viticultor* (21:34)/ *lucrător*; *prozelit* (23:15)/ *să facă den păgân jidov*; *epidemie* (24:7)/ *ciume* (24:8); *parfum* (26:7)/ *cu unsoare de mult preț guvernator* (27:2)/ *deregătoriu*; *a condamna* (27:3)/ *a giudeca pre moarte* ș.a.

Nu mai insistăm asupra versiunii catolice căreia originalul francez trebuie că i-a oferit cu generozitate terenul propice de cultivare a „neologicului”. De altfel, termenii excerptați din versiunea catolică se raportează din punct de vedere etimologic (cf. informațiile din dicționarele consultate), în mod covârșitor la franceză, limbă văzută, în conformitate cu principiile care au stat la baza întocmirii inventarelor noastre, drept sursă directă (cf. *sandală*, *perfidie*, *jandarm*, *concubinaj*, *demnitar*, *ofrandă*, *discuție*, *a achita*, *motiv*, *a proveni*, *prostituată*, *invita(t)*, *sală*, *a se menține*, *terasă*, *parfum*, *guverna(tor)*, *generație*, *comandă* ș.a.), respectiv la franceză și la latină (cf. *genealogie*, *deportare*, *profet*, *a se informa*, *public*, *activitate*, *reparat*, *discipol*, *cauză*, *a insulta*, *candelabru*, *act*, *adulter*, *corp*, *perlă*, *tribunal*, *a compara*, *contemporan*, *balenă*, *a se scandaliza*, *a decapita*, *latrină*, *eunuc*, *administrator*, *proprietar*, *tribut*, *figură*, *prozelit*, *sanctuar*, *a vizita*, *a se indigna*, *a denunța*, *a se prezenta*, *a condamna*, *soldat* ș.a.)

Rezultă, din analiza întreprinsă, faptul că, deși „neologia” se poate admite, în etapa actuală de dezvoltare a variantei bisericești a românei literare, și pentru versiunea biblică ortodoxă, ea reprezintă fără îndoială o coordonată definitorie pentru textele de confesiune protestantă și catolică.

#### 4. Considerații privind utilizarea neologismelor în textul biblic actual

În finalul studiului nostru ne propunem să formulăm câteva observații legate de utilizarea neologismelor, în special în versiunea catolică, dar și în cea protestantă, unde, din păcate, nu puține sunt situațiile în care apelul abuziv la neologism se soldează cu o serie de „efecte” specifice. Numeroasele exemple care ilustrează inadecvarea semantico-stilistică, dar și conceptuală<sup>39</sup>, constituie un argument clar că

<sup>37</sup> Nici în BIBLIA 1688 (primele cinci părți, cf. Indicele de cuvinte) nu am înregistrat acești termeni neologici.

<sup>38</sup> Precizăm că nu mai luăm în discuție termeni precum *demon*, *inscripție*, *templu*, *alabastru* ș.a., deja discutați pentru BO și BI.

<sup>39</sup> „Excesul” și „nepotrivirea” generează „deconstrucția”, în timp ce „cuvântul construiește prin măsură și adecvare” (Slama-Cazacu 2000: 57). „Construcția lingvistică” este posibilă în virtutea respectării așa-numitelor „solidități semantice” (în terminologia lui Coșeriu 1977: 140, *ap.* Bidu-Vrânceanu 2008: 40).



eforturile de sincronizare cu varianta literară laică trebuie să respecte, totuși, unele limite, să se realizeze cu mai mult discernământ. Situațiile pe care le vom prezenta în cele ce urmează evidențiază<sup>40</sup> în special (cu nuanțările de rigoare, impuse de contactul specific între două limbi, în speță, româna, respectiv limba originalului care a stat la baza traducerii respective), două dintre cele trei cauze principale, invocate în literatura de specialitate a fi responsabile de greșelile dintr-o limbă, și anume insuficiența cunoaștere a limbii, respectiv comoditatea sau „legea minimului efort”<sup>41</sup>:

a) structuri lingvistice pedante, artificiale<sup>42</sup> (cel mai adesea, în sensul de „forțate”) în contextul biblic: *a conlocni* (*/a fi (a locui, a trăi) împreună*): „Mama lui era logodită cu Iosif, înainte de a fi *conlocnit* cu ea, ea s’a aflat însărcinată prin puterea Spiritului Sfânt” (NTC 1:18); *a restabili* (*/a așeza*): „Ilie va veni și va *restabili* toate lucrurile” (BP 17:11); *cămăruțe interioare* (*/odăițe ascunse*): „Iată-L în *cămăruțe interioare*”, să nu credeți!” (BP 24:26); *a se informa* (*/a cerceta*): „Mergeți și vă *informați*”<sup>43</sup> cu deamănuntul despre copil...” (NTC 2:8) ș.a. La acestea se adaugă un anumit număr de unități frazeologice, inadecvate în contextul biblic, prin puternica lor „ancorare” în „oficial” (structuri cu conotație „juridic-administrativă”)<sup>44</sup>, fiind vorba despre utilizări explicabile (în majoritatea situațiilor) prin transpunerea servilă<sup>45</sup> în română a corespondentului din originalul francez): *a lua cuvântul*, *a aduce la cunoștința cuiva*, *a se pune de acord*, *a nu fi în atribuția cuiva*, *în calitate de*, *pe bază*. Alte structuri nu sunt neapărat conotate [+ oficial], însă se asociază cu o exprimare pedantă în textul bisericesc: cf.  *fapt este că*, față de neoașul *căci*;

<sup>40</sup> Pe lângă preocuparea evidentă de... „înnoire lingvistică”...

<sup>41</sup> Cf. Guțu-Romalo 1972: 19–20, care discută și fenomenul *analogiei*.

<sup>42</sup> Specialiștii în domeniu au atras adesea atenția asupra greșelilor generate de caracterul semidoct, prețios al exprimării: „Când semidoctismul își dă mâna cu prețiozitatea și cu snobismul se ajunge la greșeli care devin tot mai greu de eliminat” (Hristea 1976: 21). Exemplele incluse aici se constituie ca expresie a unei „utilizări contextuale improprii” (cf. Stoichițoiu 2005: 110), generată de nepotrivirea de registru stilistico-funcțional dintre împrumutul/ calculul respectiv și contextul lingvistic sau situațional în care acesta apare. Principiul „naturaletății unei compoziții originale” (cf. Tytler 1791: 8 ș.u., *ap. Bell* 2000: 29), una dintre condițiile esențiale ale realizării unei traduceri de calitate, este, astfel, încălcat în mod flagrant.

<sup>43</sup> Utilizarea unui neologism specific pentru registrul oficial se asociază în mod inadecvat cu folosirea unei structuri morfologice arhaice, în care cliticul-pronume reflexiv este antepus verbului.

<sup>44</sup> Problema transgresării granițelor dintre termeni/ unități frazeologice aparținând unor registre diferite, în limba română actuală (varianta laică), a fost discutată, printre alții, de Guțu-Romalo (1996: 23).

