

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

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

Lucrările Simpozionului Internațional
„EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”,
ediția a V-a, Iași, 12-14 noiembrie 2015

Redactor: dr. Marius GRIGORE
Coperta: Manuela OBOROCEANU

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

© Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2022
700109 – Iași, Str. Pinului, nr. 1A, tel./fax (0232) 314947
<http://www.editura.uaic.ro> email: editura@uaic.ro
Director: prof. univ. dr. Constantin DRAM

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Institutul de Cercetări Interdisciplinare, Departamentul de Științe Socio-Umane
Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”
Mitropolia Moldovei și Bucovinei
Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România

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

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

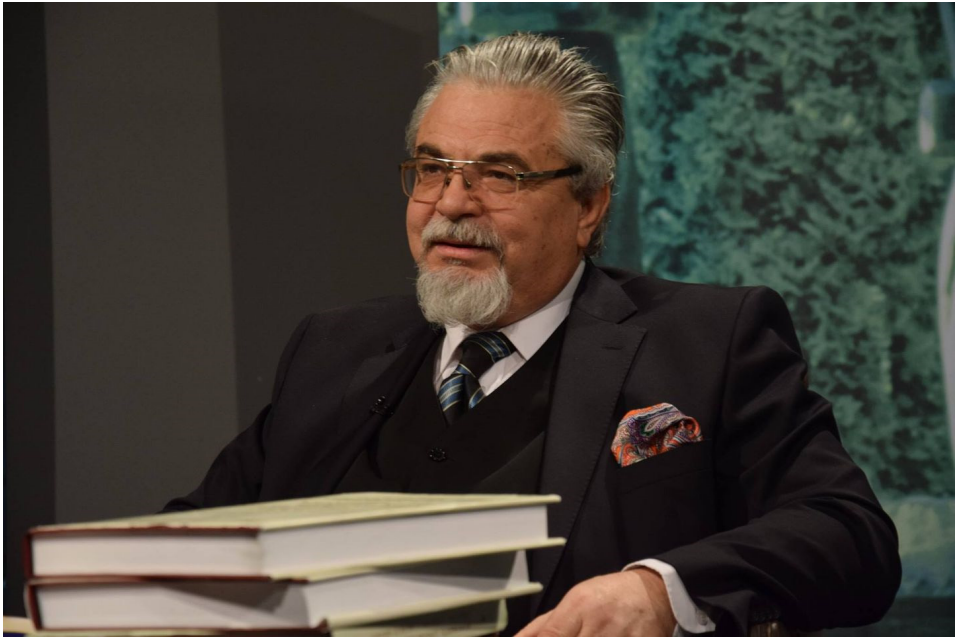
V

Iași, 12-14 noiembrie 2015

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



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
2022



Volum dedicat domnului prof. univ. dr. Eugen Munteanu

SUMAR

| | |
|--|------------|
| Nota editorilor | 9 |
| ALOCUȚIUNI..... | 11 |
| CONFERINȚE PLENARE..... | 39 |
| Carla Falluomini , Biblia gotică și valoarea sa ca mărturie biblică..... | 41 |
| Georg A. Kaiser , Despre utilizarea traducerilor biblice în lingvistică (în lingvistica romanică)..... | 49 |
| Michael Metzeltin , <i>A împărățiilor, cea dentîin</i> , cap. A: o interpretare..... | 59 |
| Alexandru Niculescu , Despre originile paleocreștinismului românesc – în ansamblul teologic romano-bizantin | 69 |
| COMUNICĂRI..... | 77 |
| Bogdan-Ioan Anistoroaei , Tematica veterotestamentară în <i>Imnele</i> lui Ioan Alexandru..... | 79 |
| Ina Arapi , Cu privire la crearea lexicului liturgic în limba albaneză – originea termenilor creștini în <i>Liturgiherul</i> lui Ion Buzuku (1555)..... | 91 |
| Dinu Balan , Creștinism sau antisemitism? Relația dintre religia creștină și iudaism în publicistica lui I. Al. Brătescu-Voinești..... | 125 |
| Gabriela-Florentina Bîrsan , Particularități ale lexicului inserțiilor biblice din <i>Albina (Ms. 1357)</i> în comparație cu citatele corespunzătoare din Biblia de la București din 1688..... | 135 |
| Eusebiu Borca , Omiliile la cartea Facerii ale Sfântului Ioan Gură de Aur. Model de exegeză biblică | 149 |
| Ioana Costa , Un cărturar creștin la curtea othmană | 165 |
| Mioara Dragomir , Creativitatea lexicală ca marcă a limbii din textele Mitropolitului Dosoftei (<i>aposcovachință, nelegumos, nelumatec, nelutatec, nelutăticie, netrupăreț</i>) – traducătorul <i>Hronografului den începutul lumii</i> , Nicolae Milescu Spătarul | 177 |
| Mihaela Marin , Aspecte lexicale și conceptuale ale muncii în textele biblice | 189 |
| Ioan Mihalcea , Preliminarii la o cercetare sistematică a paremiologiei biblice în limba română | 201 |
| Călin Popescu , Despre diferențele dintre versiunea „britanică” a psalmilor (Cornilescu) și Psaltirea de linie ortodoxă | 217 |
| Dana-Luminița Teleoacă , Metafora biblică în textul modern al rugăciunii creștine de cult ortodox: continuitate vs. inovație | 241 |
| MASĂ ROTUNDĂ..... | 257 |

NOTA EDITORILOR

Ediția a V-a a Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană” (12-14 noiembrie 2015) a avut un caracter festiv. Am sărbătorit atunci încheierea unuia dintre cele mai importante proiecte editoriale ale filologiei românești din ultimii 50 de ani, editarea Bibliiei de la 1688, în seria „Monumenta linguae Dacoromanorum”, apărută la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. Proiectul a fost inițiat în anul 1986, în cadrul unui parteneriat științific și academic între Universitățile „Alexandru Ioan Cuza” din Iași și „Albert Ludwig” din Freiburg, de Paul Miron, profesor la Universitatea din Freiburg, în colaborare cu profesorii ieșeni Alexandru Andriescu și Vasile Arvinte. La realizarea acestuia au participat, de-a lungul timpului, filologi consacrați (Paul Miron, Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Elsa Lüder, N. A. Ursu, Ioan Caproșu, Dumitru Irimia, Stela Toma, Constantin Frâncu, Dragoș Moldovanu, Viorica Pamfil ș.a.) și oameni de cultură (Eta Boeriu, Ștefan Aug. Doinaș, Vasile Drăguț, Andrei Pleșu ș.a.). După o lungă perioadă în care 8 dintre cele 24 de volume proiectate ale seriei MLD au apărut la intervale mari de timp (*Pars I. Genesis*, 1988; *Pars II. Exodus*, 1991; *Pars III. Leviticus*, 1993; *Pars IV. Numeri*, 1994; *Pars V. Deuteronomium*, 1997; *Pars VI. Iosue, Iudicum, Ruth*, 2004; *Pars XI. Liber Psalmorum*, 2003; *Pars VII. Regum I, Regum II*, 2008), începând cu anul 2009, continuarea și finalizarea întregii serii și-a asumat-o Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, prin Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” din cadrul Departamentului de Cercetare Interdisciplinar – Domeniul Socio-Uman, coordonat de prof. dr. Eugen Munteanu. Proiectul s-a finalizat prin publicarea celorlalte 16 volume ale seriei: *Pars VIII. Regum III, Regum IV*, 2013; *Pars IX. Paralipomenon I, Paralipomenon II*, 2011; *Pars X 1. Esdrae I, Nebemiae (Esdrae II), Esther*, 2015; *Pars X2. Iob*, 2012; *Pars XI. Liber Psalmorum*, 2003; *Pars XII. Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Cantorum*, 2015; *Pars XIII. Isaias*, 2015; *Pars XIV. Ieremias, Lamentationes Ieremiae*, 2014; *Pars XV. Ezechiel*, 2015; *Pars XVI. Daniel*, 2015; *Pars XVII. Prophetiae minores I: Osee, Ioël, Amos, Abdias, Ionas, Michaela*, 2015; *Pars XVIII. Prophetiae minores II: Nabum. Habacuc. Sophonia. Aggaeus. Zacharias. Malachias*, 2015; *Pars XIX. Libri apocryphi: [Psalmus 151], Tobias, Iudith, Baruch, Epistola Ieremiae, Laudes trium iuvenum, Esdrae III*, 2015; *Pars XX. Sapientia. Ecclesiasticus. Susanna. De Belo sive Dracone Babylónico*, 2014; *Pars XXI. Machabaeorum I, Machabaeorum II, Machabaeorum III*, 2015; *Pars XXII. Iosephus ad Machabaeos*, 2012; *Pars XXIII. Novum Testamentum I: Evangelia*, 2015; *Pars XXIV. Novum Testamentum II: Actus Apostolorum, Pauli Epistolae, Catholicae Epistolae, Iudae, Apocalypsis Ioannis*, 2015. Volumele au structura decisă de inițiatorii proiectului: textul Bibliiei de la 1688, în facsimil și transcriere interpretativă, este

însoțit de cel al altor două traduceri ale Vechiului Testament contemporane, păstrate în manuscris (traducerea lui Nicolae Milescu revizuită și copiată, păstrată în ms. nr. 45 de la Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei Române, și o altă traducere, anonimă, atribuită lui Daniil Panoneanul, traducătorul *Îndreptării legii* – 1642 –, păstrată în ms. rom. 3489 de la Biblioteca Academiei Române din București). Pentru Noul Testament, textul Bibliei de la 1688 este însoțit de cel al Noului Testament de la Bălgrad.

Editarea filologică a primei Biblii tipărite în limba română, Biblia de la București (1688), și a celor două manuscrise contemporane ale Vechiului Testament a început, așadar, ca un proiect bine conturat în 1986. În cele aproape trei decenii scurse din 1986 până la finalizarea sa, proiectul a evoluat, beneficiind de mijloacele moderne de prelucrare a textului puse la dispoziție de lingvistica computațională. Astfel, volumele apărute începând cu 2008 cuprind o ediție electronică (inițiată odată cu volumul *Regum I. Regum II*, într-un proiect coordonat de cercet. șt. pr. I dr. Gabriela Haja de la Institutul de Filologie Română „A. Philippide” din Iași), un instrument de lucru valoros pentru teologi, filologi și istorici. Meritul principal al ediției filologice a Bibliei de la 1688 realizată în seria „Monumenta linguae Dacoromanorum” este acela de a pune la dispoziția cercetătorilor versiunile paralele ale Vechiului și Noului Testament, în transcriere interpretativă, însoțită de note, comentarii, indice și de o traducere modernă în limba română a Septuagintei.

Sesiunea de deschidere a ediției din 2015 a simpozionului și masa rotundă au pus în evidență informații despre istoricul proiectului, despre dificultățile de natură politică, ideologică, chiar financiară cu care s-a confruntat, subliniind importanța acestui proiect pentru cultura română.

Finalizarea seriei „Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688”, prin publicarea celor 15 volume ale „seriei noi”, nu ar fi fost posibilă fără viziunea, eforturile, tenacitatea, uneori încăpățânarea domnului profesor Eugen Munteanu. Asumându-și această misiune, domnia sa a găsit o formulă instituțională ce a asigurat resursa umană specializată, instrumentele și cadrul financiar și tehnic necesar editării și tipăririi volumelor. Profesorul Eugen Munteanu a pus, cu acest prilej, bazele unei școli de filologie biblică, întemeind un grup de cercetare și instrumente de exprimare: o revistă și un simpozion, care există și astăzi, în 2022, demonstrând temeinicia temeliei puse în 2009, odată cu inițierea „seriei noi”. Îi dedicăm domniei sale acest volum.

ALOCUȚIUNI

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

**Ediția a V-a, Iași, 12-14 noiembrie 2015
Sesiunea de deschidere**

**Un eveniment academic și științific major: finalizarea proiectului
„Monumenta linguae Dacoromanorum” - Biblia 1688**

Participanți: prof. dr. Vasile Ișan, Rectorul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; acad. Viorel Barbu, fost rector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Wolker Schupp, fost rector al Universității „Albert Ludwig” din Freiburg; prof. dr. Gheorghe Popa, fost rector Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Elsa Lüder, Universitatea „Albert Ludwig” din Freiburg; prof. dr. Codrin Liviu Cuțitaru, Decanul Facultății de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Andrei Hoișie, Directorul Editurii Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Eugen Munteanu, Directorul Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” (moderator).

Oaspeți de onoare: prof. dr. Carla Falluomini, Universitatea din Torino; Georg A. Kaiser, Universitatea din Konstanz; Michael Metzeltin, Universitatea din Viena, Academia Austriacă de Științe; prof. dr. Alexandru Niculescu, Universitatea din București.

Eugen Munteanu: Magnificență, stimate domnule profesor Vasile Ișan, rector al Universității „Alexandru Ioan Cuza”, domnilor profesori Viorel Barbu și Gheorghe Popa, foști rectori ai Universității „Alexandru Ioan Cuza”, stimate domnule profesor Wolker Schupp, fost rector al Universității „Albert Ludwig” din Freiburg, stimată doamnă profesoară Elsa Lüder, stimați colegi și colegi, vă rog să îmi permiteți să declar deschise lucrările celei de-a V-a ediții a Simpozionului nostru. Vă mulțumesc tuturor pentru onoarea pe care ne-o faceți participând la acest eveniment important pentru grupul nostru de cercetare. M-aș adresa mai întâi stimaților reprezentanți ai conducerii actuale și ai celei de odinioară ai Universității noastre. I-aș ruga pe fiecare să spună câte un cuvânt de salut, de evaluare, de apreciere sau poate de critică la adresa proiectului „Monumenta linguae Dacoromanorum”, a cărui finalizare o marcăm prin prezenta adunare festivă. Le adresez această rugămintă nu înainte de a le mulțumi tuturor, la modul colectiv – o voi face și individual, la momentul potrivit –, pentru sprijinul constant și eficace,

decisiv, adus din punct de vedere instituțional acestui proiect. Îl invit, așadar, pe domnul rector, profesorul Vasile Ișan, să ne spună câteva cuvinte.

Vasile Ișan: Mulțumesc! Distinși invitați, stimați colegi, dragi studenți, doamnelor, domnișoarelor și domnilor! În primul rând, vă rog să-mi îngăduiți ca, în numele conducerii executive a Universității „Alexandru Ioan Cuza”, să vă urez tuturor un călduros bun venit la această manifestare academică. Apoi, vă rog să îmi dați voie să încep cu o mică anecdotă sau o povestioară, fiindcă se întâmplă adesea ca cei care reprezintă vremelnice o instituție academică, fie și o universitate de renume, să nu învețe mare lucru din șansa aceasta care li se oferă. Eu afirm că mulți sunt nevoiți, prin natura postului ocupat, să participe la fel de fel de evenimente academice la care nu pregătirea intelectuală sau formația profesională îi îndeamnă, cât obligația administrativă. De aceea, vă rog să-mi îngăduiți să încep cu această mică anecdotă, cred eu, instructivă.

Se spune că Orchestra Filarmonică din Philadelphia, bine cunoscută în întreaga lume prin înalta ei valoare și prin performanțele sale, cântă uneori programe speciale în cinstea celor care acordă o donație financiară mai mare de un milion de dolari. Mai există obiceiul ca cei care acordă aceste donații să aibă dreptul să și dirijeze celebra orchestră. Un anume John Smith a acordat un sprijin financiar substanțial de câteva milioane de dolari și sigur că toate televiziunile, toată mass-media, au fost curioase să vadă ce va face domnul John Smith în concert. Între altele, au pus o întrebare prim-violonistului Orchestrei Filarmonice din Philadelphia. Întrebarea a fost: „Ce va dirija domnul John Smith, donatorul și binefăcătorul dumneavoastră în această seară?”. La care prim-violonistul a dat un răspuns destul de sec: „Nu știm ce va dirija domnul John Smith, dar noi vom cânta Mozart”.

Această mică anecdotă cred că transmite trei mesaje, sau dacă vreți, trei gânduri. Primul: Așa cum ziceam, cei care asigură reprezentarea academică a unei instituții, că se cheamă rectori, prorectori sau altfel, uneori sunt setați, așa cum se spune astăzi, într-un limbaj inspirat de informatică, pe același proiect; răuvoitorii ar spune că sunt încremeniți într-un proiect. Cu toate că tema simpozionului de astăzi este destul de generoasă și largă, o temă biblico-filologică, eu sunt setat pe un proiect grandios, și anume „Monumenta linguae Dacoromanorum”. De acest proiect vă rog să-mi îngăduiți să leg celelalte două mesaje pe care le relevă anecdota rostită anterior.

Al doilea mesaj ar fi acela că, la fel ca în muzica simfonică, și în domeniile învățăturii înalte, ale cărturării și cercetării, talentul, virtuozitatea, competențele, dar și munca asiduă sunt caracteristicile sau condițiile esențiale pentru reușita oricărei activități și pentru finalizarea oricărui proiect. Personal, nu cunosc decât raporturile instituționale sau, dacă vreți, caracteristicile mari ale acestui proiect, dar știu că este proiectul a cel puțin două, dacă nu cumva trei generații. Este vorba mai întâi despre

o generație a anilor '70-'80 ai secolului trecut, o generație de cărturari mari și de anvergură. Aș menționa aici, dacă-mi îngăduiți, doar pe profesorul Paul Miron, împreună cu îngerul său păzitor, Uriel, cum știu din prozele Domniei-Sale că se numea îngerul păzitor de la Universitatea Freiburg. Apoi, de la Universitatea noastră cred că trebuie să îi menționăm pe profesorii Vasile Arvinte, profesorul Al. Andriescu, alături de alți mari cărturari. Sper că undeva, în lumea eternă, reputații profesori se bucură de faptul că acest proiect inițiat de ei a fost realmente finalizat de cele două generații care au urmat. Nu cunosc toate detaliile istorice și vă rog să mă iertați dacă am să omit unele nume, poate importante, nici nu mi-am propus să ofer o listă exhaustivă, oricum vom acorda la momentul potrivit diplome de merit tuturor celor implicați direct și concret în acest proiect. Dincolo de orice recunoaștere oficială, prin valoarea intrinsecă incomensurabilă a acestui proiect, cu alte cuvinte a rezultatului excepțional al muncii atâtor cărturari, cred că toți cei care au fost cuprinși în acest proiect se legitimează de la sine și nu au nevoie de nu știu ce alte legitimări oficiale. Domnia-Sa, profesorul Eugen Munteanu, va vorbi mult mai pertinent, și este mai în măsură decât mine să o facă, despre generațiile a doua și a treia de cercetători, despre tinerele și tinerii care au dus la bun sfârșit acest proiect, reușind o performanță care părea multora de neatins. Eu mă voi mulțumi să mă refer la un al treilea mesaj cuprins în anecdota menționată anterior. Instituțiile academice, grupurile și persoanele din România nu prea au reputația finalizării sau a reușitei complete a unui proiect. Trăim mai degrabă un entuziasm inițial, așa cum l-a avut de exemplu Bogdan Petriceicu-Hasdeu cu acel măreț *Etymologicum Magnum Romaniae* al său, entuziasm care se termină după câțiva pași. Or, continuitatea timp de treizeci de ani a acestui proiect al nostru este aproape inedită în peisajul românesc. Sigur, nu este singurul asemenea proiect de anvergură. Sunt realizări ale Academiei la fel de însemnate sau poate mai însemnate, cum este Dicționarul-Tezaur, început între alții și de un mare cărturar al universității noastre, Alexandru Philippide, la care s-a lucrat peste 100 de ani. Dar, oricum, mai ales în mediul universitar românesc, un asemenea proiect cum este „*Monumenta linguae Dacoromanorum*” pare să fie ceva inedit și să contrazică acel veșnic așa-numit „adamism românesc”. Ca într-un blestem, începem ceva, nu-l ducem la bun sfârșit, iarăși începem, iar nu ducem la bun sfârșit, iar începem și deturnăm tot ce s-a făcut anterior și din nou nu ducem la bun sfârșit. Îmi vine acum în minte încă o anecdotă. Se spune, se pare că este consemnat undeva, că mareșalul german Mackensen, după ce a stat o perioadă în București în timpul ocupației nemțești din Primul Război Mondial, a constatat la români un lucru foarte curios. Faptul este inedit, dar și hazliu, căci a afirmat cam așa: „Bănuiesc că un român ar putea (și vă rog să mă iertați, nu este vorba aici de nici o ofensă, spusele lui Mackensen au fost consemnate!) să finalizeze, să facă într-o săptămână ceea ce un neamț harnic, bine organizat, cum sunt toți nemții, da, și inteligent, ar face în trei săptămâni. Marea problemă este că românul după trei zile se lasă!”. Ei, mă bucur că, în sfârșit, în

Universitatea noastră un proiect de anvergura celui cunoscut cu numele de „Monumenta linguae Dacoromanorum” este dus la bun sfârșit.

Nu am suficiente cuvinte să le mulțumesc, în calitatea mea oficială de rector, tuturor celor care au fost implicați în proiect, menționându-i pe nume. Vă mulțumesc tuturor laolaltă și vă asigur că Universitatea noastră vă îmbrățișează cu grațitudine și recunoștință. Finalmente, vă doresc să aveți, pe parcursul celor trei zile ale Simpozionului dumneavoastră, un călduros și fructuos schimb de idei. Vor apărea poate și unele gânduri care să ducă la continuarea acestui proiect, prin ceea ce se numește așa, cu un termen cam prețios și pretențios, *follow up!* Se știe, în cadrul procesului Bologna, ca în multe alte inițiative de acest fel, se afirmă adesea pretenția de a reforma totul, reformare care, în anumită măsură, deformează învățământul universitar. Dar dumneavoastră, filologii, și poate nu numai dumneavoastră, știți mult mai bine cum stau lucrurile, pentru că nu întâmplător filologia se află la fundamentul universității moderne. Vă mulțumesc tuturor!

Eugen Munteanu: Vă mulțumesc și eu în numele tuturor participanților, domnule rector, și vă informez că peste aproximativ o oră jumătate, după pauză, avem programată chiar o dezbatere asupra semnificațiilor culturale mai largi, filologice, științifice, la care avem onoarea să participe doi importanți filologi contemporani, domnul profesor Gheorghe Chivu de la Universitatea din București, membru corespondent al Academiei Române, și doamna profesor Rodica Zafiu, tot de la Universitatea din București. La această dezbatere avem, de asemenea, onoarea să participe și părintele profesor prorector Gheorghe Popa, care, firește, se va referi la proiectul nostru din perspectiva care-i este proprie, cea teologică.

Voi da acum cuvântul domnului profesor Volker Schupp, cunoscut germanist, rector al Universității din Freiburg în anii '80 ai secolului trecut, în chiar perioada când proiectul „Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688” a fost început.

Herr Professor Volker Schupp, ein bekannter Germanist, ehemalige Rektor der Alberts-Ludwig-Universität in Freiburg, wird jetzt uns ein paar Worter sagen. Es ist für mich eine Ehre unde ein Vergnügen für Sie den Dolmetscher spielen zu dürfen. Bitte, Herr Professor!

Volker Schupp: Eure Magnifizenz, Herr Rektor, meine Damen und Herren, was ich jetzt sagen möchte ist etwas Unerwartetes, das Sie wundern könnte. Vielen Jahren davor, nämlich 1985, bin ich schon mal in Iași gewesen, um der Universität von Iași und ihren Mitgliedern zum Jubiläum zu gratulieren. Ich konnte es aber nicht, trotz aller Bemühungen. Wir waren in Cucuteni, um die Grabungen von dort zu besichtigen. Dann kam ein Abgesandte des Rektorats, der sagte, dass ich in Freiburg sofort zurückfahren muß! Was war geschehen? Das Rektorat in Freiburg hatte die Partnerschaft storniert, es gab ein Telegram nach Iași, weil ein Kollege von uns, ein Chemiker, in Bucharest beim Eintritt in Rumänien sofort verhaftet wurde, und mit dem nächsten Flug zurückfliegen musste. Niemand wusste warum,

wir haben viel spekuliert. Ich habe aber an den Reaktionen hier in Iași, von allem vom Rektor Barbu bemerkt, dass hier in Iași niemand damit zu tun haben konnte. Ich bin nicht sofort zurückgefahren Ich konnte aber zum Jubiläum nicht teilnehmen, um mein Grüsswort sagen zu können. Ich war da, bin aber nicht offiziell anwesend. 25 Jahre später kam ich wieder nach Iași und wollte sagen, was ich damals bereits sagen wollte. Das war aber nicht einfach. Die Deutsche Bahn hat aber gestreift, wir kamen zu spät, und ich saß mit meiner Talar dan oben bei den Studenten. Alle warteten auf mein Wort, ich bin aber zu spät gekommen. Ich konnte mein Wort nicht mehr sagen, weil die rumänische Kollegen zu viel sprachen. Der Rektor hat beschlossen, wir machen jetzt Pause, und die Delegationen sollten ihre Geschenke hier in der Pause abgeben, in vollen Stille, wie bei einer Beerdigung. Wir haben das so gemacht, so dass das schöne Wort, das ich vorbereitet, habe konnte ich wieder nicht sagen.

Jetzt bin ich wieder da, und kann ich schliesslich sagen, was ich vor 30 Jahren und vor 5 Jahren sagen wollte. Ich wollte ihnen erzählen, dass ich 1983, als ich Rektor wurde, den Besuch zweier Kollegen in Freiburg bekommen habe, nämlich Prof. Paul Miron und Prof. Vasile Arvinte aus Iași. Sie haben mir angeschaut, wie wichtig diese Partnerschaft wäre, mit einer Universität von der ich noch nicht gehört habe. Und vor allem haben sie mir gesagt, wie wichtig die Bibelausgabe ist, und sie haben mir erklärt, wie wichtig die Bibel für die Rumänen und für die rumänische Kultur ist. Das brauchte ich eigentlich nicht. Ich bin kein Romanist, sondern Altgermanist. Wir Germanisten wissen das natürlich alle, weil die erste Bibelübersetzung aus dem 9. Jahrhundert die Grundlage für althochdeutsche Sprache ist. Auf diesen alten Übersetzungen berühren sich die andere Versionen aus den 8. und 9. Jahrhunderte, nämlich ein altsächsisches Buch in Startreihen und ein althochdeutsches Buch mit Endreimen. Die ersten deutschen Dichtungen mit Endreimen sind in diesen Bibeldichtungen zu suchen. Ich will aber Ihnen keine Vorlesung halten.

Eher sage ich Ihnen nur viele Glückwünschen zum Abschluss dieses großen Bibelwerkes, das wir heute miterleben. Ich weiß, wie schwer so etwas zu rechtfertigen ist, ich habe selber auch ein Atlas anfertigen müssen, den ein Kollege angefangen hatte. Aber jetzt ist alles fertig, und ich gratuliere dazu denen die es angefangen haben, denen, die es beendet haben. Und ich wünsche den Jungen, die jetzt damit arbeiten angefangen haben, alles gutte für die Zukunft, denn sie tragen die abendländische Kultur in unserer Unerträglichen Zeit. Ich danke Ihnen für die Aufmerksamkeit.

(Magnificență, domnule rector, doamnelor și domnilor, ceea ce doresc să vă spun acum este ceva neobișnuit, ceva care ar putea să vă uimească. Cu mulți ani în urmă, și anume în anul 1985, am mai fost o dată în Iași, pentru a felicita Universitatea din Iași și pe membrii ei cu prilejul unei aniversări. Nu am putut face însă acest lucru, în ciuda tuturor eforturilor. Ne aflam în Cucuteni, pentru a vizita

săpăturile arheologice de acolo. La un moment dat a apărut un trimis al Rectoratului, care a spus că trebuie să mă înapoiez imediat la Freiburg. Ce se întâmplase? Rectoratul de la Freiburg suspendase parteneriatul, a fost trimisă o telegramă la Iași, deoarece un coleg al nostru, un chimist, fusese reținut în București, imediat după intrarea în România, și a trebuit să plece înapoi cu următorul avion. Nimeni nu știa de ce, am făcut multe speculații. Am observat însă, din reacțiile celor din Iași, în special din cea a rectorului Barbu, că aici, la Iași, nimeni nu putea avea de-a face ceva cu acest lucru. Nu am plecat imediat acasă. Nu am putut însă să particip la aniversare, ca să îmi pot rosti cuvântarea. Eram de față, dar nu prezent oficial. 25 de ani mai târziu, eram din nou aici la Iași și voiam să spun ceea ce voisem să spun data trecută. Dar nu a fost ușor. Căile Ferate Germane se aflau în grevă, noi am sosit prea târziu, iar eu stăteam în această Aulă, îmbrăcat cu talarul meu, acolo sus, printre studenți. Toată lumea aștepta cuvântarea mea, însă venisem prea târziu. Nu am mai putut să îmi rostesc cuvântarea, deoarece colegii români vorbiseră prea mult. Rectorul a hotărât să facem o pauză, iar delegațiile au trebuit să își prezinte cadourile în pauză, în deplină liniște, ca la o înmormântare. Am făcut totul în așa fel, încât nu am putut nici de data aceasta să rostesc frumoasa cuvântare pe care o pregătisem. Acum sunt din nou aici la Iași, și pot în fine să spun ceea ce voiam să spun în urmă cu 30 de ani și în urmă cu 5 ani. Voiam să vă povestesc că, în anul 1983, pe când eram rector, am primit la Freiburg vizita a doi colegi, și anume a profesorului Paul Miron și a profesorului Vasile Arvinte de la Iași. Mi-au arătat cât de important era acest parteneriat cu o universitate despre care nu auzisem încă nimic. Cei doi mi-au spus mai ales cât de importantă este ediția biblică și mi-au explicat cât de importantă este Biblia pentru români și pentru cultura românească. De fapt, de aceste explicații nu aveam nevoie. Eu nu sunt romanist, ci specialist în germana veche. Noi, germaniștii, cunoaștem, firește, toate aceste lucruri, deoarece prima traducere a Bibliei, din secolul al IX-lea, reprezintă baza pentru vechea germană literară. Pe aceste vechi traduceri biblice se bazează alte versiuni din secolele al VIII-lea și al IX-lea, și anume o carte în vechiul dialect saxon, cu rime inițiale, și o carte în vechea germană literară, cu rime finale. Primele poezii germane cu rime finale sunt de căutat în aceste poeme biblice. Nu doresc însă să vă țin o prelegere. V-aș adresa mai degrabă doar multe felicitări cu prilejul finalizării acestui mare proiect biblic, eveniment pe care îl trăim împreună. Știu cât de greu este să duci până la capăt așa ceva, și eu a trebuit să finalizez un atlas pe care îl începuse un coleg. Acum totul este însă gata, și îi felicit prin aceasta pe cei care au început proiectul, ca și pe cei care l-au finalizat. Iar tinerilor care și-au început activitatea prin acest proiect le doresc tot binele în viitor, căci ei duc pe umerii lor cultura noastră occidentală, în insuportabila noastră epocă. Vă mulțumesc pentru atenție!)

Eugen Munteanu: Wir bedanken uns, Herr Professor Schupp, für Ihre so großzügige Wörter (Vă mulțumim, domnule profesor, pentru cuvintele dumneavoastră

generoase). O invit acum la cuvânt pe vechea prietenă a Universității noastre, a foarte mulți dintre noi, partenera și în parte poate și inspiratoarea (deși dumneaei, cu modestia-i cunoscută, nu vrea să o recunoască) multora din acțiunile lui Paul Miron, doamna Elsa Lüder.

Elsa Lüder: Vă rog să îmi dați voie să vorbesc aici despre cum văd eu lucrurile. Pentru mine această Aulă este un loc emoționant, aici am pășit pentru prima dată cu decenii în urmă. Aici am vorbit, boboc fiind, plină de emoție, în sala asta, chiar la începutul înfrățirii noastre. Emoția de atunci a rămas la fel, nu s-a schimbat nici până astăzi. Vorbim despre ceea ce s-a petrecut în anii aceștia care au trecut. Magnificența, doamnelor și domnilor profesori, dragi colegi și comilitoni, este a doua oară după moartea lui Paul Miron când mă găsesc aici între dumneavoastră ca să dezbatem despre proiectul nostru comun, versiunea științifică a Bibliei de la 1688. Data trecută, sunt câțiva ani de atunci, domnul profesor Schupp ne-a amintit, am vorbit despre începuturile proiectului. Anii '80 ai secolului trecut, în plin comunism, nu erau prea favorabili pentru astfel de întreprindere, și de anvergură, dar mai ales cu un conținut delicat în raport cu ideologia oficială, comunistă. Azi, din fericire, numai puțini dintre dumneavoastră mai știu ce-au însemnat acele vremuri și e bine așa, că tinerele generații nu sunt obligate să trăiască ce au trăit înaintașii lor. De aceea, nici eu nu vreau să mai revin și să evoc multiplele dificultăți, impedimente, reluări, remotivări, întorsături nefavorabile, adică stagnări inerente ale unui proiect neagreat, nerecomandat, neoficial, neaprobat din punct de vedere ideologic, un proiect început și terminat din bun simț și din convingerea științifică a necesității lui.

La început am pornit cu entuziasm. Magnificența sa, domnul rector, a vorbit pe bună dreptate despre entuziasm. Entuziasmul era pentru noi motivant, căci ne ajuta să ne mobilizăm toate forțele, să rezistăm neajunsurilor și șicanelor regimului ostil inițiativei noastre. Vă mărturisesc că, în urmă cu câțiva ani, când ne-am reîntâlnit la Iași, în prezența domnilor Vasile Ișan, Gheorghe Popa și Eugen Munteanu, n-am mai fost prea sigură că planul nostru de reluare a lucrărilor la „Monumenta linguae Dacoromanorum” va mai fi realizabil. Azi vedem că dubiile mele n-au fost îndreptățite. Printr-o acțiune concertantă între partea din cercetare, constând din profesorul Eugen Munteanu și cu echipa lui, și componenta administrativă, constând din conducerea Universității „Alexandru Ioan Cuza”, s-a reușit, iată, ca întreaga lucrare să fie pusă pe masă. Cei care se referă la proiectul „Monumenta linguae Dacoromanorum” remarcă în mod constant un consens care a existat între diferitele conduceri care s-au succedat cu privire la necesitatea menținerii proiectului. Această armonie între conduceri succesive, care a fost aici documentată, nu este deloc de la sine înțeleasă. Mai des se întâmplă în istorie, mai ales în politică, dar și în cultură, ca noua echipă să distrugă ceea ce au edificat predecesorii. Aici, la Iași, n-a fost așa. Înțelepciunea n-a lăsat loc de manifestare arivismelor atât de colorate în ziua de azi. Acest lucru merită mai mult decât o simplă grațitudine.

Desigur, comentatorii lucrării, pe drept sau nedrept, chemați sau nechemăți, vor căuta poate să demonstreze lacune, neajunsuri, superficialități. Eu însămi m-am întrebat uneori dacă finalizarea n-a fost precipitată, dacă conceptul inițial într-adevăr s-a putut păstra până în ultimele volume, cantitatea materialului fiind enormă. Dar un lucru rămâne de necontestat: în acest proiect s-a format o echipă de cercetători tineri, specialiști foarte bine echipați pentru limba românească veche și pentru cultura creată în aceasta. Acest fapt cert este ceea ce l-ar fi bucurat în mod deosebit pe Paul Miron, inițiatorul proiectului. Dragi prieteni, tineri membri ai echipei MLD, vă rog deci să vă lăsați sărbătoriți, așadar, fără reținere și să ne bucurăm împreună de ceea ce este o victorie pentru dumneavoastră, iar pentru mine o minune.

Mulțumesc domnului Eugen Munteanu pentru perseverența și energia lui aproape nelimitate cu care a preluat eforturile depuse deja în anii anteriori de domnul profesor Alexandru Andriescu și de doamna Gabriela Haja, care au reușit, în timpuri nesigure, să mențină proiectul în viață. La sfârșitul scurtei mele alocuțiuni, doresc să mai adaug ceva personal. M-aș bucura dacă cele 25 de volume editate vor fi în viitor citite, prelucrate, comentate, „digerate”, valorificate. Pe lângă morfologie și sintaxă, m-aș bucura să nu uităm semantica, să revenim mereu și mereu la semnificații, la conținutul textului. Înșușirea acestor semnificații adânci ale Sfintelor Scripturi ar putea să ne dea sprijin și speranță. Vă felicit încă o dată și vă mulțumesc!

Eugen Munteanu: Mulțumim foarte mult doamnei Elsa Lüder pentru aceste cuvinte sincere și de laudă și de apreciere. Mulțumim, de asemenea, și pentru delicata critică colegială, pe care ne-o însușim. Vreau s-o asigur că noi ne-am străduit să facem lucrurile cât mai bine, să păstrăm întocmai conceptul inițial și să ameliorăm de la un volum la altul detaliile. În ceea ce mă privește, eu cred că, și lucrul acesta mi se pare firesc, de la un volum la altul, cel puțin din punctul de vedere al tehnicii filologice și al tehnicii tehnoredacționale propriu-zise, dacă nu și al conținutului științific propriu-zis, lucrurile au mers din ce în ce mai bine, în sensul că, de exemplu, indicele sunt din ce în ce mai lipsite de lacune sau de erori, textele chirilice sunt din ce în ce mai bine transcrise, iar prezentarea lor, tehnica propriu-zisă, este din ce în ce mai bună. Despre toate aceste aspecte vom spune câte ceva în cadrul dezbaterii programate peste jumătate de oră. Deocamdată, am în continuare datorია să-i invit la cuvânt pe foștii rectori ai universității, sprijinitori nedezmintiți ai proiectului nostru. Aș continua cu domnul academician Viorel Barbu, care era rector în momentul în care proiectul a fost propus de Paul Miron și acceptat de conducerea Universității din Iași.

Viorel Barbu: Vă mulțumesc, domnule profesor! Domnilor rectori, domnilor colegi, stimați studenți, îmi vine foarte greu să spun ceva în plus față de ce s-a menționat aici. Oricum, aș începe și eu prin a spune că proiectul „Monumenta linguae Dacoromanorum” este probabil cel mai important proiect filologic al universității noastre, și nu numai din perioada de dinainte de '89, ci chiar din întreaga sa istorie.

S-au evocat condițiile în care acest proiect a fost început. Confirm și eu că începutul a fost făcut prin entuziasmul unor profesori de marcă, cercetători de mare valoare, profesorul Paul Miron, doamna Elsa Lüder, aici de față, și profesorul Vasile Arvinte. Lor li s-au alăturat repede și alți renumiți specialiști, majoritatea din Iași, dar și din alte părți. Între cei din prima generație trebuie amintiți și profesorii Ioan Caproșu și Alexandru Andriescu.

Dintre toate persoanele aici de față cred că sunt puțini cei care au văzut primul volum al seriei, tipărit în anul 1988. Eu am avut acest privilegiu de a vedea primul volum și, chiar înainte de aceasta, am văzut macheta volumului, cu textele biblice transcrise, redactate, interpretate. Profesorul Arvinte și profesorul Paul Miron îmi dădeau să citesc fragmente redactate în manuscris și trebuie să mărturisesc că, deși auzisem de Biblia lui Șerban, învățasem despre ea la școală, nu citisem niciodată vreo pagină din ea. Primele pagini citite de mine din Biblia de la București au fost cele permise în premieră de la profesorii ieșeni și îmi amintesc că am rămas entuziasmat, mi-am dat seama că am în față un veritabil monument, adică ceva de o frumusețe cu totul specială din punctul de vedere al limbii. Am rămas cu acel entuziasm, așa încât am fost foarte fericit că primul volum s-a publicat atunci, în 1988, în timpul rectoratului meu. Doamna Elsa Lüder a menționat câte ceva despre atmosfera și despre mentalitățile de atunci, ca și despre atitudinea foarte rezervată, adesea ostilă, a oficialităților statului și partidului față de acest proiect. Nu era un lucru simplu să te ocupi de Sfânta Scriptură, chiar dacă noi îmbrăcam acest lucru în altă formă, insistând asupra dimensiunii pur culturale și naționale a inițiativei. Era vorba, totuși, de editarea Bibliei și autoritățile comuniste nu prea agreau acest lucru, mai ales că venea din partea unei instituții de învățământ superior, o Universitate, care în contextul acela, al „educației socialiste”, se presupunea că este un bastion al ideologiei „progresist-ateiste” oficiale. Dar proiectul a fost aprobat, lucrările au început, și a fost pentru noi toți o mare satisfacție când a apărut acel prim și unic volum tipărit înainte de '89. Realizarea aceasta a fost una din mândriile noastre. Eu, ca rector, am avut o contribuție foarte mică, evident, eram spectator la tot acest proiect, dar m-am mândrit realmente foarte mult cu această realizare, pentru că este într-adevăr o realizare. Cum s-a mai spus, noi, românii, avem acest obicei sau această vocație de a începe proiecte pe care nu le mai terminăm. Și asta se întâmplă poate nu din cauza delăsării noastre, ci pentru că nu întotdeauna ne evaluăm exact posibilitățile.

Aș vrea să închei aici. Subliniez încă o dată că, fie și dacă nu am fi fost decât spectatori la realizarea acestui proiect, tot ne-am fi mândrit foarte mult cu el, în calitate de universitari ieșeni. Cred însă că Universitatea noastră mai are încă un motiv de mândrie, și anume faptul că avem de-a face cu rodul colaborării dintre Universitatea din Freiburg și Universitatea din Iași. Început în anii '80 ai secolului trecut, în condițiile vitrege din cei mai negri ani ai epocii comuniste, de către un grup de filologi reprezentativi ai generației lor, proiectul se încheie, iată, după

aproape 30 de ani, în condiții de libertate, prin angajamentul exemplar al câtorva zeci de tineri filologi, recrutați, formați și conduși de profesorul Eugen Munteanu. Au mai existat în istoria recentă și alte proiecte filologice notabile, între acestea ediția a II-a, adăugită, a dicționarului lui H. Tiktin, realizare a aceleiași echipe inițiale. Au existat poate și alte realizări filologice. Proiectul „Biblia 1688”, a cărui finalizare o marcăm în aceste zile, rod, cum spuneam, al unei exemplare colaborări inter-academice internaționale, este, de departe, cel mai semnificativ. Profit de ocazia festivă care ne-a adunat pe toți azi aici pentru a adresa mulțumirile noastre, ale universitarilor ieșeni, profesorului Volker Schupp, care a fost rector la Universitatea din Freiburg la sfârșitul anilor '80, pentru sprijinul constant și dezinteresat oferit pentru realizarea proiectului, și asta în pofida unor mari, mari greutăți, unele dintre acestea chiar evocate de domnia sa în urmă cu câteva minute de la această tribună. Vă mulțumesc!

Eugen Munteanu: Vă mulțumesc, domnule academician, pentru intervenția dumneavoastră. Stimați colegi, domnul profesor Barbu manifestă întotdeauna o mare modestie în atitudinile și în intervențiile sale publice, poate excesivă, după părerea mea. Ca și acum, domnia sa evită să își asume chiar și meritele minime, după părerea sa, pe care le are. Voi fi deci obligat să subliniez eu, în calitate de gazdă, aceste merite. Domnul Viorel Barbu a fost un rector foarte tânăr la vremea aceea, nu împlinise încă vârsta de 50 de ani când a devenit rector. Se bucura de o autoritate științifică redevabilă, publicase deja în străinătate un număr apreciabil de contribuții științifice, așa încât nici autoritățile comuniste, apreciez eu acum, nu îndrăzneau să se opună pe față acordului pe care tânărul rector și-l dăduse spontan și definitiv pentru acest proiect. Fără sprijinul lui ca rector, totul putea să se termine înainte de a fi început. Majoritatea celor de față, tineri și foarte tineri, nu-și pot imagina cât de închistată și rigidă era mintea liderilor comuniști, de a căror aprobare depindea absolut orice decizie, în învățământ și în cercetare, ca și în toate celalalte domenii. Ceea ce astăzi pare oarecum normal, fiindcă un rector asta trebuie să facă, să aprobe și să sprijine inițiative convingătoare, în condițiile de atunci era un veritabil act de curaj, o asumare care implica riscuri serioase. Editarea Bibliei într-o universitate de stat, într-un stat oficial ateu, lucrul acesta fusese decenii la rând de neimaginat. De aceea, domnul Barbu va fi înregistrat probabil în istoria universității românești în general ca unul dintre rectorii care, într-un timp de traversare a deșertului, cum s-a spus, au avut tărie de caracter, curaj, inteligență și pricepere ca să sprijine un asemenea proiect. Din acest punct de vedere, domnule profesor, vă mulțumesc și în nume personal, pentru sprijinul eficace pe care mi l-ați acordat în acei ani pentru a obține pașaportul necesar ieșirii din țară.

Îl invităm acum la cuvânt pe un alt mare susținător al proiectului, profesorul Gheorghe Popa. Prieten al lui Paul Miron, a sprijinit și el, în calitate de rector, pe parcursul a două legislaturi, de-a lungul anilor '90, cu entuziasm și, așa spune, chiar

cu fidelitate acest proiect. Domnule profesor Gheorghe Popa, vă rog să vă rostiți cuvântul.

Gheorghe Popa: Domnule profesor Munteanu, domnule rector, stimați oaspeți, dragi colegi și studenți, ce-ar mai fi de adăugat la toate cele ce s-au spus aici? Este un moment deosebit; sigur că vor urma trei zile în care se va discuta și vor fi aduse contribuții substanțiale în analiza a ceea ce s-a făcut prin această încheiere a unei opere fundamentale pentru cultura românească. Aș vrea să îmi exprim speranța că dezbaterile de astăzi va aduce mai multă lumină asupra condițiilor în care au fost posibile inițierea, realizarea acestei opere și mai ales finalizarea ei.

Unii dintre cei care au vorbit înaintea mea s-au referit la condițiile grele în care a început proiectul „*Monumenta linguae Dacoromanorum*”; aș vrea să revin asupra acestui lucru. Cred că au fost, la început, o serie de factori care au construit împreună o condiție, să spunem, fericită, o situație în care s-au întâlnit oameni de diferite facturi, dar cu motivații comune. Între aceste personalități ale vremii de atunci, anii '80 ai secolului trecut, se distinge în mod deosebit figura lui Paul Miron. Aș vrea să accentuez acest fapt, în momentul acesta când avem atâta nevoie de modele de comportament, de dăruire pentru binele public. Profesorul Paul Miron trebuie luat drept model, pentru că a fost un luptător, un om inspirat, un patriot care a știut ca nimeni altul să managerizeze un proiect extraordinar de dificil. Am văzut cu toții ceva mai devreme mediul în care domnul profesor Barbu și-a asumat în condițiile acelea o mare răspundere în fața unui regim politic opresiv și ateu. Cele două personalități menționate, profesorii Paul Miron și Vasile Arvinte, cu sprijinul altor colegi ieșeni și al colegilor de la Freiburg, dintre care prezenți sunt astăzi aici profesorul Schupp și doamna Elsa Lüder, au pornit acel proiect prin 1986. O primă realizare a fost în 1988, odată cu apariția primului volum, *Cartea Facerii*. După Revoluție, lucrurile nu au mers chiar așa de ușor cum ne-am fi așteptat. Din motive neașteptate, continuarea proiectului s-a blocat, ajungându-se la un moment dat la abandonarea lui. Ar fi poate acum momentul să vorbim despre aceste motive, motive prea omenești, care țin de ambiții și de orgolii, care scot la lumină una dintre cauzele care explică de ce de multe ori românul începe ceva și ajunge apoi să își abandoneze propria operă. Mult prea adesea, aceste relații interumane sunt extrem de chinuite la noi în țară. În aceste condiții, când între protagoniștii proiectului părea să fi intervenit o ruptură adâncă și definitivă, unul dintre rolurile importante, să spunem așa, ale unui șef de instituție a fost acela de a încerca să echilibreze toate aceste animozități.

Ca și domnul academician Barbu sau domnul rector Ișan, nici noi nu suntem specialiști în domeniu, dar am înțeles cu toții importanța proiectului. În ceea ce mă privește, modesta mea contribuție a fost exact în acest sens, în sensul de a încerca să atenuez diferite accente dintr-o direcție sau alta și să purtăm dialogul în așa fel încât să creăm acele condiții care, în final, să conducă la reluarea și completarea operei

inițiate de profesorul Miron. Constatăm acum că, din fericire, acest lucru s-a produs! A trebuit să vină cea de-a treia generație de filologi, cea pregătită de profesorul Eugen Munteanu, care să preia din mers această operă extraordinară pentru cultura română. Plini de mulțumire, participăm astăzi la această reuniune solemnă, în cadrul căreia putem contempla opera întregă, toate cele 25 de volume ale seriei *Biblia de la 1688*. Îmi exprim deopotrivă încrederea că acest exemplu ar putea fi urmat în viitor și mă adresez în special tinerilor, celor care au în fața lor viitorul. Îi îndemn să se aplece și să reflecteze asupra a ceea ce se poate învăța din ceea ce s-a spus astăzi. Poate lucrul acesta îi va ajuta să găsească întotdeauna acele modalități de a se întâlni, de a colabora pentru realizarea unor opere științifice sau culturale majore. Marea aulă a glorioasei noastre Universități a mai văzut și alte evenimente de excepție, a mai celebrat realizări extraordinare. Ce înseamnă, până la urmă, progresul unei comunități? Să ai conștiința apartenenței la acea comunitate și să colaborezi spre binele comunitar. Colaborarea este singura care asigură după aceea progresul. Din această perspectivă, bucurați-vă, dragi tineri cercetători, că universitatea ieșeană are foarte multe realizări, multe colaborări, o serie ilustră, în care se înscrie la loc de cinste și contribuția voastră. Universitatea noastră a avut și are foarte mulți prieteni în toată lumea, putem utiliza aceste condiții favorabile și să ne urmărim interesele superioare, întrebându-ne ce putem face mai departe, ce alte proiecte majore ar putea fi identificate și puse în practică. Eu am încrederea că domnul profesor Eugen Munteanu și Facultatea de Litere (este și domnul decan aici de față!) vor gândi să fructifice experiența și competențele câștigate, printr-un alt proiect, de amploare și importanță comparabile cu „*Monumenta linguae Dacoromanorum*”. Sper să ajungem să ne bucurăm cu toții peste 5 sau 10 ani de încheierea unui alt proiect. Cu această speranță, vă urez tuturor o ședere plăcută la Iași și un schimb de idei cât mai fructuos. Vă mulțumesc pentru atenție!

Eugen Munteanu: Vă mulțumesc, domnule profesor Gheorghe Popa, pentru caldele dumneavoastră cuvinte de apreciere și de încurajare. Vă asigur încă o dată că rolul esențial pe care l-ați jucat pe la jumătatea anilor '90 nu va fi uitat de niciunul dintre noi, și va fi evocat de câte ori se va ivi prilejul.

Proiectul nostru a fost un proiect filologic, dar, în același timp, a fost și un proiect editorial foarte important. Domnul profesor Andrei Hoișie este directorul Editurii Universității de circa 25 de ani, deci domnia sa este cel mai în măsură să depună mărturie despre dinamica editorială și de construcție a acestui proiect. Ceea ce vreau să spun este că, probabil, fără Editura Universității, fără aportul constant al directorului ei, al domnului profesor Hoișie, lucrurile ar fi mers altfel și în alte direcții. Cu o editură externă, este aproape sigur, s-ar fi negociat probabil mai greu decât cum am făcut-o noi, „în familie”. Nu vreau să spun că relațiile noastre de lucru au fost întotdeauna euforice sau angelice, dimpotrivă, ne-am mai și încordat câteodată, ne-am mai zbârlit unii la alții, poate mai ales subsemnatul, căci, fiind domnul profesor Hoișie o fire foarte irenică, pașnică și diplomatică, lucrurile s-au

menținut mereu în fâgașul colaborării eficace. În numele colegilor mei și al meu personal, îi mulțumesc profesorului Hoișie înainte de a-l invita să ne spună câte ceva despre colaborarea noastră.

Andrei Hoișie: Domnilor rectori, doamnă Elsa Lüder, stimați studenți, doamnelor și domnilor, este o mare bucurie, o mare onoare pentru mine ca, în calitate de director al Editurii Universității, să văd la rândul meu un proiect de o asemenea anvergură, științifică și editorială, dus la bun sfârșit. Am mai spus-o și cu un alt prilej, dar nu cred că este inutil să o repet astăzi în fața dumneavoastră. Proiectul „Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia de la 1688” este un proiect care se află la baza prestigiului dobândit de Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”. După cum unii dintre dumneavoastră știți, celorlalți vă aduc eu la cunoștință acum, editura a fost înființată în ianuarie 1990. În momentul în care această editură a fost înființată, ea avea deja în portofoliul ei o carte valoroasă: volumul I al Bibliei, apărut în 1988, cum ați auzit mai înainte, în condiții foarte precare, tipărit cu mari eforturi la tipografia statului, singura existentă pe vremea aceea. Acest volum I din *Biblia 1688* a fost o carte care, într-un fel sau altul, a dat de la bun început o identitate, un țel și o legitimitate editurii noastre. Pentru că, iată, această carte apărută deja în 1988 a schițat cumva și ceea ce această editură și-a propus să devină din 1990 încoace, și anume o chintesență a preocupărilor universitarilor din Iași. Și-a propus așadar, repet, să poată scoate la lumină chintesența producției intelectuale a comunității academice ieșene. Sper că, într-un fel sau altul, mai mult sau mai puțin, am realizat acest obiectiv primar. Inspirația pe care ne-a dat-o editarea acestei cărți, care nu este o carte obișnuită, este Biblia românească, a fost pentru noi una fundamentală.

Am însoțit din 1990, de când editura există, cu mijloacele noastre, la început modeste, cu timpul din ce în ce mai eficace, apariția, volum de volum, a operei despre care se vorbește aici. Avem în fața noastră o operă filologică fundamentală. Suntem cu toții, oamenii editurii, mulțumiți și conștienți de privilegiul de a însoți parcursul devenirii acestei opere, an de an, lună de lună, volum de volum, până acum câteva săptămâni, când au ieșit de sub tipar ultimele volume. Se poate vedea și din punct de vedere editorial creșterea în calitate, în complexitate, a acestei întreprinderi intelectuale, pe care cu mijloacele noastre, repet, am însoțit-o și într-un fel sau altul am adus-o la lumină, la dispoziția publicului cititor. Cred că asemenea proiecte intelectuale dau identitate unei edituri științifice care se respectă. La rândul nostru, trebuie să spunem, nu ne-am bucurat de condiții exterioare foarte favorabile pentru a tipări în asemenea bune condiții Cartea Cărților. Am fost însă ajutați de Universitate, de tot ceea ce a putut să facă în timp o conducere sau alta a Universității, pentru ca, în cele din urmă, să aveți în fața dumneavoastră toate cele 25 de volume. Opera aceasta, în ansamblul ei, nu ar fi putut exista, fără îndoială, fără pasiunea, inteligența și știința pe care au pus-o în ea autorii lucrării, cei care au transcris miile de pagini chirilice și au stabilit textul final prin corecturi succesive, au

redactat studiile însoțitoare, notele și comentariile filologice, dificilul și complexul indice lexical și de forme, cu alte cuvinte, cei care au lucrat efectiv la ea, sub coordonarea strictă a profesorului Eugen Munteanu. Nu pot fi însă omiși nici oamenii editurii, cei care au paginat materialul, au machetat volumele și au tipărit-o până la urmă. Fără implicarea lor profesională, această carte nu ar fi putut să arate așa de bine cum se vede și cum o vedeți și dumneavoastră astăzi. Așa încât, ca reprezentant al ei, îmi doresc și pe viitor, atâta vreme cât această editură va exista – și va exista cât va exista și Universitatea –, să avem parte de asemenea colaborări, de asemenea colaboratori, de asemenea entuziasm și de atâta știință cât a încăput în 25 de volume. Vă mulțumesc!

Eugen Munteanu: Mulțumesc, domnule profesor Andrei Hoișie, pentru generoasele cuvinte! Mă asociez mulțumirilor pe care le adresăm cu toții oamenilor editurii, d-lui director tehnic Lucian Leonte, d-nei redactor-șef Dana Lungu și mai ales d-lui Remus Ursache, tehnoredactorul de carte.

Îl invit acum la cuvânt pe domnul decan al Facultății noastre, care va vorbi, desigur, în calitatea sa oficială. În ceea ce mă privește, ca fost profesor al domniei sale, m-aș bucura să-l ascult și în calitate de reprezentant al generației sale, care, în fond, i-a cunoscut și pe înaintașii noștri, personalitățile evocate anterior de oaspeții noștri. Profesorul Codrin-Liviu Cuțitaru a studiat engleza, dar și româna, și a putut să-i cunoască pe unii dintre profesorii noștri comuni. Evident că domnia sa va spune ce dorește și ce socoate de cuviință, dar l-aș ruga să se refere cumva și la această continuitate dintre generații, care este garanția unei bune tradiții.

Codrin-Liviu Cuțitaru: Domnule rector, doamnelor și domnilor profesori, dragi colegi, dragi studenți, mă bucur să vă salut în numele Facultății de Litere. Îmi face fără îndoială o deosebită plăcere și o onoare să particip la acest eveniment festiv, care marchează, așa cum ați auzit deja, o închidere a unui proiect de o anvergură, așa spune eu, și culturală, și istorică, și academică practic fără precedent, și a spus deja domnul academician Viorel Barbu acest lucru, în activitatea științifică a Universității din Iași, a Facultății de Litere. Însă, probabil, mulți dintre dumneavoastră, și aici mă gândesc la studenții care participă, spre bucuria noastră și spre lauda lor, la acest eveniment, se întreabă de unde vine această anvergură, pentru că grupul celor despre care s-a vorbit este unul de inițiați în ale filologiei, în ale lingvisticii și ale studiilor biblice. Voi încerca eu foarte pe scurt să arăt unele semnificații.

Acest proiect a fost propus conducerii Universității din Iași în anul 1988, la inițiativa marelui profesor Paul Miron, pe care într-adevăr am avut posibilitatea să îl cunosc și eu în anul 1990, când a făcut o vizită la Universitatea noastră și a venit și în redacția revistei „Dialog”. Cred că în această sală mai suntem doar eu și domnul profesor Hoișie dintre cei care au participat atunci la acea întâlnire deosebită și alături de care am putut cunoaște calitățile, nu doar intelectuale și academice ale profesorului Miron, dar și pe cele umane. Am acumulat în timp suficiente informații

ca să pot acum afirma că profesorul Paul Miron a făcut enorm pentru facultatea noastră, pentru Universitatea noastră și în simpla sa calitate de persoană privată, nu doar de profesor, nu doar de savant. Așadar, în 1986, la inițiativa domnului profesor Paul Miron, s-a decis ca, în cadrul aceluși (vechi de câțiva ani deja!) parteneriat prestigios dintre Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” și Universitatea „Albert Ludwig” din Freiburg, să se înceapă editarea *Bibliei de la 1688*, monument capital al vechii culturi românești. Este vorba, de fapt, despre o structură mult mai complexă a ediției, căci avem de a face cu editarea în paralel a trei variante care compuneau sau, teoretic, ar fi trebuit să compună complexul filologic denumit *Biblia de la 1688*: două variante ale *Vechiului Testament*, una – traducerea lui Nicolae Milescu Spătarul, care era din prima jumătate a secolului al XVII-lea, și o versiune mai nouă cu câteva decenii, a unui călugăr care a ajuns ulterior și mitropolit, dacă nu mă înșel, al Ardealului, Daniil Panoneanu, tot o versiune a *Vechiului Testament*. În plus, avem versiunea rezultată din revizia fraților Radu și Șerban Greceanu, la București, atât a Noului Testament, cât și a *Vechiului Testament*. Toate cele trei vechi versiuni românești sunt editate deci în paralel și puse în relație cu originalul grecesc, *Biblia de la Frankfurt* (1595), editată la Veneția, de același Șerban Cantacuzino, cu un an înainte de *Biblia de la București*. O contribuție importantă la definitivarea pentru tipar la 1688 a textului românesc a avut-o Mitrofan, fost episcop de Huși și colaborator apropiat al lui Dosoftei la Iași, ulterior episcop de Buzău. De ce este atât de important momentul 1688 în istoria culturii românești și a României în general? Pentru că el fundamentează textul de bază al tradiției biblice românești, la care se vor raporta toate versiunile românești ulterioare, până astăzi. Intenția domnitorului Șerban Cantacuzino a fost probabil aceea de a unifica limbajul teologic sau limba română vorbită în biserică, dar efectul a fost mult mai mare, impactul a fost mult mai considerabil, ajungând în cele din urmă, așa cum s-a întâmplat de altfel și în tradiția germană, și spunea acest lucru și domnul rector Schupp, și în tradiția engleză tot începând cu secolul al XVII-lea. A fost menționată calitatea mea de anglist; nu pot să mi-o reprim, voi mai spune deci, în această perspectivă, un singur lucru. În 1611, deci cu vreo 70 de ani mai devreme decât *Biblia de la București*, apare celebra *Biblie a regelui Iacob* în Anglia, *King James Version*, universal cunoscută, o versiune la care au lucrat vreo cincizeci de savanți. Numărul este impozant, dacă e să comparăm grupul relativ restrâns al celor care au lucrat la București în 1688, grup din care, alături de cei doi frați Greceanu și episcopul Mitrofan, „meșterul tiparelor”, au mai fost consultanți, probabil ca experți în limba greacă, Stolnicul Constantin Cantacuzino și Ghermano Nissis. Voievodul se mai referă, în prefața sa, și la „alți oameni ai locului”. Avem de a face, oricum, cu o serioasă disproporție cantitativă. Semnificațiile culturale și istorice ale celor două inițiative, a regelui englez Iacob și a voievodului muntean Șerban Cantacuzino, prezintă însă numeroase analogii. Ambii au urmărit să dea popoarelor lor opere care să contribuie decisiv la unificarea limbajului bisericesc, să ofere un

nivel standard al exprimării elevate în Biserica Anglicană, respectiv în cea a românilor. Ambele monumente literare au devenit pietre de hotar pentru ceea ce numim limba cultă engleză, respectiv cea română. Din această analogie reiese anvergura acestui proiect pe care îl numim „*Monumenta linguae Dacoromanorum*”. Pentru că proiectul și-a propus reeditarea critică a întregii Biblii românești de la 1688, într-o ediție filologico-istorică și culturală complexă, la nivelul celor mai performante standarde moderne, atât ale științei filologice, cât și ale tehnicilor editorial-tipografice. De menționat în acest context este și efortul deosebit al editurii Universității noastre, efort evidențiat de directorul editurii, domnul profesor Andrei Hoisie. Avem deci astăzi în fața noastră toate cele 25 de volume ale seriei complete, promise în urmă cu câțiva ani de domnul profesor Munteanu. Volumele arată excepțional din toate punctele de vedere, putând sta oricând, și ca obiect cultural, alături de edițiile englezești cele mai bune ale Bibliei regelui Iacob.

Această anvergură cu totul ieșită din comun a proiectului, la nivel academic, științific și mai larg cultural, cu implicații internaționale reale, nu avea cum să nu se lovească în permanență de o anumită neînțelegere chiar în interiorul comunității filologice. Mulți nu au înțeles și nu înțeleg motivele pentru care un astfel de proiect ar fi trebuit sau a trebuit sprijinit într-un mod atât de generos. Aș da un exemplu pe care, în sfârșit, administratorii de la diverse niveluri din universitate îl cunosc. Cel puțin în ultimii ani bugetul care a fost atribuit finalizării acestui proiect a fost aproape egal cu bugetul Facultății de Litere, în condițiile în care Facultatea de Litere are o sută douăzeci și ceva de angajați și aproximativ 3000 de studenți, iar acest proiect lucrează cu șapte sau opt oameni angajați direct și câteva zeci de colaboratori externi cu contract limitat. Multă lume s-a întrebat, așadar, de ce a trebuit făcut un asemenea efort financiar. Afirm că acest efort a meritat să fie făcut. Întotdeauna am susținut și am argumentat – iar exemplul rectorilor care s-au implicat de-a lungul vremurilor în sprijinirea acestui proiect este elocvent și edificator – că misiunea unei universități nu este una economică, deși în timpuri de restriște, ca cele parcurse împreună, misiunea ei poate părea una de acest fel. Misiunea autentică a unei universități este una istorică, aceea de a construi identitatea unei comunități, de a o afirma, de a o cimenta, în diacronia ei, în dezvoltarea ei cronologică. În ceea ce privește punctual această misiune, ea a fost înțeleasă încă de la bun început, în ani foarte grei, nu mai revin asupra lor. În 1988 acest lucru a fost înțeles de conducerea de atunci a Universității, prin asumarea riscurilor și a eforturilor implicate, aspecte despre care rectorul de atunci, domnul academician Viorel Barbu, tocmai a vorbit. Ulterior, toți ceilalți rectori au aplicat aceeași politică față de acest prestigios proiect, iar în acest context trebuie să-i menționez din nou pe domnul rector Gheorghe Popa, pe domnul rector Dumitru Oprea și, nu în ultimă instanță, pe domnul rector Vasile Ișan. Domnul Ișan și-a asumat continuarea proiectului „*Monumenta linguae Dacoromanorum*” ca pe o misiune prioritară și personală. Anecdota pe care tocmai ne-a relatat-o subliniază

calitatea de mecenat pe care a înțeles să și-o însușească. Nu este un secret pentru nimeni că domnul profesor Vasile Ișan, ca rector, a susținut fără rezerve, logistic, financiar și moral, acest proiect și, iată, are astăzi bucuria de a-l vedea finalizat.

Dacă Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” s-a implicat logistic, financiar și editorial în acest proiect, Facultatea de Litere s-a implicat la un alt nivel, poate mai subtil. Noi, filologii, am furnizat materialul uman care a dus la bun sfârșit această muncă titanică, așa cum din perspectiva celor aproape trei decenii în care ea s-a derulat și a uriașelor forțe angrenate. Toți cei implicați sau marea lor majoritate sunt oameni care au absolvit facultatea noastră, au făcut licența, au făcut masteratul, și-au făcut doctoratul în cadrul Facultății de Litere și au devenit astăzi, așa cum s-a spus, cercetători redevabili, verificați, iată, într-un proiect de asemenea finețe, până la urmă, culturală și de o asemenea responsabilitate istorică. În ce mă privește, așa fi vrut să vorbesc mai mult și mai la obiect despre foștii noștri profesori, Vasile Arvinte, Alexandru Andriescu, așa fi vrut să povestesc puțin și întâlnirea cu Paul Miron din redacția revistei „Dialog”, așa fi vrut să-l menționez și să povestesc câte ceva și despre profesorul Ioan Caproșu, un istoric remarcabil, implicat la rândul lui în proiect la începuturile acestuia. Gândul meu merge însă mai curând spre echipa nouă, spre această echipă ai cărei membri au fost selectați și pregătiți de profesorul Eugen Munteanu de-a lungul ultimilor 10 – 15 ani. Din câte știu, toți cei șase membri permanenți ai Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” și-au susținut doctorate strălucite pe teme de filologie biblică, sub îndrumarea mentorului lor, profesorul Eugen Munteanu. Pe majoritatea dintre ei îi cunosc personal, unii mi-au fost chiar studenți, luasem cu mine lista lor, cu intenția de a-i menționa pe fiecare. Mi-am schimbat între timp intenția (nu mă îndoiesc că, în raportul său, acest lucru îl va face dl profesor Eugen Munteanu), așa încât, sub impresia lăsată de anecdota prezentată de domnul rector Vasile Ișan, îmi voi permite și eu, la rândul meu, să îmi exprim indirect și alegoric gândurile, prin relatarea unei anecdote pe care am auzit-o de curând. Iată deci această anecdotă. Prin pădure, la un moment dat, iepurașul se plimbă foarte încrezător în sine, cu pieptul bombat, și se întâlnește cu vulpea. Vulpea este descumpănită de atitudinea sfidătoare a iepurașului și îl interpelează supărată: „Iepurașule, nu mai vezi bine? Sunt vulpea și tocmai trec pe lângă tine”. „Da, vulpeo, răspunde iepurașul, te-am văzut foarte bine. Dacă vrei să ne măsurăm puterile, hai puțin în vizuina mea și vedem noi care este mai puternic”. Intră cei doi în vizuină, în două minute iese iepurașul cu blana vulpii fluturând-o deasupra capului și o aruncă pe un gard. Continuă apoi să meargă plin de încredere prin pădure și se întâlnește cu lupul. Lupul este și el de-a dreptul intrigat, consternat. Ce se întâmplă? Iepurașul îl sfidează? Același dialog. Iepurașul: „Dacă vrei să vedem care este mai puternic, te invit în vizuina mea și clarificăm lucrurile”. În două minute iese iepurașul la fel, cu blana lupului fluturând-o cu nonșalanță! Apare apoi ursul. Același situație suprarrealistă. Iepurașul încrezător îl invită în vizuina lui, intră în vizuină amândoi,

iese apoi cu blana ursului, o aruncă departe. Peste două minute, în urma iepurașului iese din vizuină leul și întreabă privind în jur: „Ei, iepurașule, mai sunt mulți care te contestă?” Morala fabulei: Nu contează cine lucrează într-un proiect de anvergură, contează cine îl conduce. Prin urmare, dacă am rămas cumva blocat în fața listei membrilor Centrului MLD, a fost întrucât mi-am amintit că partea leului trebuie să aparțină domnului profesor Eugen Munteanu, care, din cel mai tânăr membru al echipei inițiale, de acum aproape treizeci de ani, a ajuns pilonul de bază al proiectului, garanția finalizării lui. Ne putem imagina că fără priceperea sa organizatorică, fără erudiția și știința sa de carte și fără tenacitatea sa, cele 17 volume ale seriei complete, care se adaugă celor 8 ale seriei vechi, nu ar fi fost realizate și tipărite în timpul record de 6 ani. Îi voi lăsa, de aceea, domnului profesor Munteanu această bucurie de a se referi la colegii săi mai tineri, care au muncit și care au sprijinit ducerea la bun sfârșit a acestui grandios – nu mă voi feri de acest cuvânt – program științific, academic, istoric și cultural.

N-aș vrea totuși să închei fără să menționez, la rândul meu, pe profesorul Andrei Hoișie, directorul Editurii Universității, cea care a tipărit toate cele 25 de volume, atât pe cele din seria veche, cât și pe cele recente. Domnia sa, modest fiind, s-a referit doar la activitatea editorială. Eu știu foarte exact că el a fost un al treilea sau al patrulea ochi asupra acestor manuscrise, în nenumărate rânduri a făcut chiar dumnealui presiuni asupra grupului de cercetători să predea la timp materialele. A fost un fel de călugărul Mitrofan, „meșterul tiparelor” de la 1688, un fel de diortositor academic. Prin urmare, ceea ce vreau eu să spun în încheiere, rezumând drastic lucrurile, este că ceea ce aveți dumneavoastră astăzi în față, această mică bibliotecă de 25 de volume de format *in folio*, este o operă colectivă, este rezultatul unui efort de grup, care și-a extras cumva energia pe toată această durată de aproape 30 de ani din propria ființă de proiect major și reprezentativ. Într-un chip poate paradoxal, aș îndrăzni să spun însă că istoria adevărată a acestei opere filologice monumentale începe abia astăzi. Vă mulțumesc foarte mult tuturor pentru atenție!

Eugen Munteanu: Mulțumim și noi, domnule decan! Anecdota relatată de dumneavoastră, cu toate semnificațiile sale, mă flatează, dar mă și obligă foarte mult. Într-adevăr, în ceea ce urmează mă voi referi la tinerii mei colegi și voi face o scurtă schiță a istoriei proiectului, rugându-vă să mai aveți încă puțină răbdare până la pauză, și să mă ascultați în prezentarea raportului-bilanț pe care l-am pregătit și a cărui expunere va dura aproximativ 30 de minute.

MONUMENTA LINGVAE DACOROMANORUM. UN BILANȚ

EUGEN MUNTEANU

În toamna anului 1987, mă aflam pentru a doua oară la Freiburg in Breisgau, invitat pentru trei luni al profesorului Paul Miron și sub auspiciile DAAD (Deutsche Akademische Austauschdienst).

Dicționarul *Tiktin* odată încheiat și publicat în trei masive volume, începuse deja lucrul la *Biblia* de la București, primul volum, cel dedicat *Cărții Facerii*, aflându-se aproape de finalizare. Acceptat de curând în colectivul de la „Monumenta linguae Dacoromanorum”, am participat chiar atunci, la Freiburg, la câteva ședințe de lucru, putând să îmi dau astfel seama de dimensiunile și de amploarea proiectului. În plus, profesorul Miron mi-a cerut să scriu pentru revista „Dacoromania”, cele două articole publicate înainte de 1989 în frumoasa revistă de la Freiburg fiind și printre primele pe care mi le-am văzut tipărite. Întregul context s-a dovedit important pentru orientarea mea profesională, căci atunci m-am decis că studiile biblico-filologice vor constitui partea centrală a carierei mele științifice. Încredințarea, de către profesorii Miron și Arvinte, a redactării versiunii moderne și a comentariilor pentru *Cartea Leviticului* mi-a oferit și substanța tezei de doctorat, susținută în 1993.

După cum o spune și inspiratul nume latinesc inventat de inițiator, *Monumenta linguae Dacoromanorum*¹, proiectul trebuia să creeze un cadru permanent pentru editarea științifică a celor mai importante texte românești vechi, foarte multe încă inedite. *Biblia de la București* (1688), e drept, cel mai important dintre ele, trebuia să fie doar primul text editat, dintr-o serie mult mai amplă. Mai mult încă, macheta publicată de Paul Miron și Elsa Lüder în acei ani cu *Cartea Ruth* (păstrez un exemplar din ediția restrânsă a acestei publicații!) arată că gândul inițial al lui Paul Miron era acela de „a face un mare dar culturii românești”, completând editarea filologică propriu-zisă cu o bogată iconografie sacră (fresce de la mănăstiri, miniaturi din manuscrise, icoane) și cu ample comentarii literare și istorice, care să pună în temă și să justifice rolul excepțional jucat de Sfânta Scriptură în viața și în cultura poporului român. În plus, ca o premieră absolută în filologia românească,

¹ Pe cei care ar putea suspecta formula de o oarecare reminiscență protocronistă sau de derapaj etnocentric, îi informez că etnonimul cult *Dacoromanus* circula, ca desemnare a românilor, în mediile erudite europene de la începutul secolului al XIX-lea, legitimitate definitivă conferindu-i întrebuințarea lui de către marele gânditor Wilhelm von Humboldt, în cartea sa cea mai cunoscută, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues, und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, tipărită postum, în 1836.

urma să lucrăm „asistați de calculator”! Un proiect foarte ambițios și, cum am spune astăzi, interdisciplinar.

Ulterior, poate și datorită formației filologice a inițiatorului și a principalilor săi prieteni și colaboratori, ediția s-a concretizat ca o realizare aproape exclusiv filologică, în care au fost antrenați un număr important de filologi din Iași, București și Cluj. De format mare, *in folio*, primul volum din *Monumenta linguae Dacoromanorum* a apărut în 1988 sub titlul *Biblia 1688-Genesis* și a fost încununat imediat, în anul următor, cu un important premiu al Academiei Române (ca de altfel și lucrarea anterioară, „Tiktin”). Publicul avizat a remarcat încă de la început dimensiunile monumentale ale cărții și numeroasele elemente de inovație în filologia românească. Structura ediției a devenit, în cele din urmă, următoarea: după amplele studii introductive de natură filologică și lingvistică, textele editate sunt prezentate, pe coloane, mai întâi, în facsimil, textul chirilic original, așa cum a fost el tipărit la 1688, urmat, pe coloana a doua, de transcrierea interpretativă, filologică, a textului. Pe coloanele a treia și a patra sunt puse cărțile corespondente din alte două versiuni manuscrise datând din aceeași perioadă, una aparținând lui Nicolae Milescu (versiune care a stat la baza textului tipărit) și alta atribuită de filologul ieșean N. A. Ursu unui cărturar muntean al vremii, Daniil Andrean Panoneanu. Urmează, pe o a cincea coloană, o versiune modernă a textului, menită să ajute cititorul actual să înțeleagă limba veche a textelor de bază. Această versiune modernă, împreună cu comentariile, a fost realizată, pentru majoritatea volumelor publicate, de către Paul Miron. În fine, fiecare volum este completat de o secțiune de comentarii filologice, literare și lingvistice și de fotocopiile integrale ale versiunilor manuscrise menționate. Conceput într-o manieră lexicografică originală, cu traducerea în germană și în franceză a cuvintelor, indicele exhaustiv al lucrării constituie el însuși un excelent instrument de lucru pentru specialiști.

Între Freiburg și Iași, cei doi „poli” ai „Bibliei” (cum numim între noi pe scurt proiectul), sub conducerea lui Paul Miron și, respectiv, a profesorilor Vasile Arvinte și, ulterior, Al. Andriescu, s-a reușit, de-a lungul primelor două decenii scurse de la inițierea proiectului, până în 2008, publicarea, în volume separate, a primelor cinci cărți biblice (*Pentateuhul*), a *Psaltirii* și a primelor cărți istorice (*Iosua*, *Judecătorii* și *Ruth*), un al optulea volum al seriei (*Cartea regilor, I-II*) aflându-se sub tipar, sub coordonarea unui membru mai tânăr al colectivului, Gabriela Haja, de la Institutul de Filologie Română „A. Philippide” din Iași. Cu acest ultim volum, o treime din seria proiectată se va vedea realizată.

Alături de alți câțiva filologi din generația mea sau mai tineri, mi-am făcut ucenicia la „*Monumenta linguae Dacoromanorum*”. Proiectul nu este însă încheiat. Cel mai bun omagiu pe care l-am putea aduce părintelui său spiritual, acum că el și-a găsit odihna la Vama Veche, la câțiva pași de țărmul Mării Negre și în apropiere de grațioasa bisericuță pe care a ctitorit-o, este să îi continuăm și să îi ducem la capăt opera.

Textul de mai sus a apărut în revista ieșeană „Timpul”, nr. 5, mai 2008, p. 14, și a fost scris sub impactul emotiv provocat de încetarea din viață a lui Paul Miron. Nu aveam cum să prevăd, scriind ultimul paragraf, că soarta a vrut ca, la mai puțin de un an mai târziu, în februarie 2009, să mi se încredințeze de către conducerea Universității „Alexandru Ioan Cuza” reluarea, continuarea și finalizarea, într-un ritm susținut, a proiectului, care părea că, neterminat, va cădea în uitare, încă un nefericit avatar al „adamismului românesc”, cum a fost denumit apetitul nostru de a proiecta și începe construcții culturale monumentale, pe care să le părăsim în cele din urmă fără a le duce la bun sfârșit. Meritul „deciziei politice” necesare revine integral profesorului Vasile Ișan, rector al Universității, și profesorului Gheorghe Popa, la momentul respectiv prorector responsabil de problemele cercetării. Rector el însuși între aprox. 1992-2000, profesorul Gheorghe Popa fusese legat de o caldă prietenie cu Paul Miron, sprijinindu-i în mod constant proiectul, cum au făcut-o de altfel și ceilalți doi rectori ai Universității ieșene din ultimele decenii, acad. Viorel Barbu și profesorul Dumitru Oprea.