<sup>45</sup> Amplitudinea registrului de posibilități deschise de sistem alegerii depinde de *competența și de performanța subiectului vorbitor* (în cazul nostru, traducător): gradul și modul de cunoaștere a limbii (atât limba-sursă, cât și limba-țintă), precum și disponibilitățile creative ale acestuia orientează raportul dintre imitație (tradiție lingvistică) și creație (inovație lingvistică), în strânsă legătură cu gradul de instrucție și de cultură, respectiv cu tipul de cultură (Irimia 1999:42). Mai mult, emițătorul/ traducătorul respectiv trebuie să aleagă semnele lingvistice în funcție de contextul uman (familiar sau oficial) și cultural (cultură populară/ citadină) în care se înscrie destinatarul/ textul respectiv (id., *ibid.*, 43). De fapt, un traducător profesionist (care traduce texte de specialitate) trebuie să dețină cele cinci tipuri diferite de cunoștințe referitoare la: limba-țintă, tipul de text, limba-sursă, domeniul din care face parte subiectul traducerii (subiecte din „lumea reală”), precum și cunoștințe de analiză contrastivă (Bell 2000: 54).

b) termeni neologici a căror utilizare în textul biblic generează „efecte” similare celor specifice „barbarismelor”. Un exemplu în acest sens este furnizat de vb. *a nutri*, utilizat pentru *a hrăni*, întrebuițare amendabilă, dat fiind că în româna actuală (aspectul standard) verbul în discuție apare în contexte figurate (cf. *a nutri un sentiment*), propriu fiind utilizat într-o terminologie de specialitate, anume cea a biologiei<sup>46</sup>: „nici nu seceră, nici nu adună în grânare [despre zburătoarele cerului, *n.n.*], iar Tatăl vostru ceresc le *nutrește*” (NTC 6:26) ș.a.;

c) distorsionări semantico-conceptuale:

1) „substituirii” improprii din motive contextuale<sup>47</sup> (sinonimia dintre termenii respectivi este restricționată contextual<sup>48</sup>): *corp* – utilizat pentru *trup*: „Luați și mâncați, acesta este *corpul* meu” (NTC 26:27)/ în celelalte versiuni: *trup*. Calificăm utilizarea neol. *corp* drept inadecvată în acest context, cei doi termeni nefiind decât într-o relație de sinonimie restrânsă: în limba română s-a produs o oarecare... „terminologizare” a substantivului de origine slavă *trup*, asociat de regulă, pe tărâm religios, cu taina euharistiei; lui *corp* îi este „rezervat” în schimb câmpul laic de semnificații, în speță cel anatomic propriu-zis<sup>49</sup>; în consecință, inadvertența este generată de utilizarea unui cuvânt „material” într-un context care exprimă o realitate transcendentă, de maximă spiritualitate (aserțiune care „capătă acoperire” în primul rând din perspectiva unui vorbitor ortodox al limbii române, familiarizat cu „litera și spiritul” textului sacru creștin ortodox)<sup>50</sup>. Este un exemplu ilustrativ pentru așa-numita *s i n o n i m i e i n a b s e n t i a*<sup>51</sup>, concept ce implică

<sup>46</sup> Operația de alegere a uneltelor lingvistice nu se mărginește, prin urmare, la reținerea semnelor necesare, ea caracterizându-se și printr-o „discriminare” (cf. Slama-Cazacu 1968:76) făcută printre aceste semne [în cazul nostru, se impunea „discriminarea” lui *a nutri* în favoarea lui *a hrăni*], acordându-li-se diverse roluri, iar, de aici, forme și locuri specifice, în acord cu funcția pe care o vor avea de îndeplinit. În opinia autoarei citate (*ibid.*, 99, 100), pe bună dreptate, contextul are valoare diacritică, el impunând anumite limite în șirul posibilităților de variații, determinând, în ultimă instanță, alegerea unui anumit cuvânt.

<sup>47</sup> Substituirii rezultate, de asemenea, în urma transpunerii servile a termenului catolic ce figurează în originalul francez.

<sup>48</sup> Cuvintele *trebuie* să fie alese ținându-se seama de legăturile lor reciproce în limbă, de raporturile dintre termenii sinonimi sau antonimi, derivați (Slama-Cazacu 1968:75). Astfel, de exemplu, între termenii sinonimi din planul paradigmatic al limbii (sistemul limbii și variantele istorice și spațiale, sisteme, ale limbii naționale), s-au dezvoltat în timp deosebiri de diferite categorii: semantico-obiective, semantico-subiective, dialectale și diaconice (Irimia 1999:43).

<sup>49</sup> Chiar dacă este vorba despre un text de cult catolic, instrumentul de exprimare al acestui text este limba română (iar nu franceza sau italiana etc.), prin urmare compatibilitățile/incompatibilitățile semantico-conceptuale se determină în funcție de acest aspect.

<sup>50</sup> Este interesant, cam în același sens, un exemplu dat de Irimia (1999: 43) și care își dovedește relevanța cât privește snobismul lingvistic al vorbitorilor actuali de română, în ipostaza lor de *homo politicus*: „Să mă *scuz* Dumnezeu...!”; structură în care numai verbul sinonim moștenit din latină, anume *a ierta*, este compatibil cu subiectul *Dumnezeu*.

<sup>51</sup> *Competența idiomatică* constă în selecția într-o comunicare a unui singur termen dintr-o serie sinonimică, însoțită de excluderea celorlalți (v., de exemplu, Munteanu 2007: 96).

inclusiv competența idiomatică (cunoașterea normei), prin aceea că „vorbitorii trebuie să cunoască *diferențele dintre cuvinte* (s.n.)<sup>52</sup>”.

2) „substituirii” improprii din motive referențiale<sup>53</sup>: *parfum*, termen purtător al unei semantici laice, care nu include toate semele caracteristice lui *mir* „untdelemn parfumat și sfințit, întrebuițat la săvârșirea unor ritualuri în biserica creștină”: „S-a apropiat de El o femeie cu un vas de alabastru cu un *parfum* foarte scump” (BP 26:7; cf. și NTC); *a se menține* (*/ a răbda*): „Dar care *se va menține* până la urmă, acela se va mântui” (NTC 24:12): verbul neologic nu conține semele necesare comunicării adevărului respectiv (mântuirea în perspectivă creștină); *a denunța*, verb inadecvat semantico-stilistic, fiind un termen oficial, care implică semul [+infracțiune], or semnificația din pasajul respectiv este cu totul alta: „Iosif [...], care era om drept și nu voia *să o denunțe...*” (NTC 1:19)/ în celelalte versiuni: *a expune public* (BP); *a face de rușine* (BI); *a vădi* (BO);

3) traduceri greșite sau stângace: *catedră* – pentru *scaun*<sup>54</sup>: „Pe *catedra* lui Moise s’au așezat cărturarii și Farizeii” (NTC 23:1, 2) ș.a.

## Bibliografie

BB = *Biblia Vulgata. Blaj 1760-1761*, vol. V, ediție realizată sub egida Institutului de Istorie „George Bariț” din Cluj-Napoca, [Indice, p. 380–427], Editura Academiei Române, București, 2005.

BI = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Societatea Biblică, Ierusalim, 1980.

BIBLIA 1688 = *Biblia de la București* (1688), în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Pars I (*Genesis*) [Indice, p. 365–454], Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1988; Pars II (*Exodus*) [Indice, p. 230–302], 1991; Pars III (*Leviticus*) [Indice, p. 205–258], 1993; Pars IV (*Numeri*) [Indice, p. 212–276], 1994; Pars V (*Deuteronomium*) [Indice, p. 246–332], 1997 (volum întocmit de: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Corneliu Dimitriu, Elsa Lüder, Paul Miron, Marietta Ujică).

BO = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul B.O.R., cu aprobarea Sf. Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1988.

BP = *Biblia sau Sfânta Scriptură. Vechiul și Noul Testament*, GBV, 1990 (ed. I: 1989).

NTB = *Noul Testament de la Bălgrad (1648)*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române, Alba Iulia, 1998.

<sup>52</sup> În cazul de față, *incompetență idiomatică* și, implicit,  *necunoaștere a normei!*

<sup>53</sup> De fapt, a trece dintr-o limbă în alta înseamnă (cf. Bell 2000: 24) „a modifica structurile”. Mai mult, formele respective care diferă exprimă sensuri care nu au cum să coincidă total: nu există sinonimie perfectă în interiorul aceleiași limbi, prin urmare nu ar trebui să surprindă descoperirea că acest tip de sinonimie nu există între două/ mai multe limbi (cf. id., *ibid.*).

<sup>54</sup> Foarte probabil, fr. *chaise* „scaun” a fost... „confundat” cu *chaire* „catedră”, în consecință realizându-se respectiva echivalare.

- NTC = *Noul Testament* [tradus și adnotat de pr. dr. Emil Pascal], Éditions du dialogue, Société d'Éditions Internationales, Paris, 1992 (ediția a patra).
- TC = *Tetraevanghelul lui Coreși (Brașov 1560–1561) comparat cu Evangheliarul lui Radu de la Măniștești (1574)*, ediție alcătuită de Fl. Dimitrescu [Indice, p. 299–423], Editura Academiei Române, București, 1963.
- CDDE = Ion Aurel Candrea, *Dicționarul etimologic al limbii române. Elementele latine (A - putea)* (în colaborare cu Ovid Densusianu) [ediție îngrijită și Prefață de Gr. Brâncuș, Editura Paralela 45, București, 2003], București, 1907–1914.
- CDER = Al. Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă de Tudora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, Editura Saeculum I.O., București, 2007.
- DEX 1998 = *Dicționarul explicativ al limbii române*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998.
- DÎL-R = Gheorghe Chivu, Emanuela Buză, Alexandra Roman Moraru, *Dicționarul împrumuturilor latino-romanice în limba română veche (1421–1760)*, Editura Științifică, București, 1992.
- DOOM 2005 = *Dicționar ortografic, ortoepic și morfologic*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2005.
- MDA I = *Mic dicționar academic (A–ME)*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2010.
- MDA II = *Mic dicționar academic (MI–Z)*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2010.
- DN = Florin Marcu, Constant Maneca, *Dicționar de neologisme*, Editura Academiei Române, București, 1986.
- MDN = Florin Marcu, *Marele dicționar de neologisme*, ediție revăzută, augmentată și actualizată, Editura Saeculum, București, 2008.
- PEW = Sextil Pușcariu, *Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache. I. Lateinisches Element mit Berücksichtigung aller romanischen Sprachen*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1905.
- REW = Wilhelm Meyer-Lübke, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter. Universitätverlag, Heidelberg, 1972.
- TDRG I = H. Tiktin, *Rumänisch-Deutsches Wörterbuch*, Band I (A–C), Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1986.
- TDRG II = H. Tiktin, *Rumänisch-Deutsches Wörterbuch*, Band II (D–O), Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1988.
- TDRG III = H. Tiktin, *Rumänisch-Deutsches Wörterbuch*, Band III (P–Z), Clusium, Cluj-Napoca, 2005.
- Bell 2000: Roger T. Bell, *Teoria și practica traducerii*, traducere de Cătălina Gazi, Collegium, Litere, Editura Polirom, Iași, 2000.

- Bidu-Vrânceanu 2008: Angela Bidu-Vrânceanu, *Câmpuri lexicale din limba română. Probleme teoretice și aplicații practice*, Editura Universității din București, București, 2008.
- Groza 2008: Liviu Groza, „Expresii franțuzești vechi și învechite folosite în româna contemporană”, în *Lucrările celui de-al doilea Simpozion Internațional de Lingvistică, București (28-29 noiembrie 2008)*, Editura Universității din București, București, 2008, p. 235–242.
- Guțu-Romalo 1972: Valeria Guțu-Romalo, *Corectitudine și greșală (Limba română de azi)*, Editura Științifică, București, 1972.
- Guțu-Romalo 1996: Valeria Guțu-Romalo, *Stilul „relaxat” în uzul limbii române actuale*, în „Limba română”, XLV, 1996, nr. 3–4, p. 20–24.
- Hristea 1976: Theodor Hristea, *Rolul presei în apariția și dezvoltarea inovațiilor lingvistice negative*, în „Presa noastră”, 1976, nr. 3, p. 19–22.
- Irimia 1999: Dumitru Irimia, *Introducere în stilistică*, Editura Polirom, Iași, 1999.
- Munteanu 2007: Cristinel Munteanu, *Sinonimia frazeologică în limba română din perspectiva lingvisticii integrale*, Editura Independența Economică, Pitești, 2007.
- Pușcariu 1976 (I): Sextil Pușcariu, *Limba română. Privire generală*, Editura Minerva, București, 1976.
- Slama-Cazacu 1968: Tatiana Slama-Cazacu, *Introducere în psiholingvistică*, Editura Științifică, București, 1968.
- Slama-Cazacu 2000: Tatiana Slama-Cazacu, *Stratageme comunicaționale și manipularea*, Editura Polirom, Iași, 2000.
- Stoichițoiu 2005: Adriana Stooichițoiu Ichim, *Vocabularul limbii române actuale. Dinamică, influențe, creativitate*, Editura BIC ALL, București, 2005.
- Teleoacă 2011a: Dana-Luminița Teleoacă, *Morfosintaxa textului biblic actual: Evanghelia după Matei* [comunicare susținută la Academia Română, București, 3 noiembrie 2011].
- Teleoacă 2011b: Dana-Luminița Teleoacă, *Fenomene lexicale conservatoare în textul biblic actual* [comunicare la cel de al 11-lea Colocviu Internațional al Departamentului de Limba română, „Limba română: direcții actuale în cercetarea lingvistică”, București, 9–10 decembrie 2011].



## DE LA VECHIUL TESTAMENT LA PARIMIAR: PARIMIILE VECERNIEI DE LA 1 SEPTEMBRIE\*

DR. MĂDĂLINA UNGUREANU

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
*madandronic@gmail.com*

**Abstract:** The object of this article is the source of translation of Dosoftei's book *Parimiile preste an*, printed in 1683. In composing it, Dosoftei was supposed to have taken fragments from the first Romanian translation of the Septuagint, made by Nicolae Milescu and revised by himself. In fact, the source of *Parimiile preste an* is a Byzantine or a Slavonic prophetologium; the metropolitan translated the biblical pericopes as he found them in his source.

**Keywords:** prophetologium, *Septuagint*, Dosoftei, translation

### 1. Argument

Textul lui Dosoftei, *Parimiile preste an*, publicat la Iași, în 1683, a făcut obiectul tezei mele de doctorat. Dintre problemele apărute pe parcursul cercetării, mai dificil de rezolvat sunt, desigur, problema surselor traducerii și cea a raporturilor cu alte texte ale epocii. Mi-am propus să aprofundez, în cele ce urmează, una dintre ipotezele lansate în teza de doctorat și insuficient argumentate acolo.

Nu mai prezint amănunțit parimiarul lui Dosoftei; voi spune doar, pentru conturarea cadrului discuției, că se înscrie într-un anumit tip de carte liturgică apărută la Constantinopol, apoi tradusă, firește, și în slavonă, care cuprindea lecturile veterotestamentare destinate vecerniilor sărbătorilor de peste an; că acest tip de lecionar este specific bisericii răsăritene; că nu a fost niciodată tipărit, circulând numai în manuscris, și că din secolul al XVI-lea nu a mai fost nici măcar copiat, întrucât conținutul său se suprapunea cu cel al altor cărți de cult (triod, minei, penticostar). Ceea ce îmi propun să urmăresc este relația dintre fragmentele biblice din parimiarul lui Dosoftei și traducerea Vechiului Testament realizată de Nicolae Milescu Spătarul și păstrată, într-o copie revizuită, în manuscrisul 45 din Biblioteca Academiei Române, filiala Cluj, publicată apoi, după o revizie a unui

---

\* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Rețea transnațională de management integrat al cercetării postdoctorale în domeniul Comunicarea științei. Construcție instituțională (școală postdoctorală) și program de burse (CommScie)” - POSDRU/89/1.5/S/63663, finanțat prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

grup de cărturari munteni, printre care și frații Greceanu, în Biblia de la București - de altfel, prima traducere integrală în limba română a Vechiului Testament. Premisa discuției o constituie o ipoteză foarte cunoscută în filologia românească, lansată de N. A. Ursu, care îl consideră pe Dosoftei coautor al traducerii păstrate în Ms. 45 susținând, întâi într-un articol publicat în revista „Cronica”, în 1976, apoi în *Notele* la ediția Dosoftei, *Opere*, vol. I. *Versuri*, 1978 și într-o serie de articole publicate ulterior în revista „Limba română”, că Dosoftei a revizuit substanțial traducerea lui Milescu, din care a preluat ulterior fragmentele incluse în *Parimiile preste an*. Pentru a demonstra această idee, el selectează câteva fragmente din parimiar, pe care le publică alături de secvențele corespondente din Ms. 45 și *Biblia de la București* (Ursu 1978: 509-510), după care conchide: „Din această comparație rezultă în mod limpede că *Psaltirea de-nțăles* și *Parimiile* lui Dosoftei au la bază textul Vechiului Testament revizuit de el după traducerea lui Milescu, pe care l-a reproduș în tipăriturile respective *ca dintru ale sale* (subl. aut.). [...] Diferențele, mai mari sau mai mici, între ms. 45 și tipăriturile lui Dosoftei, pe de o parte, și între ms. 45 și *Biblia* de la 1688, pe de altă parte, se explică prin sensul divergent al modificărilor aduse textului din protograf cu prilejul reproducerii lui în edițiile menționate. Dosoftei, folosind protograful, a continuat să introducă în el cuvinte și forme specifice limbii sale de mai târziu [...]” (Ursu 1978: 510).