Am primit așadar „sarcina” de a organiza reluarea lucrărilor, acceptându-mi-se propunerea de a se întemeia un Centru de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”, ca unitate de cercetare autonomă, subordonată direct Senatului Universității, cu buget și cu stat de funcțiuni propriu (<http://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta/1688.html>). Ulterior, Centrul MLD – cum i se spune pe scurt - a devenit componentă a Departamentului de Științe Socio-Umane al Universității. Pentru cinci dintre posturile de cercetare nou create la propunerea mea, au fost angajați prin concurs cinci tineri cercetători, care tocmai își susținuseră sau erau pe cale să-și susțină doctoratul în filologie cu teme specifice: Mădălina Ungureanu (editarea *Parimiilor preste an* ale lui Dosoftei), Ana-Maria Gînsac (teonimia biblică), Ioan-Florin Florescu (versiunile biblice românești între literalism și transpunere liberă), Maria Moruz (frazologie comparată) și Sabina Rotenștein (adaptarea în limba română a numelor proprii din Biblie). Peste încă trei ani, de asemenea prin concurs, au mai fost angajați alți doi tineri cercetători, Ana Catană-Spenchiu (raporturi traductologice între *Biblia* de la București și *Biblia* de la 1795 a lui Samuil Micu) și Iosif Camară (evoluția textuală a „Rugăciunii domnești” în limba română). În plus, prin contract de colaborare pe termen limitat, în proiect au mai fost angrenați alți circa douăzeci de cercetători, în marea lor majoritate tineri în curs de afirmare, din Iași, București, Oradea și Craiova, câțiva cu studii de specialitate, de filologie clasică sau de teologie, în Apus.

La discuția „fondatoare” de la Rectorat, din toamna anului 2008, pe lângă persoanele menționate mai sus, a luat parte și Elsa Lüder, mandatara simbolică a moștenirii profesorului Paul Miron, care și-a dat acordul pentru noua formulă de continuitate și binecuvântarea pentru echipa de tineri cercetători care urma să se

constituie. Mai mult încă, această „binecuvântare” a căpătat și o formă concretă în vara anului 2010, când membrii noii echipe „permanente” am fost invitați și găzduiți de Elsa în casa de la Vama Veche, pentru a desfășura acolo un seminar cu caracter tehnic, care a durat aproape două săptămâni.

Rapid constituită și încurajată de încrederea și creditul acordate, tânăra echipă s-a așternut pe lucru. Au fost definite și fixate norme de cercetare pentru toate operațiile complexe reclamate de caracterul interdisciplinar al proiectului (paleografie chirilică, codicologie, limbi clasice, istoria limbii române, dialectologie, lexicografie, lexicologie istorică, traductologie biblică, onomastică, teologie, istorie etc.), fixându-se itemi raționali specifici pentru transcrierea interpretativă a textelor chirilice, manuscrise sau tipărituri, revizuirea transcrierilor, stabilirea punctuației și definitivarea textelor, elaborarea notelor filologice, corectura și completarea manuală a indicelui general de cuvinte și forme, generat electronic, realizarea versiunilor moderne după *Septuaginta*, comentariile multiple, de natură traductologică, istorică, biblică, patristică, teologică etc., ca să nu menționăm decât operațiile definibile și cuantificabile. Au fost definite și repartizate sarcinile exacte ale fiecărui colaborator, membru al echipei MLD sau colaborator extern, și toată lumea a trecut la lucru, simultan și în paralel la mai multe cărți biblice. Predecesorii noștri, angrenați în proiect în regim de benevolat, lucraseră „în serie”, concentrându-și eforturile pe câte o singură carte biblică.

Pe parcurs, în ultimii doi ani, am ajuns la concluzia că, dacă dorim să vedem finalizat proiectul într-un timp previzibil, este nevoie să ne asumăm și atribuții tehnico-redacționale pe care, devenise evident, editura nu le putea susține; așa încât ne-am văzut nevoiți să inventăm funcția de „îngrijitor de volum”, creatoare de mari frustrări și supărări, trebuie să o recunoaștem. De aceea, afirm că mulțumiri speciale li se cuvin celor cinci „îngrijitori” de volume (Mădălina Ungureanu, Ana-Maria Gînsac, Maria Moruz, Ana Catană-Spenchiu și Iosif Camară), al căror angajament personal în reușita proiectului, o spun cu simțul proprietății termenilor și al necesarei decențe, interferează cu sfera sacrificiului personal!

Paul Miron a crezut întotdeauna de datoria lui să menționeze cu scrupulozitate, pe frontispiciile lucrărilor colective pe care le-a inițiat și coordonat, numele tuturor colaboratorilor, chiar dacă, uneori, „colaborarea” se întâmpla să fie foarte fragilă. Îmi fac și eu această datorie, menționându-i pe toți cei care au contribuit, într-un fel sau altul, la finalizarea cu succes a „seriei noi” a MLD-ului. Laude necondiționate și cuvinte de recunoștință le datorăm cu toții, cei care ținem la acest proiect, celor șase tineri care și-au dăruit o parte din anii cei mai fertili ai vieții lor ducerii la capăt a unei munci enorme: Mădălina Ungureanu, Ana-Maria Gînsac, Ana-Veronica Catană-Spenchiu, Iosif Camară, Ioan-Florin Florescu și Maria Moruz, deoarece au acceptat ca, pe lângă dificilele sarcini filologice propriu-zise asumate ca atare, care țin de perfectarea aparatului critic al ediției (transcrierea interpretativă a celor trei masive texte chirilice, *Biblia de la 1688*, Ms. 45 și Ms. 4389, reviziile repetate ale transcrierilor colaboratorilor externi, redactarea notelor filologice, întocmirea,

completarea și corectarea indicilor lexicali, unificarea și armonizarea bibliografiilor etc.) să își asume în plus atribuțiile redactorului de carte și chiar pe cele specifice unui tehnoredactor, în măsura în care Editura Universității din Iași, oricât de mari au fost bunăvoința și eforturile puținilor ei angajați, nu ar fi putut acoperi în timp util aceste atribuții și o cantitate enormă de muncă editorială. Această constatare nu ne împiedică să le adresăm mulțumiri colegilor noștri de la Editură, pentru substanțialele lor eforturi de a finaliza la timp tipărirea. Recunoștința noastră o adresăm d-lor Andrei Hoișie, directorul general, Lucian Leonte, directorul executiv și, mai ales, d-lui Remus Ursachi, tehnoredactorul, persoană modestă, tăcută și eficientă, care și-a sacrificat zeci de ore din timpul liber pentru a duce la capăt complicatele operații manuale de finețe reclamate de o lucrare atât de complexă.

Este acum pentru mine o datorie față de colegii de la MLD să remarc în acest context că, pe lângă mulțumirile sincere pe care le adresăm tuturor, trebuie ca unora dintre colaboratorii noștri externi să le reamintim de problemele pe care le-au creat uneori, unii dintre ei, micului grup de la Iași, prin mari întârzieri în predarea materialelor redactate și, mai ales, în unele cazuri, prin slaba calitate a acestora. Au fost, din păcate, multe pagini care au trebuit să fie rescrise de „îngrijitorii de volum”! Subliniind așadar încă o dată meritele membrilor echipei ieșene, îmi îndeplinesc datoria de a-i menționa pe toți cei implicați în opera noastră comună. În operațiunile de transcriere și revizuire a celor peste 4000 de pagini de text chirilic, manuscris și tipărit, s-au mai implicat Mioara Dragomir, Ioan-Florin Florescu, Gabriela Haja, Mihai Moraru, Lucia-Gabriela Munteanu, Elena Tamba și Sabina Rotenștein. Versiunile moderne ale diferitelor cărți biblice, însoțite de notele și comentariile filologice, patristice, traductologice, onomastice, istorice etc. au fost semnate de Adrian Muraru, Alin Vara, Claudiu Coman, Constantin Pîrvuloiu, Emanuel Conțac, Ioana Costa, Ioan-Florin Florescu, Mihaela Paraschiv, Mihai Moraru, Mihail Neamțu, Mihai Vladimirescu, Ovidiu Sferlea și Octavian Gordon. La întocmirea indicelui au colaborat Anca Diana Bibiri, Alina Bursuc, Mircea Ciubotaru și Dinu Moscal. Informaticianul echipei, cel care s-a ocupat cu realizarea formei electronice a indicelui de cuvinte și forme pentru fiecare dintre cărțile biblice, a fost Vlad Sebastian Patraș.

În momentul când scriu aceste rânduri, tipărirea integrală a *Bibliei de la București*, în cele 25 de volume proiectate, este încheiată. Dacă ar fi trăit să vadă această mică izbândă, sunt sigur că, în felul său specific, bonom și (auto)ironic, Paul Miron ar fi găsit cuvinte de laudă și prețuire pentru eforturile tinerilor cercetători care i-au dus la capăt opera, într-un timp record. Desigur, realizarea, redactarea, pregătirea pentru tipar și tipărirea, ca să nu mai vorbim de difuzarea în zeci de mari biblioteci academice din lumea întreagă, a celor șaptesprezece volume care întregesc seria nu s-ar fi putut petrece fără sprijinul financiar al Universității din Iași și fără încurajarea constantă din partea factorilor de decizie de aici. Iată, concentrate la maximum, titlurile celor 17 volume tipărite în ultimii ani („seria nouă”): Pars IX: *Paralipomenon I*,

Paralipomenon II (2011); Pars X₂: *Iob*; Pars XXII: *Iosephus ad Machabaeos* (2013); Pars XX: *Sapientia, Ecclesiasticus, Susanna, De Belo sive Dracone Babylonico*; Pars XIV: *Ieremia, Lamentationes Ieremiae*, Pars VIII: *Regum III, Regum IV*, (2014); Pars X₁: *Esdrae I, Nehemiae (Esdrae II), Esther*; Pars XII: *Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum*; Pars XIII: *Isaias*; Pars XV: *Ezechiel*; Pars XVI: *Daniel*; Pars XVII: *Osee, Ioël, Amos, Abdias, Ionas, Michaea*; Pars XVIII: *Nabum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias*; Pars XIX: *Libri apocryphi: [Psalmus 151], Tobias, Iudith, Baruch, Epistola Ieremiae, Laudes trium iuvenum, Esdrae III*; Pars XXI: *Machabaeorum I, Machabaeorum II, Machabaeorum III*; Pars XXIII: *Novum Testamentum I: Evangelia*; Pars XXIV: *Novum Testamentum II: Actus Apostolorum, Pauli Epistolae, Catholicae Epistolae, Iudae, Apocalypsis Ioannis* (2015).

La jumătatea anilor '80, când lui Paul Miron, personaj cu o biografie fabuloasă, exilat consumându-și o tinerețe picarescă, devenit în cele din urmă profesor de limbă și cultură românească la Freiburg im Breisgau, binefăcător știut și neștiut pentru sute de compatrioți, om al inițiativelor îndrăznețe, i-a trecut prin minte gândul de a edita, în România, cu aportul dublu, al mediilor academice și al Bisericii, Biblia românilor, mulți au crezut ideea nebunească și irealizabilă, alții au dat din umeri cu scepticism. Motivele neîncrederii erau solide și opoziții sau scepticii nu aveau nevoie de multe argumente. Mai întâi, ca un ecou secundar și poate nedorit al anticlericalismului iluminist, în mediile academice occidentale studiul științific al Sfintei Scripturi era desconsiderat ca disciplină universitară, fiind socotit o chestiune strict confesională și lăsat pe seama Bisericii. În România ultimului deceniu al intervalului comunist, prejudecății de mai sus i se adăuga idiosincrazia indusă în conștiința publică de ateismul militant, devenit în România comunistă doctrină de stat. Înainte de a începe activitatea propriu-zisă, Paul Miron a trebuit așadar să ducă „muncă de lămurire” în cele trei sfere în care învățase să se miște tenace și convingător: cea universitară, cea a puterii și cea a Bisericii. Avatarurile și accidente ale acestei „lupte” sunt povestite de el însuși în paginile de memorii și în convorbirile cu Ovidiu Nimigean. Evoluția spectaculoasă a mentalităților academice în ultimele decenii l-au plasat pe inimosul profesor de la Freiburg pe promontoriul propriu vizionarilor! Vreau să spun că asistăm astăzi la o multiplicare în progresie geometrică a interesului științific pentru biblică, chiar și în medii și în țări precum Italia, Spania, Irlanda, Croația sau Franța, în care, într-un chip aproape tradițional, astfel de studii au fost sistematic ostracizate. Și este vorba nu doar despre zecile de institute, centre de cercetare, editare, interpretare etc. orientate spre cele două mari aventuri ale cunoașterii umane care sunt *Septuaginta* (vechea versiune grecească a Vechiului Testament) și *Vulgata* (versiunea latinească a Bibliei datorată Sf. Ieronim), ci de interesul crescând pentru tradițiile biblice locale, tradiții pe care obișnuim să le denumim „tradițiile limbilor vernaculare”!

Pe acest câmp fertil și în veritabila uzină care a fost proiectul „*Monumenta linguae Dacoromanorum*”, s-a născut și la Universitatea noastră o mică tradiție, o „școală”, pe care o dorim recunoscută ca atare, sprijinită și continuată. Îmi iau

îngăduința să semnalez, pe lângă proiectul fondator, existența câtorva elemente suplimentare ale acestei „școli”.

În climatul creat de proiectul central MLD a fost posibilă, de exemplu, finalizarea unor teze de doctorat din sfera filologiei biblice sau din cea a editării de texte vechi. Pe lângă cercetătorii din „primul cerc”, menționați mai sus cu temele lor de cercetare individuală, au mai finalizat și susținut public, cu calificative foarte bune, o serie de tineri cercetători la fel de remarcabili: Loredana Buzoianu (Constantin Diaconovici Loga, *Ortografie românească*, Buda, 1818), Gina Nimigean, (structuri lingvistice și artistice în cărțile populare românești, secolele al XVII-lea – al XVIII-lea), Teofil Grosu, (molitvenicele românești în raport cu originalele lor grecești), Silvia Chiosea (epistolă și panegiric greco-român adresate lui Constantin Brâncoveanu - Ms. BAR 766), Andreea Drișcu (*Gramatica românească* a lui Radu Tempea, 1797), Ana Bobu (receptarea în cultura română a scrierilor Sfântului Ioan Gură de Aur), Anuța-Rodica Giornei (fitonimie biblică), Cristina-Mariana Lungu (zoonimie biblică), Alina Camil (Antim Ivireanul, *Dumnezeieștile și sfintele Liturghii*, Târgoviște, 1713), Elena Spiridon (Veniamin Costachi, editor și traducător), Mihaela-Cristina Rădulescu (Cazaniile lui Ilie Miniati, București, 1742), Silvia Baltă (cromatică biblică), Loredana Dascăl (studiu asupra limbii grecești din textele epistolare redactate de compania negustorilor greci din Sibiu, secolele al XVIII-lea – al XIX-lea), Lucia Cîmpeanu (*Teologia dogmatică* a lui Samuil Micu, Blaj, 1802), Iulia Mazilu (*Șapte taine a besearecii*, Iași, 1644), Marioara Giosanu (*Triodul*, București, 1726), Oana Panaite-Beldianu (Varlaam, *Scara raiului*, ms. rom. BAR 5419). O mare parte dintre aceste lucrări au intrat în circuitul public prin tipărire.

Pentru mai multă mobilitate în chestiunile organizatorice curente, în 2010 a fost înființată Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România, ajunsă în prezent la circa 90 de membri (<http://www.afhbr.org/>). Cu sprijinul acestei Asociații și al Universității, membrii Centrului MLD organizează simpozionul anual „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, manifestare ajunsă anul acesta la a cincea ediție. Între cei 20-30 de participanți la fiecare ediție, am avut, ca oaspeți de onoare, specialiști în studii biblice din Italia, Belgia, Croația, Spania, Austria, Albania, Georgia și Irlanda. Lucrările acestor simpozioane au fost adunate și tipărite, cu titlul *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Internațional «Explorări în tradiția biblică românească și europeană»*, în tot atâtea volume. Sunt contribuții de înaltă specializare din sfera largă a filologiei și hermeneuticii biblice, din cea a istoriei receptării textelor sacre și, mai recent, din sferile onomasticii biblice și ale filologiei digitale aplicate la textul biblic. Pentru ca mecanismul academic al Centrului de Studii Biblico-Filologice să fie complet, în anul 2010 a fost fondată și o publicație de specialitate, cu apariție anuală, cu un board editorial prestigios și cu nu mai puțin prestigioase colaborări. Intitulată „Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics” și

aflată la al cincilea număr, revista noastră se adresează unui public internațional, publicând studii, articole și recenzii redactate în limbi de circulație internațională.

Ca să completez imaginea Centrului nostru, evoc și cele câteva granturi de cercetate câștigate și puse în operă: *Prima traducere românească a Septuagintei, operă a lui Nicolae Milescu (Ms. 45, BAR Cluj). Ediție critică, studii lingvistice și filologice* (Eugen Munteanu, Lucia-Gabriela Munteanu, Ana-Maria Minuț, Mădălina Ungureanu, Ana-Maria Gînsac), *Tradiția europeană și românească a unei cărți bisericești: parimiarul* (grant personal, Mădălina Ungureanu), *Onomastică biblică românească. Studiu lingvistic și filologic* (grant personal, Ana-Maria Gînsac). Am încercat deopotrivă să ne facem cunoscută prezența și prin nenumărate participări la sesiuni și conferințe de specialitate. Le menționez aici doar pe cele internaționale, organizate de instituții sau asociații de prestigiu: Valencia 2010 (Eugen Munteanu, Lucia-Gabriela Munteanu, Ana-Maria Gînsac, Sabina Rotenștein), Osnabruck 2010 (Eugen Munteanu), Viena 2009 și 2010 (Eugen Munteanu), Veneția 2010 (Eugen Munteanu, Ana-Maria Gînsac), Barcelona 2011 (Ana-Maria Gînsac), Nancy 2013 (Ana-Maria Gînsac), Leuven 2013 (Eugen Munteanu, Lucia Gabriela Munteanu, Ana-Maria Gînsac), Lima 2014, Jena 2014 și Kunming 2015 (Eugen Munteanu).

Pentru publicarea lucrărilor cu caracter monografic, în special a tezelor de doctorat din sfera de interes a „școlii” noastre de studii biblico-filologice, am întemeiat la Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, colecția „Fontes Traditionis”, unde au apărut deja, între altele, lucrări ale colaboratorilor noștri apropiați: Ioan Florin Florescu, *În multe chipuri de Scripturi. Studii de traductologie biblică și Emanuel Coșțac, Determinări culturale și teologice în traducerea Noului Testament* (2015); Mihaela-Cristina Rădulescu, *Cașaniile lui Ilie Miniș, București, 1742 și Loredana Dascăl, Din arhiva Companiei Negustorilor Greci din Sibiu (1453-1895). Texte epistolare grecești* (2014); Ana-Maria Gînsac, *Teonimie românească. Concept. Metodă. Probleme* (2013); Mădălina Ungureanu, *Dosoftei, Parimiile preste an (Iași, 1683) și Iulia Mazilu, Șapte taine a besearecii (Iași, 1644)* (2012).

Către finalul „Cuvântului cătră cetitoriu” din *Carte românească de învățătură* (Iași, 1643), unul dintre monumentele fondatoare ale limbii noastre literare, Mitropolitul Varlaam scrie: „Pentru-aceia de nevoie mi-au fost, ca un datornic ce sint lui Dumnezău cu talantul ce mi-au dat, să-mi poci plăti datoriia macar decât până nu mă duc în casa cea de lut a moșilor miei”. Sunt acestea cuvinte cum nu se poate mai potrivite pentru a încheia aceste pagini în care a fost vorba despre tradiție, jertfă de sine, datorie și vocație.

Iași, 30 octombrie 2015

CONFERINȚE PLENARE

BIBLIA GOTICĂ ȘI VALOAREA SA CA MĂRTURIE BIBLICĂ

CARLA FALLUOMINI
Universitatea din Torino, Italia
carla_falluomini@hotmail.com

Primele mărturii legate de existența unei traduceri gotice a Bibliei au fost transmise de autorii bisericești greci Filostorgiu (cca 368 - 425 sau 433), Socrate (cca 380 - cca 450) și Sozomen (cca 400 - cca 450), care i-au atribuit-o, în unanimitate, episcopului goților Wulfila. Acesta a fost o personalitate excepțională a timpului său, fiind comparat în multe privințe cu Sfântul Ieronim. Conform izvoarelor, el a creat, de fapt, și un alfabet adecvat, bazat pe caractere în principal grecești, dar și latine și runice, cu scopul de a-și putea scrie opera. Discipolul său Auxentius ne spune că era trilingv: vorbea și scria în gotică, latină și greacă. Despre Wulfila mai știm că a fost *lector* înainte de a fi numit episcop de către Eusebiu de Nicomidia, la o dată neprecizată, între 337 și 341. În 347/ 348, pentru a scăpa de persecuțiile anticreștine, s-a deplasat, împreună cu grupul căruia îi era îndrumător spiritual și politic – așa zisii *Gotbi minores* –, din teritoriile de la nordul Dunării de Jos către Moesia Inferioară, trecând dincolo de granițele Imperiului Roman și stabilindu-se în apropiere de *Nicopolis ad Istrum* (astăzi Nikiup, lângă Veliko Tarnovo). Este incert momentul în care s-a apropiat de crezul homoean, dacă acest lucru s-a petrecut la începutul formării sale religioase sau ulterior.

Nu a ajuns la noi nicio mărturie referitoare la timpul, la locul și la modalitățile prin care s-a realizat munca de traducere. Cel mai probabil o traducere a Sfintelor Scripturi, cel puțin parțială, posibil orală, fusese pregătită deja în perioada anterioară emigrării în Moesia, atunci când Wulfila – așa cum am spus deja – își desfășura activitatea de *lector* în *Gothia*. Însă în ce limbă citea Wulfila nu putem ști. Nu a fost niciodată pus la îndoială faptul că modelul principal al traducerii gotice a fost limba greacă. Lucrul acesta reiese din apropierea sintactică și lexicală a textelor gotice de cele grecești și se explică în lumina raporturilor pe care episcopul goților le-a avut cu mediul bisericesc din Constantinopol, unde a murit (383), și prin hegemonia culturală greacă asupra teritoriilor de la Dunărea de Jos.

Situația etnico-lingvistică din teritoriile de la nordul Dunării de Jos în prima jumătate a secolului al IV-lea era totuși foarte complexă. Răspândirea creștinismului în aceste teritorii, cu excepția zonei de lângă Marea Neagră (de limbă greacă), este legată în principal de misionarii de limbă latină, așa cum o demonstrează mărturiile lingvistice. Știm că, încă de la începuturi, comunitățile creștine au fost caracterizate de folosirea textelor sacre, astfel încât nu este imposibil să fi circulat traduceri,

probabil parțiale, ale scrierilor creștine. În contextul acesta este posibil ca Wulfila să fi intrat în contact cu traducerea biblice latine, care ar fi putut da un impuls proiectului său și ar fi putut fi utilizate drept versiune de comparație pentru traducerea gotică: o inițiativă ca cea pe care își propunea să o înfăptuiască – să traducă cuvântul divin dintr-o limbă cu o mare tradiție și prestigiu cum este limba greacă într-o limbă lipsită de o tradiție scrisă cum este limba gotică – avea nevoie, cu siguranță, de un suport și de confirmări care puteau veni din experiențe analoge. Se poate emite în mod justificat ipoteza că versiunea definitivă a Sfințelor Scripturi a fost scrisă după trecerea Dunării și stabilirea pe pământ roman, într-o perioadă în care comunitatea lui Wulfila a avut parte de o mai mare liniște din punct de vedere politic, departe de persecuții și sub aripa protectoare a împăratului Constantin. Pentru crearea unui *scriptorium*, unde să fie pregătite pergamentele și să fie formați copişti în vederea scrierii, era nevoie de o situație de stabilitate greu de găsit în teritoriile nord-dunărene, unde goții, încă păgâni, erau ostili față de răspândirea creștinismului (așa cum știm bine din martiriul Sfântului Sava).

Ceea ce rămâne din traducerea lui Wulfila s-a transmis prin manuscrise din prima treime/ prima jumătate a secolului al IV-lea, realizate în Italia de nord. Din Vechiul Testament supraviețuiesc în tradiția directă doar fragmente din Neemia; din Noul Testament s-au păstrat mare parte din Evangheliile și din Scrisorile pauline. Un fragment dintr-o predică sau o rugăciune liturgică, descoperit recent la Bologna, atestă faptul că numeroase versete din Psalmi și din Faptele Apostolilor derivă cu siguranță din traducerea lui Wulfila.

Chiar dacă traducerea gotică a fost atribuită de istoricii greci citați mai sus doar lui Wulfila, este foarte posibil ca acesta din urmă să se fi folosit de colaboratori, care lucrau sub supravegherea sa. Versiunea gotică prezintă, în linii mari, caracteristici lingvistice și stilistice unitare, ținând cont de diferențele care există deja între textul grecesc al Evangheliilor și cel al Epistolelor. S-a constatat tendința traducătorului de a face ca unui termen grecesc utilizat cu un singur sens să-i corespundă același termen gotic, mai ales în Evangheliile.

Influența limbii grecești este o influență cultă, care se manifestă în mod clar în alegerile lingvistice ale lui Wulfila. Un număr foarte mare de termeni sunt împrumuturi (1) și calcuri din greacă (2), de exemplu:

- (1) got. *anaþaima* ‘anatemă’ < ἀνάθεμα
got. *þaraskaiwe* ‘pregătire’ < παρασκευή
got. *þsalmo* ‘psalm’ < ψαλμός

- (2) got. *all-waldands* ‘atotputernic’ cfr. παντοκράτωρ
got. *þiwiþi-qiss* ‘binecuvântare’ cfr. εὐλογία

Totuși, unii termeni ar putea fi de origine latină sau cel puțin fonetismul lor pare să nu excludă faptul acesta:

got. *aggilus* ‘inger’ < lat. *angelus* (față de gr. ἄγγελος)
got. *aipiskaupus* ‘episcop’ < lat. *episcopus* (față de gr. ἐπίσκοπος)
got. *aimaggelista* ‘evangelist’ < lat. *euangelista* (față de gr. εὐαγγελιστής)
got. *apaustaulus* ‘apostol’ < lat. *apostolus* (față de gr. ἀπόστολος)
got. *diabaulus* sau *diabulus* ‘diavol’ < lat. *diabolus* (față de gr. διάβολος)
got. *praufejja* ‘profeție’ < lat. *prophetia* (față de gr. προφητεία).

Acești termeni au intrat în limba goșilor într-o perioadă mai veche, înainte de traducerea lui Wulfila, deoarece apar bine integrați în sistemul fonetic și morfologic gotic. Wulfila i-a preluat și folosit în mod sistematic. Semnificativ este faptul că posibilele urme ale intermedierei latine se regăsesc în cuvinte ca cele citate, care se referă la aspecte fundamentale ale creștinismului, cele mai comune și mai simple, primele care trebuiau transmise noilor convertiți.

Așa cum s-a spus deja, nu există dubii cu privire la faptul că la baza traducerii gotice s-a aflat un model grec, însă lipsa mai multor mărturii pentru același segment de text – tradiția este dublă, și încă parțial, doar în Epistole; Evangheliile, în afară de puține versete, au fost transmise doar de *Codexul Argenteus* – și proveniența din același mediu acestor codice fac ca cercetarea originalului grecesc să fie extrem de dificilă. Rămân multe semne de întrebare referitoare la utilizarea de către Wulfila a mai multor modele grecești, la întrebuintarea uneia sau a mai multor versiuni latine, precum și la posibilitatea ca prima versiune să fi suferit modificări de-a lungul tradiției.

Traducerea gotică nu corespunde nici unui text grecesc cunoscut. Trebuie, totuși, să ținem cont de faptul că s-a păstrat doar un număr foarte mic de codice grecești: numeroase papyrusuri provin dinaintea secolului al V-lea, oricum fragmentare (redactate într-o arie foarte îndepărtată de cea în care și-a desfășurat activitatea Wulfila), și în jur de douăzeci de manuscrise cu scriere uncială, și acestea fragmentare, care reprezintă o mică parte a codicelor care circulau în epocă.

Tradiția biblică greacă nu are – cum se știe – un caracter unitar: odată cu studiile critico-textuale din secolul al XVIII-lea a fost scoasă în evidență existența mai multor familii textuale sau tipuri de text, care se deosebesc între ele prin adăugiri, omisiuni, simplificări lingvistice, nivelări lexicale. Aceste familii textuale prezintă, în interiorul lor, numeroase contaminări, astfel încât nu se poate reconstrui nici un raport sigur între manuscrisele biblice.

Manuscrisele grecești ale Noului Testament au fost împărțite de B. F. Westcott și F. J. A. Hort în patru clase: α. clasa neutră, reprezentată în principal de codicele *Vaticanus* și *Sinaiticus*; β. clasa occidentală, reprezentată de texte bilingve greco-latine, dintre care cele mai importante sunt codicele *Bezae* (Evangheliu) și *Claromontanus* (Epistole pauline), și de cele mai vechi traduceri latine, anterioare *Vulgatei* Sfântului Ieronim și cunoscute drept *Vetus Latina*; γ. clasa alexandrină, despre care nu există mărturii directe în nici un codice, ci există o serie de lecțiuni prezente în manuscrisele clasei neutre și δ. clasa siriacă (cunoscută și drept cea bizantină, antiohiană sau *Koine*), atestată într-o formă contaminată începând cu

secolul al V-lea și într-o formă stabilă din secolele VIII-IX, modificată de numeroase manuscrise mai ales semiunciale provenite din mediul bizantin.

Câteva decenii la rând, în prefața la ediția Noului Testament, H. von Soden a atribuit manuscrisele biblice la trei recenzii diferite: 1. recenzia egipteano-alexandrină, care de la Sfântul Ieronim era atribuită lui Hesychius din Alexandria (desemnată prin sigla H și care corespunde în linii mari cu clasa α din Westcott-Hort); 2. recenzia palestiniano-ierusalimiteană (cu sigla I, de unde ar fi derivat și textul *Codex Bezae*), care, tot conform lui Ieronim, ar fi fost opera lui Eusebiu din Cezareea și Pamfil; 3. *Koinè*, atribuită unei recenzii realizate de Lucian din Antiohia și răspândite în regiunea Constantinopolului (cu sigla K, care corespunde cu clasa δ din Westcott-Hort). Totuși, aceste recenzii au fost atestate cu precădere în forme contaminate și pot fi regrupate în numeroase subclase.

Nu există dubii că textul gotic este în concordanță în principal cu lecțiunile clasei bizantine, sau, mai bine spus, clasa M, grupul constituit din majoritatea manuscriselor în interiorul cărora codicele bizantine reprezintă o majoritate. Ținând cont, în schimb, de variantele care sunt diferite față de această clasă, tabloul care iese la suprafață nu prezintă caracteristici unitare, sau, mai precis aceste lecțiuni nu pot fi atribuite unei singure familii textuale: pe lângă variantele de tip ‘occidental’ sunt prezente și lecțiuni mai vechi, în acord cu manuscrisele *Vaticanus* și *Sinaiticus*.

Nici unul dintre cercetătorii Bibliei gotice nu a negat posibilitatea ca variantele ‘occidentale’ să fi pătruns în mai multe etape în text, adică într-o primă fază în timpul traducerii, fie că au fost prezente în originalul/ originalele lui Wulfila, fie prin intermediul utilizării uneia sau a mai multor versiuni latine, sau într-o a doua fază, după stabilirea goților în Occident. Poziția unor cercetători cu privire la importanța atribuită fiecărei etape luate în parte era diferită: F. Kauffmann și G. W. S. Friedrichsen, în acord cu W. Streitberg, considerau marea majoritate a lecțiunilor ‘occidentale’ prezente în versiunea gotică ca fiind rezultatul influenței avute de *Vetus Latina*; de altă părere era filologul biblic A. Jülicher, care, deși nu nega o posibilă apropiere a textului gotic față de textul latin în mediul occidental, era înclinat să creadă mai mult că lecțiunile non bizantine fuseseră deja prezente în modelul (sau în modelele) lui Wulfila. Pe urmele lui Jülicher s-au încadrat H. Lietzmann, care a emis ipoteza utilizării și a unor exemplare latine în momentul traducerii, J. W. Marchand și, mai recent, R. Gryson, care a scos în evidență faptul că lecțiunile gotice de tip ‘occidental’ au circulat și în manuscrise, antice și importante, care aparțineau altor tradiții textuale.

Împărțirea manuscriselor grecești și clasificarea variantelor de către primii cercetători ai Bibliei nu ținea cont, evident, de papirusuri – descoperite începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea și luate în seamă de critica neotestamentară începând cu anii treizeci ai secolului următor –, care au pus într-o lumină nouă tipologia anumitor lecțiuni, precum și valoarea lor în istoria tradiției. Atât unele lecțiuni considerate ‘occidentale’, cât și altele, clasificate drept ‘bizantine’, erau, de fapt,

prezente deja în papirusurile din secolul al III-lea; astfel, era pusă sub semnul întrebării presupusa lor atribuire față de lecțiunile din manuscrisele biblice majore *Vaticanus* și *Sinaiticus*. În special, s-a dovedit ineficientă ipoteza unei ‘recenzii occidentale’ a textului biblic, postulată anterior pe baza unor texte transmise de codicele bilingve greco-latine și de marea majoritate a manuscriselor latine. Astăzi, această așa-zisă ‘recenzie occidentală’ este considerată o ramură a tradiției caracterizată de lecțiuni cu o mare vechime, atestată și de manuscrise din alte regiuni: de fapt, se regăsește nu doar în Italia și în Gallia, ci și în Egipt (în p²⁹, p³⁸ și p⁴⁸) și în Orient, transmisă de manuscrisele din *Vetus Syra* (sy^s și sy^c).

Cercetările din ultimii ani i-au făcut pe specialiștii de la *Institut für Neutestamentliche Textforschung* (Münster/ Westfalen, de acum INTF) să reia ipoteza propusă anterior de alți filologi biblici, conform căreia textul bizantin nu ar deriva dintr-o recenzie din secolele III-IV – atribuită lui Lucian din Antiohia și care mai apoi s-a răspândit în mediul constantinopolitan –, ci mai degrabă ar fi rezultatul unei afirmări progresive, de-a lungul tradiției, a unor *lectiones* de cele mai multe ori *faciliores*, care s-au adunat de-a lungul timpului, constituind forma care se găsește atestată în întregime abia începând cu secolele VIII-IX în manuscrisele semiunziale.

Textul bizantin prezintă caracteristici unitare abia începând cu secolele VIII-IX, în timp ce în manuscrisele anterioare lecțiunile bizantine apar împreună cu variante care aparțin altor tradiții, ca în *Codex Alexandrinus* A/ 02 din secolul al V-lea (în ceea ce privește Evangheliile), în *Codex Washingtonensis* W/ 032 (în Evanghelia lui Matei și o parte din Evanghelia lui Luca) și în codicele grecești purpurii din secolul al VI-lea.

Fie că acceptăm ipoteza unei constituirii progresive a textului bizantin, fie că rămânem aproape de ipoteza tradițională, analiza Bibliiei gotice se dovedește de mare interes pentru studiile biblice: această traducere este, de fapt, una dintre mărturiile cele mai vechi ale circulației în zona de influență constantinopolitană a unor lecțiuni care caracterizează textul bizantin începând cu secolele VIII-IX. Variantele pe care textul gotic le împărtășește cu manuscrisele bizantine constituie lecțiuni wulfiliene originale, care circulau deja în manuscrisele din zona Constantinopolului în secolul al IV-lea.

Unele exemple din Evanghelia lui Matei, în care textul gotic este diferit față de tradiția bizantină mai recentă (mai precis din M):

Mat. 8:3

| | |
|---------------------|--|
| Gr ^{NA} | Καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἤψατο αὐτοῦ λέγων |
| M | Καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἤψατο αὐτοῦ <u>ὁ Ἰησοῦς</u> λέγων |
| Got ^{Str.} | Jah ufrakjands handu attaitok imma qijbands |
| f/Vulg | Et extendens manum tetigit eum <u>Iesus</u> dicens |

om. ὁ Ἰησοῦς] x B C* f¹ f¹³ 33 892 it^k sa^{mss} bo | + ὁ Ἰησοῦς C² L W Θ **M** (lat) (sy) sa^{ms}

Mat. 8:25

| | |
|---------------------|--|
| Gr ^{NA} | Καὶ προσελθόντες ἤγειραν αὐτὸν λέγοντες |
| | KaiV proselqonnte" <u>oi& maqhtaiv au*tou'</u> hgeiran au*toVn levgonte" |
| Got ^{Str.} | Jah duatgaggandans <u>siponjos is</u> urraisidedun ina qiḅandans |
| f | ----- |
| Vulg | Et accesserunt et suscitaverunt eum dicentes |

siponjos is] οἱ μαθηταί αὐτοῦ W Θ f¹ it^{b.g1.h} sy Diat | οἱ μαθηταί C² L f¹³ **M** it^h vg^{ms} | om. **κ**
B 33 892 lat sa

Și mai departe:

Mat. 10:33

| | |
|---------------------|--|
| Gr ^{NA} | ἀρνῆσομαι κἀγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου |
| M | ἀρνῆσομαι <u>αὐτὸν κἀγὼ</u> ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου |
| Got ^{Str.} | afaika <u>jah ik ina</u> in andwairþja attins meinis |
| f/Vulg | negabo <u>et ego eum</u> coram patre meo |

jah ik ina] κἀγὼ αὐτόν p^{19mid} **κ** B D W Θ f¹ 33 892 (latt) Chrys | 2 1 C L f¹³ **M**

Așa cum se poate observa din exemplele reproduse, în pasajele în care textul gotic se diferențiază de cel bizantin original (inclus în **M**) nu există o corespondență cu manuscrisele unei singure clase sau categorii: în afară de codicele clasei neutre și alexandrine (01/ **κ**, B/ 03, Z/ 035, 33, 579, 892), cu sau fără concordanță cu clasa occidentală (D/ 05, *Vetus Latina* e *Vetus Syra*), versiunea gotică se apropie de manuscrisele W/ 032, Θ/ 038 și de citatele reproduse de Ioan Crisostom (=Chrys). Lecțiunile pe care textul gotic le are în acord cu W/ 032, Θ/ 038 (+ Chrys) și cu variantele alexandrine și/ sau occidentale ar putea fi considerate, deci, drept lecțiuni antice, prezente deja în modelul grec folosit de Wulfila, dispărute mai apoi în aria de influență constantinopolitană ca urmare a răspândirii formei *Koinè* și a standardizării textului bizantin.

O variantă importantă față de **M** este constituită din absența așa-zisei „pericope a femeii adultere” (Ioan 8:1-11), care lipsește în textul gotic, la fel ca în manuscrisele biblice mai vechi, în timp ce ea apare în manuscrisele bizantine. Este o mărturie importantă care indică faptul că această bucată de text nu devenise încă parte integrantă în tradiția biblică de la jumătatea secolului al IV-lea în zona constantinopolitană.

În schimb, în textul gotic este prezent finalul lung din Marcu (16:9-20), considerat neautentic și absent în cele mai vechi codice biblice. Textul gotic este transmis într-o singură copie de fragmentul din Spira, ultima foaie din *Codex Argenteus*, care a ieșit la iveală în 1970 în Germania. Așa cum am spus deja, acest manuscris își are originea în epoca lui Teodoric, mai precis în primele decenii ale

secolului al VI-lea. Așadar, teoretic, finalul lung din Marcu ar fi putut fi adăugat la textul original al lui Wulfila într-o perioadă ulterioară și deci să nu dateze de la jumătatea secolului al IV-lea. Textul, însă, pare să fie o traducere din limba greacă, așa cum o indică analiza lingvistică, și nu din limba latină. Lucrul acesta ar implica faptul că finalul lung din Marcu era deja în circulație, cel puțin în modelul sau în modelele grecești care se aflau în posesia lui Wulfila. Aceasta ar fi mărturia cea mai veche – chiar dacă în traducere – a circulației acestei variante.