Mi-am propus, așadar, să refac demersul lui N. A. Ursu, pentru a aprofunda sau, mai degrabă, pentru a verifica o intuiție, anume că lucrurile nu stau așa cum spune filologul ieșean. La baza intuiției noastre stă un argument de ordin logic: nu aceasta era maniera de lucru a traducătorilor secolului al XVII-lea; odată stabilit faptul că *Parimiile preste an* este alcătuită după un model, rațional este să presupunem că Dosoftei traduce efectiv acel model, nu caută pasaje respective în tot Vechiul Testament, ceea ce ar fi fost o operațiune mult prea complicată.

Așadar, la comparația textelor românești pe care o întreprinsese N. A. Ursu am aplicat principiul raportării la sursele traducerilor. Pentru traducerea lui Milescu este simplu, sursa este cunoscută, este ediția protestantă a *Septuagintei* publicată la Frankfurt, în 1597<sup>1</sup>. În ceea ce privește sursa traducerii lui Dosoftei, discuția este complicată de următorii factori: mitropolitul nu mărturisește nicăieri această sursă; parimiarul, a circulat doar în manuscris, atât cel bizantin, cât și cel slavon. Singura soluție pe care am putut-o întrevădea în acest stadiu al cercetării a fost raportarea la ediția critică existentă a parimiarului bizantin și la edițiile critice ale unor manuscrise ale parimiarului slavon, pe care le-am consultat la biblioteca Institutului Pontifical Oriental din Roma. Iată datele lor:

a) *Monumenta musicae Byzantinae. Lektionaria*. Edenda curaverunt Carsten Hoeg, Gunther Zuntz. Volumen 1. *Prophetologium*, 1939-1981.

<sup>1</sup> Vezi, în acest sens, discuțiile ample de la Căndea 1979: 116-128, Andriescu 1998: 17-21, și, mai recent, Eugen Munteanu, *Reper ale tradiției biblice românești* (I-III), în „Idei în dialog”, anul V. Nr. 4 (55), aprilie 2009, p. 22-24, nr. 5 (56), p. 34-36 și nr. 6 (57), p. 25-27.



Ediția critică a parimiarului bizantin este structurată în două părți, prima dedicată sărbătorilor mobile, a doua – sărbătorilor cu dată fixă.

Prima parte, îngrijită de Carsten Høeg și Gunther Zuntz, alcătuită din șase fascicule publicate în perioada 1939-1970, a avut ca text de bază un singur manuscris, dar a luat în discuție și altele, mai ales din fondurile bibliotecilor din Marea Britanie; aparatul critic din subsolul paginii consemnează diferențele dintre manuscrise, omisiunile, adăugirile etc.

A doua parte, apărută în 1981, cuprinde parimiile sărbătorilor cu dată fixă de peste an; realizarea acesteia, așa cum consemnează editoarea, Gudrun Engbert, a implicat mai multe dificultăți, dată fiind varietatea lecturilor (în funcție și de specificul local în stabilirea sărbătorilor). Aparatul critic, care consemnează diferențele dintre manuscrise, omisiunile, adăugirile, este grupat în partea a doua.

Avantajul ediției de la Copenhaga (de altfel, singura ediție critică a parimiarului bizantin) este caracterul său complex, rezultat din implicarea mai multor manuscrise, care oferă posibilitatea ca textul lui Dosoftei să fie raportat în întregime la una dintre posibilele sale surse.

b) Zdenka Rivarova, Zoe Hauptova, *Grigorovicev Parimejnik*, 1. Tekst s criticiki aparat, Skopje, 1998.

Parimiarul Grigorovicev este un text manuscris de 104 file, datat în perioada cuprinsă între a doua jumătate a secolului al XII-lea și prima jumătate a secolului al XIII-lea, care conține parimiile Nașterii Domnului, Epifaniei, apoi parimiile ciclurilor pascal și postpascal, după care se trece la parimiile sărbătorilor fixe, dintre care sunt reproduse cele de la 29 iunie, 20 iulie, 6 august, 1 septembrie (la 15 august se face trimitere la parimiile de la 8 septembrie), 8 septembrie, 23 aprilie. Ediția conține și un aparat critic, pe pagina în oglindă, în care sunt consemnate diferențele față de alte manuscrise ale parimiarului.

## **2. Observații**

Date fiind dimensiunile textului lui Dosoftei, aducem în discuție aici numai o mică parte a acestuia, și anume parimiile vecerniei zilei de 1 septembrie, sărbătoarea Sfântului Simion Stâlpnicul, prima dintre sărbătorile cu dată fixă ale anului bisericesc, care se găsesc, în parimiarul lui Dosoftei, la IV 1<sup>r</sup>-2<sup>v</sup>. Vecernia acestei sărbători presupune, conform edițiilor menționate ale parimiarelor, lectura a trei pericope: Isa. 61:1-10; Lev. 26:3-12, 14-17, 19-20, 22,33, 23-24; Întel. 4:7-15. În paranteză trebuie să spunem că distribuția lecturilor pe parcursul sărbătorilor fixe urmează principiul lecturii tematice; fragmentul biblic este ales astfel încât să reflecte semnificația sărbătorii zilei respective; astfel, semnificația pericopei se modifică în funcție de noul context, textual și extratextual. În schimb, în ciclurile marilor sărbători (ciclul pascal și postpascal sau cel al Nașterii Domnului), pericopele sunt ordonate conform principiului lecturii continue.

Desigur, nu reprezintă deloc o surpriză faptul că lecturile din *Parimiile preste an* destinate acestei sărbători respectă structura pericopelor grecesc și slavon. Mai mult, putem afirma că structura complexă a celei de-a doua lecturi, cea din *Levitic*, și corespondența perfectă a fragmentului respectiv din textul lui Dosoftei cu celelalte reprezintă în sine un argument în favoarea ideii că în *Parimiile preste an* mitropolitul moldovean nu a preluat bucăți din alt text, ci a tradus el însuși.

Ca simplă observație, remarcăm absența, din parimiarul lui Dosoftei, în seria sărbătorilor cu dată fixă, a indicațiilor de ritual dinaintea pericopelor propriu-zise; consultarea edițiilor critice a arătat că nu există o regulă strictă în acest sens.

Observațiile noastre au urmărit mai ales diferențele dintre textele românești în discuție, astfel (desigur că am selectat aici faptele care ni s-au părut cele mai relevante):

a) unii termeni sau unele sintagme există într-unul dintre texte și lipsesc în celălalt, de exemplu:

\* prezent în Ms. 45/ absent din *Parimii* și, în general, din parimiare:

Isa. 61:3: „Să dea la ceia ce plîngu Sionul, *să dea lor mărire pentru cenușe*” (MS. 45)/ „a da cela ce plîng Sion slavă în loc de cenușe” (PAR.);

Lev. 26:11: „*Și voi pune făgăduința mea întru voi*” (restul versetului apare în *Parimii*);

Lev. 26:15: „Ci veți neasculta lor și județelor mele, să va dojeni sufletul vostru ca voi să nu faceți toate învățăturile mele, *ca să rășchirați făgăduința mea*”;

Lev. 26:16: „Și eu voi face așa voao și voi pune pre voi lipsa, *și rîia, și gălbănariul, putredzînd ochii votri și sufletul vostru topîndu*. Și veți sămăna în zadar sămințele voastre și vor mânca neprietenii voștri”;

Lev. 26:17: „și veți cădea înaintea neprietenilor voștri, și vor goni pre voi *ceia ci vă urăscu pre voi*” (interesant e că secvența aceasta apare în edițiile consultate ale parimiarelor bizantin și slavon; este posibil ca ea să fi lipsit în manuscrisul pe care l-a tradus Dosoftei, textele manuscriselor, de altfel, nu coincid).

\* absent din Ms. 45/ prezent în *Parimii*:

„*Pentru rușinea voastră cea îndoită și pentru stideala bucura-să-va partea voastră*” (între Isa. 61:6 și 7);

„Și veț sămăna în deșert sămănăturile voastre și vor mânca *munca voastră* pizmașii voștri” (Lev. 26:16).

b) în parimiar apar, în plus față de textul veterotestamentar, formule care marchează începutul și finalul pericopei:

\* începutul: *Grăi Domnul fiilor lui Izraîl dzîcînd* (prezent în *Parimiile preste an*, după modelul parimiarului); are rolul de a fixa începutul textului, precizând actanții comunicării (emitaătorul, receptorul); de fapt, situația de comunicare este simplificată aici: în textul Vechiului Testament, Dumnezeu îi vorbește lui Moise, căruia îi cere să transmită poporului lui Israel cuvintele sale (Lev. 25:1-2: „Și grăi Domnul cătră Moisi întru muntele Sinăei dzicîndu: «Grăiește fiilor Israil și vei dzice

cătră ei... »”); în parimiar este reținut numai esențialul: Dumnezeu se adresează, de fapt, oamenilor, intermedierea lui Moise este o chestiune secundară; accentul cade pe mesajul transmis.

\* finalul: *dăŕice Domnul Dumnădzău totputêrnicul, svântul lui Izraïl* (în parimiar, după Lev. 26:24); în Vechiul Testament, discursul lui Dumnezeu continuă.

Fragmentul biblic devine, astfel, în parimiar, un text de sine stătător, un text în sine, care, deși păstrează, firește, legătura cu microcontextul din care a fost desprins, capătă noi semnificații prin raportarea la noul context.

c) unele diferențe de ordin morfologic (prezența singularului sau a pluralului; moduri și timpuri verbale) se explică prin raportare la textele-sursă; alte diferențe, în schimb, țin de maniera de traducere a fiecăruia (de pildă, Dosoftei echivalează frecvent participiul printr-o propoziție).

d) unele diferențe lexicale se explică tot prin raportare la surse:

MS. 45: „și va fi pămîntul vostru pustie și *cetățile* voastre vor fi pustii (*αἱ πόλεις*)”;

PAR.: „Și va fi țara voastră pustie și *curțile* voastre pustii (*αἱ ἐπαυλεῖς*)”<sup>2</sup>.

Acestea sunt cele mai frecvente tipuri de diferențe explicabile prin raportare la sursele traducerilor.

N. A. Ursu remarcase, ca și alți cercetători, asemănarea, uneori până la coincidență, dintre unele secvențe din *Parimii* și fragmentele corespondente din MS. 45. Credem că, de cele mai multe ori, aceste asemănări se explică prin coincidența textelor pe care le traduc. Dosoftei traduce sau un parimiar grecesc, sau unul slavon, tradus și acesta, la rândul său, după cel grecesc, și anume conform principiului literalismului care caracteriza traducerile în epocă. Dacă privim lucrurile din această perspectivă, asemănările despre care vorbeam nu mai par atât de surprinzătoare, fără să excludem cu totul din discuție ipoteza că Dosoftei a lucrat, totuși, pe traducerea lui Milescu, așa cum par să arate unele coincidențe lexicale. Pe de altă parte, adesea, concepte importante sunt echivalate, consecvent, în mod diferit în cele două texte; de exemplu, *φρόνησις* este redat constant prin *înțelepciunea* în MS. 45/ *mintea* în PAR.; *τα προσταγματα* reprezintă *porințele* în MS. 45/ *învățăturile* în PAR.

### 3. Concluzii

Suntem de părere că faptele arătate mai sus infirmă clar ipoteza lui N. A. Ursu: Dosoftei nu preia fragmente din Vechiul Testament, ci traduce el însuși un parimiar, grecesc sau slavon. Așa cum arată comparația cu ediția critică a *prophetologiumului*, mitropolitul urmează și el fidel, până la amănunt, un astfel de text, poate, totuși, nu într-un literalism atât de radical ca traducătorul textului din MS.

<sup>2</sup> Ediția critică a parimiarelor bizantine nu notează semnele diacritice.

45. Diferențele dintre textul lui Dosoftei și textele din edițiile critice ale parimiarelor se pot explica prin raportarea la textul manuscrisului pe care mitropolitul îl traducea; edițiile critice consemnează, de altfel, mici diferențe între manuscrise, de ordin lexical sau morfologic.

Este foarte greu de spus dacă mitropolitul a folosit o sursă slavonă sau una grecească, dat fiind faptul că parimiarul s-a păstrat numai în manuscrise și că, pe de altă parte, textul slavon reprezintă o traducere fidelă a celui grecesc. Textele bilingve din *Parimiile preste an* nu sunt de ajutor în acest sens; ele nu fac parte din structura acestei cărți liturgice, au fost introduse de Dosoftei din alte surse decât un parimiar, din rațiuni tematice.

În cele din urmă, punem sub semnul întrebării însăși legitimitatea titlului lucrării noastre: *De la Vechiul Testament la parimiar*, dacă ne raportăm la cultura română; parimiarul românesc nu are ca punct de plecare textul Scripturii, ci este o traducere de sine stătătoare (situația este aceeași pentru parimiarul slavon).

## Bibliografie

- Andriescu 1998: Alexandru Andriescu, „Locul Bibliei de la București în istoria culturii, literaturii și limbii române literare”, în *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia de la București. Pars I - Genesis*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1998, p. 7-45.
- Cândea 1979: Virgil Cândea, *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979.
- MS. 45: Manuscrisul românesc nr. 45 de la Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj.
- Monumenta musicae Byzantinae. Lectionaria*. Edenda curaverunt Carsten Høeg, Gunther Zuntz. Volumen 1. *Prophetologium*. Fasciculus primus - Lectiones Nativitatae et Epiphaniae, Hauniae, 1939; Fasciculus secundus - Lectiones Hebdomadarum 1 et 2 Quadragesimae, Hauniae, 1940; Fasciculus tertius - Lectiones Hebdomadarum 3 et 4 Quadragesimae, Hauniae, 1952; Fasciculus quattuor - Lectiones Hebdomadae 5 et Hebdomadae in Palmis et Maioris, Hauniae, 1960; Fasciculus quintus - Lectiones Sabbati Sancti, Hauniae, 1962; Fasciculus sextus - Lectiones ab Ascensione usque ad Domenica Omnium Sanctorum, Hauniae, 1970; Pars altera - Lectiones anni immobilis, edidit Gudrun Engbert. Fasciculus primus - Textul continer, Hauniae, 1980; Fasciculus alter - Apparatum criticum continens, Hauniae, 1981.
- Halperin, David J., *Seeking Ezekiel. text and Psychology*, Pennsylvania state University, Pennsylvania, 1993.
- PAR.: *Parimiile preste an*, tipărite cu porunca mării sale prealuminatului întru Iisus Hristos Ioan Duca Voevoda, cu mila lui Dumnădzău Domn Țării Moldovei și Ucrainei, cu poslușania smeritului Dosoftei Mitropolitul, în tipărița țării [...],

- vă leat 7191, measeț octomvrie, 7 dni.Rivarova, Zdenka, Hauptova, Zoe, *Grigorovicev Parimejnik*, 1. Tekst s criticiki aparat, Skopje, 1998.
- Ursu 1978: N. A. Ursu, *Note și variante*, în Dosoftei, *Opere*, 1. *Versuri*, Ediție critică de N. A. Ursu, Studiu introductiv de Al. Andriescu, Editura Minerva, București, 1978, p. 389-513.