Întâmplările care au influențat transmiterea textului biblic gotic în cursul celor o sută cincizeci de ani care îl separă de manuscrisele parvenite nu sunt cunoscute. Din comparația cu textele care conțin aceeași bucată de text ies la suprafață, chiar dacă rar, unele variante, de cele mai multe ori de tip lexical, care indică faptul că unul din cele două manuscrise prezintă modificări față de textul original, care se presupune că este păstrat în alt manuscris.

În transmiterea textului gotic trebuie să distingem între rolul avut de copiiști și cel avut de instituții. Ar putea părea plauzibilă ipoteza conform căreia Biserica ariană și puterea politică ostrogotă – în primul rând Teodoric, în timpul domniei căruia au fost copiate manuscrisele gotice rămase – ar fi fost interesați să păstreze și să transmită cu fidelitate traducerea lui Wulfila, care dintr-o anumită perioadă încolo trebuia să capete rolul de text religios canonic, răspândit în interiorul mai multor comunități și promovat, inclusiv din motive ideologice, drept simbol de legitimitate pentru Biserica goților. Prestigiul unui text consacrat de tradiție, care contribuia la enfatizarea identității religioase și etnice, este subliniat de somptuozitatea care caracterizează *Codex Argenteus*, simbol al puterii economice a celui care a comandat realizarea lui, dar și de importanța textului în sine, așa cum reiese din grija extremă față de manuscris și față de grafie și din corectitudinea de ansamblu care îl caracterizează.

Așadar, dacă, pe de o parte, se poate presupune voința de a garanta transmiterea fidelă a traducerii lui Wulfila din partea instituțiilor, pe de altă parte trebuie să ținem cont de abordarea efectivă a textului de către copiiști, care, în timpul procesului de copiere, puteau să-l altereze în mod involuntar – ca urmare a erorilor, a influenței pasajelor paralele, a introducerii de glose în text – sau voluntar – prin corectura și comparația cu texte din alte tradiții. Este cert faptul că versiunea lui Wulfila a suferit alterări de-a lungul tradiției, așa cum am constatat în cazul dublei tradiții (și, pe de altă parte, modificările textuale sunt aproape inevitabile în transmiterea unui text); faptul că s-ar fi realizat o revizie a traducerii originale în mod deliberat, tocmai din cauza încărcăturii istorice și ideologice a acestui text, pare, în schimb, mai puțin probabil.

Posibilitatea ca versiunea lui Wulfila să fi fost modificată capătă o mai mare credibilitate în acele cazuri în care limba gotică se distanțează în totalitate de manuscrisele grecești:

Mat. 5:19

| | |
|-----------------------------|---|
| Gr ^{NA} / M | καὶ διδάξει οὗτος μέγας κληθήσεται |
| Got ^{Str.} | jah laisjai <u>swa</u> , sah mikils haitada |
| f/Vulg | et docuerit hic magnus vocabitur |

swa] *cf.* docuerit sic hic it^{b.d.h} sy^s

Mt. 8:5

| | |
|---------------------|--|
| Gr ^{NA} | Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ |
| M | Εἰσελθόντι δὲ αὐτῷ |
| Got ^{Str.} | <u>Afaruh þan þata</u> innatgaggandin imma |
| f | <u>Post haec autem</u> cum introisset |
| Vulg | Cum autem introisset. |

afaruh þan þata] *cf.* post haec autem it (sy^c) | *om.* **κ** B C* (C³ L W Θ 0233) Z f¹ f¹³ 33 **M** lat Chrys | *var. lect.*

Însă nu putem exclude faptul că lecțiunile gotice și latine ar putea deriva dintr-un model grec comun care s-a pierdut. Textul gotic reprezintă o formă cristalizată a textului proto-bizantin care circula în zona cea mai orientală a lumii creștine la jumătatea secolului al IV-lea. Aceasta înseamnă că textul gotic reprezintă un stadiu arhaic al tradiției biblice și este interesant pentru că dă mărturie despre prima răspândire a lecțiilor bizantine care mai apoi s-au standardizat.

Versiune în limba română de Cristian Ungureanu.

DESPRE UTILIZAREA TRADUCERILOR BIBLICE ÎN LINGVISTICĂ (ÎN LINGVISTICA ROMANICĂ)¹

GEORG A. KAISER
Universitatea din Konstanz
georg.kaiser@uni-konstanz.de

1. Introducere

Avantajele și dezavantajele utilizării traducerilor și, în special, a traducerilor biblice în cercetarea lingvistică au fost deja discutate pe larg (compară, de exemplu, cu Albrecht 1999, Kaiser 2005). Deoarece în trecutul recent, odată cu posibilitatea de digitizare a textelor, s-au deschis noi posibilități de cercetare în cadrul lingvisticii bazate pe un corpus de texte iar, astfel, metoda comparării traducerilor (sau a textelor paralele) pare să își fi găsit (din nou) aplicații importante, intenția mea este de a aborda din nou această discuție și de a reflecta la utilizarea textelor biblice în lingvistică. În cele ce urmează, în urma unei scurte discuții de ansamblu, voi analiza utilizarea traducerilor biblice în lingvistică și voi compara câteva avantaje și dezavantaje ale acestei metode. Centrul de greutate îl constituie cercetările în domeniu lingvisticii romanice. În concluzie, o comparație a traducerilor unui text biblic în mai multe limbi ar ilustra modul de abordare a unei comparații de traduceri și unele avantaje ale acestei abordări.

2. Despre utilizarea traducerilor biblice în lingvistică (în lingvistica romanică) până în prezent

Utilizarea traducerilor biblice are o lungă tradiție în lingvistică. Prima comparație bine documentată a textelor biblice în aria limbilor romanice este un studiu realizat în Franța, între anii 1806 și 1812. Inițiatorul acestui studiu a fost Charles Coquebert de Montbret (1755-1831), șeful departamentului statistic care a existat o scurtă perioadă în cadrul Ministerului de Interne francez. El a analizat traduceri *Pildei fiului rătăcitor* (Luca 15:11-32) realizate în peste 100 de districte ale imperiului napoleonian, care cuprindea și teritorii din Germania, Italia, Benelux și Elveția, în dialectul local al francezilor din acea vreme și, respectiv, în limba regională (Brunot 1927, 525-530, Simoni Aurembou 1989, Ködel 2014). Scopul lui Coquebert de Montbret era să documenteze și să determine, din punct de vedere lingvistic,

¹ Pentru comentariile și pentru sprijinul acordat, cu multă amabilitate, în vederea alcătuirii acestui articol, mulțumesc atât lui Simon Dold, Stefano Quaglia și Janinei Reinhardt, cât și Barbarei Krisl-Kaiser.

dialectele și limbile care stăteau la baza traducerilor. O mare parte a textelor biblice traduse au fost publicate de fiul său, Eugène (Coquebert de Montbret 1831). Traducerile sunt precedate de o analiză lingvistică, care este considerată primul studiu lingvistico-geografic în domeniul limbilor romanice (Simoni-Aurembou 1989). În ciuda câtorva deficiențe ale traducerilor, care aveau legătură cu transferul ortografic al pronunției în limbile și în dialectele traduse, acestea sunt considerate o mărturie extraordinară a relațiilor lingvistice din regiunile studiate și dovedesc faptul că limbile și dialectele regionale erau încă foarte răspândite și active (Walter 1988, 115). În continuarea studiului-pionier, realizat de Charles și Eugène Coquebert de Montbret, s-au elaborat numeroase traduceri ale *Pildei fiului rătăcitor*. Merită menționate, printre altele, studiile lui Stadler (1819) sau Bec (1963), în care este documentată varietatea lingvistică și dialectică din Elveția și din sudul Franței.

O altă colecție bogată de traduceri biblice în limbi romanice și în alte limbi provine de la Louis Lucien Bonaparte (1813-1891), un nepot al împăratului Napoléon Bonaparte. Colecția include, printre alte traduceri, traducerea *Evangheliei* lui Matei, din care putem remarca traducerea *Pildei semănătorului* (Matei 13:1-9), precum și a rugăciunii *Tatăl Nostru* (Matei 6:5-13) (Kabatek 1992, 1993). Prin traducerile *Tatălui Nostru*, Bonaparte s-a alăturat unei lungi tradiții. Merită menționat așa-numitul Proiect *Mitridate*, în cadrul căruia Johann Christoph Adelung și Johann Severin Vater au compilat traduceri ale *Tatălui Nostru* în numeroase limbi indo-europene și non-indo-europene (Adelung 1806-1817, Lüdtke 1978). În vremurile moderne, și Heger (1967), și Heinimann (1988) au realizat colecții de traduceri ale rugăciunii *Tatăl Nostru* în diverse limbi romanice.

Aceste colecții de traduceri biblice numite mai sus ajută, în mod predominant, la documentarea și la ilustrarea asemănărilor și a deosebirilor dintre limbi și din interiorul limbilor în sine. Chiar și astăzi, în cărțile introductive romanice, sunt utilizate fragmente de traduceri biblice în acest scop. Pe lângă *Tatăl Nostru* (de exemplu la Gabriel & Meisenburg 2014), se abordează adesea povestirea *Coborârii Dubului Sfânt* (Faptele Apostolilor 2:1-4) (Schlösser 2001) sau povestirea *Turnului Babel* (Geneza 11:1-9) (Pöckl, Rainer & Poll 2013).

Cu toate acestea, în lingvistică, textele biblice sunt utilizate mai rar ca baze empirice. Dintre studiile romanice mai detaliate cu privire la traducerile biblice fac parte lucrările lui Crabb (1955), Mańczak (1991), Bauske (1997) sau Kaiser (2002). Aceste lucrări se bazează, în principal, pe o abordare istorică și comparativă. Pe lângă acestea, mai există unele studii cu privire la limbi și la varietăți romanice mai restrânse, care utilizează traducerile biblice. Merită menționate studiile legate de occitana veche (Wundeli 1969, Nüesch 1979), de retoromană (Hutschenreuter 1909), de gasconă sau navareză sau de alte varietăți din spațiul Pirineilor (Körner 1987), studiile legate de iudeospaniolă (Sephaha 1973), de menorcană (Navarro & Ginebra 2003) sau de valenciană (Melchor 2000), de varietățile din nordul Italiei (Hirsch 1978), precum și studiile despre română și despre aromână (Lambertz

1977). În timpurile moderne, odată cu noile posibilități de analiză a datelor prin intermediul textelor electronice care pot fi accesate rapid, se poate recurge la texte paralele în studiul lingvistic, în special în domeniul tipologiei și al lingvisticii computerizate (Cysouw, Biermann & Ongyerth 2007, Cysouw & Wälchli 2007, Wälchli 2007). Traducerile biblice sunt utilizate, în aceste studii, de multe ori ca baze textuale (Vries 2007). Trebuie să menționăm în mod special studiul *Proyecto Biblia Medieval* de Andrés Enrique-Arias, cu privire la traducerile biblice din Spania medievală (www.bibliamedieval.es), în cadrul căruia au apărut, între timp, numeroase lucrări lingvistice (compară cu Enrique-Arias (ed.) 2010).

3. Despre critica legată de utilizarea traducerilor biblice în lingvistică (în lingvistica romanică) până în prezent

Numărul relativ mic de studii lingvistice care se bazează pe traducerile biblice se explică prin faptul că utilizarea acestor texte este privită foarte critic. O critică esențială ar fi faptul că se face referire la niște traduceri. În general, se consideră că textele traduse redau o anumită limbă într-un mod mai puțin autentic decât textele originale, fiind dependente de șabloanele unei limbi străine. Deseori, traducătorii recurg la traduceri mai vechi în limba țintă sau în alte limbi. În principiu, o traducere se află undeva la mijloc, între o redare cât mai fidelă originalului și o redare cât mai adecvată limbii țintă (Stein 1997, 28). Din acest motiv, se presupune că traducerile sunt caracterizate de devieri mai mult sau mai puțin importante de la regulile gramaticale și de la regulile standard ale limbii țintă. Pe de altă parte, putem afirma că traducerile sunt create după regulile vorbitorilor care stăpânesc limba țintă ori ca limbă maternă, ori în urma învățării acestei limbi țintă (Chavy 1974, 562-564). Astfel, ne putem aștepta ca traducătorul să păstreze regulile gramaticale ale limbii țintă și să nu le încalce din motivul interferențelor – nici în cazul în care caută o traducere cât mai fidelă textului original.

Un avantaj important al comparației textelor paralele poate fi remarcat în faptul că la baza unui text identic din punct de vedere al conținutului și a unui text care aparține aceleiași specii pot fi întreprinse cercetări comparative (vezi și Hock 1991, 2). Prin urmare, ne referim la „un corpus de texte omogen și, pe cât posibil, optim” (Stein 1977, 29) și, spre deosebire de alte cercetări empirice comparative, putem afirma că variațiile posibile între texte provin din deosebirile din conținutul textului sau din originea textului (de exemplu Enrique-Arias 2013). Putem constata, urmând exemplului lui Albrecht (1973: 75), că orice comparație a traducerilor va realiza „o privire de ansamblu asupra diferitelor proceduri concurente în diferite limbi într-un anumit domeniu”. Acest principiu este valabil, în special, pentru cercetarea creațiilor diacronice, după cum au afirmat și Goyens & Hoecke (1992, 13) cu privire la cercetarea istoriei limbii franceze:

[Cette approche] peut être particulièrement utile à la linguistique diachronique: si un texte ancien est traduit dans un idiome issu de la langue dans laquelle ce texte a été composé, la traduction permet de saisir sur le vif des changements qui ont tran[s]formé la langue mère et provoqué l'émergence d'un nouveau système linguistique. [...] Les traductions successives forment autant de témoignages authentiques de locuteurs natifs sur l'expression la plus appropriée d'un message dans leur système linguistique. Si, comme c'est le cas de langues tel le français, on dispose en outre de traductions dans le système actuel, celles-ci constituent pour le locuteur natif moderne un point d'ancrage pour l'interprétation des données anciennes (Goyens & Hoecke 1992, 13f.).

De asemenea, trebuie menționat că, în cazul traducerilor diacronice, este aproape inevitabilă recurgerea la traducerile biblice. Un motiv ar fi că, în foarte multe limbi, în special în limbile romanice, traducerile integrale sau parțiale ale *Bibliei* constituie cele mai bune dovezi istorice. De obicei, alte traduceri disponibile sunt create în diferite epoci temporale, până în era modernă. Astfel, traducerile biblice reprezintă adesea o evidență foarte bună, aproape lipsită de lacune, a dezvoltării unei limbi.

O critică importantă la adresa utilizării textelor biblice în scopul analizei lingvistice se referă la utilizarea *Bibliei* în sine. Această critică se leagă strâns de o rezervă generală față de limbajul sacru (Matschke 2001, 38). Această rezervă are legătură, în special, cu raționalizarea și secularizarea societății, în care religia rămâne din ce în ce mai des pe planul al doilea, reducându-se și interesul științific față de ea (Gössmann 1965, 59). Critica concretă la adresa utilizării textelor biblice în scopul cercetării lingvistice se referă la faptul că „limbajul lor [...], ca și limbajul religios în general, urmează o serie de percepte stilistice proprii” (Stein 1997, 30). Aceste percepte se pot observa, preponderent, în numeroasele forme repetitive de ordin lexical, sintactic și semantic, care sunt „neobișnuite și inutile” și „departe de normele de utilizare din prezent” (Matschke 2001, 308). Această observație este valabilă și pentru traducerile biblice care au apărut cu scopul a face *Biblia* accesibilă pentru mai multe categorii de populație. Stolt (1981, 186) a constatat, de exemplu, pentru traducerea *Bibliei* lui Luther din anul 1534, că *Biblia* a fost tradusă „în mod voit într-un limbaj sacralizat, biblic”. Chiar și traducerile moderne ale *Bibliei* respectă mai degrabă regulile normative ale limbii – dacă ele există – și un stil lingvistic elevat. Acest lucru este valabil, în mod interesant, și pentru traducerile *Bibliei* care, prin titlul lor, de exemplu *La Bible en français courant*, sau prin modul de prezentare, de exemplu *Biblia* sub formă de benzi desenate, creează așteptări cu privire la un limbaj colocvial (Margot, 1997). Motivul este cu siguranță faptul că, în cazul multor cititori, chiar și ușoara apropiere de limbajul colocvial se lovește de un refuz hotărât (compară cu Waard & Nida, 1986, 15; Nord, 2002).

Acestor dezavantaje – destul de importante – ale utilizării textelor biblice în analiza lingvistică li se opune o serie de avantaje. La fel ca în cazul comparării altor texte paralele, un avantaj ar fi că avem la dispoziție o bază de comparație identică,

chiar dacă aceasta nu corespunde neapărat utilizării limbajului colocvial. În general, textele paralele folosite nu includ texte colocviale. Un alt avantaj ar fi că *Biblia* este scrisă sub formă de proză. Astfel, textul corespunde cu forma reală a limbajului mai mult decât în cazul textelor poetice. Acesta este un aspect important, mai ales pentru lingvistica diacronică. În cazul multor limbi, dovezile nivelurilor lingvistice mai vechi sunt cel mai adesea texte create sub formă de rimă. În opoziție, traducerile biblice, în multe cazuri, sunt primele dovezi textuale concludente în formă non-lirică ale unei limbi. Acest lucru este valabil și pentru limbile romanice. O altă particularitate a *Bibliei*, spre deosebire de alte surse de text istorice, este aceea că ea cuprinde o multitudine de fragmente care redau vorbirea directă și corespund mai degrabă limbajului oral.

Un ultim avantaj, deloc de neglijat, al utilizării traducerilor biblice constă în accesibilitatea lor. Niciun alt text nu a fost tradus în atât de multe limbi. Acest lucru este valabil și pentru limbile romanice, în cazul cărora, după cum am menționat deja, s-a realizat și încă se realizează nenumărate traduceri în limbi regionale sau în varietățile lor. Pe lângă diverse platforme de Internet, cum ar fi *Biblegateway* sau *Proiectul Joshua*, mai putem menționa platforma *Biblia Medieval*, în care pot fi accesate toate textele editate. Această platformă mai oferă și o excelentă opțiune de căutare, care pune la dispoziție numeroase corpusuri de texte pentru cercetare. În cazul utilizării textelor biblice, un ultim avantaj important este acela că problemele legate de autori și copyright nu trebuie clarificate.

4. Ilustrarea utilizării traducerilor biblice în lingvistică (în lingvistica romanică) până în prezent

În cele ce urmează, vom ilustra un exemplu al demersului de comparare a textului biblic în aria limbilor romanice. Comparația se bazează pe textul poveștii Nașterii Domnului (Luca 2:1-20), iar fenomenul lingvistic analizat este așa-numita marcarea diferențială a complementului direct. Prin aceasta se înțelege că un complement direct este marcat deosebit, în funcție de anumite criterii și de anumiți factori (Bossong, 1991). În multe limbi, complementul direct este marcat de faptul că se referă la o persoană umană, adică are caracteristica de [uman]. Și în cazul următoarei comparații de traduceri se poate observa că acest mod de marcarea a complementului direct există în multe limbi romanice. E clar că această caracteristică de [uman] nu este crucială pentru marcarea în mod exclusiv, existând și alți factori care joacă un rol, în funcție de limbă.

Cel mai puternic conturată este marcarea diferențială a complementului direct în limba spaniolă și în limba română. În fragmentul biblic analizat, în traducerea în limba spaniolă apar șase substantive, iar în traducerea în limba română apar cinci substantive care au funcția de complement direct și care fac referire la o persoană. De asemenea, în ambele traduceri există două substantive cu funcția de complement direct care au sensul de „Dumnezeu” și care se comportă ca niște

complemente directe umane. În următoarea analiză – precum și în celelalte analize – toate instanțele în care un complement direct face referire la o persoană sau la Dumnezeu sunt marcate. Complementul direct apare îngroșat, iar prepoziția utilizată – în spaniolă *a* și în română *pe* – apare subliniată. Celelalte complemente directe obișnuite din capitolul analizat, a căror localizare în cadrul versetului nu a fost precizată aici din motiv de spațiu, apar fără marcaj.

| | Spaniolă (Biblia de Jerusalén) | Română (Biblia sau Sfânta Scriptură) |
|-----------|--|--|
| Luc. 2:7 | y dio a luz <u>a su hijo primogénito</u> , [...]. | Și a născut <u>pe Fiul său, Cel Unul-Născut</u> [...]. |
| Luc. 2:8 | Había en la misma comarca unos pastores , [...]. | Și în ținutul acela erau păstori, [...]. |
| Luc. 2:12 | [...] encontraréis un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre. | [...] Veți găsi un prunc înfășat , culcat în iesle. |
| Luc. 2:13 | Y de pronto se juntó con el ángel una multitud del ejército celestial, que alababa <u>a Dios</u> , diciendo: | Și deodată s-a văzut, împreună cu îngerul, mulțime de oaste cerească, lăudînd <u>pe Dumnezeu</u> și zicînd: |
| Luc. 2:16 | Y fueron a toda prisa, y encontraron <u>a María</u> y <u>a José</u> , y <u>al niño</u> acostado en el pesebre. | Și, grăbindu-se, au venit și au aflat <u>pe Maria</u> și <u>pe Iosif</u> și <u>pe Prunc</u> , culcat în iesle. |
| Luc. 2:20 | Los pastores se volvieron glorificando y alabando <u>a Dios</u> [...]. | Și s-au întors păstorii, slăvind și lăudînd <u>pe Dumnezeu</u> [...]. |

Aproape în toate cazurile, complementele directe apărute în aceste versete sunt marcate prin *a* respectiv *pe*. Ele au caracteristica [umană] sau [dumnezeiască]. În același timp, observăm că în traducerea spaniolă, în două cazuri (Luca 2:8 și Luca 2:12), și în traducerea română, într-un singur caz (Luca 2:12), substantivul uman cu funcție de complement direct apare fără prepoziție. Astfel, din aceste exemple de versete se poate trage concluzia că, pe lângă caracteristicile [uman] sau [dumnezeiesc], mai există și alți factori care joacă un rol în marcarea complementului direct. Hotărâtor pentru eliminarea prepoziției din versetul 2:12 este, în mod evident, faptul că acel complement nu este specific, anume nu se referă la o persoană care poate fi desemnată clar, fără echivoc. În limba spaniolă și în limba română prepoziția poate fi eliminată, respectiv în acest caz trebuie eliminată, mai ales atunci când complementul nu are caracteristica [uman] (Leonetti 2004 pentru limba spaniolă; von Heusinger & Olea Gáspár 2008 pentru limba română). Lipsa lui *a* din Luca 2:8 din traducerea spaniolă se explică prin faptul că în spaniolă, în construcțiile existențiale cu *haber*, marcarea complementului este, în general, eliminată (Lonetti 2004, 81). În varianta românească nu este ilustrat

comportamentul specific al complementelor în construcții existențiale, deoarece, în traducere, apare o construcție în care *păstori* are funcția de subiect. Acest lucru este valabil și pentru unele traduceri în alte limbi romanice, astfel încât aceste fragmente nu mai sunt analizate în continuare.

Analizând alte traduceri, observăm că și în alte limbi romanice se aplică marcarea diferențială a complementului direct. Este cazul limbii sardă și al limbii vorbite în regiunea Engandina, o variație a limbii retoromane, precum și al limbii portugheze.

| | Retoromană (regiunea Engandina) (La Soncha Scritura) | Sardă (Campidaneză) (Vangeli „Su Fueddu”) | Portugheză (Nova Versão Internacional) |
|-----------|--|--|---|
| Luc. 2:7 | Ed ella parturit seis figl prümgenui [...]. | e partureit su primu fizu sou , [...]. | e ela deu à luz o seu primogênito . [...]. |
| Luc 2:12 | [...] Vus chattarat ün pitschen uffant faschà e lovà in ün parsepan. | [...] azis a agatare una criadura , fascada e corcada in d-una mandhigadorza. | [...] encontrarão o bebê envolto em panos e deitado numa manjedoura. |
| Luc. 2:13 | In quel mumaint cumparit là pro l'anguel üna quantità da l'exercit celestial, lodand a Dieu e dschand: | E tot'in d-una aparfeit umpare cun s'anghelu una truma 'e s'esèrcitu 'e sos chelos, laudendhe a Deus e nerzendhe: | De repente, uma grande multidão do exército celestial apareceu com o anjo, louvando a Deus e dizendo |
| Luc. 2:16 | Ed els gettan in prescha e chattettan a Maria , a Josef , e'l nouvnaschü lovà aint il parsepan. | E andhein in presse e agatein a Maria e a Zusepe e-i sa criadura corcada in sa mandhigadorza. | Então correram para lá e encontraram Maria e José , e o bebê deitado na manjedoura |
| Luc. 2:20 | Ils pastuors as retrettan lura, glorifichand e lodand a Dieu [...]. | E-i sos pastores si che recuein, torrendhe glòria e dendhe laudes a Deus [...]. | Os pastores voltaram glorificando e louvando a Deus [...]. |

Comparația acestor traduceri cu traducerile din limba română și din spaniolă ne arată că, în acest caz, complementele directe sunt marcate mai rar. Pentru limba portugheză, putem constata din text că un complement direct este marcat prin prepoziție doar atunci când are caracteristica [+dumnezeiesc]. În schimb, alte substantive umane cu funcția de complement direct nu sunt marcate în niciun fel. În sardă și în limba regiunii Engandina, modul de utilizare a marcătorilor ne duce la concluzia că, pe lângă prezența marcătorului [+dumnezeiesc], este important și ca acel complement direct (uman) să fie un nume propriu.

Analizând traducerile în limba franceză, italiană și catalană, observăm că, în acest caz, niciunul dintre complementele directe din fragment nu sunt marcate prin

prepoziție. Acest lucru este valabil și pentru varianta latină, în baza traducerii *Vulgata*. Putem trage concluzia că aceste limbi nu recunosc marcarea diferențială a complementului direct. Această concluzie se aplică pentru variantele standard ale acestor limbi, în care sunt realizate traducerile de mai jos. În cazul multor variații ale acestor limbi, marcarea complementelor directe este demonstrată în diferite contexte, mai ales când complementul este un pronume dislocat (Iemmolo, 2010).

| | Latină (Vulgata) | Franceză (Bible en français courant) | Italiană (La Bibbia di Gerusalemme) | Catalană (Traducció interconfessional) |
|-----------|---|--|---|--|
| Luc. 2:7 | et peperit filium suum primogenitum [...] | Elle mit au monde un fils, son premier-né . [...]. | Diede alla luce il suo figlio primogenito , [...]. | i va nèixer el seu fill primogènit [...]. |
| Luc. 2:12 | [...] invenietis infantem pannis involutum et positum in praesepio | [...] vous trouverez un petit enfant enveloppé de langes et couché dans une crèche. | [...] troverete un bambino avvolto in fasce, che giace in una mangiatoia. | [...] trobareu un infant faixat amb bolquers i posat en una menjadora. |
| Luc. 2:13 | et subito facta est cum angelo multitudo militiae caelestis laudantium Deum et dicentium | Tout à coup, il y eut avec l'ange une troupe nombreuse d'anges du ciel, qui louaient Dieu en disant: | E subito apparve con l'angelo una moltitudine dell' esercito celeste che lodava Dio e diceva: | I de sobte s'uní a l'àngel un estol dels exèrcits celestials que lloava Déu cantant: |
| Luc. 2:16 | et venerunt festinantes et invenerunt Mariam et Ioseph et infantem positum in praesepio | Ils se dépêchèrent d'y aller et ils trouvèrent Marie et Joseph, et le petit enfant couché dans la crèche. | Andarono dunque senz'indugio e trovarono Maria e Giuseppe e il bambino , che giaceva nella mangiatoia. | Hi anaren, doncs, de pressa i trobaren Maria i Josep , amb el nen posat a la menjadora. |
| Luc. 2:20 | et reversi sunt pastores glorificantes et laudantes Deum [...] | [...] Ils célébraient la grandeur de Dieu et le louaient [...]. | I pastori poi se ne tornarono, glorificando e lodando Dio [...]. | Després els pastors se'n tornaren, glorificant Déu [...]. |

Comparația cu limba latină ne permite să tragem o serie de concluzii legate de dezvoltarea diacronică a marcării diferențiale a complementului direct în limbile romanice. Faptul că în limba latină acesta nu este marcat ne arată că acest proces de dezvoltare a început de la apariția și divizarea limbilor romanice.

Această observație ne oferă o explicație pentru faptul că marcarea diferențială a complementului este realizată în mod diferit în cadrul limbilor romanice. Aparent, și

gradul de referențialitate a complementului respectiv joacă un rol aici (Aissen, 2003; von Heusinger & Kaiser, 2007). În acele limbi și varietăți în care marcarea diferențială a complementului direct este slab evidențiată, complementele directe sunt marcate doar în cazul cuvintelor cu un grad mare de referențialitate, de exemplu pronumele personale și numele proprii. În alte limbi, precum spaniola și româna, și substantivele referențiale sunt marcate, iar substantivele definite au o referențialitate mai mare decât substantivele nedefinite. Cel mai mic grad de referențialitate îl au substantivele nedefinite, care nu au un caracter specific. Explicația pentru lipsa marcării complementului direct în versetul 1:12 din Luca poate fi aceea că în ambele limbi aceste substantive nu sunt (încă) marcate prin poziție.

În continuarea acestei analize, vom arunca o privire asupra dezvoltării diacronice a marcării diferențiale a complementului direct în limba spaniolă. În baza traducerilor mai vechi ale fragmentului biblic prezentat aici, constatăm că au apărut modificări în cadrul limbii spaniole. În traducerea din secolul al XIV-lea se observă că substantivul cu funcție de complement este marcat doar în cazul în care are un grad mare de referențialitate, adică în cazul în care substantivul este un nume propriu sau îl denuște pe „Dumnezeu”, având astfel un grad de referențialitate aproximativ la fel de mare ca un nume propriu. În traducerea din secolul al XVI-lea și substantivele referențiale cu funcția de complement sunt marcate. În această traducere remarcăm faptul că acele complemente sunt definite exclusiv. În traducerea spaniolă din secolul al XX-lea, care este introdusă din nou pentru o mai bună comparație, în versetul 2:12, după cum am văzut deja, există un complement nemarcat, nedefinit. Cea mai interesantă concluzie o oferă comparația cu o traducere spaniolă modernă, realizată în America Latină: În acest caz, în versetul 1:12, există tot un substantiv nedefinit cu funcție de complement, dar care, spre deosebire de traducerea în spaniola standard, este marcat cu *a*.

| | Spaniolă (secolul XIV) (Biblia Escorial I.I.6) | Spaniolă (secolul XVII) (Reina Valera Antigua) | Spaniolă (secolul XX) (Spania) (Biblia de Jerusalén) | Spaniolă (secolul XX) (America Latină) (Nueva Biblia Latinoamericana de Hoy) |
|-----------|---|---|---|---|
| Luc. 2:7 | e pario el so primer engendrado . [...]. | Y parió á su hijo primogénito [...]. | y dio a luz a su hijo primogénito , [...]. | Y dio a luz a su Hijo primogénito ; [...]. |
| Luc. 2:12 | [...] <i>que fallaredes el ninno</i> envuelto en pamos e puesto en un pesebre. | [...] hallaréis al niño envuelto en pañales, echado en un pesebre. | [...] encontraréis un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre. | [...] hallarán a un Niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre. |

| | Spaniolă (secolul XIV) (Biblia Escorial I.I.6) | Spaniolă (secolul XVII) (Reina Valera Antigua) | Spaniolă (secolul XX) (Spania) (Biblia de Jerusalén) | Spaniolă (secolul XX) (America Latină) (Nueva Biblia Latinoamericana de Hoy) |
|-----------|---|---|--|--|
| Luc. 2:13 | E a soora uino grand caualleria del cielo con el angel <i>que</i> loauan a dios e dizien. | Y repentinamente fué con el ángel una multitud de los ejércitos celestiales, que alababan a Dios , y decían: | Y de pronto se juntó con el ángel una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios , diciendo: | Y de repente apareció con el ángel una multitud de los ejércitos celestiales, alabando a Dios y diciendo: |
| Luc. 2:16 | Fueron alla a priessa e fallaron a maria e a ioseph . e el ninno en el pesebre puesto. | Y vinieron apriesa, y hallaron a María , y a José , y al niño acostado en el pesebre. | Y fueron a toda prisa, y encontraron a María y a José , y al niño acostado en el pesebre. | Fueron a toda prisa, y hallaron a María y a José , y al Niño acostado en el pesebre. |
| Luc. 2:20 | E tornaron se los pastores loando e bendiziendo a dios [...]. | Y se volvieron los pastores glorificando y alabando a Dios [...]. | Los pastores se volvieron glorificando y alabando a Dios [...]. | Y los pastores se volvieron, glorificando y alabando a Dios [...]. |

Comparația dintre traduceri mai vechi și mai recente în limba spaniolă dovedește clar că limba spaniolă, de-a lungul istoriei sale, a suferit modificări în ceea ce privește marcarea diferențială a complementului direct. De asemenea, comparația dintre traducerea din Spania și cea din America Latină arată că limba spaniolă vorbită în America de Sud a progresat mai mult decât spaniola vorbită în Europa.

Desigur, aceste concluzii în ceea ce privește compararea fragmentelor biblice prezentate aici trebuie cercetate în continuare în baza materialelor disponibile, deloc puține. Compararea fragmentelor biblice selectate aici ilustrează doar câteva răspunsuri pe care le oferă compararea traducerilor biblice. În ciuda obiecțiilor îndreptățite referitoare la metoda comparării traducerilor în sine și la limbajul arhaic al *Bibliei*, putem utiliza traducerile biblice în studiul lingvistic cu rezultate bune.

Versiune în limba română de Laura Manea.

A ÎMPĂRĂȚILOR, CEA DENTÎIU, CAP. A: O INTERPRETARE

MICHAEL METZELTIN
Universitatea din Viena,
Academia Austriacă de Științe
michael.metzeltin@univie.ac.at

1. Introducere

Lingvistica este o știință empirică, care observă, dar și o știință eminentemente interpretativă. Lingviștii pot să se ocupe de fonetică, morfologie, sintaxă sau lexic, dar sarcina lor principală, ultimă, rămâne punerea la dispoziție a instrumentelor mentale pentru a înțelege explicit texte (scrise sau orale) sau pentru a produce texte comprehensibile. Cum spunea deja Dionysios Thrax (170-90 î.Hr.) în opera lui *Τέχνη γραμματική* (cap. 1), partea cea mai frumoasă a gramaticii este judecarea, critica poemelor (κρίσις ποιημάτων).

Ceea ce se numește Biblia sau Sfânta Scriptură este un asamblu de texte foarte diferite și în același timp un fel de hipertext. Textele ei pot avea o finisare mai mult sau mai puțin reușită. Se știe, de exemplu, că redactorii cărții Exodului au folosit diferite surse primare și nu au reușit să facă un text cu părți strâns legate și armonizate între ele. Cu totul altfel, Cartea întâi a lui Samuel sau întâi a Împăraților, care a fost compusă între 932 și 658 î.Hr., arată că autorul - necunoscut – a știut să compună un text foarte coerent. Pentru demonstrație ne vom concentra asupra capitolului întâi, pe ediția *Monumenta linguae dacoromanorum. Biblia 1688*.

2. Consistența textuală

Textele sunt structurate și încheiate. Consistența lor se întemeiază pe dezvoltarea unei teme, a unui conținut ce poate fi concentrat în mod sintetic într-un termen abstract (ca *naștere, ură, victorie* etc.). Când comunicăm folosim în mod normal enunțuri frazale. Dar un șir de enunțuri frazale nu constituie în mod automat un text sau un subtext (ca un capitol dintr-un roman sau un cânt dintr-o epopee). Pentru asta trebuie să le corelăm cu o temă și cu anumite macrostructuri semantice sau textuale care reprezintă o primă dezvoltare minimală a temei. Aceste macrostructuri pot fi narrative, descriptive sau argumentative și iau formele lor de bază prin analiza și interpretarea predicatelor textelor și a actanților corespunzători (cu întrebări ca: *cine face?, ce?, când?, unde?, cu cine?, de ce?*). Narațiunile, descrierile și argumentările constau dintr-un minimum de propoziții, fără de care nu poate exista narare, descriere sau argumentare. Aceste propoziții de bază sau macropropoziții se

grupează întotdeauna într-un anumit mod, cel puțin intuitiv și abstract. Aceste grupări sunt baza textelor, dar ele însele nu sunt încă texte și se dezvoltă apoi microstructural în cadrul frazelor (Metzeltin/ Thir 2013, cap. 3).

Narațiunile redau desfășurarea unor evenimente reale sau imaginare. Descrierile sunt transpunerea în limbă a imaginii sau a caracterului unor persoane, obiecte, fragmente de realitate (ca peisaje, clădiri). Astfel, ele sunt înregistrate și ordonate adecvat și pot fi clasificate. Argumentările sunt structuri complexe de idei prin care o afirmație sau teză trebuie astfel motivată, încât receptorul să fie convins de corectitudinea afirmației sau a tezei și să-și ghideze după ea gândirea sau acțiunile sale ulterioare.

3. Narativitatea

O lectură atentă a capitolului nostru arată că avem de-a face cu un text de bază narativă a cărui temă este o naștere. Am văzut că narațiunile consistă în desfășurarea unor evenimente reale sau imaginare. Evenimentele pot fi schematizate ca o succesiune, o transformare sau o compensare (Metzeltin/ Thir 2013, cap.8).

a. Schema succesivă

Avem de-a face cu o succesiune atunci când propozițiile sunt înșiruite în ordinea în care s-au desfășurat evenimentele exprimate de ele. Propozițiile prezintă în general o coerență slabă.

b. Schema transformativă

Putem vorbi despre o prezentare transformativă atunci când evenimentele sunt redate ca o trecere de la o stare la alta ca urmare a unor acte de voință umană. În mod explicit, schema de gândire (textoidul) de bază se poate descrie astfel:

- P1 o persoană X se află într-o situație plăcută sau neutră (situație de pornire sau situație zero = S0)
- P2 un eveniment perturbă această situație (cauza = C)
- P3 X se află într-o situație neplăcută (situația 1 = S1)
- P4 X vrea să schimbe situația neplăcută, pentru a ajunge într-o situație plăcută S2 (intenția = I)
- P5 X acționează pentru a ieși din S1 și a ajunge în S2 (transformare = T)
- P6 o persoană Y îl ajută pe X în ceea ce întreprinde (ajutor = A)
- P7 o persoană Z îl împiedică pe X în ceea ce întreprinde (dificultate = D)
- P8 X ajunge în situația plăcută pe care și-o dorește (situația 2 = S2)

Figura X este eroul sau figura tematică, figura Y este persoana care ajută sau dăruiește, figura Z este oponentul sau antagonistul. În măsura în care transformările lui X privesc o anumită persoană (ca în cazul căsătoriei, răzbunării ș.a.m.d.),

textoidul prezintă și un personaj-țintă. Schema transformativă prezintă o coerență logică și tare.

c. Schema compensatorie

Un alt mod de reprezentare a acțiunii este schimbul compensatoriu de servicii. Aici sunt cuprinse toate formele de contract, precum și ritualurile de rugămintă și de mulțumire, deci și rugăciunile. Schema de gândire ce stă la baza acestei reprezentări (textoidul compensatoriu) se poate structura explicit în felul următor:

- P1 X îi propune lui Y: X îi prestează lui Y serviciul S1
- P2 X îi propune lui Y: Y îi prestează lui X serviciul S2
- P3 X îi propune lui Y: dacă numai X sau numai Y prestează complet serviciul respectiv, atunci partea dezavantajată este despăgubită (sancțiuni)
- P4 Y îi confirmă lui X: Y acceptă serviciul S1 de la X
- P5 Y îi confirmă lui X: Y îi prestează lui X serviciul S2
- P6 Y îi confirmă lui X: Y este de acord cu sancțiunile
- P7 W este martor: X i-a propus lui Y un serviciu reciproc și Y a acceptat propunerea (mărturie)
- P8 Z garantează că X și Y vor îndeplini integral serviciile convenite (garanție)
- P9 X îi prestează lui Y serviciul S1
- P10 Y îi prestează lui X serviciul S2
- P11 X îl răsplătește pe Y pentru buna prestare a serviciului S2
- P12 Y îl răsplătește pe X pentru buna prestare a serviciului S1

Forma exactă adoptată în realitate depinde mult de statutul părților implicate. Propunerile pot lua forma rugăminții, răsplata poate consta într-o formulă de mulțumire, poate fi o sărbătoare ori poate fi considerată corupție. Și schema compensatorie prezintă o coerență tare.