# INSTRUMENTAR ELECTRONIC PENTRU TRADUCĂTORUL ȘI EXEGETUL CONTEMPORAN AL SFINTEI SCRIPTURI

PROF. DR. MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU

Universitatea din Craiova  
*vladimirescu\_mihai@yahoo.com*

**Abstract:** This paper aims to offer a general presentation of three of the most important pieces of software for the contemporary translator and exegete of the Bible. The electronic tools available nowadays cover almost all the areas of biblical studies, from critical editions to dictionaries and lectionaries, and allow the research a great flexibility in working with various sources and scholarly literature. Although in our paper we focus only on BibleWorks, Libronix DLS and Logos Bible Software, one can find many more tools available on the internet, either payware (most of them) or freeware.

**Keywords:** Bible, Bible software, BibleWorks, Libronix, Logos Bible Software

## 1. Introducere

Apariția și dezvoltarea software-urilor dedicate studiilor biblice, în ultimul deceniu al secolului al XX-lea și, mai ales, în secolul al XXI-lea, reprezintă un mare câștig pentru traducătorul și exegetul Sfintei Scripturi. A devenit, astăzi, mult mai ușor să ai acces la textele originale și la cele mai bune traduceri în limbi moderne, să folosești, în același timp și fără a manevra tomuri uriașe, concordanțe, dicționare și lexicoane, să realizezi exegeze complexe pentru fiecare verset și să navighezi, cu o viteză incredibilă, printre variante textuale, etimologii și comentarii biblice de înaltă ținută academică. Firește, un asemenea arsenal de instrumentar electronic contribuie în mod semnificativ la scurtarea timpului necesar documentării și redactării studiilor și lucrărilor, făcând, totodată, posibilă demararea unor proiecte de amploare, atât de puțin prezente în peisajul studiilor biblice din țara noastră. Existența unor programe de calculator dedicate acestui domeniu nu rezolvă, însă, de la sine toate problemele, pentru că, de cele mai multe ori, costurile implicate de achiziția și actualizarea acestor software-uri, în formele lor cele mai extinse, sunt enorme, mai ales pentru mediul academic românesc. De asemenea, modul în care firmele producătoare concep licențele de utilizare face, adesea, dificilă achiziționarea și folosirea unor asemenea programe în cadrul unor echipe de lucru angajate în proiecte de cercetare. Există, însă, la nivelul majorității producătorilor, disponibilitatea de a negocia aceste licențe în cazul instituțiilor de învățământ

superior sau al institutelor de cercetare, atâta vreme cât se ajunge la un numitor comun în privința parametrilor utilizării.

Ne-am propus ca în materialul de față să prezentăm cele mai importante facilități pe care le prezintă trei dintre software-urile de referință din domeniul studiilor biblice. Considerăm că efortul depus de traducătorii și exegeții Sfintei Scripturi, ca și de toți ceilalți bibliști, ar fi cu mult diminuat prin utilizarea unor astfel de programe, în vreme ce rezultatele muncii lor ar cunoaște o creștere calitativă. Dacă pentru pachetele *premium*, costurile nu pot fi acoperite, în majoritatea cazurilor, decât prin intermediul unor finanțări instituționale masive, în ceea ce privește pachetele minimale, și ele extrem de utile, acestea sunt mult mai accesibile și oferă avantaje importante cercetătorului care le utilizează.

## 2. BibleWorks (versiunile 7, 8 și 9)<sup>1</sup>

*BibleWorks* este unul dintre software-urile de tradiție în domeniul studiilor biblice. Programul este dezvoltat de compania omonimă, al cărei sediu central se găsește în Statele Unite ale Americii, în orașul Norfolk, din Virginia. Conform descrierii producătorilor, programul își propune să ofere un pachet amplu, cuprinzând cele mai importante unelte pentru interpretarea Sfintei Scripturi, în originalele ebraic, respectiv grec. Lucru pe care îl și reușește, dovada fiind popularitatea de care se bucură software-ul, aflat astăzi la versiunea cu numărul nouă. Desigur, costurile sunt destul de ridicate, în valori absolute, însă raportat la materialele conținute și la facilitățile oferite, ele sunt pe deplin justificate.

În primul rând, despre *BibleWorks* – și aici ne referim, în principal, la versiunea a opta – trebuie spus că include un număr impresionant de ediții biblice, atât în limbile originale, cât și în traduceri moderne, care permit o analiză comparativă profundă a textului scripturistic (Carr 2010: 10). La instalarea programului, utilizatorul își poate alege edițiile pe care le consideră importante pentru profilul său de cercetare sau studiu, astfel încât să poată dispune de facilitățile oferite într-o manieră cât mai eficientă. Firește, cel mai mare interes îl prezintă edițiile în limbile originale, ebraică și greacă, precum și, eventual, în latină. De asemenea, pentru un traducător sau un exeget s-ar putea dovedi semnificative și traduceri moderne în engleză, franceză sau germană. În ceea ce privește originalul ebraic, el este disponibil sub forma unei ediții digitale a textului din *Codexul de la Leningrad*, cel mai vechi manuscris al Bibliei ebraice în text masoretic, datând din anul 1008 sau 1009. De asemenea, *BibleWorks* conține și ediții ale Noului Testament în limba ebraică, precum cele ale lui Delitzsch, din anul 1877, sau Salkinson-Ginsburg, din anul 1886. Tot la capitolul textelor ebraice au fost trecute și câteva ediții de limbă siriacă, așa cum este cea publicată de Societatea Biblică Britanică, în anul 1905, al

---

<sup>1</sup> Site-ul oficial al programului de calculator, <http://www.bibleworks.com>, conține toate informațiile necesare și utile potențialului cumpărător sau utilizatorului, aici incluzând documentație, module de expansiune, ghiduri sau resurse specializate pentru diverse categorii de utilizatori.



cărei text este încă extrem de apreciat, fiind folosit, în particular pentru Noul Testament, și în redactarea edițiilor critice din secolul al XXI-lea. *BibleWorks* include și ediții ale *Targumim*, special pregătite în variantă digitală, pentru a înlesni studiul și cercetarea (Hayes & Holladay 2007: 218-219).

În ceea ce privește ramura greacă a edițiilor biblice, trebuie semnalată prezența celor mai reprezentative ediții moderne ale *Septuagintei*, și anume cea a lui Tischendorf și, în primul rând, cea lui Rahlfs, precum și a celei de-a douăzeci și șaptea ediții a celebrului Nou Testament editat de Nestle și Aland. De asemenea, *BibleWorks* include și așa-numitul text bizantin, așa cum apare el în versiunea oficială a Sfintei Scripturi folosite de Biserica Ortodoxă a Greciei. Sunt disponibile, ca și în cazul textului ebraic, o serie de ediții care cuprind și analiza morfologică a fiecărui verset scripturistic, caracteristică extrem de utilă, mai ales acolo unde textul original prezintă anumite dificultăți de traducere determinate de particularitățile lingvistice. Textul latin este și el bine reprezentat, prin trei ediții extrem de importante: celebra *Vulgata dementină*, pentru care este folosit textul ediției din anul 1598 (retipărit de Migne, în anul 1880), *Nova Vulgata*, textul oficial al Bisericii Romano-Catolice, începând din anul 1979, precum și ediția critică realizată de cercetătorii de la Beuron și Tübingen, începând cu anul 1969, și publicată de prestigioasa Deutsche Bibelgesellschaft. Din păcate, *BibleWorks* nu cuprinde și aparatul critic al acestei ediții. Începând cu versiunea a noua a programului, a fost inclus și un modul pentru traducerea și analiza cuvintelor din edițiile latine.

Resursele oferite de modulul mai larg dedicat edițiilor textului Sfintei Scripturi sunt, însă, mult mai numeroase. Așa cum spuneam, utilizatorul își poate alege limbile moderne pentru care să instaleze traducerile disponibile. Astfel, el poate avea acces la ediții de referință din lumea occidentală, precum *Jerusalem Bible*, *Traduction Œcuménique de la Bible* (în limba franceză), *Lutherbibel*, *Einheitsübersetzung*, *Zuercher Bibel* (în limba germană), sau *King James Version*, *New International Version*, *English Standard Version*, *English Revised Version*, dar și *New Testament Peshitta Translation* (în limba engleză). Nu în ultimul rând, trebuie spus că cercetătorul dispune de numeroase lexicoane, dicționare, concordanțe, referințe încrucișate, dar și manuale de gramatică ebraică și greacă, module speciale de analiză avansată a textului biblic, precum și module de hărți detaliate ale lumii Vechiului și Noului Testament. Un utilitar aparte este cel care permite vizualizarea, în paralel, a textului masoretic, conținut în Codexul de la Leningrad, și a textului grecesc, extras din Septuaginta lui Rahlfs și din cea de-a douăzeci și șaptea ediție a Noului Testament editat de Nestle și Aland. Fereastra dedicată analizei comparative a celor două versiuni originale de referință conține atât textul biblic în sine, cât și analizele morfologice ale cuvintelor folosite și definițiile acestora în cele mai importante dicționare și lexicoane de limbă engleză disponibile în biblioteca programului. De altfel, această analiză comparativă poate fi extinsă la nivelul întregii biblioteci, utilizatorul având posibilitatea de a urmări, în paralel, atât diferite versiuni ale textelor originale, cât și traducerile moderne. În ceea ce privește limba română,

unica ediție biblică prezentă în *BibleWorks* este cea realizată de Dumitru Cornilescu, în anul 1921.

Modul în care este structurată fereastra principală a programului permite o utilizare extrem de facilă. În centrul ferestrei se găsește secțiunea dedicată textelor biblice propriu-zise. Utilizatorul își poate alege dintr-un meniu edițiile pe care dorește să le folosească, putând alege, de asemenea, să vizualizeze și alte lucrări conținute de *BibleWorks*, precum operele Sfinților Părinți, în ediția engleză a lui Schaff, ori traducerea engleză a operelor lui Iosif Flavius, realizată de Whiston, în anul 1828. În stânga acestei secțiuni principale se găsește o fereastră dedicată căutărilor de termeni în toate edițiile disponibile. Trebuie spus că, de altfel, căutarea se poate realiza foarte simplu, printr-un dublu clic efectuat pe un anumit cuvânt în fereastra principală, urmând ca în fereastra din stângă să apară, sub forma unei liste, toate locurile biblice în care apare respectivul cuvânt. În partea dreaptă se găsește o a treia secțiune, acolo unde apar intrările de dicționar corespunzătoare termenilor ebraici, grecești sau chiar englezi deasupra cărora se găsește cursorul utilizatorului, în fereastra principală. Aici se găsesc, de asemenea, numeroase alte subsecțiuni, dedicate referințelor încrucișate, statisticilor sau notelor. În general, meniurile sunt foarte complexe și pot părea derutante, la o primă utilizare. Firește, nu toate facilitățile programului sunt necesare tuturor cercetătorilor, însă modulele principale, acelea care compun, de altfel, nucleul software-ului, sunt foarte ușor de întrebuițat o dată ce se creează anumite automatisme.

### 3. Libronix Digital Library System

*Libronix Digital Library System* este un software produs de Libronix Corporation, care se prezintă sub forma unei librării digitale de cărți și unelte pentru studii interactive. Ceea ce deosebește *Libronix* de *BibleWorks* este faptul că acest software nu este decât o platformă computerizată care trebuie alimentată cu materiale documentare, fie ele cărți sau colecții de cărți digitalizate, ori unelte de lucru. În funcție de interese și, desigur, de posibilitățile financiare, utilizatorul își poate construi o bibliotecă digitală pe care să o gestioneze și să o utilizeze prin intermediul platformei *Libronix*. Interesant este faptul că *Libronix* nu este un software dedicat, în exclusivitate, studiilor biblice, ci el poate funcționa la fel de bine în orice alte domenii, atâta vreme cât materialele pe care utilizatorul le integrează în platformă corespund cerințelor tehnice ale acesteia (Rolfs & Zukowski 2007: 124). Astfel, pentru domeniul studiilor biblice, se pot achiziționa materiale chiar de la producătorii platformei, de pe site-ul [www.logos.com](http://www.logos.com)<sup>2</sup>, creându-se, astfel, o conexiune directă între *Libronix* și *Logos Bible Software*, program pe care îl vom prezenta în secțiunea următoare. Grație sistemului modular în care a

---

<sup>2</sup> Site-ul <http://www.logos.com> conține numeroase materiale ajutătoare pentru o utilizare optimă a Libronix Digital Library System și a Logos Bible Software, dar funcționează și ca magazin virtual pentru produsele Logos Research Systems, Inc. (companie care deține și Libronix Corporation).

fost gândit *Libronix*, însă, bazele de date pot fi actualizate și reconfigurate cu ușurință, astfel încât platforma să-și atingă la maximum potențialul, adică să se prezinte ca un mediu digital prietenos și eficient (Dillon & Hysell 2004: 260).

Programul prezintă o fereastră principală, acolo unde pot fi deschise cărțile și instrumentele de lucru pe care utilizatorul le-a achiziționat și le-a integrat în baza de date. Această fereastră dispune de o mulțime de meniuri, a căror utilitate se găsește în strânsă legătură cu conținutul bazei de date aflate la dispoziție. Unul dintre aceste meniuri este dedicat căutărilor specializate în edițiile biblice sau în lucrările de specialitate, precum și unei căutări extrem de exacte a termenilor din limba greacă. Alte meniuri permit adăugarea și configurarea unor filtre care să faciliteze lucrul utilizatorului cu diversele materiale deschise și să-i asigure acestuia o bună orientare în materialul documentar. De asemenea, programul permite și efectuarea unor studii specializate pe anumite pasaje sau teme biblice, prin configurarea unor ferestre aparte conținând toate referirile și intrările de dicționar și de lexicon din baza de date, cu trimitere la respectivul pasaj, ori la respectiva temă. Această facilitate este extrem de utilă, întrucât oferă posibilitatea unei exegeze extrem de complexe, pe baza unei corpus documentar ale cărui dimensiuni sunt limitate, în ultimă instanță, doar de posibilitățile materiale ale cercetătorului sau ale instituției. Se pot realiza, astfel, studii ample și foarte exacte numai cu ajutorul unui calculator, fără a mai fi necesară manevrarea unui număr mare de cărți, cu consultarea, în paralel, a lexicoanelor, dicționarelor și concordanțelor, proceduri care îngreunează sensibil munca cercetătorilor și reduc drastic eficiența acestora.

Firește, trebuie spuse câteva cuvinte și în ceea ce privește costurile pe care le implică folosirea platformei *Libronix Digital Library System*. Aceste costuri sunt reprezentate de cărțile, colecțiile și instrumentele de lucru pe care cercetătorul trebuie să le achiziționeze pentru a putea folosi facilitățile oferite de software. Site-ul *www.logos.com* oferă o mulțime de materiale spre vânzare, dar, din păcate, prețurile multora dintre acestea sunt prohibitive chiar și pentru utilizatorul occidental. Adesea, însă, compania desfășoară campanii de promovare în cursul cărora se aplică reduceri importante, în special pentru colecțiile masive. Ca și în cazul *BibleWorks*, deși valorile absolute ale prețurilor percepute pentru produsele digitale sunt foarte ridicate, ele reprezintă, în cele mai multe cazuri, numai o fracțiune din costurile pe care le-ar implica achiziționarea originalelor tipărite ale respectivelor lucrări.