4. Narativitatea capitolului întâi

Căutând prin abstracție macropropozițiile textului nostru, putem descoperi două macrostructuri narrative, un textoid transformativ în care e inserat un textoid compensatoriu:

a. Schema transformativă

- C „Domnul au închis cèle de prejur zgăul ei (lui Ana)” (Domnul a blocat o posibilă graviditate a Anei, v. 5)
- S1 „la Anna nu era copilu” / „(Ana) să mîhniia, și plîngea, și nu mînca” (Ana nu are copii, v. 2)
- I „(Ana) să mîhniia, și plîngea, și nu mînca” (Ana e tristă pentru că vrea copii, v. 7)
- T1 „ea (sc. Ana), amărită la suflet, și s-au rugat cătră Domnul” (Ana se roagă, v. 10)

- T2 „Și s-au rugat rugă Domnului, zicînd: „Adonai Doamne, Eloi Savaoth, de vei căutînd căuta pre smereniia roabei tale și-ț vei aduce aminte de mine și nu vei uita roaba ta și vei da roabei tale sămînță de bărbat, și-l voiu da ție înaintea ta, dat pînă în zioa morții lui, și vin și îmbătare nu va bea, și hier nu se va sui pre capul lui”.” (Ana face o făgăduință, o parte dintr-un textoid compensatoriu, v. 11)
- D „o socoti pre ea Ili ca o beată” (v. 13), de aceea „Și zise ei copilașul lui Ili: „Pînă cînd te vei îmbăta? Rădică-ț vinuul tău și pasă den locul Domnului!”” (preotul vrea să o împiedice pe Ana să se roage în templu, v. 13 și 14)
- T3 „Și răspunse Anna și zise: „Nu, doamne, fămêie întru nesilnică zi sînt eu, și vin și îmbătare n-am băut și răvărsu sufletul meu înaintea Domnului (...)”” (Ana protestează că își revarsă suflet înaintea Domnului din cauza durerii, v. 15-16)
- A1 „Și răspunse Ili și zise cătră ea: „Pasă întru pace, Dumnezeul lui Israil dă-ț dea ție toată cêrerea ta carea ai cerșut de la El”.” (Eli îi dorește Anei ca Dumnezeu să îi asculte rugăciunea, v. 17)
- A2 „Și întră Elcana în casa lui, Arimathem, și cunoscu Elcana pre muiêrea lui, Anna” (Elcana este un ajutor ca instrument al lui Dumnezeu, v. 19)
- A3 „și-ș adusă aminte de ea (sc. Ana) Domnul” (Dumnezeul își aduce aminte de Ana cum ea l-a rugat, v. 19)
- S2 „(sc. Ana) zemisli (...) și născu fecior” (Ana are un copil, v. 19-20)

b. Schema compensatorie

- P2 „Și s-au rugat rugă Domnului, zicînd: „Adonai Doamne, Eloi Savaoth, de vei căutînd căuta pre smereniia roabei tale și-ț vei aduce aminte de mine și nu vei uita roaba ta și vei da roabei tale sămînță de bărbat” (Ana propune ca Dumnezeu să-i presteze serviciul S2, v. 11)
- P1 „și-l voiu da ție înaintea ta, dat pînă în zioa morții lui, și vin și îmbătare nu va bea, și hier nu se va sui pre capul lui”.” (Ana propune ca să-i presteze lui Dumnezeu serviciul S1, v. 11)
- P10 „și-ș adusă aminte de ea (sc. Ana) Domnul” (Dumnezeul își aduce aminte de Ana cum ea l-a rugat, Dumnezeul îi prestează Anei serviciul S2, v. 19)
- P9 „Pentru copilașul acesta mă rugam, și au dat mie Domnul cêrerea mea, care am cerșut de la dînsul. Și eu aduc pre el Domnului, toate zilele carea trăiește el, slujbă Domnului”.” (Ana îi prestează lui Dumnezeu serviciu S1, v. 27-28)

Cele două textoid ne arată că personajul principal, cel care efectuează acțiunea cea mai importantă, cea care produce efect, este Ana, care intră într-un contract special cu Dumnezeu.

5. Dezvoltarea stilistică

Tot textul cu o anumită coerență pot fi considerat ca rezultatul unui proces cu care emițătorul amplifică mai mult sau mai puțin conștient o temă sau mai multe teme cu macrostructurile lor.

Descoperirea și stabilirea macrostructurilor textelor permit analistului și interpretatorului o comparație sistematică între structura semantică de bază și dezvoltarea ei ca text. Această comparație poate dezvălui cu ce tehnici și în ce scop emițătorul a desfășurat baza semantică, în ce fel emițătorul a încercat să dirijeze atenția și să stârnească emoțiile receptorului, fără ca centrul tematic să se piardă. Rolul amplificării a fost recunoscut deja în antichitatea clasică (cf. Lausberg 1990, *passim*).

Cele mai importante tehnici de amplificare sunt:

- specificarea semantică adăugând actanților și predicatelor anumite adjective, complemente și adverbe;
- dezvoltarea locală a situațiilor (de pildă prin descrierea locurilor);
- dezvoltarea temporală a acțiunilor (de pildă prin lărgirea evenimentelor și prin amânarea deznodământului);
- introducerea de personaje secundare;
- repetiție literală (de pildă prin reluarea repetată a unei figuri tematice);
- variația sinonimică (de pildă prin dezvoltarea de sinonimii ca expresie a anumitor câmpuri semantice);
- opoziția antonimică (de pildă prin izosemiile bipolare, câmpuri semantice care se pot rezuma în hiperonime antonimice, ca de ex. nenoroc vs. noroc, sărac vs. bogat, tânăr vs. bătrân, rău vs. bun, interior vs. exterior, matrilinear vs. patrilinear);
- efectuarea de comparații;
- dezvoltarea de relații cauzale.

Atenția receptorului și o eventuală stârnire de emoții depinde și de structurarea suprafeței textului. Informațiile propoziționale pot apărea la suprafața textului în principiu doar ca o linearizare a propozițiilor în forme frazale. Pentru ca receptorul textului să remarce că are de-a face cu un text în sensul limbii planificate, are nevoie de anumite semnale, care să-i indice faptul că în fața lui nu se află o simplă înșiruire de expresii, ci un tot unitar, delimitat față de rest, cu o anumită vibrație estetică. Semnale tipice în acest sens pot fi:

- paralelismele fonetice, lexicale și sintactice (aliterație, rimă, chiasm ș.a.m.d.);
- repetarea anumitor ritmuri (repetarea anumitor combinații de accentuare în vers sau proză: ritm în vers, ritm în proză);

- legarea frecventă a propozițiilor între ele prin forică transfrastică (prin clitice și deictice, care, depășind limitele propozițiilor/ frazelor, trimit la elemente deja menționate sau care urmează să fie menționate) și prin conectori (conjunții, semnale de succesiune).

Prin aplicarea acestor strategii se nasc impresia unei legături căutate între propoziții pe planul expresiei și o anumită estetică (Metzeltin/ Thir 2013, cap. 2).

5.1. Dezvoltarea stilistică a capitolului nostru

Am văzut că o lectură atentă a capitolului nostru arată că avem de-a face cu un text de bază narativă a cărui temă este o naștere și că narativitatea lui se poate capta ușor cu o macrostructură transformativă în care o transformare e dezvoltată ca un contract. Evidența unui textoid transformativ dovedește că capitolul I din Cartea întâi lui Samuel are o puternică consistență semantică, e un subtext încheiat. Iar textoidul acesta arată și că, deși judecătorul Samuel este personajul tematic, principal al cărții, personajul tematic al capitolului I este Ana.

Capitolul de 28 de versete începe cu introducerea personajelor:

- „1. Și fu un om den Armathem Sifa, den muntele lui Efraim, și numele lui, Elcana, fecior lui Ieremeilu, al feciorului lui Liu, fecioru lui Thoche, în Nasiv den Armathem, den muntele Efraim.
2. Și la acesta, doao muieri, numele unuia, Anna, și numele al doilea, Fenana. Și era la Fenana copii, și la Anna nu era copilu.
3. Și să suia omul acela den zile în zile, den cetatea lui, den Armathem, a se închina și a jîrtvui Domnului Dumnezăului Savaoth în Silom; și acolo Ili și cei 2 feciori ai lui, Ofni și Finees, preoții Domnului”.

Descrierea personajelor este foarte redusă, se limitează la indicația numelor, relațiilor familiale, a funcțiilor sociale și a domiciliilor. În prim plan se va afla narațiunea. La prima vedere se pare că Elcana, bărbatul, este personajul cel mai important. Dar textoidul ne arată că personajul central din capitol este Ana. Din punct de vedere naratologic, Elcana nu este decât un ajutor, jertfirea lui regulată („jîrtva carea făcea den zile în zile Domnului”, v. 25) ne învață că aceasta este o circumstanță relevantă pentru a obține ceva de la Dumnezeu, dar nu suficientă. Penina nu are nici un rol naratologic, faptul că ea are copii reprezintă un contrast care servește numai pentru a sublinia că graviditatea Anei este dificilă, și de aceea specială. Preoții au un rol ambiguu de împiedicători și ajutori.

Narațiunea începe cu un cauzator puternic, Dumnezeu, care, închizând zgăul Anei cauzează o situație S1 greu de schimbat. Greutatea, subliniată prin repetiție („și Domnul au închis cêle de prejur zgăul ei”, v. 5; „câci au închis Domnul cele de împrejurul zgăului ei”, v. 6), pentru a fi depășită, cere o voință puternică, perseverență și o acțiune deosebită. Dacă totuși greutatea e învinsă, ființa așa concepută trebuie să fie deosebită.

Voința profundă a Anei e exprimată prin insistența asupra intensei ei mâhniri:

„Căci n-au dat ei Domnul copil după primejdiia ei și după scîrba primejdiei ei, și se întrista pentru aceasta” (v. 6)

„și să mîhniia, și plîngea, și nu mînca” (v. 7)

„Ce iaste ție căci plîngi? Și pentru ce nu mîninci? Și pentru căci te bate inima?” (v. 8)

„amărită la suflet” (v. 10)

„fămîie întru nesilnică zi sînt eu” (v. 15)

„den mulțimea mîhnirii mele, m-am topit pînă acum” (v. 16)

Perseverența ei e reprezentată prin repetarea acțiunii de rugare:

„Și ea, amărită la suflet, și s-au rugat cătră Domnul și plîngînd au plîns” (v. 10)

„Și s-au rugat rugă Domnului, zicînd” (v. 11)

„Și fu cînd înmulți rugîndu-se înaintea Domnului” (v. 12)

„Dumnezeul lui Israil să-ț dea ție toată cêrerea ta carea ai cerșut de la El” (v. 17)

„De la Domnul Dumnezeu Savaoth l-am cerșut pre el” (v. 20)

„cînd m-am rugat cătră Domnul” (v. 26)

„Pentru copilașul acesta mă rugam, și au dat mie Domnul cêrerea mea care am cerșut de la dînsul” (v. 27)

Măhnirea Anei e și subliniată printr-o lungă aliterație:

„Căci den mulțimea multelor ziselor mèle și den mulțimea mîhnirii mèle, m-am topit pînă acum” (v. 16)

Acțiunea Anei e misterioasă, atît de deosebită încât naratorul de trei ori spune că Ana se roagă înainte de a dezvălui conținutul. Și conținutul rugăciunii ei e deosebit, un contract cu cauzatorul negravidității, un contract divin în sensul literal al cuvîntului, un contract plin de propuneri:

„Adonai Doamne, Eloi Savaoth, de vei căutînd căuta pre smereniia roabei tale și-ț vei aduce aminte de mine și nu vei uita roaba ta și vei da roabei tale sămîntă de bărbat, și-l voiu da ție înaintea ta, dat pînă în zioa morții lui, și vin și îmbătare nu va bea, și hier nu se va sui pre capul lui”. (v. 11)

Conținutul este o taină, de aceea nici preotul Eli nu îl poate înțelege:

„Și ea grăia întru inima ei și buzele ei sî clătîia, și glasul ei nu se auzia; și o ascultă pre ea Domnul, și o socoti pre ea Ili ca o beată”. (v. 13)

În sfârșit, intensitatea voinței, a perseverenței și a rugării Anei sunt acceptate de puternicul cauzator al negravidității:

„și-ș adusă aminte de ea Domnul, și zemisli”. (v. 19)

„Și fu în vrîmea zilelor, și născu fecior și numi numele lui Samuil” (v. 20)

Ca reacție de mulțumire, Elcana se duce la Casa Domnului pentru a jertfi: „Și s-au suit omul Elcana și toată casa lui la Silom, să jîrtvuiască jîrtva zilelor și rugile lui și toate zecile pămîntului lui”. (v. 21) Dar naratorul amână deznodămîntul narațiunii separînd o nouă urcare la Casa Domnului a Anei pînă l-a înțarcat pe copil: „Pînă să va sui pruncul de-l voiu înțarca pre el” (v. 22). Separarea e indicată printr-un chiasm:

„Și s-au suit omul Elcana...Și Anna nu s-au suit cu el..”. (21-22) Astfel avem cu fiecare suire la Casa Domnului în Silo un fel de crescendo:

- v. 3: suirea lui Elcana pentru a jertfi
- v. 7: suirea cu mâhnirea Anei
- v. 9: suirea cu rugăciunea Anei
- v. 21: suirea lui Elcana cu jertfă de mulțumire

Crescendo-ul culminează cu suirea lui Elcana împreună cu Ana și cu pruncul la Silo pentru a face o mare jertfă, precizată numai acum, și pentru a-l consacra pe copil: „Și să sui împreună cu el în Silom, cu vițel de trei ani și cu pîine și cu ifi de făină curată și cu burduf de vin. Și au intrat în Casa Domnului. În Silom, și copilașul împreună cu ei; și au adus înaintea Domnului”. (24); „Și eu aduc pre el Domnului, toate zilele carea trăiaște el, slujbă Domnului” (28).

Cartea întâi a lui Samuel povestește istoria unui om excepțional, a profetului care l-a uns împărat pe David, de aceea chiar nașterea e reprezentată ca un eveniment excepțional. Dar cartea este și un text de reflecție. Capitolul întâi ne introduce într-o taină, taina nașterii, taina vieții, exemplificată cu nașterea unui om deosebit. În același timp capitolul evidențiază rolul dialogului cu Dumnezeu, rolul rugăciunilor. Taina e greu de înțeles, dialogul religios greu de purtat. Narativizarea lor trebuie să fie lentă, cu mai multe popasuri pentru a putea medita. De aceea, deși narațiunea e transformativă, duce de la o situație neplăcută la o situație de reconfortare („Întăritu-s-au inema mea întru Domnul”, I, 2), la suprafața textului apare ca un lung șir de segmente paratactice (Și...Și...Și...). Repetări de segmente - „den muntele lui Efraim...den muntele lui Efraim” (v. 1); „Căci n-au dat ei Domnul copil..”. Ca să nu-i dea ei copil” (v. 6); „Și să suia omul acela den zile în zile ... în Silom” (v. 3)/ „Așa făcea den an în an, cînd să suia la Casa Domnului” (v. 7) / „Și s-au suit omul Elcana și toată casa lui la Silom” (v. 21)/ „Și să sui împreună cu el în Silom” (v. 24)/ „jirtva carea făcea den zile în zile” (v. 25); „și-ț vei aduce aminte de mine” (v. 11)/ „și-ș adusă aminte de ea Domnul” (v. 19) - încetinește avansarea narativă. În același timp repetările sunt momente de popas, invitații pentru a reflecta, pentru a medita asupra tainelor, funcție pe care o îndeplinesc și frecvente obiecte interne: „plîngînd au plîns” (v. 10), „Și s-au rugat rugă Domnului” (v. 11), „de vei căutînd căuta pre smereniia roabei tale” (v. 11), „și numi numele lui Samuil” (v. 20), „să jirtvuiască jirtva zilelor și rugi lui” (v. 21), „cêrerea mea care am cerșut” (v. 27).

Profunda etică a capitolului întâi e învăluită într-o estetică meditativă creată de parataxă, aliterație, repetări și obiecte interne, o estetică care produce un farmec alinător, farmecul care dispare în versiunile mai „raționale” moderne prin eliminarea repetărilor.

Bibliografie

- Biblia sau Sfânta Scriptură tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a prea fericitului Părinte Teoctist*, <http://www.biblia-ortodoxa.ro/>
- Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, London, The British and Foreign Bible Society, 1965.
- Dinosio Tracio, *Gramática. Comentarios antiguos*. Introducción, traducción y notas de Vicente Bécares Botas, Madrid, Gredos, 2002.
- Lausberg, Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart, Steiner, ³1990.
- Metzeltin, Michael/ Thir, Margit, *Antropologia textului*. Traducere de Octavian Nicolae, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2013.
- Monumenta linguae dacoromanorum. Biblia 1688. Pars VII. Regum I, Regum II*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008.
- Munteanu, Lucia-Gabriela, *Sintaxa din versiunea manuscrisă a Vechiului Testament (Ms. 45) (sub tipar)*.

DESPRE ORIGINILE PALEOCREȘTINISMULUI ROMÂNESC – ÎN ANSAMBLUL TEOLOGIC ROMANO-BIZANTIN

ALEXANDRU NICULESCU
Universitatea din București, România

1. Evanghelizarea unei regiuni în acei ani ai creștinismului primitiv este greu de imaginat. Sursele ecleziastice de care dispunem și cele arheologice nu servesc prea mult: sunt puține și trebuie completate prin conjecturi rațional-istorice. Bineînțeles, așa cum au arătat toți istoricii teologi, încreștinarea s-a realizat, la început prin misionari, poate chiar prin *chorepiskopoi*, din Imperiul Roman de Răsărit, dar și prin prizonieri orientali ajunși în zonele „păgâne”. Ceea ce trebuie să se fi petrecut, la noi, pe țărmul Pontului Euxin, în cetățile grecești (prin sec. II–III). Mai târziu, în zonele vestice ale ex-Daciei Romane (prin sec. III–IV), în a doua parte a evanghelizării noastre, creștinismul s-a difuzat, în limba latină, din sudul imediat al Dunării (Illyricum).

Dacă prima încreștinare i se atribuie – în legende bine întreținute de Biserica Ortodoxă Română, Sf. Apostol Andrei (sau Sf. Apostol Filip), fără alte dovezi decât cele din tradițiile orale (*cf.* Peștera Sf. Andrei) – cea de a doua pătrundere a creștinismului în nordul Dunării, spre Transilvania, nu are un antemergător. Dar nu putem să ținem seama de un fapt asupra căruia am insistat în altă parte. Atât în est, prin Dobrogea, cât și prin vest, prin Drobeta–Țara Hațegului – treceau drumuri comerciale (spre Dunărea de Jos – Brațul Sf. Gheorghe, iar, spre vest și spre nord, spre Europa Centrală: Sf. Dumitru, *cf.* Mitrovica, magh. Syávaszente-Demeter). Astfel se lega Tessalonicul cu nordul ponto-danubian („canalele” Sf. Gheorghe și Sf. Dumitru descrise de C. Jirecek, Gh. Brătianu și Răzvan Theodorescu).

De aceea, în primul rând, este necesar să extindem răspândirea creștinismului și la contribuții „laice”. Nu cumva au luat parte la acest mare act de transformare spirituală și oameni simpli, negustori, călători, emigranți și, poate, și autohtoni creștini? O evanghelizare „de la om la om”, individualizată.

2. S-a întâmplat un astfel de fenomen și în alte părți, în aceleași circumstanțe. Bunăoară, prizonieri din Capadocia romană au fost aduși în urma numeroaselor incursiuni ale Goților în Imperiul Roman de Răsărit, în nordul Dunării de Jos, în „țara Goților”. Dintre aceștia unii au fost creștini, iar urmașii lor au devenit sacerdoți, precum, de exemplu, (W)Ulfila(s), episcopul arian al goților, sau Sf. Sava Gotul. Tot astfel au rămas ignorați de istorie iudeo-creștinii care au întemeiat (prin anii 43–49) Biserica creștină în Roma. Ernest Renan, filosof, istoric și eminent teolog francez (1828–1892) a atras atenția în lucrările sale asupra faptului că Biserica

creștină din Roma a fost, probabil, creată de iudeo-creștini din emigrația evreilor și a sirienilor la Roma (sosiți „en bandes énormes” – scrie Renan (1995, 108), pe lângă alte grupuri de greci, egipteni, asiatici de tot felul – și, printre ei, evrei creștinați, în Orient. Se disting între aceștia din urmă un cuplu iudeo-creștin, Aquilla (el) și Priscilla (ea). Atunci când, în anul 49, izbucnesc tulburările sociale pe care Romanii considerau că le-ar fi provocat migrații din Orient (deci... evreii), Claudius (41–54), tatăl adoptiv al lui Nero, decide expulzarea evreilor din Roma (ceea ce Suetonius relatează: *Judaei impulsore Chresto tumultuantes*) vinovați de a fi creat agitații în numele lui *Chrestus* (identificat a fi *Christ*). De bună seamă, printre aceștia se găseau și cei doi iudeo-creștini mai sus menționați – care trebuie să fi participat activ la evanghelizarea Romei (între 45–49). Pe aceștia doi (Aquilla și Priscilla), pe care E. Renan îi considera a fi aparținut primei Biserici creștine romane, îi întâlnește Sf. Pavel în Corint în anul 51 (1 Cor. 16:19) (Danielou-Marrou 1963, 42, 58) [Trimitem pe cititorul acestor rânduri la ironicul fragment din lucrarea lui Ernest Renan, *Saint Paul*, Editura Equators, 2015, p. 116–117: „legenda, întotdeauna nedreaptă... a alungat din panteonul întemeierii Bisericii de la Roma pentru un nume mai ilustru”]. Este, bineînțeles, vorba de Sf. Petru! [*Se non è vero... adăugăm noi.*] În orice caz, în anul 57, Biserica creștină din Roma exista: Sf. Pavel se adresa aderenților ei creștini.

3. Dar regiunea predilectă a evanghelizărilor Sf. Apostol Pavel nu era în Occident, cu atât mai puțin la Roma. Sf. Pavel călătorea și răspânda cuvântul lui Iisus în Orient. Bunăoară, în Grecia, Macedonia, Thracia a fost Apostolul activ, vorbind în sinagogă și chiar, în greacă („cu accent sirian”), în Areopagul din Atena. Sf. Pavel, deși evreu, nu era prea legat de iudeo-creștini.

Pe Apostol îl preocupa extinderea creștinismului la „neamuri” (*gentiles*), dincolo de naționalismul (teologic) al evreilor. Viitorul Bisericii creștine trecea prin „pagan”- creștinism, eliberat de obligații rituale iudaice. Petrecerea Sf. Pavel prin Helada europeană a dus la întemeierea Bisericilor din Macedonia, din Thessalia și din Achaia: convertea „păgâni” greci, dar și pe evrei („Grecia a fost marele focar de apostolat paulinian”, scriu Danielou-Marrou 1963, p. 82). Se pare că evanghelistul evreu Luca – apropiat de Sf. Pavel – și-ar fi scris *Evanghelia* tot în Grecia.

Trecând cu gândul la creștinismul nostru primar – ajuns în Scythia Minor destul de timpuriu (secolul III, poate chiar mai înainte) – de expresie lingvistică elenică (probabil și latină) putem presupune că ne-ar fi provenit din ținuturi creștine elenice, apropiate, balcanice – precum ar fi – de ce nu? – aceleași cu cele evanghelizate de Sf. Apostol Pavel (Paul) și de Sf. Evanghelist Luca (întru începuturi), urmași de adepții lor în credință, de-a lungul a două secole. Aceștia, misionari, catehumeni sau laici, ne-au adus din Macedonia, Thracia și din Thessalia – adică din Helada balcanică – învățăturile noii religii christice. Mai întâi în cetățile grecești de pe țărmul dobrogean al Mării Negre și, ulterior, pînă în regiunile dunărene ale Deltei (Halmyris, azi Dunavăț). Numele martirilor, ale episcopilor din

Tomis și inscripțiile sunt doveditoare: cei care, greci sau latini, autohtoni sau migranți, și-au jertfit viața pentru răspândirea creștinismului (cf. Păcurariu 1980, 74 urm.).

4. De aceea, caracteristica principală a acestei prime încreștinări dobrogene, cu centrul (episcopal) la Tomis este temeinicia și rezistența cu care s-a instalat, a supraviețuit și s-a dezvoltat. Să nu uităm că în acest timp, în regiunile de vest carpto-danubiene domnea împăratul Traian (98–117), cel care condamna(se) în alte provincii ale imperiului (Bithinia, Palestina) și pe creștini și pe evrei (sub cuvânt că sunt „instigatori orientali”). Printre împărații Romei care au succedat lui Traian, aceleași atitudini ostile și persecuții au caracterizat domniile lui Antonin Piu (138-161), Marc Aureliu (161–180), Commodus (180–193), Decius (249–251) și mai ales Dioclețian (189–305). Creștinii din Scythia Minor – oricât de marginală față de Roma era această regiune înglobată administrativ în Moesia Inferior – au trecut mai ales prin marea persecuție dezlănțuită de Dioclețian, ultima și cea mai sângeroasă, au plătit cu viața credința lor nestrămutată în Iisus (Biserica paleo-creștină de la Niculișel, ulterior construită, adăpostea trupurile celor patru martiri creștini în această cruntă epocă a sec. III–IV). Acești martiri ai noștri nu au avut parte de catacombe (nici de un cimitir) ca cei din Roma. Profesorul Mircea Păcurariu (1980, 79) descrie amănunțit descoperirile arheologice românești. Acestea au dus la găsirea unei bazilici construite în sec. IV–V în care sub altar s-au putut individualiza patru martiri – la Niculișel azi și Mănăstiriște, în jud. Tulcea. Tot Păcurariu, (1980, 77-78) menționează alte nume de martiri, la Axiopolis (lângă Cernavodă), la Halmyris – Dunavăț, pe brațul Sf. Gheorghe din Delta Dunării etc. Paleocreștinismul dobrogean, prima noastră încreștinare, a plătit cu sacrificii mari rezistența întru credință și organizarea ecleziastică constituită în Scythia Minor în ținuturile Dunării de Jos și îndeosebi la Tomis, „metropola Pontului” (despre episcopia și ierarhii tomitani atestați, documentați începând din 369, a scris cu competență Mircea Păcurariu (1980, 130 urm.); în *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* (1980, cf. mai ales p. 139) autorul citează o *Notitia Episcopatum* ce menționează existența, mai târziu, în sec. VI, a 14 episcopate în Scythia Minor. Trebuie luată în seamă și dependența directă, neîntreruptă ierarhică, de Patriarhia din Constantinopol (se pare chiar că episcopii „sciți” aveau un statut teologic special, fiind întotdeauna de acord cu Patriarhia constantinopolitană). De bună seamă, acolo se oficia cu obediență întru totul ritul Bisericii bizantine (ceea ce Păcurariu numește „ortodox”). Într-adevăr, ierarhii din Tomis s-au aliniat cu fidelitate întotdeauna de partea „dreptei” credințe bizantine, mai ales împotriva „ereziilor” sec. IV–V (episcopul Vetranion s-a împotrivit chiar împăratului Valens (364–378) care încercase a-l atrage la arianism, cf. Păcurariu (1980, p. 133). Iar episcopul Teotim I (sfârșitul sec. IV), menționat de Hieronimus și caracterizat drept „scit” – a fost un apropiat emul al „marelui părinte bisericesc”, Sf. Ioan Gură de Aur (Hrisostomos), patriarhul din Constantinopol (*ibid.*, 135). Bibliografia privitoare la Biserica din Tomis este bogată: v. Păcurariu

(1980, 143-144). Sinoadele ecumenice ale vremii, începând cu cel din 318, de la Niceea, înregistrează uneori prezența episcopilor din Tomis.

5. Cu totul altfel se prezintă creștinarea în zonele de vest ale ex-Daciei Romane, mai ales în spațiul Daciei intracarpatică. Am vorbit și mai sus despre această a doua pătrundere a creștinismului în nordul Dunării: provenea din sud-vest, din zonele Illyricumului, și era de expresie lingvistică latină, datând de prin sec. IV (juducând după câteva elemente lingvistice – *basilica*, *Domine Deus*, v. *supra*) și pe baza unor descoperiri arheologice (cf. Păcurariu 1980, 87). Am considerat-o a doua încreștinare a romanității românești *in fieri*. În Transilvania, a ajuns deci un creștinism post-Dioclețian, fără martiri, fără organizare ecleziastică identificată – adică un creștinism elementar, rural. Aceași opinie o are și D. Protase: „o religie în haină latină, într-o formă simplă, fără vreo organizare bisericească superioară” (citată în Păcurariu 1980, 92).

Dar de unde provenea acest creștinism transportat, desigur, oral, prin misionari înspre ținuturile nord-danubiene? O asemenea întrebare și-au pus-o prea puțin teologii și istoricii români, în ciuda faptului că răspunsul nu era greu de formulat: din sudul imediat al Dunării mijlocii (Sirmium-Singidunum-Viminacium-Ratiaria), adică din Moesia Superior și din Illyricum. Or, secolul al patrulea a fost secolul tulburărilor teologice ale arianismului: discutat în sinoadele orientale și occidentale (338, 341, 343 până prin 363, unele chiar cu sprijinul unui împărat (Valens, bunăoară), pentru a fi condamnat în sinodul de la Sirmium în 381 (v. incursiunea în istoria arianismului, la Păcurariu 1980, 114). Dar în același sec. IV (poate chiar sec. III) Dacia rămasă în afara Imperiului roman era ocupată de goți (care se aliaseră cu triburi carpice), deveniți *foederati* ai puterii imperiale romane (până când, alungați de huni, în 376, emigrează în mare parte în sudul Dunării. Se știe că goții fuseseră creștinați încă înainte de a invada Moldova danubiană-carpatică (la sinodul din Niceea participă un episcop Teofil „al Goției” (Păcurariu 1980, 96).

Acest creștinism al goților trebuie să fi fost relativ contemporan cu pătrunderea creștinismului în Dacia intracarpatică. Știm însă că creștinismul goților era de factură ariană. Cazul episcopului (W)Ulfila(s), precum și al Sf. Sava Gotul, amândoi cu origini legate de Capadocia, sunt edificatoare: erau creștini arieni.

6. Despre (W)Ulfila(s) s-a vorbit mai mult în lucrarea noastră *Goții creștini – „Barbarii noștri”*. Amănunte găsim în Danielou-Marrou (1963, 330–332). Evanghelizarea Goților s-a întreprins începând din sec. III – pornind de la „bazele creștine” din Crimeea anterior creștinate. Dar cel mai mult se datorește lui (W)Ulfila(s), provenit dintr-o familie de creștini din Capadocia (Asia Mică), adusă în prizonierat de Goții danubieni. (W)Ulfila(s) vorbea curent latina și greaca. A fost hirotonisit, ca arian, de către Eusebiu de Nicomedia (Asia Mică), pe când era activă în Orient împotrivirea contra conciliului de la Niceea (protejată de împărat – în urma conciliului din Constantinopol, din 360, la care episcopul asistase). A creat în gotică *Biblia* (după un original grec bizantin – v. lucrarea noastră sus-menționată),

identificat târziu. S-a refugiat în sudul Dunării, în Moesia Inferior, la Dorustorum, sub ocrotirea unui coreligionar, Auxentius, episcop creștin arian, discipolul său. Refugiul se datora persecuțiilor goților care se împotriveau răspândirii creștinismului în comunitățile lor etnice, dar și pentru a salva pe o parte dintre aceștia, creștinați de el, de aceleași presiuni (cărora le-a căzut victimă Sf. Sava Gotul, v. articolul citat mai sus). S-a stins în anul 383, la Constantinopol, înainte ca împăratul Theodosie (379-395) să-l poată „recupera” pentru ortodoxia niceeană (Danielou-Marrou 1963, 330-331). Doctrina creștină a lui Arius era activă în Illyricum și se extinsese până în Moesia Inferior (la Dorustorum și Ratiaria). Nu putem ști dacă această teologie ariană nu a fost și aceea care a pătruns spre nord, dincolo de Dunăre spre Transilvania.

Profesorul Mircea Păcurariu (1980, 114) afirmă cu convingere că „nu avem știri despre pătrunderea arianismului la credincioșii daco-romani din nordul Dunării”. Sau că (p. 102) „deși trăiau între goții arieni, țineau rânduielele ortodoxe”, conform sinodului I ecumenic din Niceea. Ne luăm permisiunea de a-l contrazice pe autor. Pentru că ne putem întreba de unde veneau și cine-i trimitea în nord pe misionari, pe chorepiscopii și pe clericii „visitantes” în scopul evanghelizării Daciei ex-romane intracarpatică. Nu erau episcopatele de limbă latină din Illyricum, din Moesia Superior (până la Serdica) tot atâtea „focare” doctrinare ale arianismului? Jean Danielou – Henri Marrou (1963, 331) subliniază: „l’arianisme avait des racines profondes dans l’Illyricum depuis le temps d’Arius lui-même”. Dorustorum și Ratiaria excelau în această opoziție ariană față de Sf. Ambrozie de Milan, apărător al creștinismului niceean.

În cazul creștinismului primitiv, difuzat spre Dacia Carpatică dinspre sudul Dunării nu dispunem de nici o posibilitate de a individualiza „erezia” arianismului. La baza încreștinării, niceeană sau ariană, se găseau aceleași concepte teologice, aceiași termeni latini creștini. [Discuția despre un creștinism arian transportat în Dacia intracarpatică este fără obiect, inutilă – nici nu poate fi negată, nici presupusă a fi existat.] Mai importante sunt alte deosebiri între cele două încreștinări. Evanghelizarea din Scythia Minor a creat o Biserică creștină rezistentă persecuțiilor și recunoscută de autorități ecleziastice superioare din Constantinopol (episcopia din Tomis avea un statut special în Orientul roman), în timp ce creștinismul propagat din sudul imediat al Dunării spre nord nu depășea stadiul inițiativ, „simplu, popular”. De bună seamă, asemenea diferențe erau normale. Scythia era legată de Grecia prin Macedonia și Thessalia, descendente din străvechi și legendare evanghelizări apostolice (Sf. Apostol Pavel, Sf. Apostol Andrei) (v. și Păcurariu 1980, 55–56), în timp ce de cealaltă parte, în vest, legăturile cu Illyricum și cu Moesia Superior erau mai recente în timp, apărute după sec. IV (sau mai înainte, dacă admitem că N. Gudea ar fi descoperit, în nord-vestul Transilvaniei, resturile zidurilor unei bazilici paleocreștine pe care o datează din sec. III). Și menționarea

diferențelor poate continua: martirii din Scythia, izvoarele epigrafice, precum și descoperirile arheologice din sec. III sunt tot atâtea dovezi distinctiv.

7. Mai putem vorbi atunci de un singur creștinism românesc? Dacă luăm seama că, în sec. III–IV, existau în spațiul ponto-danubian-carpatic, trei zone creștine – în Scythia Minor, în Dacia intracarpatică și, în plus, în interiorul teritoriului ocupat de goți – desigur, populate majoritar de comunități romanofone autohtone, mai putem vorbi de un creștinism „daco-roman”? Mai degrabă ar trebui să distingem două-trei contacte evanghelizatoare cu creștinismul în regiunile ex-Daciei romane (la est, la vest și în zonele carpatine). S-au creștinat „barbari” și greci și, bineînțeles, latini în Scythia Minor, au primit creștinismul și autohtonii romanizați în Transilvania și Banat, precum și goți, în teritoriile de ei temporar ocupate. Trebuie deci să admitem că, în Transilvania, o majoritate a populației autohtone, etnic diversificată, din post-Dacia romană, a aderat la religia lui Iisus. Nu suntem atunci mai aproape de adevăr dacă admitem a fi existat în teritoriile ex-Daciei romane și în zonele Dunării de Jos și ale Dobrogei evanghelizări separate atât în spațiu (vest-est) cât și în timp (sec. II-III și sec. IV)?

O evanghelizare elenică (probabil și în latină) în regiunile Dunării de Jos și ale Scythiei Minor de pe țărmurile Pontului a fost succedată de altă evanghelizare, predominant latină, în spațiul intracarpatic din vest. La acestea trebuie să adăugăm și creștinismul zonelor ocupate temporar de goți (probabil elenic). Fiecare zonă creștină avea caracteristicile ei: în Dobrogea, de factură teologic fidel bizantină, în Transilvania și Banat, în stadiu incipient, elementar, chiar rural (precum era populația post-Dacia romană). Iar în zonele Gothiei, un creștinism greco-arian. Dintru început, religia cea nouă a lui Iisus se desfășura, la nordul Dunării și în Scythia Minor, în diversitate.

În ce limbă se oficia atunci cultul creștin? Foarte probabil în grecește, în est (nu dispunem de probe de limbă latină decât în inscripții), iar în vest, în limba latină. Trebuie specificat totuși că atât creștinismul din Illyricum și Moesii, cât și cel din Scythia Minor se reuniau, prin subordonări ierarhice, Thessaliei și autorităților patriarhiei bizantine din capitala Imperiului Roman de Răsărit. Deci într-un fel limba greacă și limba latină coexistau în spațiul danubian, în cultul paleocreștin din sec. III–IV.

8. În acest caz, întrebări deschise rămân. De ce, din limba de cult a românilor lipsesc termenii grecești? De ce, din latina creștină transmisă romanității românești, termenii latini nu sunt prea numeroși? (Ceea ce profesorul Mircea Păcurariu (1980, 64–72) afirmă, privind terminologia creștină de origine latină din limba română, aparține în mare parte unor exagerări lingvistice). Lingvistica (științifică) menționează însă termeni precum: *ajuna* (*a*), *boteza* (*a*), *biserica*, *Bobotează*, *Crăciun*, *câșlegi*, *duminică*, *Dumnezeu*, *închina* (*a*), *înger*, *învia* (*a*), *lege*, *religie*, *mormânt*, *martur* (= martir), *păgîn*, *păresimi* (QUADRAGESIMA), *prent*, *rugăciune* (poate) *sîmbătă*, *urăciune*, *zău!* (afirmație – DEUS) alături de *Sîn Medru* (*Sîmedru*), *Sînnicoară*, *Sînziana*

(SANCTA DIANA) etc. Sunt termeni creștini fundamentali (dintre ei, unii sunt intrați în română mai târziu decât secolele încreștinării, sec. III–IV), pe care îi putem bănuși a fi fost inculcați de elementara evanghelizare prin misionari, promotori ai credinței lui Iisus. Unii dintre ei, având puteri sacerdotale, practicau, probabil, ordonări (hirotonisiri) rapide, învățându-i pe catehumeni ritualul simplu, esențial. De unde puteau veni acești *clerici vagantes* decât din provinciile creștinate din sudul imediat al Dunării, *Moesia Superior* și *Illyricum*, în limba latină? Adică prin sec. IV.