#### **4. Logos Bible Software**

*Logos Bible Software*, un program produs de aceeași firmă care produce și platforma *Libronix*, este, probabil, cel mai bun software destinat studiilor biblice care există, la ora actuală, pe piață (Melick & Melick 2010: 80). Interfața foarte prietenoasă, multitudinea de cărți și instrumente de lucru pe care le pune la dispoziție, sistemul modular intuitiv – toate aceste caracteristici fac din *Logos Bible Software* un tovarăș

extrem de plăcut pentru traducătorul și exegetul contemporan al Sfintei Scripturi, precum și pentru orice alt cercetător preocupat, la un moment dat, de o anumită problemă din spectrul studiilor biblice. Actualmente, *Logos Bible Software* a ajuns la versiunea a patra și poate fi achiziționat sub forma unui pachet, care poate include un număr mai mic sau mai mare de resurse, în funcție de disponibilitățile financiare ale cumpărătorului. Pachetul cel mai accesibil, *Christian Home Library*, include paisprezece ediții ale Sfintei Scripturi și instrumente interliniare, patru comentarii, șase lucrări de referințe biblice, șapte introduceri și lucrări cu caracter general în domeniul studiilor biblice, unsprezece resurse pentru pastorație și un set de încă alte douăzeci și cinci de resurse. Următoarele opt pachete cuprind din ce în ce mai multe materiale, ajungând până la pachetul *Portofolio Edition*, care cuprinde peste o mie șase sute de resurse, la un preț care reprezintă numai zece la sută din valoarea cumulată a edițiilor tipărite. Deși nu este deloc un program ieftin, *Logos Bible Software* reprezintă soluția ideală pentru acoperirea unui segment foarte important din nevoia de instrumentar biblic a unui cercetător în domeniu (van Kampen 2006: 130-131). În descrierea ce urmează am luat ca obiect de referință versiunea *Platinum*, cu peste o mie două sute de resurse, pentru a putea evidenția cât mai bine potențialul acestui program.

*Logos Bible Software* conține principalele ediții ale textelor biblice originale. Astfel, sunt prezente *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, *Septuaginta*, ediția Rahlfs, *Noul Testament*, ediția a douăzeci și șaptea Nestle-Aland, dar și ediția recentă a *Society of Biblical Literature*. De asemenea, găsim în acest pachet, precum și în câteva dintre cele inferioare, majoritatea edițiilor critice mai vechi ale Vechiului și Noului Testament, dar și o colecție conținând textul celor mai vechi manuscrise biblice. Bineînțeles, dintr-un asemenea software nu puteau lipsi traducerile importante ale Sfintei Scripturi în limba engleză, atât cele clasice, precum versiunea *King James*, cât și cele moderne, cum este cazul *New American Standard Bible* sau *New International Version*. Extrem de utile sunt edițiile interliniare, cele mai utile fiind cele care prezintă textul original, însoțit de analiza morfologică a fiecărui cuvânt și de traducerea sau traducerile posibile în limba engleză. *Logos Bible Software* conține o multitudine de astfel de module, majoritatea incluse chiar și în pachetul al doilea, *Bible Study*, al cărui preț nu este nicidecum unul prohibitiv. Din păcate, edițiile *Lexham Greek-English New Testament Interlinear*, *Lexham Hebrew-English Interlinear* și *Lexham Greek-English Septuagint Interlinear*, unele dintre cele mai utile instrumente de lucru, în general, pentru traducătorul și exegetul contemporan, sunt disponibile numai în pachetele superioare. La fel stau lucrurile și cu cea mai mare parte a colecțiilor și seturilor de comentarii. Pachetul *Platinum*, cel la care ne referim cu precădere, conține, din fericire, colecții impresionante, precum *Classic Commentaries on the Greek New Testament* (în paisprezece volume), *New American Commentary* (în treizeci și șapte de volume), *The New International Greek Testament Commentary* (în treisprezece volume), dar și clasicul *The Pulpit Commentary* (în nu mai puțin de șaptezeci și șapte de volume).

Acestei baze de date impresionante i se adaugă și lucrări care privesc istoria și cultura Bibliei (ca, de pildă, *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land* sau *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, lucrarea clasică a lui Emil Schürer), dar și un corpus masiv de dicționare, enciclopedii și concordanțe indispensabile cercetătorului din domeniul studiilor biblice. Secțiuni bogate în materiale sunt și cele care privesc teologia biblică și activitatea pastorală bazată pe textul scripturistic, dar ele nu sunt destinate într-atât traducătorului și exegetului, cât teologului, și, oricum, majoritatea se regăsesc numai în pachetul *Portofolio*. O prezentare detaliată a materialelor existente în pachetele *Logos Bible Software* nu-și are locul aici, întrucât ea poate fi găsită pe site-ul dedicat acestui program. Cât despre, lucrul cu software-ul, acesta nu este deloc complicat. Interfața devine foarte familiară după numai câteva utilizări, întrucât se comportă, în general, asemenea sistemului de ferestre folosit de browserele de internet. Utilizatorul poate alege să folosească platforma de bază a programului sau să deschidă ferestre noi cu taburi, aranjându-și materialele astfel încât să-i fie cât mai ușor de accesat. Interconexiunile dintre modulele programului permit lucrul rapid și pe mai multe planuri, fără a implica un efort considerabil din partea cercetătorului. Nu există un anumit model de folosire a *Logos Bible Software*, ci programul răspunde, pur și simplu, nevoilor punctuale ale utilizatorilor. Sistemul de căutare poate fi și el particularizat, astfel încât să afișeze numai rezultatele dintr-o anumită categorie de materiale (ediții critice, comentarii, lexicoane etc.) sau să ierarhizeze rezultatele după o ordine stabilită de utilizator. Acesta poate, de altfel, fie să acceseze direct materialele pe care le dorește, fie să pornească o căutare și să continue, apoi, grație sistemului de interconexiuni, explorând din ce în ce mai multe dintre facilitățile oferite de program. *Logos Bible Software* este, practic, o întreagă bibliotecă disponibilă pe calculatorul personal, o lume fascinantă care merită adesea explorată numai de dragul cunoașterii, dar care rămâne, în primul, o resursă extrem de puternică pentru profesioniști și pentru proiectele de cercetare punctuală.

## **5. Concluzii**

Din această foarte scurtă prezentare se pot observa cu ușurință importanțele avantaje pe care le presupune folosirea unui instrumentar electronic performant de către traducătorul și exegetul contemporan. Chiar și în pachetele minimale ale celor trei software-uri prezentate sunt conținute materiale bibliografice și instrumente de lucru care ușurează cu mult munca de documentare și permit o orientare rapidă în dicționarele, lexicoanele, concordanțele și colecțiile de comentarii. Desigur, principalul impediment este reprezentat de costurile ridicate pe care le implică achiziționarea acestor programe, însă gestionarea corectă a resurselor materiale generate de proiectele și granturile de cercetare poate ajuta la construirea unor baze de date, fie ele chiar și cu utilizatori multipli, prin negocierea unor licențe avantajoase cu producătorii programelor. Așa cum am subliniat de mai multe ori pe

parcursul prezentării, deși valorile absolute ale prețurilor acestor software-uri sunt foarte ridicate, raportat la conținutul pachetelor și la costurile pe care le-ar implica achiziționarea originalelor tipărite, aceste prețuri sunt deosebit de avantajoase.

## **Bibliografie**

- Carr 2010: David M. Carr, *An Introduction to the Old Testament: Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible*, Wiley-Blackwell, New York, 2010.
- Dillon & Hysell 2004: Martin Dillon, Shannon Graff Hysell, *Recommended Reference Books for Small and Medium-sized Libraries and Media Centers: 2004 Edition*, Libraries Unlimited, Santa Barbara, 2004.
- Hayes & Holladay 2007: John H. Hayes, Carl R. Holladay (ed.), *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*, 3rd. ed., Westminster John Knox Press, Louisville, 2007.
- Melick & Melick 2010: Rick Melick, Shera Melick, *Teaching that Transforms: Facilitating Life Change through Adult Bible Teaching*, B&H Publishing Group, Nashville, 2010.
- Rolfes & Zukowski 2007: Helmuth Rolfes, Angela Ann Zukowski (eds.), *Communicato Socialis: Challenge of Theology and Ministry in the Church*, University Press, Kassel, 2007.
- van Kampen 2006: Beverly van Kampen, *The Bible Study: Teacher's Guide*, Faith Walk Publishing, Lima-Ohio, 2006.