Dar nu – cum afirmă Mircea Păcurariu (1980, 7) din „episcopiile din Tomis”! Pe malul drept al Dunării creștinismul se folosea și de limba latină, în timp ce în Scythia Minor, cultul creștin trebuie să se fi exprimat în grecește (chiar dacă, majoritari, credincioșii erau greci și latinofoni). Amalgamarea celor două creștinisme – cel puțin până când nu vom avea dovezi credibile de circulație dintr-o zonă (grecească) într-o zonă latină (să nu uităm, prima era fidel niceeană, cealaltă îndeosebi ariană!) – nu trebuie făcut nici măcar în numele unui unic „creștinism daco-roman”. (Același amalgam pare a se face cu descoperirile – puține – din Transilvania creștină alăturate numeroaselor obiecte creștine și bisericilor rupestre descoperite în Scythia Minor–Dobrogea).

Examinând terminologia creștină românească trebuie să constatăm absența termenilor grecești. Această lipsă s-ar putea să fie consecința unei „dihotomii”: liturghia în limba greacă, auditorii (credincioșii) greci și latinofoni, precum a fost cazul, mai târziu, al liturghiei în limba slavonă pentru români. Adică o separare a limbii bisericesti de limba poporenilor. În Scythia Minor, fuziunea demografică greco-latină nu a putut constitui o terminologie creștină românească. Primele grecisme vechi prezente în limba română sunt cele trecute prin latină (*înger*, *botez*, *martur*, *prent* etc.) (la care se adăuga *Kyrie eleison*, *Hristos*, *amin* etc.).

9. Terminologia creștină românească s-a constituit deci în limba latină. Lingviștii și teologii români admit că 1. noțiunile creștine de bază sunt de origine latină (dar puține), în timp ce 2. cuvintele privind organizarea ecleziastică și liturgică au intrat mai târziu, pornind din ținuturile sud-dunărene, în perioada conviețuirii cu slavii – cf. și Păcurariu (1980, 70). Trebuie ținut seama și de faptul că majoritatea termenilor religioși slavi sunt, și ei, de origine greacă. Un fel de „al doilea val” de elemente grecești ne-a adus slavizarea creștinismului latin.

Toate aceste structurări terminologice au putut avea loc după încreștinarea din sec. IV și durează până prin sec. IX, după creștinarea bulgarilor. Nu credem a greși prea mult localizând o asemenea simbioză terminologică latino-greco-slavă apărută mai înainte tot în sudul Dunării (cf. Păcurariu 1980, 71: unele „organizații bisericesti” din spațiul sud-dunărean „de pe malul drept al Dunării”). Spațiul „romanității dunărene” era, treptat, în curs de slavizare, ceea ce avea consecințe și în nordul Dunării.

10. Astfel, creștinismul românesc se compune din două ramuri: una, mai veche, în Scythia Minor (Biserica din Tomis) și cealaltă, ulterioară, în Dacia intracarpatică, emanată din Illyricum și din Moesia superior. Amândouă aceste organizații ecleziastice paleocreștine ale comunităților romanofone nord-dunărene și pontice sunt subordonate (prin trecerea administrativă a provinciei Illyricum la Imperiul Roman de Răsărit), de asemenea, Patriarhiei din Constantinopol. Amândouă au fost supuse, începând de prin sec. IX, unor puternice influențe sud-slave (bulgare).

Constituirea etno-genetică a românilor găsește – istoric vorbind – în sec. VIII–IX comunitățile romanofone autohtone (probabil și resturi ale „barbarilor”) încreștinate definitiv sub jurisdicția Bisericii Orientului romanic bizantino-slav.

Ținând seamă de faptul că Illyricum-ul oriental (adică teritoriile diecezelor imperiale Dacia sud-danubiană și Macedonia) a fost atribuit administrativ în anul 395 Imperiului Roman de Răsărit (mai târziu, în sec. al VIII-lea, intrat și sub jurisdicția Patriarhiei din Constantinopol), putem considera că înainte de pătrunderea slavilor în spațiul religios românesc a existat exclusiv în legătură ierarhică cu autoritățile Bisericii din „Noua Romă” (Bizanțul).

Bibliografie

- Danielou, Jean/ Marrou, Henri, *Nouvelle Histoire de l'Église*, vol. 1, Paris, Éditions du Seuil, 1963.
- Ernest Renan, *Histoire des origines du christianisme*, Édition Landyce Retat, Paris, Robert Laffont, 1995.
- Ernest Renan, *Saint Paul*, Paris, Editura Equators, 1969.
- Ernest Renan, *Saint Paul*, Paris, Editura Equators, 2015.
- Păcurariu, Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980.

COMUNICĂRI

TEMATICA VETEROTESTAMENTARĂ ÎN *IMNELE* LUI IOAN ALEXANDRU*

BOGDAN-IOAN ANISTOROAEI
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
anistoroa@yahoo.com

Resumé: La thèse *La thématique vétérotestamentaire dans les Hymnes de Ioan Alexandru* met en discussion quelques personnages bibliques de son oeuvre: Adam, le père de l'humanité, Moïse, le prophète biblique, Abraham, Iona, Samson, Ruth, Rachel. Outre ces personnages, les thèmes récurrents du poète sont le désert – qu'on voit dans son dimension curative, la manne – symbole de la providence, la stérilité, le ressort de la fécondité divine, l'action de se rabaisser, qui est peut-être la plus forte récurrence de Ioan Alexandru, celle-ci étant la plus forte synapse entre les deux testaments.

Ceux-ci sont quelques thèmes que le poète s'approche avec un style hymnographique, à la fin tout perd ses délimitations, l'Ancient et le Nouveau Testament se cachent et se révèlent l'un l'autre et la manière dont Ioan Alexandru se déplace dans l'espace de la Révélation conduit à l'annihilation des Hymnes pour faire place à un seul Hymne, unique, l'*Hymne de Ioan Alexandru*.

Mots-clés: Ioan Alexandru, la thématique vétérotestamentaire, hymne, Samson, Ruth.

În viața și creația lui Ioan Alexandru a existat un moment care a așezat pe cel puțin două poziții critica de specialitate. O parte a criticilor susțin că, odată cu *Imnele bucuriei*, din 1973, în opera lui Ioan Alexandru s-a produs o ruptură; cealaltă parte consideră că această ruptură nu este atât de evidentă sau chiar nu există. În general, se vorbește despre existența unor etape ale creației lui Ioan Alexandru. Vom urmări, în cele ce urmează, câteva opinii ilustrative pentru cele două abordări deja identificate. Adrian Dinu Rachieru consideră că ruptura nu privește tematica, ci „Ruptura e însă în concepția asupra poeziei” (Rachieru 2011, 10).

Momentul de răscruce este anul 1969, prin *Vămile pustiei*, fapt unanim acceptat: „peste patru ani, seria de *Imne*¹ (prin *Imnele bucuriei*) va inaugura o altă etapă” (Rachieru 2011, 10). Evidentă este o creștere, de la „tulbureala instinctuală” la „pacea sacrală ce învăluie producția imnică, crescută pe tipare ritualice” (Rachieru 2011, 10).

* *La thématique vétérotestamentaire dans les Hymnes de Ioan Alexandru*.

¹ Am optat pentru varianta *imne*, dar, pentru că forma *immuri* este considerată corectă, vom sublinia permanent prin italic *imne*; pentru a nu ne îndepărta de conceptul asumat de Ioan Alexandru, păstrăm această formă de „plural arhaic, folosit cu intenție” (Ștefănescu 2002, 103).

În aceeași cheie, a unei continuități, chiar creșteri, după cum am numit-o, stă și un text al lui Al. Ruja, care consideră, chiar anterior lui Adrian Dinu Rachieru, că „*Imnele* nu marchează în poezia lui Ioan Alexandru o ruptură, cum s-a insinuat, dimpotrivă ele sunt o continuare spre un lirism mai spiritualizat. Vizionarismul, puterea imagistică din volumele anterioare se pot recunoaște în *Imne*” (Ruja 1990, 254).

Pe poziții opuse îl aflăm pe Alex. Ștefănescu, care vede momentul 1969, *Vămile pustiei*, ca fiind „momentul de ruptură între această poezie apocaliptică (prima etapă, *n.n.*) și poezia imnică” (Ștefănescu 2002, 11).

Deși acestea sunt aparent poziții diferite, ele nu diferă în profunzime, pentru că cert rămâne faptul că, dacă pentru unii momentul este echivalent unei rupturi, iar pentru ceilalți doar o continuare mai îngroșat evidențiată, totuși a existat o criză² care, din viață, s-a așezat în operă, dând peste cap concepțiile solid ancorate ale unora în materie de poezie. De aici și dubla măsură a receptării, asupra căreia ne vom opri prin două-trei exemple, înainte de a intra în tematica propusă. Pentru Alex. Ștefănescu, perioada imnică stă sub semnul monotoniei, concepție apropiată de a criticului Nicolae Manolescu. O monotonică asumată, văzută ca „un procedeu împrumutat din arsenalul tehnicii de persuasiune folosite în textele bisericesti. (...) Repetiții interminabile sau variații obsesive pe aceeași temă contribuie deopotrivă la anularea spiritului critic al cititorului, la producerea unui fel de narcoză” (Ștefănescu 2002, 11).

Această problematică a repetiției, a înfiletării bulversante pe o idee, atât în versuri consecutive, cât și într-un număr mare de poeme poate fi rezolvată doar dacă se înțelege sensul profund al scopului: experiența liturgică. Pe de altă parte, înțelegem prin aceasta dureroasa căutare a formei cuvântului pentru a exprima ceea ce nici cei mai aleși nu au mai putut exprima. Astfel, creația sa imnică stă și într-un orizont al schimbării noastre, într-o simplificare, poetul oferă premisele unui început de lectură într-o cheie a simplității; poetica simplității limbajului este o invitație de dincolo de *imne*. Interesantă ar fi aducerea în discuție – cumva cazurile permit asocierea – a interpretării pe care Alice Voinescu (1998, 297) o dă monotoniei de care a fost acuzat și Paul Claudel: „Repetiția, care i-a atras învinuirea că pastişează stilul biblic, nu e afecțiune ci e expresia efortului. Repetarea e lenea materiei, repetarea frazei până la un punct, variația finalului în accente tot mai avântate, e expresia palpitantă de viață a mișcării ce se eliberează”.

În fond, cui se adresează poetul? Îl interesează cu adevărat direcția dată de critică? Intrăm în aceeași sferă a dualității, argumentabilă din dublă perspectivă, așa că e mai bine să indicăm exemple de o parte și de alta, mai degrabă decât o rezolvare a problematicii printr-o sentință. Alex. Ștefănescu se dovedește a fi din nou destul de malițios, concluzionând că „autorul *imnelor* are parte de imne critice. Însă

² Ion Negoïtescu (1990, 82) notează acest moment ca fiind „momentul crizei profunde: nașterea unei noi conștiințe a poetului.”

adevăratul Ioan Alexandru rămâne cel de la început, când ignora – dacă nu chiar sfida – așteptările oficialității” (Ștefănescu 2002, 103); se înțelege că oficialitatea depășește cadrul autorității criticului. În cealaltă direcție, un cuvânt al poetului, mărturisit sufletului său pereche, Justinian Chira, într-o scrisoare (23 oct. 1969, Aachen) din chiar perioada marilor transformări lăuntrice: „mă interesează cum pricepe și primește poezia mea ascetului și însinguratului, oamenii rari și liturgici care trăiesc în iubire mai mult decât comentariu. Mai de preț este pentru mine cuvântul unui monah decât al celui științific, mai de preț ar fi cuvântul unei fete bolnave departe, sau al unei tinere maici sau al unuia care iubește” (Alexandru 2002, 161).

În fond, opera acestui poet rămâne un întreg, în mai multe trepte, pe care Ioan Alexandru îl parcurge. Ioan Holban este dintre cei care văd opera lui ca un întreg, nu trage o linie după care să înceapă un regres, consideră că opera lui stă sub semnul „revelației și al convertirii” (Holban 2006, 39). Ioan Alexandru a avut în ființa sa marile teme, explicit numite mai ales în ultima parte a creației. De exemplu, marile teme a jertfei și a frângerii de sine, cu toate variațiunile lor lexicale, ca stingerea de sine, arderea de sine etc. sunt încriptate și în prima parte a creației, în structuri ca „crucea fiecărui pas”, „Și-s pregătit de jertfă în fiecare clipă” (Alexandru 1964, 11), sau, poate, cea mai frumoasă trăire a frângerii de sine din tinerețea poetului o găsim tot în volumul de debut, atunci când cere Domnului să-l facă o „creangă cu prune roșii ruptă de furtună/ Pe-o uliță cu foarte mulți copii” (Alexandru 1964, 17).

Trecând peste această problematică ce ține, în cele din urmă, de lăuntrul omului Ioan Alexandru, mai important este a ne apleca asupra tematicilor atinse în această perioadă imnică. Generic, s-a vorbit de deceniul imnic, început cu *Imnele iubirii* (1973) și încheiat cu *Imnele iubirii* (1983). Constantin Coroiu (2000, 47) numește această perioadă „un deceniu imnic, care a început cu *Imnele bucuriei*, în 1973, și s-a încheiat cu *Imnele iubirii*, în 1983”. În mod real, perioada imnică merge până în 1988; preluăm această extindere și pentru că *Imnele Putnei* (1985) au o bogată tematică veterotestamentară, mare parte dintre textele folosite fiind din acest volum. Această tematică este întâlnită în aproape toate volumele, dar volumul amintit are un număr de poezii care pot fi văzute ca alcătuind un volum aparte. Temele-simbol ale lui Alexandru stabilesc legături între volume, acestea pierzându-și granițele, devenind în fond opera unitară a poetului, *Imnul* lui.

Prin *imne*, Alexandru nu introduce tema frângerii, a arderii sinelui, ci acestea devin recurențele sale majore. Devine hristologic în exprimare, iar poezia sa capătă accente hristocentrice, centralitatea cade pe Hristos, pe Logos. Vocația creștinului este *logositatea* (termen iustinian)³, iar poezia sa imnică este hristocentrică.

³ Sfântul Iustin Popovici introduce termenul *logosnost*, tradus de Ioan I. Ică jr. prin *logositate*. Pentru Sfântul Iustin, *logositatea* este prima caracteristică a simțirii, iar faptul că Dumnezeu-Logosul S-a făcut trup este pentru ca trupul să fie readus la *logositatea* lui inițială (cf. Popovici 2010, 70-71).

Tematica biblică, vechitestamentară poate fi privită din mai multe perspective. O receptare poate fi dinspre personalități vechitestamentare, o alta dinspre marile teme-simboluri. În continuare vor discuta despre câteva dintre personalitățile Vechiului Testament de care poetul se apropie, dar și despre o serie de simboluri, recurențe puternice în lirica imnografului român.

Ioan Alexandru este un poet a cărui lirică are la bază tematica scripturistică, personaje vetero- și noutestamentare își dau întâlnire într-o manieră imnografică bizantină, marile teme care străbat scripturile se regăsesc. În acest sens, dacă ar fi să receptăm tematica scripturistică din opera sa într-o cronologie, ar trebui întâi să aducem în discuție imaginea omului din primordii, omul paradisiac, asupra căruia poetul se oprește⁴.

Adam este prezentat atât în poezii care stau sub titlul omonim, dar și în poeme care prin titlu nu anunță prezența lui, de exemplu *Foc și izvor* din *Imnele Putnei*. Textele sunt simple, liturgice, axiomatice: „I s-a luat din coastă” deschide imnul *Adam*, din *Imnele Transilvaniei*. Prezența Logosului în creație, de care vorbește Apostolul Pavel în Col. 1:15-16, este marcată în același vers și în cel imediat următor: „Locul umplut cu carne/ Dintr-a Logosului smulsă diamant altoi”. Suntem din neamul Logosului întrupat, mărturie dă și Pavel, confirmând spusele poezilor antichității păgâne, „căci al Lui neam și suntem” (Fapte 17:28). În *Imnele iubirii*, accentul cade în dimensiunea antropologică pe ideea „hainelor de piele”⁵, teologia răsăriteană a adus în discuție această problematică, dar Ioan Alexandru, cu forță poetică, o sintetizează prin „burduful de piele” în care omul a fost închis, pentru a nu pierde tot ce avea în Paradis, pentru ca să „nu se risipească în pustie”, „strai de ispășire” a dobândit. Receptarea straielor de piele, ca semn al protecției, este una dintre cele mai importante chei de interpretare la Sfinții Părinți. Rezumând interpretarea patristică, Nellas (1999, 85) spune: „după căderea protopărinților, ca ei să poată supraviețui, Dumnezeu i-a îmbrăcat prin milostivirea Sa în haine de piele (Fac. 3:21)”. Teologul grec continuă interpretarea acestui moment cu argumente pe care nu le mai reproducem aici, cert este faptul că poetul român pătrunde în înțelesul patristic al trupului de dinainte de cădere și în cel al trupului izgonit; poetul aduce, altfel spus, în lirica românească realitatea trecerii lui din ființă teologică în ființă

⁴ Asupra momentului Adam în lirica lui Ioan Alexandru m-am ocupat în articolul *Elemente de antropologie creștină în poezia secolului XX (cu aplicare la V. Voiculescu, Al. Mironescu, Daniel Turcea și Ioan Alexandru)*, publicat în volumul colectiv *Nihil sine Deo*, coordonat de Lăcrămioara Iordachescu, D. Balan, Editura Performantica, Iași, 2016, 30-43. Am reluat secvența cu privire la Adam în opera lui Alexandru din articolul amintit, aducând o serie de completări.

⁵ O secțiune importantă din lucrarea lui P. Nellas (1999) este centrată pe problematica ridicată de „hainele de piele”; în analiza pe care o aducem metaforei lui Ioan Alexandru, *burduf de piele*, ne raportăm la viziunea teologului grec, care sintetizează tradiția Părinților.

biologică⁶. Despre realitatea bivalentă a „hainelor de piele”, rezumăm printr-o secvență a lui Ioan I. Ică jr., importantă prin faptul că ambele sensuri sunt regăsite în gândirea teologică a poetului din care am citat; el sintetizează ghidat de textul lui Nellas, dar și de studiul lui Pier Franco Beatrice⁷:

bainele de piele sunt o realitate bivalentă, având un dublu caracter: ele sunt în același timp o consecință a căderii în păcat și a pedepsei inerente care i-a urmat, deci atât «blestem», cât și «binecuvântare», fiind create de Dumnezeu ca mijloace de amânare a morții (consecința inevitabilă a păcatului) și, ca atare, ca șansă nu doar de supraviețuire, ci și de revenire a omului la Dumnezeu (Ică jr. 1994, 42).

Conotațiile omului adamic din *Foc și izvor* trimit spre *telosul* din creație, îndumnezeirea. Adam e văzut ca „foc și izvor” (Alexandru 1985, 194). Căderea aduce în percepție scindarea, ceea „ce la început era nedespărțit” este cuprins în „Om și femeie flacăra și rouă”. Teologia maximiană, preluată în spațiul ortodox românesc de părintele Stăniloae, care vede omul ca scop și vârf al creației, este surprinsă în versuri ca „Să-i fie paradisului mijloc/ Să-i devină raiului aură”, care încheie poemul.

Iov este una dintre personalitățile profetice ale Vechiului Testament de care poetul se simte apropiat: „Tragicul an 1995, când un accident cerebral îl întuiește în ultimul lustru al vieții la pat îndurând suferința cu o răbdare de Iov biblic și înțelegând sensul creștin al acesteia” (Buzași 2002, 4). El nu este un Iov în sensul istoric al personajului, ioviană este raportarea la suferință. A fi Iov în suferință este similar cu a traduce în faptă înțelegerea, mai mult decât atât, raportarea la suferință, pătrunderea în înțelegerea creștină a ei. La fel ca în problematica suferinței dostoevskiene, accentul cade pe înțelegerea ei – personajele nu sunt iovi ai secolului respectiv prin fapte obiective pe care le trăiesc, ci doar prin taina suferinței, prin înțelesul adânc al ei. Iov este personajul care apare în lirica sa înainte de primele imne. *Infernul discutabil* (1966) se încheie cu imaginea profetului, cel care, odată cu pierderea ultimului fiu „începu să se convingă că moartea de-acum/ e singura lui tovărășie” (Alexandru 1966, 189). Mesajul centrat pe Iov se reia ulterior în 3 volume

⁶ La Andrei Criteanul (1999, 45) ideea pierderii hainei de slavă o găsim în versuri ca „M-am cunoscut pe mine dezbrăcat de Dumnezeu.” În ce privește trecerea din teologic în biologic, revenim la același teolog grec, P. Nellas (1999, 191): „Trăind nu viața lui Dumnezeu, ci «prin firea proprie», el este condus în mod natural spre moarte. Pierderea centrului extracreat dezorganizează alcătuirea lui psihosomatică, «chipul lui Dumnezeu» se întunecă, «asemănarea» se preschimbă în neasemănare, pierzându-și «veșmântul închipuit de Dumnezeu» omul îmbracă «bainele de piele», dintr-o ființă teologică decade într-una biologică.”

⁷ Cu studiul *La tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3, 21* (în *La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, a cura di Ugo Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985, 433-484), „cel mai important studiu patologic asupra temei «hainelor de piele»” (Ică jr. 1994, 41).

de *imne*, *Țării Românești* (2), *Putnei* (1) și *Imnele iubirii* (2). Suferința este văzută ca un botez; cu ea întovărășit începi, de fapt, o altă viață. Suferința este moarte și înviere. Iov este imaginea celui ce începe să privească înlăuntru, acolo unde începe învierea. Moartea lui e ca a celor care au murit înainte de „a se naște Dumnezeu”. *Infernul discutabil* se termină în cheia nașterii. După el, urmează evidența lui Dumnezeu, întruparea.

Un plural frecvent folosit este *nepribanele*, care accentuează starea de ales a celui ce suferă. Hidoșenia peisajului iovian este luminată, se limpește, în momentul în care se întrevede Harul Fiului răstignit. În suferința Crucii, toată lucrarea veterotestamentară se aureolează, se risipesc frâiele a ceea ce pare a fi o expresie a absurdului. Poezia lui Alexandru e o permanentă fluidizare a evenimentului vechitestamentar spre momentul Crucii. Toată spaima, obscurul, angoasele „se strămută în/ Rănille spânzurate pe lemn” (Alexandru 1985, 182).

Alexandru înțelege teologic raportarea la smerenie, lepădare de sine și prezența în om a lui Dumnezeu: „Pe cât era de sine de scârbit/ Iahve în el ardea în vâlvătaie” (Alexandru 1983, 37).

Moise este personajul care deschide un drum, atât ca personalitate profetică, la care se vor raporta toți ceilalți, cât și ca personalitate care face trecerea (*pasha*), de asemenea moment central al iudeo-creștinismului. Strâns legat de el stă elementul-simbol *pustia*.

Simbolistica purificării are o recuzită bogată, pustia este una dintre ele, ca imagine a cărbunelui aprins, peste care poporul a călcat 40 de ani.

Pustia este receptată într-o dimensiune curativă. Moise era puternic la Cuvânt, introduce așezarea corectă în fața Logosului, Cel care se va revela în Noul Testament prin întrupare. Moise este puternic în fața Cuvântului, este permanent într-o stare epifanică, prin atingerea „duhului celui Preaînalt” (Alexandru 1985, 178) de care a avut parte. Pustia este cetatea de dinaintea cetății, trecând prin ea, înghițindu-i, distruge „lepra necredinței”. În aceeași notă stă și portretul pe care i-l creează în *Imnele Țării Românești*: „și socoti pustia ispășire” (Alexandru 1981, 78). O problemă esențială în lirica și gândirea poetică a lui Alexandru este limbajul și cuvântul/ logosul/ Logosul. Nu insistăm aici asupra problematicii pe care o dezvoltă și în meditațiile sale, dar și în poezie (Alexandru 1981, 78), imaginea poetului ca *mare preot al cuvintelor*, dar nu putem să nu remarcăm faptul că în persoana gângavului profet, cel ce „Nu din naștere ci-n sanctuar/ Descoperi că-i gângav în rostire” rezolvă într-o manieră apofatică tensiunea dintre cuvântul nerostit, al tăcerilor adânci care acumulează duhul din adâncurile stihilor ce alcătuiesc limbajul, și grai, ca expresie a ieșirii din repaosul nerostirii, graiul ca făptură. Versurile stau mărturie pentru rezolvarea dilemei *cum să vă spun*, a notei în care și-a început opera: „Vorbea de-a dreptul fără de cuvânt/ Graiu-n el a dobândit făptură”. Stâlpul de foc, norul din timpul zilei sunt recurențe ale întâlnirii dintre poporul ales și Dumnezeu, elemente legate de învățătura Noului Testament. Moise

este „la patruzeci de ani puternic la Cuvânt/ Și fapte/ Când s-a atins duhul celui Preaînalt”. Plecarea lui Moise, prin folosirea unor regionalisme, dă sentimentul unui rural autohton (covecioare). Moise, când a devenit „puternic la Cuvânt”, ales fiind de Dumnezeu să stea în fața Cuvântului, a început „să-și cerceteze frații-n suferință”. Drumul pustiei, al ieșirii din robia egipteană este văzut în imnul *Moise* ca un drum al curăției, drum pe care noi îl putem repeta ieșind din pământul fărădelegii, al păcatului:

Cu sicriul pe umeri și covecioarele/ Bătrânii și fecioarele/ Străbătând marea ca pe uscat/ Pe urma Proorocului/ Să-i înghită pustia/ În vâlvătaile focului/ Să le roadă deșertul/ Genunchii făgăduinței/ Până s-or curăța/ De lepra necredinței/ Să le mănânce sângele/ Viperele Pustiei/ Până vor uita cazanele cu carne ale robiei/ Stâlp de foc noaptea de nor în vreme de arșiță/ Bohotește praporul prooroc în frunte la rămășiță.

Personajele vechitestamentare pe care Ioan Alexandru le aduce în discuție stau în spectrul jertfei.

Abraham este prezentat în mai multe poeme, o idee de bază fiind cea a sterilității. Ideea de sterilitate este văzută ca o rușine în gândirea, în cultura respectivei perioade și a respectivului popor, fiind, în schimb, necesară pentru ca Dumnezeu să intervină și să salveze pe termen lung. Pustia „o-nsămânțară” relevă perfect această realitate a intervenției divine. Simbolul pustiei are aici valențele fertilității, ale mântuirii.

Volumul *Imnele Putnei* surprinde sterilitatea, acea sterilitate care desface granițe, care transfigurează raportul bărbat-femeie în unul de frate-soră, urmare a acestui fapt se naște privegherea. Pustia cunoaște privegherea lui Abraham; curăția tinereții a atras „cerul peste țară” (Alexandru 1985, 176). Harul coborând peste ei, „Pustia-n urma lor o-nsămânțară”.

Cutremurătoarea întrebare „unde-i jertfa?” însoțește urcușul patriarhului. Truda marelui urcuș al întâlnirii stă în băgarea de seamă a fiului că „mielul jertfei lipsește” (Alexandru 1985, 177).

Indiferent de cultura în care se petrece, urcușul spre jertfă e o dramă ce comprimă umanitatea. Actul urcușului abrahamic la Alexandru are ceva din tăcerea ce se cere când Empedocle, în poemul lui Brecht, *Sandana lui Empedocle*, urcă; îl găsim și pe Abraham cerând slugilor ascultarea de a-l aștepta „până după jertfă”. Empedocle își disciplinează discipolii, oprindu-i din preajma celui ce-i ghidează în faza finală a urcușului; avem o provocată stare de orfan, doar că în actul mântuirii starea de orfan este cerută de starea de jertfă a tatălui în actul ascultării. Punctul maxim al urcușului este comprimat în rima *poticnește/ lipsește*. E diferența dintre înțelegerea realității, asumarea ei printr-o încredere absolută și gingășia credinței în brațele care te poartă. Încrederea în Dumnezeu este cea care duce la un nou legământ, capacitatea lui Abraham de a-și sacrifica unicul fiu este reversul marilor neascultări. Abraham crede și se încrede. E intervalul care face posibilă *intervenția*. În concluzie, tulburătoarea observație: unde-i jertfa? este surprinsă de Alexandru nu

numai prin uimirea fiului, ci mai ales prin apăsarea tatălui. Durerea acestui urcuș este stilizată și prin formele de plural pentru care poetul optează: *umerele*, în alte contexte folosește *ranele* etc.

Samson – un alt personaj asupra căruia poetul se oprește. Una dintre cele mai puternice metafore ale omului înduhovnicit este aceea a „harului care nu stă în văgăunile cărnii”. Bezna, umezeala dezvoltă carnea – aproape o imagine barbliană, a cărnii care crește la umbră. Filistenii au mers pe un drum greșit, s-au luat după viață, după lumină, după vedere, urmând orbitelor ochilor, când în fapt Duhul le-a absorbit; e o curgere permanentă, toate, când sunt atacate în vitalismul lor ontologic, se retrag, se absorb. Materia atât de reperată și discutată de critică în primele volume trece acum prin faza de retragere, de absorție... în Duh. Smerenia, marea axă a evenimentului nou testamentar, își are sămânța și în gestul marelui Samson, care, orbit, cu conștiința vederii undeva „între morți și-nviere”, își ascute auzul, transcende veacurile, iar solzii se identifică cu lespezile de pe mormintele ce aveau a se deschide la Înviere. Unitățile temporale ale Harului dau mărturie despre veșnicie prin inesizabilul lor, e acel timp „când grâul trece-n pâine”, metaforic surprins și de Daniel Turcea când vorbește timpul de care e nevoie pentru ca o lacrimă să-și adune sarea, sau, transpus spațial, acel loc dintre aripă și aer, cum l-ar denumi Nichita Stănescu. Cam în acest registru îți caută Ioan Alexandru metaforele cronosului. Ioan Alexandru, prin Samson, face o radiografie a unui eveniment duhovnicesc, necesar oricărui anahoret, anume urmărește convertirea orgoliului în smerenie, dacă „folosea harul să-și crească orgoliul” ajunge în final să guste din smerenia Celui anunțat de proroci, în fața ușorilor e întărit de jertfa Mielului.

Ioan Alexandru dă întâlnire personajelor vechitamentare cu Hristos, Cu Logosul întrupat, Mielul jertfei într-un mod din care reiese credința sa puternic așezată în gândirea patristică, Hristos este din veșnicie. Samson, cel care-și „folosea harul să-și crească orgoliul” și al cărui sânge „dădea-n clocote de dor după Părinte”, scos fiind afară spre batjocoră a pipăit cu „Jertfa Mielului ușorii”, astfel „Simți zulfii pe frunte părul de Nazoreu/ Mijindu-i/ Din sângele sudorii” (Alexandru 1985, 184). Dar transfigurarea aparține smereniei, Hristos s-a smerit pe Sine până la moarte și încă pe cruce, Botezătorul s-a micșorat pe sine pentru ca El să crească. A se smeri pe sine face la fel parte din registrul luminii pâlpâinde, a catapetesmei de diamant, este momentul în care „grâul trece în pâine”, în care holdele răsar pe coline (*ibidem*, 183).

Iona este personajul centrat pe raportul moarte-înviere, în celebrele versuri, folosite de Bartolomeu Anania într-o serie de predici, „fugi de moarte dai de înviere”, sau structuri lirice ca „nici prin moarte nu scapi de iubire”. În Iona, Alexandru e dens în tematica milei – prin el, în Vechiul Testament, Dumnezeu își arată mila, trimis fiind la popoarele păgâne, este profetul universalității, prefigurare a lui Hristos. Iona este și el la întâlnirea cu Logosul: „Nu-i unde te ascunde pe

pământ/ Logosul de urma ta se ține/ Și oriunde-n cosmos e prea strâmt/ Îți trimite mila după tine” (Alexandru 1985, 46).

Ne vom opri și asupra a două prezențe feminine, Rut și Rahila.

Rut⁸ - Umbra celor ce urmau a se înfăptui stă în structura Vechiului Testament, iar pentru poet trecerea de pe un tărâm pe altul, din pământul vechi spre cel nou, e la distanță de-o rimă. Jertfa e încriptată în orice act, gest sau element, totul ia forma unei spânzurări, „Stogurile pânzurate pe arii” anunță crucea. Semnul pământului nou e o permanență născută din evidențele credinței.

Intuiția ridicării din moarte este teologia profetică a Vechiului Testament, pământul barbar pe care-l avea de trecut Rut este un pământ al morții spirituale: „Știa din moarte că trebuia să se ridice/ Să treacă râul din pământ barbar/ Pe jarul grâului din câteva spice/ Să-și pâlpâie ofranda-n sanctuar” (Alexandru 1985, 191). Pâlpâirea, lumina lumânării estompată, e simbol puternic al întâlnirii dintre viu și neviu. Ioan Alexandru trăiește această lumină, e simbol al prezenței divine care face viu atunci când omul tinde spre neviu. Această lumină este din registrul catapetesmelor de diamant care zac „între morți și-nviere” (Alexandru 1985, 183).

„Și s-a atins în noaptea de Rusalii/ De rana pâinii sângerând cuvânt/ Când stogurile spânzurau pe arii/ Umbra crucii celuilalt pământ” (*ibidem*, 191). În opera lui Alexandru există un celălalt pământ, un hotar care le desparte, care delimitează un *aici* real de un *acolo*, în dimensiunea transfigurării; un *aici* al pâinii, un *acolo* al *Trupului jefit*, un *aici* al vinului, un *acolo* al *Sângelui de viață dătător*.

⁸ Abimelech, femeia sa Noemin și cei doi fii ai lor (Mahlon și Chilion) – Efratemi din Bethleemul lui Iuda au mers să locuiască în șesul Moabiților (Rut 1:1-2). Motivul acestei deplasări: o foamete cumplită. Cei doi fii și-au luat soții dintre moabitence, acestea se numeau Orpha și Ruth. După moartea celor doi fii, Noemin le sfătuiește pe cele două nurori să rămână în Moab, alături de familiile lor, ea urmând să se întoarcă în Bethleem. Ruth, cea care va da și numele cărții, decide să îi fie alături și o urmează spre locul ei de baștină. Este un prim moment al cărții care are o încărcătură specială. Decizia ei de a urma Noeminei poate fi văzută și teologic, ca sacrificiu, capacitatea de a lăsa cele ale lumii pentru altă lume, pentru că pot vedea Moabul ca lumea ei de aici (în plan fizic chiar era) și Bethleemul ca o lume de dincolo (se va avea în vedere conotația spirituală a cuvântului, oraș-*axis mundi*). Ruth va juca rolul decisiv și în reabilitarea socială, reabilitarea în plan concret sau răscumpărare într-un plan spiritual. Capitolul al doilea introduce pe Boos „om puternic, din rudeniile lui Abimelech” (Rut 2:1). Acesta răscumpără moștenirea Noeminei. Se căsătorește cu Ruth, au un fiu, l-au numit Obed, „acesta este tatăl lui Iessai, tatăl lui David”. Finalul cărții, versetele 18-22 din capitolul al patrulea, constituie o genealogie în care Theodoret vede ideea mântuirii universale: „De aceea și dumnezeiescul Matei, consemnând genealogia, a omis femeile vestite prin virtute, pe Sara și pe Rebeca. Și pe altele; însă a pomenit de Thamar, și de Raab. Și de Ruth, și chiar și de femeia lui Urie, arătând că pentru toți oamenii S-a întrupat Fiul Unul Născut al lui Dumnezeu, și pentru iudei, și pentru celelalte nemuri, și pentru cei păcătoși, și pentru cei dreپți” (SEPT. NEC, 242, notă la v. 4:1-22).

În ceea ce privește raportul Ruth – Booz:

Nu-i decât unealtă acest Booz bătrân/
Să-mă-ngroape stogul lui de vie/
Sub elohim murind să mă frământ/
Să smulgă el din mine seminție” și „S-a lipit de stogurile lui/
De cu seară văduva pustie/
Moabiteanca Rut a nimănu/ S-a vârât la el în sărăcie.
(Alexandru 1983, 41).

Rabila – în ceea ce privește acest personaj feminin, important în tema mesianică, ne oprim doar asupra unei idei, aceea a temei mesianice, a așteptării întrupării, la care au participat generațiile anterioare: „Mesia e aproape e pe drum/ Poate în trup și-n aste mădule” (Alexandru 1983, 49), la fel: „În acest pântec de lut frământ/ Pe Elohim în carne și în oase” (Alexandru 1983, 49).

Un imn precum *Cadiş Cadoşim* (Alexandru 1985, 128) surprinde un ceas, al nouălea, ceas la care se aduceau jertfele, ceas care devine veşnicie, este ceasul în care tablele de piatră ale legii, ca simbol și al pietrificării inimilor, se transfigurează pentru că piroanele „prefăcură palmele în tablele legii”.

Domină la Ioan Alexandru, chiar și în textele care nu au o directă tematică biblică, peisajul sau, mai bine spus, starea, duhul lumii patriarhale, pastorale. În marile momente ale revelației pastoralul a fost prezent, marele David de la pășunile tatălui e luat, Iacob păstorea, Avraam, Iov, cu toții sunt păstori. Un alt element fundamental al tematicii scripturistice la Ioan Alexandru este faptul că Vechiul și Noul Testament nu sunt separate, se revelează unul din altul, se ascund și se descoperă reciproc. Marile personaje, temele, simbolurile trădează prezența Cuvântului. *Răstignirea, Punerea în mormânt și Învierea lui Hristos* nu sunt doar evenimente istorice, ele transcend spre interiorul creației, nu doar spre desfășurarea ei ulterioară. De aceea, la Ioan Alexandru se trece ușor la piroanele istorice de la cele existente în Revelație, asimilate în Vechiul Testament, atât fizic, au fost văzute, dar, mai ales, constituie sensul și miezul permanentului dialog. Ora jertfei de seară a vechiului legământ e ora noului legământ, nu sunt două timpuri diferite, ci același timp care se sfășie de sus în jos pentru a se limpezi ochii. Legea iubirii se desface prin palmele pironite, însemnându-se noile table ale legii. Tablele legii sunt ale revelației vechitamentare, palmele, cele care țineau totul, s-au desfăcut, devenind legea cea nouă; de unde imposibilitatea de a mai separa vechiul de nou.

În ceea ce privește simbolistica manei, menționăm că Vechiul Testament este străbătut și de încrederea care trebuie să se așeze odihnită peste omul purtat de grija dumnezeiască. Să mănânci, dar să nu strângi, în condițiile în care tot decorul îndeamnă la punere deoparte, este semn al acestei încrederi. Să ai un număr înspăimântător de inferior de luptători, și totuși să nu-i numeri, pentru că îngerii lui Dumnezeu Însuși vor completa înfricoșătoarea diferență, iată încrederea la care cel ales e chemat. Ioan Alexandru revine constant la imaginea manei, o serie de poeme având acest titlu. Poemul *Mana*: „Ca Elohim de-a pururi să le-ajungă/ Numai de-oză zi mană să strângă” este centrat pe această încredere, abandonare desăvârșită.

Ierusalimul este văzut în dimensiunea lui eshatologică, începutul, temelia se pune „de aici din neființă/ Prin lacrimi se întrezăresc/ Să putem ieși din suferință” (Alexandru 1985, 231). Pentru poetul ardelean, începutul desăvârșirii este aici: „Ce n-a-nceput de aici de la pereții goi/ Nu-i dat să ajungă la desăvârșire” (*ibidem*).

Imnele sunt înțesate de frângeri de sine, imne ale răstignirii patimilor care fac posibilă prezența Duhului, a focului de nesuportat: „cum să-l rabzi îndelung pe cel sfânt/ Sunt gol a spus Chefa, ieși de la mine/ David s-a îngrozit când l-ai atins” (Alexandru 1985, 239). Alexandru e copleșit de prezența acestui *Ruah* – prezență constantă în lirica sa.

În ce privește raportul dintre David și Saul, acesta este ilustrat în prima carte a Regilor: „Iar când duhul cel trimis de Dumnezeu era peste Saul, David, luând harpa, cânta, și lui Saul îi era mai ușor și mai bine și duhul cel rău se depărta de la el”. (1Reg 16:23), sau, după traducerea SEPT. NEC: „când duhul cel rău se abătea asupra lui Saul, David își lua *kinyru* și își trecea mâna peste coarde, iar Saul își recăpăta suflarea și-i era bine și duhul cel rău se îndepărta de la el”. Perechea Saul-David este una dintre cele mai interesante, cel puțin până la această carte, e o pereche antinomică, dar strâns legată în același timp, e tensionare și detensionare, e armonie și dizarmonie; amintește de modul în care, în *Stâlful și temelia adevărului*, Pavel Florenski dezvoltă imaginea armoniei create din dizarmonie, intervenția brutală, ruptura creează armonia; în perfecțiunea ei, o coardă de harfă trebuie să fie *atacată*, să se creeze o discontinuitate prin tragerea ei pentru a crea armonia. Este genul de relație care calmează, alungă duhul, dar nu mântuiește, acest lucru urmând să-l facă Hristos prin marea frângere de Sine.

Ioan Alexandru îl surprinde pe David, după cum am văzut, în groaza duhului care l-a atins: „Și a luat Samuel cornul cu mir și la uns în mijlocul fraților lui, și a odihnit Duhul Domnului asupra lui David din ziua aceea” (1 Reg. 16:13).

Dar pentru că Saul nu a știut a folosi „darul cuvântului în care fost-a uns (...) N-a știut să-l prețuie-ndeajuns”, astfel „se-ndepărtase Duhul bun/ Și cel rău a năvălit în casă/ Până ce dezvlăguit bătrân/ Din Șeol n-a mai putut să iasă” (Alexandru 1983, 44).

Puterea îi vine lui Ioan Alexandru de dincolo, rugăciunea cu timpul ei naște coordonatele pe care așezându-se, poetul devine un poet al lacrimilor, înțelege sensul patristic al străpungerii inimii: „Să luăm de dincolo putere/ Suferințele într-unviere/ Cu răbdare-n lacrimă se țes” (Alexandru 1985, 240).

În *Imnele Putnei*, dar și în celelalte volume imnice, cititorul găsește portrete lirice ale unor personaje vechitestamentare, ale profeților și patriarhilor prieteni ai lui Yahweh, pe care El i-a ales, i-a sfințit dându-le marea și înfricoșătoarea misiune de a-L anunța pe Mesia. Acolo, în acel ținut, „cât o lacrimă țărișoara profeților/ Ținta tuturor săgeților” (Alexandru 1985, 144), Ioan Alexandru și-a înfipt duhul pentru a fi viu; o poezie vie, o doxologie neîntreruptă stă în *imnele* lui, dându-i un autentic caracter liturgic. Prin *Imnele* sale, el participă la marea Liturghie, la dialogul din

veșnicie la care cu toții suntem chemați. Poetul trăiește Vechiul Testament, știe că fără el nu ar fi fost posibil momentul în care „ocean de înviere/ Plecau în cosmos cu iubirea Lui” (*ibidem*, 154).

Bibliografie

- Andrei Criteanul, *Deniile din Postul Mare*, Iași, Editura Trinitas, 1999.
- Alexandru, Ioan, *Cum să vă spun*, București, Editura pentru Literatură, 1964.
- Alexandru, Ioan, *Imnele iubirii*, București, Editura Cartea românească, 1983.
- Alexandru, Ioan, *Imnele Putnei*, București, Editura Cartea românească, 1985.
- Alexandru, Ioan, *Imnele Țării Românești*, București, Editura Cartea românească, 1981.
- Alexandru, Ioan, *Infernul discutabil*, București, Editura Tineretului, 1966.
- Alexandru, Ioan, *Scrisori către Justinian Chira*, „Viața românească”, XCVII, nr. 1-2, 2002.
- Buzași, Ion, *Ioan Alexandru într-un număr omagial de revistă*, „Adevărul literar și artistic”, XI, 2002, nr. 641.
- Coroiu, Constantin, *Reîntemeietor de mituri*, „Dacia literară”, XI, nr. 39 (4), 2000.
- Holban, Ioan, *Steaua din fântână*, „Convorbiri literare”, nr. 1, 2006.
- Ică jr., Ioan I., *Îndumnezeirea omului*, P. Nellas și conflictul antropologilor, Sibiu, Editura Deisis, 1994.
- Negoșescu, Ion, *Poetul Ioan Alexandru*, „Viața românească”, LXXXV, nr. 3, 1990.
- Nellas, P., *Omul animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, traducere de Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 1999.
- Popovici, Iustin, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, traducere de pr. prof. Ioan Ică și diac. Ioan I. Ică jr., București, Editura Sofia, 2010.
- Rachieru, Adrian Dinu, *Ioan Alexandru, un poet „transfigurat”*, „Contemporanul, Ideea europeană”, XXII, nr. 11, 2011.
- Ruja, Alexandru, *Poezia arhetipului – ritualul immic: Ioan Alexandru*, „Revista de istorie și teorie literară”, XXXVIII, nr. 1-3, 1990.
- SEPT. NEC = *Septuaginta 2, Iisus Nave, Judecătorii, Ruth, 1-4 Regi*. Volum coordonat de Cristian Badiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slușanschi în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, traduceri de Florica Bechet, Ioana Costa, Alexandra Moraru, Ion Pătrulescu, Cristina Costena Rogobete, Colegiul Noua Europă, București, Editura Polirom, 2004.
- Ștefănescu, Alex., *Ioan Alexandru – la o nouă lectură*, „România literară”, nr. 9, 6-12 martie, 2002.
- Ștefănescu, Alex., *Ultimul Ioan Alexandru*, „Convorbiri Literare”, nr. 3 martie, 2002.
- Voinescu, Alice, *Paul Claudel, în Orele culturii, Antologie de conferințe din arhiva Societății Române de Radiodifuziune*, Societatea Română de Radiodifuziune, Departamentul Secretariat General, Direcția Patrimoniu, București, 1998.

**CU PRIVIRE LA CREAREA LEXICULUI LITURGIC ÎN LIMBA
ALBANEZĂ – ORIGINEA TERMENILOR CREȘTINI ÎN
*LITURGHIERUL LUI ION BUZUKU (1555)****

INA ARAPI
Universitatea din Viena
ina.arapi@univie.ac.at

Zusammenfassung: Die kirchliche Terminologie des Albanischen wurde primär in komparativen und etymologischen Studien untersucht. Der vorliegende Aufsatz versucht den Aufbau der religiösen Termini im ersten bis dato bekannten Buch des Albanischen, dem sogenannten Messbuch Gjon Buzukus (1555), darzustellen. Auffallend ist die sehr große Anzahl an christlichen Termini, die aus dem Lateinischen, dem Italienischen oder Altdalmatischen kommen, während die autochtonen und griechischen Fremdwörter besonders gering sind. Sehr groß ist auch die Gruppe jener Fachwörter, die ausgehend von den entlehnten lateinischen Grundwörtern mit den inneren Sprachmitteln (Affixe, Komposition etc.) der altalbanischen Sprache gebildet worden sind. Deshalb erbringt diese Untersuchung auch einen Beitrag zur Erforschung der altalbanischen Wortbildung im 16. Jahrhundert und eine Einsicht in die Zusammenstellung der altalbanischen Lexik in dieser Zeit.

Schlüsselwörter: Altalbanisch, Buzuku, christliche Terminologie, albanische christliche Termini, lateinische christliche Termini, italienische und altdalmatische christliche Termini, altalbanische Wortbildung.

Terminologia creștină din vocabularul limbii albaneze a fost obiectul mai multor studii referitoare la istoria poporului albanez și a limbii sale, având o semnificație multiplă în viața socială și culturală a unui popor. Pe plan lingvistic au dominat studiile cu caracter etimologic și comparativ. În mai multe cercetări despre romanitatea balcanică și romanitatea pe teritoriul albanez s-a constatat proveniența din latină a unui anumit strat lexical din care face parte și o serie a termenilor religioși albanezi. În această lucrare analizăm lexicul creștin din prima carte a limbii albaneze cunoscută până azi. Este vorba de așa numitul Liturghier al lui Ion Buzuku (1555), o carte cu caracter religios alcătuită pentru Biserica Catolică în nordul țării¹. S-a păstrat numai un exemplar la Biblioteca Vaticana. E scrisă în dialectul gheg.

* *Der Ausbau der Liturgischen Lexik in der Albanischen Sprache – Die Klassifikation der Christlichen Termini im Messbuch Gjon Buzukus (1555).*

¹ Despre rolul acestei cărți în istoria traducerilor biblice în limba albaneză v. Arapi (2014, 23-24).

Pentru prima oară a fost găsită în anul 1743 de Gjon Nikolla Kazazi, arhiepiscopul Scopjei, la Biblioteca Colegiului de Propaganda Fide. Pentru a doua și ultima dată a fost descoperită de Monsignor Pal Schirò (1866-1941), episcopul arbëreshilo² din Sicilia, în anul 1909. Dimensiunile cărții sunt 20x14 cm, fiecare pagină fiind împărțită în două coloane cu câte 45 de rânduri. Numerotarea este făcută pe baza filelor și nu a paginilor, o practică foarte răspândită pe vremea aceea. Concret, înseamnă că se notează prin cifre romane fila *recto*, pe când aceea *verso* rămâne nenumerotată. Cartea a ajuns în zilele noastre deteriorată. La origine a avut 110 de file sau 220 de pagini. În zilele noastre, au rămas doar 94 file sau 188 de pagini. De-a lungul timpului s-au pierdut 16 file sau 32 de pagini. Lipsește chiar și frontispiciul unde ar fi fost notate, după uzul medieval, mai multe informații importante, ca titlul operei, numele și prenumele autorului, împreună eventual cu locul lui de naștere, numele tipografiei și al locului unde a apărut cartea. Este posibil ca aceste date să fi fost menționate în partea finală, care lipsește. Din întâmplare, autorul a compilat un colofon, de unde aflăm numele și prenumele lui, precum și timpul când a compus opera. Încercările de a rezolva toate aceste întrebări au dus la formarea unei bibliografii întinse. Despre tipografia și locul compilării și al tipăririi continuă să se discute intensiv și în zilele noastre³.

În ceea ce privește conținutul, cartea este alcătuită din două părți: prima, care continuă până la pagina XXX, cuprinde *Cartea orelor*, cei șapte psalmi ai penitenței (*Septem psalmis penitentialis*), diverse litanii, mai departe *Suffragia deprecatiuncule* (o selecție de rugăciuni), *Cathecuminum exorcismorum* și *Exorcista cathecuminorum*. Adică avem de-a face cu un breviar roman combinat cu elementele unui catehism și ale unui ritual. A doua parte este un lecionar cu fragmente din Vechiul și Noul Testament (Kola 2007, 256-258). Pare a fi un amestec al textelor necesare preotului pentru celebrarea liturghiei, despre desfășurarea slujbei catolice zilnice (cf. Çabej 1968 I, 9)⁴.

² Vechea minoritate albaneză din Italia de sud, care s-a stabilit acolo după cucerirea otomană a țării.

³ În primul rând, s-a contestat definirea cărții ca liturghier. P. Kola (2007, 253) explică: „«Meshari» ynë nuk ka të bëjë me një meshar në plot kuptimin e fjalës. Titullimi i tillë nga zbuluesi nuk e shpreh edhe brendinë e tij, pasi që i mungojnë shumë pjesë që e karakterizojnë Mesharin, dhe se janë futur shumë pjesë të tjera që nuk i përkasin Mesharit” („Liturghierul” nostru nu are de-a face cu un liturghier în sensul propriu al cuvântului. Denumirea dată de descoperitor nu exprimă conținutul său, pentru că îi lipsesc multe piese care caracterizează liturghierul, pe de altă parte au fost introduse multe alte piese care nu aparțin unui liturghier).

⁴ Cartea lui Buzuku este o traducere, dar în ciuda cercetărilor intensive nu a fost găsit încă modelul sau modelele de bază. Din această cauză nu există o denumire oficială a acesteia acceptată în general. Kola (2007, 263) vorbește de un compendium liturgic. Teologul M. W. E. Peters (2007, 236) afirmă că această carte este „eine Mischung aus Brevier,

Pe baza acestor date ajungem la concluzia că liturghierul lui Buzuku reprezintă, prin diversitatea tematicii sale, un text important pentru examinarea terminologiei religioase a limbii albaneze din perioada respectivă și permite obținerea unor rezultate statistice importante în legătură cu aceasta. Subliniem că această prezentare nu epuizează problema, ceea ce rămâne un deziderat pentru viitor.

Urmează o clasificare semantică a termenilor creștini din acest liturghier în două rubrici: în prima sunt incluse cuvinte din fondul autohton al limbii albaneze, în a doua sunt împrumuturi din alte limbi. Prima rubrică conține două grupuri: cel dintâi este constituit din termeni autohtoni care au ca sens primar cel religios, pe când al doilea, din apelative care au primit abia în cursul timpului și un sens religios.

I. Termeni autohtoni

A. Termeni creștini din fondul principal al limbii albaneze care au ca sens primar pe cel religios

Din acest grup, în liturghierul respectiv sunt întrebuințate doar două cuvinte:

1. **Besë, besa** s. f. doar sing. ‘credință’: „Për të vërtetë u juve thom, u nukë gjeta kaqë *besë* ndë⁵ Israel” - ‘Adevărat vă spun, eu nu am găsit atâta credință în Israel’ (f. 41^v, 72-74; 115 b 24-25, Mat 8:10)⁶ – din i. e. *b^heÖdh. ‘a încredința, a apuca încredere’ (Matzinger 2005, 117).

În limba albaneză modernă *besë* are în primul rând sensul de ‘cuvânt de onoare, fidelitate’ și indica, până la instaurarea puterii comuniste în perioada de după război, un concept central⁷ în mentalitatea albaneză. Cu acest sens se folosește și în dreptul cutumiar al poporului albanez, mai ales în așa numitul Kanun al lui Lekë Dukagjini (Kanuni 1989, Kanuni 2001), cea mai cunoscută culegere în acest domeniu⁸. Noi credem că la Buzuku acest sens secundar se reflectă în expresia *me besë* ‘cu

Messbuch, Lektionar, Rituale und Katechismus und beginnt zunächst mit Teilen des Stundengebets” (un amestec de breviar, liturghier, ritual, lectionar și catehism începând cu anumite piese din ceaslov), pe care el o denumește „Die liturgisch-katechetische Handreichung”, adică un ajutor liturgic și catehetic.

⁵ Grupul inițial de sunete *en-* este transcris în ediția critică a lui E. Çabej folosită aici ca *ņ*, înseamnă că o consoană lichidă sonoră poate crea o silabă. În ediția critică realizată de N. Ressuli (*II „Messale” di Giovanni Buzuku. Riproduzione e trascrizione*, Città del Vaticano, 1958) este transcris ca *ën-* „in”. După părera noastră, particulei *en-* îi corespunde în limba română *în-* și ar trebui citit așa.

⁶ Se citează din Çabej (1968, II) dând la început numărul de filă și de rând al facsimilei, apoi numărul paginei, al coloanei (a stânga cu **a**, a dreapta cu **b**) și de rând al transcrierii fonetice. Pentru celelalte înțelesuri de *besë* la Buzuku v. Matzinger (2005, 115, nota 9 și 10).

⁷ Cf. Matzinger (2005, 115) „ein zentraler Begriff in der albanischen Gesellschaft”.

⁸ Despre sensurile acestui cuvânt de la prima dovadă din cartea lui Buzuku până în zilele de azi și locul său specific în viața poporului albanez vezi Matzinger (2005, 115-116).

sinceritate, onestate’: „E hini Pali ndë sinagogët, për tre muoj *me besë* tue desputuom e tue i ngushlluom ñ regjëniet së qiellit”- ‘Intra Pavel în sinagogă timp de trei luni cu onestate discutând și consolând pe ei cu împărăția cerului’ (f. 79^v, 57-59; 263 b 7-10, Fapte 19:8).

Sensul primar s-a păstrat la *arbëreshë* din Italia ca în pasajul următor: „Liria e *Besë* është një e drejtë e njeriut” - ‘La libertà di fede è un diritto dell’uomo’ (Giordano 2015, 3) și chiar de la prima carte a lor „E mbsuame e krështerë/ Dottrina christiana” de Luca Matranga (1592)⁹. Mai departe și la cei din Grecia, numiți *arvanitas* (Matzinger 2005, 116, nota 13). Pe când în limba albaneză vorbită în țară cu sensul de *religie* sau *credință* se întrebuițează cuvântul *fe* (v. mai jos).

Derivate – **a. i pābesë**, adj. m., **e pābesë**, f., pl. **të pābesë**, ‘necredincios’: „e mos u ban *i pābesë*, por i besësë” – ‘și nu fii necredincios, ci credincios’ (fol. 77, 20-21; 253 a 18, Ioan 20:27), format din *besë* prin articolul prepus și prefixul *pā-*; **b. të pābesë**, s. n., format prin substantivarea adjectivului, doar sing. ‘necredință’: „e provoi *të pābesënë* e tyne” - ‘și mărturisi necredința lor’ (fol. 79, 46; 261 b 1, Marc. 16:14); **c. me besuom**¹⁰, pasiv **me u besuom** ‘a (se) crede’: „porsi na me gjithë zemërë *besojmë* ajo me klenë Ama e Tinëzot” – ‘așa cum noi cu toată inima credem că ea este Mama Dumnezeului nostru’ (fol. 9, 57-58; 13 b 11-12); „por përzutë shpirtinë e reditatit, qi na ndë të *besonemi*” – ‘ci primirăți duhul moștenirii, în care noi credem’ (fol. 85^v, 10-11; 287 a 8-9, Rom. 8:15), din *besë* + sufixul *-o* pentru formarea verbelor; **d. i besuom, i besuomi** (articulat) adj. m. s., pl. **të besuom** ‘fidel’: „sherbëtori em i miri e *i besuomi*” – ‘sluga mea bună și fidelă’ (fol. 107^v, 25-26; 375 a 21, Mat. 25:21), format din participiul prin articolul prepus; **e. *¹¹i besuom** subs. m., pl. art. **të besuomëtë/ të besuomitë** ‘credincios’: „Zot, santifiko këtë ngjënim d besuomet tuve” - ‘Doamne, sfințește acest post al credincioșilor tăi’ (fol. 61, 17-18; 193 a 16, *Oratio*), prin substantivarea adjectivului precedat; **f. të besuomit** s. m. art. ‘încredere’: „me *të besuomit* tat” – ‘din cauza încrederii în tine’ (fol. 24, 1-2; 73 a 1, *Oratio*), format din substantivarea participiului; **g. të pābesuomit** ‘necredință’: „e ti, Zot, më ndimo *t pābesuomit* tim” – ‘și tu, Doamne, ajută-mă de necredința mea’ (fol. 89, 31-32; 301 a 26, Marc. 9:24), din *të besuomit* + *pā-*; **h. i pābesim** ‘necredincios’ < *i*¹² + *pā-* + *besim* ‘credință’, a fost întrebuițat doar o dată: „Ishnë

⁹ Pentru opera lui Matranga în general v. Arapi (2014, 24). Pentru întrebuițările de *besë* la Matranga v. Matzinger (2005, 116, nota 11).

¹⁰ Pentru toate formele verbale în opera lui Buzuku v. Fiedler (2004). Aici am ales ca formă reprezentativă a verbului infinitivul gheg, format din prepoziția *me* + *participiu*, care a fost lăsat afară de limba literară. Când această formă nu se găsește în liturghierul nostru, am folosit forma de la prima persoană singular a indicativului prezent.

¹¹ Înseamnă că această formă nu apare la Buzuku, dar este presupusă.

¹² Anumite categorii ale adjectivelor albaneze, așa numita serie veche, este precedată de un articol (*i*, *e* *të*, *së*) asemănător cu *cel*. El este deasemenea și un mijloc pentru formarea adjectivelor.

bashkë Simon Pjetri e Toma qi i thonë Didimo, e Didimo do me thanë *i pābesim*” – ‘erau împreună Simon-Petru și Toma, cel numit Didimo, și Didimo vrea să zică necredinciosul’ (fol. 65, 58-60; 245 b 13-14). **Besim, besimi** < besuom + -im¹³ ca atare nu apare la Buzuku, dar este clar că a existat, altfel nu am fi avut *i pābesim*.

După Matzinger, la autorii vechi albanezi cuvântul *besë* se folosește primar cu sensul de ‘încredere, credință’, cea din urmă incluzând și credința creștină. Însă pe drum spre albaneza nouă această semnificație o va prelua cuvântul *besim*, pe când *besë* va avea mereu mai mult sensul ‘cuvânt de onoare; fidelitate, pact’. Cu această semnificație, bineînțeles și cu conceptul pe care îl denumește, el s-a răspândit și în celelalte limbi balcanice, ca în greaca nouă *μπέσα*, în aromână *besă*, skr. *běsa* și la sfârșit chiar în turcă *besa* (Matzinger 2005, 116).

Această îmbinare semantică arată importanța conceptului respectiv de *besë* în viața comunității albaneze, care l-a pus pe același nivel cu religia și i-a dat un rol primar în regulamentul relațiilor sociale.

2. **Zot, zoti** s. m. doar sing. ‘Dumnezeu, Iisus Hristos’¹⁴: „Zot, ndiglo oratënë teme” - ‘Doamne, auzi rugăciunea mea’ (fol. 9, 51; 13 b 5-6). Foarte des precedat de exclamația *o*: „O Zot, kī mishërier” – ‘O Doamne, ai milă’ (fol. 9, 49; 13 b 4); „Për Krishtnë Zotnë tanë” – ‘Pentru Hristos, Domnul nostru’ (fol. 9, 60-61; 13 b 14) – din i. e. *ḡen-* (Meyer 1891, s.v.), *dŏē(u)- at(t)a- (Demiraj 1999, 134).

Derivate aglutinate – **Zotynë** ‘Domnul nostru, Iisus Hristos’ paralel cu sintagmele *Zoti ynë* și o singură dată *ynë Zot*; apoi (*i, e, tē*)¹⁵ **Tinëzot** paralel cu *tinë Zot*, **Tenëzonë** paralel cu *tenë Zonë* (< *Zot-në*) și **Sinëzot**, ca forme de genitiv-dativ, acuzativ și ablativ al nominativului *ynë zot*, care mai târziu la L. Matrënga (1592, arbărește din Sicilia) apare și alipită ca *inëzot*¹⁶. Această paradigmă s-a născut prin topirea elementelor sintagmelor respective alcătuite de pronumele posesiv din persoana întâi plural *ynë* ‘nostru’ + substantivul *Zot*. E de remarcat că pronumele posesiv în acest caz este pus înaintea substantivului, ceea ce în albaneza modernă se folosește doar cu substantivele care denumesc membrii familiei (*im atë* < *im* + *atë* ‘tatăl meu’, *ime më* < *ime* *ëmë* ‘mama mea’, *im bir* < *im* + *bir* ‘fiul meu’ etc.) sau în emfază¹⁷.

De pildă: „Bekuom kloftë *Zot Zoti ynë* i Israelit” – ‘Binecuvântat să fie Domn Domnul¹⁸ nostru al Israel’ (fol. 9, 12-13; 13 a 11); „Hinje për tē vërtetë se *Zotynë* m ep ndimë” – ‘Iată, adevărat că Domnul nostru mă ajută’ (fol. 9^v, 38; 15 a 29); „përse tue ardhunë uit Bîr Jezu Krishti, *ynë Zot* [...] *ndër nē*” – ‘deoarece venind Fiul tău

¹³ Pentru sufixele comune în română și albaneză, precum și semantica lor v. Arapi (2012).

¹⁴ Vechea română *žen, žau* (Vătășescu 2006, 22).

¹⁵ Depinzând de cazul substantivului predecesor, genitivul în albaneză este precedat de articolele *i, e* sau *tē sē*.

¹⁶ V. Matzinger (2006, 156).

¹⁷ Pentru topica pronumelui posesiv în albaneză v. Demiraj (1986, 497, § 78).

¹⁸ Este o formulă a lui Buzuku, care în invocă pe Dumnezeu cu o tautologie.

Iisus Hristos, Domnul nostru [...] între noi' (fol. 16, 33-34; 41 a 25-26); „E bekuomeja *Ama e Tinëzot'*” (genitiv) – ‘binecuvântata Maica Dumnezeului nostru’ (fol. 9, 43; 13 a 36-37); „Banina të ngushlluom *m Tenëzonë'*” (acuzativ) – ‘Fă nouă consolați la Dumnezeul nostru’ (fol. 9, 65-66; 13 b 19); „E bukurë je bām [...] o ajo qi *Tenëzonë'* (acuzativ) leve, shenjte” – ‘Frumoasă te ai făcut [...] o aceea care pe Dumnezeul nostru ai născut, sfântă’ (fol. 12^v, 18-20; 27 a 15-16) alături de: „Për *tenë Zonë* Zotnë tanë¹⁹ Jezu Krishtnë Birë tand” – ‘Pentru Dumnezeul nostru Iisus Hristos Fiul tău’ (fol. 9, 87-88; 13 b 37); „Ndima eme kām me m ardhunë prej *Sinëzot'*” (ablativ) – ‘Ajutorul meu o să-mi vină de Demenezeu’ (X^v 3-4; 19 a 2-3) etc.

Albaneza are pentru acest cuvânt și sinonimul *perëndi*, format din lat. *imperantem* ‘dominând’ prin sufixul autohton *-i*, obișnuit la crearea numelor feminine abstracte, dar în mod ciudat acest cuvânt nu e folosit de Buzuku (cf. Vătășescu 2006, 22 și Demiraj 1999, 135).

De această categorie aparțin și toate derivatele următoare care au luat naștere din lexeme de origine latină sau italiană/ dalmată cu ajutorul diferitelor mijloace de formare a cuvintelor limbii albaneze.

B. Apelative care au primit de-a lungul timpului și un sens religios

1. **Amë, ama** s. f. doar sing. ‘Maica (Domnului)’: „E bekuomeja *Ama e Tinëzot Mëri* Virgjëna për jetë të jetësë” – ‘Binecuvântata Maica Domnului Mari, Virginia în veci vecilor’ (fol. 9, 43-44; 13 a 36-37) – cuvânt străvechi răspândit în mai multe limbi, indoeuropene și nu, probabil din ilira **am(mā)*, cum presupun S. Mann și A. Mayer, sau o formație internă elementară din limba copiilor (Çabej 1996, 116-117). Personal, susțin filiera indoeuropeană a cuvântului.

2. **Atë, atët** s. n. doar sing. ‘Tatăl’: „e jet përherë me *Atët* bekuom e me Shpirtinë shenjtë” și rămâne mereu cu Tatăl binecuvântat și cu Duhul Sfânt’ (fol. 9, 6-7; 13 a 5-6) – din **attos* (cuvânt gângurit, cf. gr. ἄττα, got. *atta*) (Matzinger 2006, 48). Mai înainte, G. Meyer (1891 s.v.) und Çabej (1976, 104-105).

3. **Bās, bāsi** s. m. sing., pl. **bāsa, bāsat** ‘făcător; Creatorul’: „Rekordoḡ, o *Bāsi* i parë, η salutet, porsi η korpit sinë një tjetërë herë formë more” – ‘Amintește-ți, o primul Creator, de salutarea, cum din corpul nostru altă dată formă ai luat’ (fol. 9^v, 16-18; 15 a 11-12); „qi për të merituom me pasunë tenë *Zonë bāsinë* e korpit tinë” – ‘că de merit să-l avem pe Domnul nostru, creatorul corpului nostru’ (X^v 56-58; 19 b 9-11); „Rekordoḡ, o *Bāsi* i gjithë shekullit” – ‘Amintește-te, o Creatorul lumii întregi’ (fol. 10^v, 73; 19 b 20); „Vëllazënë e të dashunë, ini *bāsa* η sē bāmeshit, e jo η fjalëshit, tue gjegjunë” – ‘Fraților și dragi, fiți făptași din opere și nu din vorbe, doar

¹⁹ În această formulă religioasă, aceeași sintagmă ‘Dumnezeul nostru’, la început cu topica inversă și apoi cu aceea normală, se repetă ca mijloc stilistic de întărire a înțelesului. Apare și forma simplă: *Për Krishtnë Zotnë tanë* (fol. 9, 60-61; 13 b 14).

auzind' (fol. 78, 57-58; 257 b 11-12, Iac. 1: 22)²⁰ – din *báj* 'fac' < *b^hah₂- 'a lumina'²¹ (Matzinger 2006, 162) + -s, sufix foarte frecvent pentru formarea așa numitelor *nomina agentis*.

O singură dată, sigur din motive stilistice, Buzuku a utilizat împrumutul italianesc *autore*: „O *Autore*, kujtoŋ ñ së shelbuomit sinë” – ‘O, Autor, amintește-te de salvarea noastră’ (fol. 10, 62; 17 b 11, Imn).

4. **Bir, biri** s. m. doar sing. ‘Fiu (Domnului)’: „O Zot, qi ñ barkut së shenë Mërisë Virgjenë deshe *Birë* tand” – ‘O Doamne, că din pântecul sântei Fecioarei Maria ai vrut Fiul tău’ (fol. 9, 53-54; 13 b 8-9); „Lavdi kloftë Atit, e *Birit*, e shpirtit shenjtë” – ‘Slavă să fie Tatălui, și Fiului, și Duhului Sfânt’ (fol. 9, 42; 13 a 35-36) – din *b^hi-ro- ‘odraslă’, un derivat al v. *bin* ‘a germina’ din i. e. *b^hyah₂- ‘a crește, a deveni’ (Matzinger 2006, 162-163).

5. **Me fëjyem** v. ‘a greși; a păcătu’: „qi mujti *me fëjyem* e *nukë fëjyem*; mujti me bām të keqe, e *nukë bani*” – ‘care a putut păcătu și nu păcătu; a putut face rău și nu făcu’ (fol. 103, 32-34; 357 a 29-32, Sir. 31:11); „Atë, *u fëjyem* m̃bë qiellt e përpara tÿ” – ‘Tată, eu m-am făcut vinovat la cer și înaintea ta’ (fol. 50, 62-63; 149 b 15, Luc. 15:21).

Deja Meyer (1891, s. v. *faj*) hotărâște pentru *fëlëj*, *fëjëj*, *fjenj* ‘a greși, a păcătu’ proveniența din lat. *fallere*. Numele *faj* ‘păcat’, de fapt *fal*, este după părerea lui o formă veche cu paralele și în alte limbi romanice, ca de pildă fr. *faillie* etc. Çabej (1996, 126-128) explică originea lui *faj fal* din neutrul latinesc **fallium*, un deverbativ ce nu se găsește în nicio limbă romanică. Pe verbul *fëjyem fëlëj* îl consideră o formație internă cu sufixul -ej din *faj fal*, ceea ce ni se pare plauzibil. Substantivul *faj* la Buzuku înseamnă după părerea noastră ‘vină, greșeală.’ Sensul de ‘păcat’ poate s-a dezvoltat mai târziu după influența verbului respectiv.

Principalul înțeles al cuvântului se vede mai ales în pasajul următor din colofonul cărții: „në *kesbë* kun m̃bë ndonjë vend *fëjyem*, u duo tuk të jetë *fajtë*, aj qi të jetë m̃a i ditëshim se u, ata *faj* e lus ta tratonjë nde e mirë. Përse *nukë* çuditëm se në *paça fëjyem*, këjo tue klenë m̃a e para vepërë e fort e fështirë për të vepëruom m̃bë gluhët tanë. Përse ata qi shtamponjinë kishnë të madhe fëdigë, e aqë *nukë* mundë qëllonjinë se *faj* të mos banjinë, përse përherë ndaj ta *nukë* mundë jeshë” – ‘dacă am greșit la un loc pe undeva, vreau ca acolo unde este greșeala, cel care este mai priceput decât mine, acea greșeală îl rog s-o facă bine. Pentru că nu mă mir dacă am greșit fiind asta prima operă și foarte dificilă de tratat în limba noastră. Deoarece cei care tipăreau aveau mare trudă și nu puteau nimeri așa de bine încât să nu facă greșeală, fiindcă nu puteam fi mereu pe lângă ei.’

Derivat – **të fëjyem** ‘rătăcire’: „Të m̃i vëllazënë, në fëjyftë kush ndër jū udhet së dërejtë, e na kthëftë kush, aj të die se aj qi konverton të përkatënuomitë ñ së *fëjyem*it

²⁰ În latină: *Estote autem factores verbi, et non auditores tantum* (Çabej 1968, 257, nota 22).

²¹ Sensul de ‘a face’ a ieșit din ‘a face vizibil’ (Matzinger 2006, 162, nota 523).

së udhësë tī, aj të shelbonjë shpirtinë e vet ɳ mordjet” – ‘Fraṭi mei, dacă vreunul din voi va rătăci din calea dreaptă, și-l va întoarce cineva, să știe el că cel ce întoarce pe păcătoș de la rătăcirea căii sale își va mântui sufletul din moarte’ (fol. 78^v, 41-46; 259 a 36-39, b 1, Iac. 5:20). Prin substantivarea participiului *fëjyem*.

6. **(I) lum** adj. m. sing., pl. **të lum** ‘fericit, sfânt; cf. lat. *beatus*’: „Ty të lusmë, *i lum*²² Zot” – ‘Pe tine te rugăm, fericite Demnezeu’ (fol. 12^v, 81; 27 b 29); „băsi i vepëravet bahetë, e kÿ kâ me klenë *i lum* ɳde e vepëruom të tī” – ‘devine făcătorul operelor, și acesta o să fie fericit în operarea sa’ (fol. 78, 68-70; 257 b 20-22); „Ti je *lum*, Simon bar Jona” – ‘Fericit ești, Simon bar Iona’ (fol. 96 v, 75-76; 331 b 26-27). Çabej (2014, 251-252) vede aici o extindere cu *-m* al verbului *lut* ‘a se ruga’, adică un adjectiv verbal **lut-m* cu sensul de ‘pe care îl rugăm, îl celebrăm’ și aduce spre comparație rom. *ferici* < lat. *felix* ‘a slăvi; a glorifica’. Din limbajul religios cuvântul a trecut apoi și la limba profană. Pe când Matzinger (2006, 160) se bazează în special pe *Jokel* și presupune o rădăcină **leub*^h- ‘a dori’.

7. **Me (u) lutunë**²³ v. pas. ‘a (se) ruga’: „O Shejtitë e Tinëzot, denjoni gjithë ju *me u lutunë* për të shelbuomitë tanë e të gjithëkuo” – ‘O Sfinṭilor Dumnezeului, binevoijṭi toṭi voi să vā rugaṭi pentru salvarea noastră și a fiecărui’ (fol. 9, 63-64; 17 a 17-18); „Gjithë Shenjtitë e tū, *lusmë*, Zot” – ‘Pe toṭi sfinṭii tãi, îi rugăm, Doamne’ (fol. 10, 31; 17 a 27). Etimologie neclară. Are două forme: *lus* ca tranzitiv și *lutem* medial cu obiect indirect. Çabej precizează înṭelesurile cuvântului, adaugând și pe cel de ‘celebrare a unei sãrbãtori religioase, a zilei onomastice sau a sfântului satelui’, precum și ‘a ura, a desidera’. Dupã pãrerea lui, sensul de ‘a celebra’ a provenit din ‘a ruga’, dar sensul primar al cuvântului pare să fi fost cel concret, ca la **ɳfalem** ‘a se apleca’. Cu toate acestea, pentru el referirea la i. e. **leud-* nu este satisfăcătoare din motive fonetice (Çabej 2014, 255). Vezi mai jos și împrumutul din lat. *orare*.

Derivat: **të lutunë, të lutunit(ë)** s. n., pl. **të lutuna, të lutunat(ë)**: ‘rugare, rugă, rugăminte’, „ashtu përpara ty për *të lutunit* të saj na të jemi ndimuom”- ‘așa că în fața ta noi să fim ajutaṭi prin rugăminte’ (fol. 9, 58-60; 13 b 13-14); „por ɳdë gjithë oratë e *të lutunë bani*” - ‘ci întru toate închinăciune și rugă să faceṭi’ (fol. 30^v, 64-65; 87 b 16-17, Filip. 4:6). Acest nomen precedat de verbul *baj* ‘a face’ a fost uzat o dată ca sinonim pentru verbul *lus*: „përse na qi *bajmë të lutunë* asaj qi tÿ leu” – ‘doarece noi care facem rugă la ea care pe tine te nãscu’ (fol 11, 53-54; 21 b 7-8). Format prin substantivizarea participiului *lutun*.

8. **Me u ɳfalë** v. reflexiv ‘a saluta, a se ruga’, **me ɳfal** v. aktiv ‘a dărui’: „Do me thashunë: Ti të dieltë të mos punojnsh [...] tue votë shtatë herë ɳ klishë *me u ɳfalë*” – ‘Va să zicã: Tu duminica să nu muncești [...] mergând de șapte ori la biserică pentru a te ruga’ (fol. 21, 76-83; 61 b 25-31); „Të pushuomitë e jetësë glatë atyne

²² Sintagma aceasta apare aici de două ori, mereu cu adjectivul anticipat ca în zilele noastre.

²³ Infinitivul pasiv se construiește în albaneză cu verbul auxiliar *me genë* è „a fi”, la Buzuku *me klenë*, pe când cel reflexiv cu particula *u*.

ñfal, Zot” – ‘Odihnirea vieții lungi dăruie lor, Doamne’ (fol. 20, 58-59; 57 b 10-11) etc. Meyer (2007, 145) stabilește o origine din bulg. falja = hvalja ‘a lăuda’, fala (hval) ‘laudă’. Çabej (1996, 130-132) îl contrazice pe baza nepotrivirii înțelesurilor și presupune un cuvânt autohton dintr-o formă de bază *sp(h)alnō sau sp(h)olnō. El argumentează bine că semnificația primară este ‘a (se) apleca, a se înclina’. Compară între altele cu rom. *a închina* și *a se închina*, mai departe cu arom. (*mi*) *nclin* ‘(s’)inclinier; faire sa prière, se prosterner, s’assoupir; se rendre, capituler, (se) soumettre’.

Derivat - **të nřalë** ‘salut, închinare’ s. n. format prin substantivarea participului: ‘E ajo tue pasunë gjeğunë këto kafshë, u turbuo ndë këto fjalë të tī, e kujtone qish të nřalë ish ata’ – ‘Și ea, având auzit aceste lucruri, s-a tulburat prin aceste cuvinte ale lui, și cugeta ce fel de salut era acela’ (fol. 14, 51-54; 33 b 5-7).

9. **Zonjë** s. f. doar sing. ‘Doamnă; Mama lui Dumnezeu, Maria’: ‘Kanka e Zonjëse Shenë Mëri’ – ‘Cântecul Doamnei Sfinte Maria’ (fol. 12^v, 54; 27 b 7); ‘E këtu sosetë Officia e Zonjëse, qi thuhetë për gjithë mot’ – ‘Și aici termină oficiul Doamnei, care se spune tot anul’ (fol. 14, 10-11; 33 a 9-10) – din *-ptnŌ₂ (Matzinger 2006, 48).

Din acest strat fac parte și câteva expresii calchiate din latină, care se repetă de mai multe ori: ‘e jet përherë me Atët bekuom e me Shpirtinë shenjtë, për jetë të jetësë’ – ‘și rămâi mereu cu Tatăl binecuvântat și cu Duhul sfânt, în veci vecilor’ (fol. 9, 6-7; 13 a 5-6); ‘Porsi kle nde e zanët nřill, e përherë, e tash, e për jetë të jetësë’ – ‘Cum fusese la început, și mereu, și acum, și în veci vecilor’ (fol. 9^v, 12-14; 15 a 8-9); ‘Lavdi kloftë Atit, e Birit, e Shpirtit shenjtë’ – ‘Slavă să fi Tatălui și Fiului și Duhului Sfânt’ (fol. 9, 42-43; 13 a 35-36); ‘Për tenë Zonë Zotnë tanë Jezu Krishtnë Birë tand’ – ‘Pentru Domnul nostru²⁴ Iisus Hristos Fiul tău’ (fol. 10, 44-45; 17 a 38-39); ‘Tÿ të nřalemi, o ulla i deti’ – ‘la tine ne rugăm, o, steaua mării’ cf. lat. *stella maris* (fol. 12^v, 27; 27 a 23); ‘dera feļice e regjënise²⁵qiellsë’ – ‘poarta fericită a împărăției cerurilor’ cf. lat. *regnum caelorum* (fol. 12^v, 29-30; 27 a 24-25) etc.

II. Împrumuturile de origine latină

În acest domeniu trebuie scoase în evidență studiile efectuate de albanologa română C. Vătășescu, care în diferite articole publicate inițial în franceză, iar în anul 2006 revăzute și republicate în limba română, a abordat această tematică în plan comparativ, aducând o contribuție deosebită la cercetarea terminologiei creștine a ambelor limbi. Aceste studii au lămurit mai multe întrebări în legătură cu terminologia creștină albaneză, deși scopul principal al autoarei a fost de a examina prin comparația dintre română și albaneză raporturile de sinonimie între elementele creștine aparținând celor trei straturi ale lexicului românesc, și anume autohtone, romane și vechi slave. Ea ajunge la concluzia că ‘nu se poate vorbi de o sărăcie a

²⁴ În original se repetă de două ori: *tenë Zonë* și *Zotnë tanë*. Vezi cuvântul *Zot* mai înainte.

²⁵ Un derivat de la *regj* m. s. ‘reg’ cu sufixul *-(ë)ni*.

lexicului creștin românesc de origine latină față de cel albanez de aceeași origine. Dimpotrivă, în română ne aflăm în fața unui lexic popular străvechi, pentru care oferă exemple analiza unor termeni ca *făptură, frupt, sec, a spurca* etc.” (Vătășescu 2006, 5-6).

Observația făcută de Vătășescu (2006, 13) despre faptul că influența latină asupra vocabularului creștin din albaneză nu a fost obiectul unei cercetări sistematice rămâne adevărat și în zilele actuale. Studiile se adresează în general lexicului creștin al limbii albaneze sau al unei anumite opere în limba albaneză, cum este *de facto* și contribuția de față. Din cauza aceasta, un punct de apreciat mult în opera lingvistei Vătășescu este adunarea informației și prezentarea rezultatelor semnate în aproape toate studiile făcute în țară și în străinătate despre tema respectivă.

Ne atașăm fără nicio ezitare constatării ei bazate pe părerea renumiților lingviști E. Çabej, G. R. Solta și H. Mihăescu, pomenită chiar de la început (Vătășescu 2006, 13), că „vocabularul ecleziastic albanez este aproape în întregime de origine latină”, având în vedere că această concluzie a fost confirmată recent și de analiza slavismelor în literatura veche din Nordul Albaniei întreprinsă de lingvista albaneză A. Omari (2012).

Termenii religioși de origine latină care au fost folosiți în Liturghierul lui Buzuku, fiind conștient că nu e o listă finală:

1. **Me bekuom** v. ‘a binecuvânta’, pas. **me klenë bekuom** ‘a fi binecuvântat’: „*Bekojmë* Tenëzonë” – ‘binecuvântăm Dumnezeu nostru’ (fol. 9^v, 2; 15 a 2); „*Bekuom kloftë* Zot Zoti ynë i Izraelit, përse ai na vizitoi” – ‘binecuvântat să fie Domn Domnul nostru al lui Israel, fiindcă el ne-a vizitat’²⁶ (fol. 9, 12-13; 13 a 11-12) – din lat. *benedicere* (Meyer 2007, 69), *benedicō* (Demiraj 1999, 133; Matzinger 2006, 82).

Derivate – **a.** participiu în poziție adjectivală: „*E bekuom* anshtë frujti i barkut tit” – ‘Și binecuvântat este fructul pântecelui tău’ (fol., 9; 13 a 7-8); **b. i bekuom** adj. m. sing., **e bekuome** f. sing. ‘binecuvântat’, format din participiul cu articol prepus: „*Ti je e bekuome* ndër gjithë grāt” – ‘Tu ești binecuvântată între toate femeile’ (fol. 9, 8; 13 a 7); „*E bekuomeja* Ama e Tinëzot Mëri Virgjëna për jetë të jetësë” – ‘Binecuvântata Maica Domnului Maria Fecioara în vecii vecilor’ (fol. 9, 43-44; 13 a 36-37); **c. Të bekuom** s. n. doar sing., articulat **të bekuomitë** ‘binecuvântare’: „*Të bekuomitë* e Tinëzot kloftë përmbi jū” – ‘Binecuvântarea lui Dumnezeu să fie asupra voastră’ (fol. 13, 33-34; 29 a 22-23); „*e nde e bekuom* të tī” – ‘și sub binecuvântarea sa’ (fol. 24, 29; 73 a 25). Prin substantivarea participiului prin articolului prepus *të*.

În albaneză se poate forma din orice participiu un adjectiv prin prepunerea articolului *i*, feminin *e*, și un nume neutru prin articolul prepus *të*.

²⁶ *Bekuom kloftë* este optativ prezent, un mod specific pentru albaneză, cu ordine inversă de cuvinte din motive stilistice.

2. **Dreq, dreqi** s. m., pl. **dreqën, dreqënitë** ‘drac’: „N sē këqiashit sē dreqit (genitiv), largona, neve Zot” – ‘De răutățile dracului, îndepărtează-ne, Doamne’ (fol. 18^v, 35-36; 51 a 34); „bija eme fort anshtë munduom *ṇ dreqit*” (ablativ) – ‘fata mea foarte mult a fost chinuită de drac’ (fol. 45, 84-85; 129 b 32); „Zot, a edhe *dreqënitë*²⁷ kanë me klenë përndënë nē pr emënit tat?” – ‘Doamne, chiar și dracii or să ne fie supuși în numele tău?’ (fol 106, 62-63; 369 b 15-16) – din lat. *dracō* (Demiraj 1999, 133, Vătășescu 2006, 18).

3. **Engjëll, engjëlli** s. m., pl. **engjëj, engjëjtë** ‘înger’: „*Engjëlli* i Tinëzot nuncioi Mërinë” – ‘Îngerul Dumnezeului nostru a vestit pe Maria’ (fol. 14, 15-16; 33 a 14); „U *ṇgri*ti m̄bë qiellt e shenë Mëri: gëzonjënë *engjëjtë*” – ‘S-a ridicat la cer sfânta Maria: se bucură îngerii’ (fol. 9^v, 87-88; 15 b 35-36) – din lat. *angelus* (Demiraj 1999, 133, Matzinger 2006, 61, 207).

La această familie de cuvinte aparține și **arkangjel, arkangjeli** s. m. sing., pl. nearticulat **arkangjëj** ‘arhanghel’: „Përse vetë Zotynë me ordhënë e me zā *ṇ arkangjëlli* [...] të dirgjetë *ṇ qiellshit*” – ‘Pentru că însuși Domnul nostru cu poruncă și cu glas de arhanghel [...] o să pogoare din cer’ (fol. 109, 54-56; 381 b 8-11, Pavel către Tesaloniceni I 4, 16); „O gjithë ju shenjtë engjëj et *arkangjëj* lutëni për nē” – ‘O, toți voi, îngeri și arhangheli, rugați-vă pentru noi’ (fol. 18, 46-47; 49 b 1-2, litanie) – din lat. ecleziastică *archangelus*, termen literar ce nu s-a albanizat în mod total cum se vede la împrumutul popular *engjëll* și care este continuat deasemenea prin it. *arcangelo* (Çabej 1976, 78).

4. **Me ṇgjënuom** v. ‘a ajuna’: „Na *kemi ṇgjënuom* (perfect), e ti *ṽ* dëftove se nukë pae” – ‘Noi am ajunat, dar tu te arătai parcă nu văzui’ (fol. 42, 27-28; 117 a 22 -23) - din lat. *ieiūnō* (Demiraj 1999, 133, și pentru formele rotacizate din toscă *ngjëroj, a(n)gjëroj*). Matzinger (2006, 229) pentru toscă *agjërōn* (pers. III sing. indicativ prezent): „Împrumut din lat. **aiunare* (klass. - lat. *ieiunare*), cf. și româna *a ajuna*”.

Derivate – **a. të ṇgjënuom** s. n. ‘ajunare’: „e për këta *të ṇgjënuom* na klofshim defenduom” – ‘și din pricina acestei ajunări noi să fim feriți’ (fol. 41, 40-41; 113 a 35), format prin substantivarea participiului, sau varianta posterioară **b. ṇgjënim, ṇgjënimi** s. m. , pl. **ṇgjëtime, ṇgjëtimetë** formată cu sufixul *-im*: „E kështu anshtë *ṇgjënimi* që u kam zg’Oedhunë” – ‘Așa este ajunarea pe care eu am ales’ (fol. 42, 40-41; 117 a 33).

5. ***Famuj** s. m., pl. neart. **famuj** ‘fin’: „e t ecunatë e të bāmetë e vollundedetë tonë e të gjithë *famujet* tuve *ṽ*a daj ṇde e mirë” – ‘iar drumurile și operele și voința noastră și a tuturor finilor tăi răsplăteștete lor cu bunătați’ (fol. 9, 81-83; 13 b 32-33) – din lat. *famulus*, albaneza fiind singura limbă care îl continuă, un împrumut vechi (cf. Vătășescu 2006, 24). Mai înainte Meyer (1891, s.v.).

²⁷ Pluralul articulat se realizează prin desinența *-lë* sau *-itë*, dacă pronunțarea este dificilă și solicită inserarea unei vocale.

Derivat – **famulli, famullia** s. f. ‘parohie, colectivul finilor; popor’: „Zotynë erdh me pām *famullinë* e vet” – ‘Dumnezeu nostru a venit să vadă parohia sa’ (fol. 58, 27-28; 181 a 22-23, Lk 7, 16). Derivat de la *famull* ‘fin’ prin sufixul *-i*.

6. **Fe, feja** s. f. doar sing. ‘credință’: „E tash janë t̄ri kafshë: *feja*, shpënesa, karitati” – ‘Și acum sunt (= rămân) trei lucruri: credința, speranța și caritatea’ (fol. 40^v, 85-86; 111 b 32-33, 1 Cor. 13:13). Spre deosebire de *besë*, pe care am analizat-o la început, Matzinger (2005, 115, nota 10) susține că *fe* are sensul de ‘credință dreaptă’ – din lat. *fides*.

În legătură cu acest cuvânt, Vătășescu (2006, 23) constată că „albaneza continuă cuvântul vechi clasic *fides*, iar româna derivatul târziu și popular *credință*”. Într-un articol recent, Demiraj (2015, 95-97), analizând scrierile vechi din secolele XVI-XVIII, susține că *fē* a fost mai ales întrebuintat în nordul țării de populația ghegă catolică, iar mai târziu s-a răspândit pretutindeni. *Besë* a fost folosit de populația toscă în sud și în diasporele vechi din Italia de sud și din Grecia (*arbëreshë* și *arvanitas*)²⁸.

Derivate – **a. *i feshim** adj. m. sing., **e fëshime** f. sing. ‘credincioasă’ (o singură dată), format prin sufixul *-shim* (azi *-shëm*) și articolul prepus: „Epna neve, o i përmishëriershimi Zot, se kafshëtë e tū shenjta [...] me mende *të fëshime* edhe munda përzamë” – ‘Dă nouă, milostive Doamne, ca lucrurile tale sfante [...] cu minte credincioasă să le primim’ (fol. 55^v, 12-17; 171 a 11-15, *Oratio post comunione*)²⁹; **b. i pāfē** adj. m. sing. pl. **tē pāfēt** ‘păgân, necredincios’, prin prepoziția *pa* și articolul prepus: „O *i pāfē*, përse druojte?” – ‘O necredinciosule, de ce te-ai intimidat?’ (fol. 97^v, 14-15: 335 a 12-13, Mat. 14:32); „a s e banjënë këta edhe *të pāfēt*?” – ‘oare nu fac ăsta și păgânii?’³⁰ (fol. 42, 84-85; 117 b 33, Mat. 5:47).

7. **Kankë, kanka** s. f. sing., pl. **kankë** ‘cântec bisericesc’: „*Kanka* e Zonjëse Shenë Mëri” – ‘Cântecul Doamnei Sfante Maria’ (fol. 12^v, 54; 27 b 7); „Tue

²⁸ Acest cuvânt înseamnă în dialectul gheg și ‘logodnă; petrecere organizată cu acest prilej; darurile aduse logodnicei; nunta în casa miroasei’ (Çabej 1996, 154). Demiraj (2015, 104-105) constată aici păstrarea unui sens al cuvântului latin medieval (cf. *fides publica* ‘chezășie/ fidejusiune/ garanție pentru mișcare liberă’). Corespunzător și în română: „Trebuie adăugată concordanța dintre termenii pe care româna și albaneza îi au pentru ‘logodnă’. Este vorba de doi termeni latinești, integrați în vocabularul religios al albanezei și românei, care au o evoluție semantică specifică și identică în cele două limbi: lat. *fides* > alb. *fe* și lat. *credentia* > rom. *credință* au dezvoltat și sensul ‘logodnă’. Acest sens este consolidat de derivatele: alb. *fejoj* ‘a logodi’, rom. *a încredința* ‘idem’; menționăm că alb. *fejoj* are numai sensul ‘a logodi’ (Vătășescu 2006, 63).

²⁹ Çabej (1996, 153-154) aduce și varianta latină: *et fideli semper mente sumamus*. Acolo și un exemplu de un alt autor, Pjetër Budi, ale cărui opere au apărut în 1618 și 1621: „bariu i mirë e *i feshim*” – ‘ciobanul bun și credincios’.

³⁰ Çabej (1996, 154): *nonne et ethnici hoc faciunt?* Acolo și alte exemple din autorii albanezi vechi.

frujtuom të gëzonetë, tue gëzuom ndë të madh gazëmend e ndë *kankë*” – ‘Înflorind să se bucură, bucurându-se în jubilarie mare și cu cânteci’ (fol. 32, 8-9; 93 a 7-8, Is. 35:2) – din lat. *cantica* (Matzinger 2006, 66, 68)³¹.

Cuvântul, la fel ca rom. *cântec*, cum se vede din ultimul exemplu are și sens comun, deși în latină și în limbile romanice occidentale are accepție ecleziastică.

Pe lângă *kankë* și verbul **me kënduom** ‘a cânta’ din lat. *cantare* (Çabej 2014, 76-77), cu sens profan și un alt derivat: „këtë natë, parë se të këndonjë kënduosi, tñ herë kë me më reneguom [...] E atë trat kënduosi këndon?” – ‘în noaptea aceasta, înainte de a cânta cocoșul, de trei ori mă vei renega [...] Și în acel moment cânta cocoșul’ (fol. 64, 59-61; 2015 b 12-13). **Kënduos** ‘cocoș’ din rădăcina participiului *kënduo-* + -s. Se poate că acest verb a influențat demistificarea lui *kankë*.

8. **Kat, kati** s. m., pl. **kate, katetë** ‘păcat’: „Na tÿ të lusmë, Zot, të ndijensh fajetë e *katetë* e sherbëtorëvet tuve” – ‘Noi pe tine te rugăm, Doamne, ca să ierți vinile și păcatele servitorilor tăi’ – din lat. *peccatum* (Matzinger 2006, 82, 158-159).

Derivate – **a. të pākat** adj. m. doar pl. ‘nepăcătoși’: „O ju gjithë shenjtënë të *pākat*, lutī për nē” – ‘O toți voi sfinții fără păcat, rugați-vă pentru noi’ (fol. 18, 73-74; 49 b 27), format prin articolul prepus din expresia *pā kat*, care a fost întrebuițată de două ori: „Aj qi anshtë ñ jush *pā kat*, aj të jetë mā i pari me qitunë gurë mbë të” – ‘Cel dintre voi care este fără de păcat, acela să fie primul a arunca piatra asupra ei’ (fol. 54^v, 86-88; 167 b 33-35, Ioan 8, 7); **b. t katënuom** ‘păcătoși’ s. m. doar pl.: „Zotynë anshtë i dërejtë, e aj të ñthenjë kryetë e t *katënuomel*” – ‘Domnul nostru este drept, și el va crăpa capul păcătoșilor’ (fol. 13, 22-24; 29 a 14-15, Ps. 128 4-5), presupune existența unui verb *me katënuom*, ce nu apare aici, din participiul căruia s-ar fi format prin articolul prepus, ca o regulă generală în albaneză, un adjectiv **i katënuom*. Existența acestui verb mai veche este dovedită și din derivatul **c. me përvatënuom** ‘a pângări’, refl. **me u përvatënuom** ‘a păcătui’, format cu prefixul *për-* < i. e. **pro-* (Matzinger 2006, 124): „E kafshëtë qi vinjënë ñ gojet, dalënë ñ zemëret, e ato *përvatënonjëne* nÖerinë” – ‘Iar lucrurile ce ies din gură pornesc din inimă și acelea pângăresc omul’ (fol. 52^v, 32-34; 159 a 26-27, Mat. 15:18, verbul activ dovedindu-se doar o dată, poate un neologism al autorului); „E kÿ anshtë një shenj qi ñget nÖerinë *me u përvatënuom*. E kush mbë këtë mëndyrë *përvatënonetë*, aj *përvatënonetë* nde e tretët kat të pesë shqisevet korpit tÿ” – ‘Și ăsta este un semn care îl împinge pe om să păcătuiască. Și cine păcătuiește în acest mod, el

³¹ Vătășescu (2006, 21, nota 39) subliniază că „Cuvântul este cunoscut și în sursele occidentale, dar s-a păstrat pe cale populară numai în română și în albaneză”. Ea face referire la Solta (1980) care vorbește de un termen religios în albaneză și menționează că mai târziu cuvântul a pierdut această semnificație în ambele limbi, fiind folosit cu înțeles profan. Vătășescu face legătură și cu rom. *descântec*, „termen care face parte din lexicul cu caracter magic popular”.

păcătuiește față de cel de-al treilea păcat al celor cinci simțiri ale corpului său' (fol. 22^v, 57-59, 62-65; 67 b 10-11, 14-16).

Apoi **d. i përkatënuom** adj. m. sing., **e përkatënuome** f. s., pl. **të përkatënuomitë** 'păcătos', prin articolul prepus din participiul verbului (*cf.* mai sus *i katënuom*): „Si mundë banjë një nËorë qi anshtë *i përkatënuom* këto shenja?” – ‘Cum poate să facă un om care este păcătos aceste semne?’ (fol. 57, 59-61; 177 b 13-14, Ioan 9:16); „E një gruo qi ish *e përkatënuome* ndë qytet, qi ish Mëri Magdalena” – ‘Și o femeie ce era păcătoasă în oraș, care era Mari Magdalena’ (fol. 61^v, 78-80; 195 b 28-30); „Përse me të publikuom e me *të përkatënuom* ha mjeshtri yj?” – ‘De ce mânăncă maestrul vostru cu vameșii și cu păcătoșii?’ (fol. 99^v, 71-73; 343 b 21-22); **e. të përkatënuom, të përkatënuomitë** s. n. sing. ‘acțiunea de a pângări’, ca de obicei prin substantivarea participiului: „E urta [...] e shiti e mā nuk e lëshoq të dërejtenë, por ñ *së përkatënuomishit* atë shpëto” – ‘Înțelepciunea [...] n-a părăsit pe dreptul cel vândut, ci l-a ferit de păcat’ (fol. 82-84; 357 b 30-32, Sol. 10-13). Mai mult decât neologismul *me (u) përkatënuom* se folosește sinonimul *me fëjyem* (v. mai sus).

La Buzuku se vede clar că cuvintele noi se formează în primul rând prin adjectivarea și substantivarea participiilor sau prin substantivarea adjectivelor. Derivarea cu prefixe și sufixe este mai rară.

9. **Kelq, kelqi** m. s. doar sing. ‘potir, pahar’: „A nukë do të pī *kelqinë* qi më ordhënoi Ati?” – ‘Nu voi bea paharul pe care mi l-a ordonat Tatăl?’ – din lat. *calix, -icis* (Demiraj 1999, 133).

10. **I kërshtenë** adj. m sing., pl. **të kërshtenë** și substantivat ‘creștin’: „E në duketë kuinaj ñ jush me *klenë i kërshtenë*, e nukë shtrëngon e ndishkon guhënë e t’” – ‘Și dacă i se pare cuiva dintre voi a fi creștin, dar nu strânge și nu pedepsește limba sa’ (fol. 78, 70-72: 257 b 22-23, Iac. 1-26); „Tue ndimuom ndë nevojet *të kërshtenëtë*” ‘ajutând în nevoie pe creștini’ (fol. 38, 32-33, 101 a 27-28, Rom. 12-13) – din lat. *c(h)ristianus* (Matzinger 2006, 67).

Derivat – **i pākërshtenë** adj. m. sing.; pl. **të pākërshtenëtë** (o dată) ‘necreștin, păgân’³²: „As *të pākërshtenëtë* këta nuk e banjënë?” – ‘Nu fac și păgânii asta?’ (fol. 42, 80-83; 117 b 31, Mat. 5, 47). Și o altă dată cu metateza lui *r*: „tue q maravejuom se edhe përderdhe dhunëtija e Shpirtit shenj t përmbi gjint *të pākërshtena*” – ‘uimindu-se că se revârsa darul Duhului Sfânt și peste neamuri păgâne’ (fol. 80^v, 8-10; 267 a 7-9, Ap 10, 46) – prin prefixul *pā-* care formează adjective antonime.

11. **Klishë, klisha** s. f., pl. **klishë, klishëtë** (o singură dată varianta mai modernă **klisat**) ‘biserică’: „*Klisha* e Tinëzot” – ‘Biserica Domnului nostru’ (fol. 9, 44-45; 13 a 38-39); „dha zhdo vetëve me profetixuom [...] e tjerëvet me klenë të parët *e klishëvet* e doktorë” – ‘dădu onora a profeți [...] și altora a fi capii bisericilor și doctori’ (fol. 101^v, 49-51; 351 b 4-5, Efes. 4:11) – din lat. *ecclesia*, pentru lat. clasică

³² Çabej (1968, 117) dă această explicație: *të pākërshtenëtë*: lat. *publicani*; *të pajët*: lat. *ethnici*.

ecclesia (Matzinger 2006, 177 etimologizând cuvântul *klisbë* în cartea lui Matrënga)³³. Așadar, acest cuvânt apare cu aceeași formă fonetică și în cea mai veche carte a dialectului tosc, devenind mai târziu în general *keisbë* în ghegă și *qisbë* în toscă prin palatalizarea consoanei frontale. Forma mai veche *klisbë* se păstrează numai în anumite subdialecte în țară și în diaspora (v. Çabej 2014, 99-100). Vătășescu (2006, 22) sublinează că „albaneza, spre deosebire de română, are un reprezentant al cuvântului pe care l-au păstrat cele mai multe dintre limbile romanice occidentale (*ecclesia* > *qisbë*, *klisbë*), că nu sunt dovezi că albaneza ar fi cunoscut și *basilica*, că, alături de dalmată, româna a moștenit numai *basilica*”.

Autorii ulteriori întrebuițează *keisbë*. Palatalizarea a avut loc în dialectul tosc, unde se folosește varianta *qisbë*. Pornind din aceasta deja Meyer (1891, s.v.) stabilește originea cuvântului din lat. *ecclesia*. De asemenea, Solta (1980, 150) nu pune în discuție acest fapt.

12. **Kryq** s. f. doar sing. nearticulat ‘cruce’: „E m̄basandaj ti, prift, bani *kryq* ̄ ballë e m̄bë zemërë” – ‘Și apoi tu, părinte, fă-i semnul de cruce pe frunte și pe inimă’ (fol. 23, 68-69; 69 b 20-21, *Exorcista cathecuminorum*) – din lat. **crucis*, lat. clasică *crux* (Matzinger 2006, 168).

13. **Kunorë** s. f. doar sing. ‘cunună’: „e i banë *një kunorë* ̄ drizash” – ‘și îi făcură o cunună de spini’ (fol. 65, 78-79; 209 b 28-29) – din lat. *corōna* (Matzinger 2006, 237).

14. **Lavd, lavdi** s. m., pl. **lavde, lavdetë** ‘slavă’: „e *lavdi* madh i Tinëzot leu p̄rm̄bī t̄y” – ‘și slava mare a Dumnezeului nostru născu asupra ta’ (fol. 37, 3-4; 97 a 4, Is. 60:1); „*Lavdi* kloftë Atit e Birit e Shpirtit shenjtë” – ‘Slavă să fie Tatălui și Fiului și sfântului Duh’, o propoziție care se repetă de adesea ori (fol. 9, 42; 13 a 35-36) – din **laudis* (Matzinger 2006, 67), deși diftongul *au* a dat în albaneză *a* cu două excepții: *lavd* și *kaḡsbë* ‘lucru’ < *causa*. S-ar putea, argumentează el, că avem de a face cu un termen al limbii bisericești, care a păstrat o formă fonetică mai conservativă, dar nu exclude și o filieră aromână. După Çabej (2014, 205) din *laudem*.

Derivate – **a. me lëvduom** ‘a lăuda’: „O ti Jeruzalem, *lëvdo* Tenëzonë; o Sion, *lëvdo* Zotnë tand” – ‘O, tu, Ierusalime, laudă-l pe Dumnezeul nostru; o, Sioane, laudă-l pe Dumnezeul tău’ (fol. 12, 89-90; 25 b 36-37). Matzinger (2006, 191) acceptă originea latină din *laudare*, deși mai înainte (p. 61) vorbește de un denominativ. Çabej (2014, 205) presupune o formare internă, un denominativ al lui *lavd*. Această explicație ni se pare plausibilă luând în considerație dificultatea cu diftongul *au*, care de regulă s-a transformat în *a* și nu în *av* în albaneză. O singură dată și adjectivul participial **b. i lëvduom** ‘lăudat’: „qi ajo atyne anshtë *lavd i lëvduom* p̄r jetë tē jetësë” ‘căci ea lor le este slavă lăudată în vecii vecilor’ (fol. 52^v, 46-47; 159 b 1-2). Mai departe **c. *me përlëvduom** ‘a preamări’ (o singură dată) cu

³³ Autor arbëresh, a scris la 1592 prima carte în dialectul tosc. Pentru cartea lui, v. Arapi (2014, 24).

prefixul *për-* din verbul *me lëvduom*. „tue ȳ pām ato vepëra të mira, *të përlëvdonjënë* (conjunctiv-imperativ) lavdinë e madh të Tinëzot ȳ ditet qi të vinjë me na vizituum” – ‘privindu-se operele cele bune, să preamărească ei slava mare a lui Dumnezeu în ziua când va veni de a ne vizita’ (fol. 77^v, 13-15; 255 a 11-13, 1Petr. 2:12). Și adjectivul participial respectiv **d. i përlëvduom** ‘preamărit’: „e lavd *i përlëvduom* bāmirevet” – ‘și slavă preamărită făcătorilor de bine’ (fol. 77^v, 22-23; 255 a 19-20, 1 Petr. 2:15).

15. **Ligj, ligja** sau **ligj(e)ja** s. f., pl. **ligje**³⁴, **ligjet(ë)**³⁵ ‘lege (și în sens religios)’: „Na kemi ȳdë *ligj*, e porsî anshtë *ligjja* jonë aj të vdesë” – ‘Noi avem scris în lege, și cum este legea noastră el să moară’ (fol. 68^v, 87-88; 223 b 36-38, Ioan 19:7); „përse aj qi do shoqnë, ȳbaron *ligjnë*” – ‘că cel care iubește pe aproapele împlinește legea’ (fol. 38^v, 80-81; 103 b 30, Rom. 13:8) – din lat. **lēgis*, lat. clasică *lēx*, *-gis* (Matzinger 2006, 66).

Derivat – **a. i pāligj** adj. m. s., **e pāligje** f. sing. și pl.: ‘nelegiuit’: „ti nē tue na ȳdimuon, gjithë kafshëtë *e pāligje* na të i mundnjëmë” – ‘tu ajutându-ne pe nouă, ca toate lucrurile nelegiuite noi să le învingem’ (fol. 53^v, 76-78; 163 b 25-27), format prin articolul prepus din expresia **pā ligj** ‘fără lege’: „ashtu me klenë kondra gjithë shpirti qi *pā ligj* anshtë” – ‘a fi împotriva fiecărui spirit care fără lege este’ (fol. 23^v, 48-49; 71 b 2-3). Adjectivul acesta substantivat **i pāligji**³⁶ este un eufemism pentru *drac*. „përse aj *i pāligji* qi ju e kini kondra veti” – ‘deoarece diavolul pe care voi îl aveți împotriva’ (fol. 83^v, 63-64; 279 b 15-16, Rom. 5:8).

b. e pāligje, e pāligjeja s. f., pl. articulat **të pāligjetë/ t pāligjet** ‘fărădelege, nelegiuire’, format prin substantivarea adjectivului feminin sau după sl. *bezakonije*, cum stabilește pentru cuvintele românești DEX 2009: „E mirë se në u gjetë kun *e pāligjeja* për të dërejtë, atëhere ju t ini lum” – ‘Iar dacă se va găsi pe undeva nelegiurea în loc de dreptate, atunci voi veți fi fericiți’ (fol. 84^v, 29-31; 283 a 25-27, 1 Petr. 3:14); „e ȳ Klishet shenjte sote hiq gjithë *të pāligje*” – ‘și din Biserica ta sfântă scoate toată fărădelege’ (fol. 9, 80-81; 13 b 30-32); „u të rëfyenj Tinëzot *të pāligjetë* e mī kondra vetëveti; e ti ȳdijeve *të pāligjetë* e katit tim” – ‘eu o să-i povestesc Domnului nostru fărădelegile mele împotriva mie însămi; și tu iertai fărădelegile păcatului meu’ (fol. 16^v, 29-32; 43 a 24-25, Ps. 31:5); „E u të qes përmbi jū uję të dëlirë, e ju të dëlirii ȳ gjithë *së pāligjeshit*³⁷, ȳ gjithë idolashit suojsj u t u dëlirinj” – ‘Și

³⁴ De două ori și cu *e* lungă: *ligjee* (fol. 17^v, 63; 47 b 15 și fol. 45, 71; 129 b 22).

³⁵ O singură dată pl. *ligja*: „e ti ban të sherbejnsh *ligjivet* (Dativ plural articulat) Tinëzot”, ‘și tu trebuie să le servești legilor Dumnezeului nostru’ (fol. 25^v, 75-76; 79 b 24-25).

³⁶ Cu același înțeles și *i pāmēni* ‘fără nume’: „e ȳ si mëngoftë gjithë të dëshëruom të pāligj t *ati t pāmēni*” – ‘și la el să lipsească toate dorințele nelegiuite ale diavolului’ (fol. 23, 86-88; 69, 35-36).

³⁷ În exemplul al doilea *të pāligje* este în cazul acuzativ sing., pe când *së pāligjeshit* în ablativ plural. Toate verbele în acest exemplu sunt în conjunctiv cu sens de viitor.

eu voi stropi peste voi apă curată, și voi vă veți curăți de toate fărădelegile, de toți idolii voștri eu vă voi curăți' (fol. 56^v, 66-69; 175 b 18-20, Iez. 36:25).

Mai departe expresiile **Ligj plakë** și **Ligj e rë** 'Vechiul Testament și Noul Testament' după latina medievală *lëx vetus* și *lëx nova*. „E zgjËdhmë nde e Shkruomit Shenjtë të *Ligjsë plakë* [...] Edhe si u bā *Ligj e rë* n sinë Zot Krishtit tinë” – ‘Și citim în Sfânta Scriptură a Legii vechi [...] Și după ce se făcu Lege nouă de Dumnezeu nostru Hristos’ (fol. 26, 10-11, 62-63; 81 a 5-6, b 13-14).

16. **Me liruom** v., pas. **me klenë liruom** ‘a ierta, sensul profan al cuvântului fiind a elibera’: „Epur ju të dini se i Biri i nËeriut kã të mujtunë mbë dhët *me liruom* katëtë” – ‘Dar ca voi să știți că Fiul Omului are putere pe pământ a ierta păcatele’ (fol. 90^v, 34-36; 307 a 28-29) – din lat. *liberāre* (Matzinger 2006, 202), cf. și rom. a ierta < libertare (Vătășescu 2006, 26). Vezi mai jos și **me ndijjem**.

Derivat – **të liruomitë** s. n. doar sing. artikulat ‘iertarea’: „E më ban hir, Zot, me pasunë *të liruomitë* e katevet mive” – ‘Și dăm har, Doamne, a avea iertarea păcatelor mele’ (fol. 19^v, 31-33; 55 a 24-25), format prin substantivarea participiului. Fraza *të liruomitë e katevet* se repetă de mai multe ori.

17. **İter, İteri** m. s., pl. **İterë** ‘altar’: „le aty dhunëtijenë tande përpara *İteri*” – ‘lasă acolo darul tău în fața altarului’ (fol. 84^v, 55-56; 283 b 8-9) – din lat. *altāre* (Matzinger 2006, 62, 241)³⁸.

18. **Me mallëkuom** v., pas. **me klenë mallëkuom** ‘a blestema’: „Aj qi të të *mallëkonjë, të jetë mallëkuom*”³⁹ – ‘cel ce te blestemă, să fie blestemat’ (fol. 49^v, 82-83; 147 b 31, Fac. 27:29) – din lat. *maledicō* (Demiraj 1999, 133).

Derivate – **a. i mallëkuom** adj. m. s., pl. **të mallëkuom** ‘blestemat’, format prin adjectivarea participiului: „Tash, *i mallëkuomi* dreq, njih të dënuomitë tat” – ‘Acum, blestematul drac, recunoaște condamnarea ta’ (fol. 24 v, 21-22; 73 a 19-20, *Exorcista cathecuminorum*); **b. të mallëkuom** s. n. doar sing. ‘blestem’: „Druo mos më apë *të mallëkuom*” – ‘Mă înfricoșez să nu-mi dea vreun blestem’ (fol. 49^v, 35-36; 147 b 29, Fac. 27:12). Format prin substantivarea participiului.

19. **Meshë, mesha** s. f. doar sing. ‘slujbă, liturghie’: „*Mesha* e kunorësë” – ‘Slujba cununiei’ (fol. 109^v, 44; 383 a 38) – din lat. *missa* (Matzinger 2006, 157).

20. **Mishërier(ë), mishërierja** s. f. doar sing. ‘milă, rom. veche mesereare’: „O Krisht, kī *mishërier* përmbi nē” – ‘O Hristos, să-ți fie milă de noi’ (fol. 11, 47-48; 21 b 2-3); „përse u forcuo *mishërierja* e ti përmbi nē” – ‘de ce se întări mila lui peste noi’ (fol. 8^v, 83-84; 15 b 31-32, Ps. 116:2) – lat. *miserere* (Çabej 2014, 338, Vătășescu 2006, 16), cuvântul s-a păstrat doar în albaneză și română, v. Vătășescu (2015).

³⁸ Vătășescu (2006, 15, nota 9) acceptă opinia lui Mihăescu că albaneza, foarte probabil, continuă pe varianta *altare*, pe când româna pe *altarium*.

³⁹ Primul verb este în persoana a III-a sing. a conjunctivului prezent activ, pe când al doilea la persoana a III-a sing. de la conjunctivul prezent pasiv. Conjunctivul în albaneză este mereu însoțit de particula *të*.

Derivat: **e përmishëriershime** ‘miloasă’ adj. f. sing., format din substantiv cu articolul prepus, prefixul *për-* și sufixul *-shimr.* „Ama e përmishëriershime, ti neve ɳ anëmikut na defendo” – ‘Maica miloasă, apără noi de dușmani’ (fol. 10, 66-67; 17 b 14-15).

21. ***Munëg, munëgj** s. m., la Buzuku doar pl., ‘călugăr’: „O ju gjithë *Munëgj* e Remita, lutī për nē” – ‘O, voi toți, călugări și eremiți, rugați-vă pentru noi’ (fol. 18^v, 13; 51 a 13) – din lat. *monac(h)us* (Demiraj 1999, 133, Matzinger 2006, 67).

22. **Me ɳdiyem** v., pas. **me klenë ɳdiyem** ‘a ierta’: „*ɳdijeve* të keqtë popullit tit” – ‘Tertai răul poporului tău’ (fol. 9^v, 53-54; 15 b 7, Ps. 84:3); „Bekuom janë ata, qī atyne u *janë ɳdiyem* të këqiatë” – ‘binecuvântați sunt cei cărora le sunt iertate răutățile’ (fol. 16^v, 17-18; 43 a 14-15, Ps. 31:1); „Na tÿ të lusmë, Zot, *të ɳdijensb* fajetë e katetë e sherbëtorëvet tuve” – ‘Noi te rugăm pe tine, Doamne, să ierți vinile și păcatele servitorilor tăi’ (fol. 11^v, 61-63; 23 b 13-14) – lat. *indulgere* (Meyer 2007, s. v., Matzinger 2006, 155).

Derivate - **a. të ɳdiyem, të ɳdiyemitë** s. n. doar sing. ‘iertare’, ca obișnuit prin substantivarea participiului: „e tash mā nukë kanë *të ɳdiyem* ɳ katit së tyne” – ‘dar acum n-au iertare pentru păcatul lor’ (fol. 102, 52-53; 353 b 6, Ioan 15:22); **b. ɳdijesë** s. f. doar sing. ‘iertare’: „për të lypunë *ɳdijesë* përpara Tinëzot” – ‘a cere iertare în fața lui Dumnezeu’ (fol. 89^v, 11; 303 a 8-9, Lev. 23:29). Format din rădăcina verbului *ɳdij-* + sufixul *-esë*. Un exemplu bun pentru a arăta cum s-a mers treptat spre cuvintele derivate cu afixe, în prima fază conviențuind cu cele formate prin conversiune. Trebuie să fie totuși destul de vechi, dacă luăm în considerație faptul că și termenul paralel tosc *ndëlesë* apare deja la Matrënga în anul 1592 (cf. Matzinger 2006, 155).

23. **Me ɳgushëlluom** v., pas. **me klenë ɳgushëlluom** ‘a consola, a mângâia’: „E shumë ɳ Xhudhishit ishnë ardhunë tek Marta e tek Mëria, ata *me i ɳgushlluom* për të vëllat” – ‘Și mulți dintre iudei veniseră la Marta și Maria spre a le consola pentru fratele lor’ (fol. 58^v, 33-35; 183 a 27-29, Ioan 11:19); „e tash hinje se ai *ɳgushëllonetë*, e ti je munduom” – ‘și acum iată că el se mângâie, iar tu ești chinuit’ (fol. 48^v, 29-30; 143 a 24-25, Luc. 16:26); „e aj *ɳgushlluom* e gëzuom, tue pasunë shpënesë ɳ tÿ” – ‘și el consolat și bucurat, având nădejde în tine’ (fol. 23^v, 84-85; 71 b 32-33, *Oratio*), un caz rar în care participiul este uzat într-o poziție sintactică proprie adjectivului – lat. *consolare* (Meyer 2007, 354; Vătășescu 2006, 26).

Derivate – **a. të ɳgushlluom** s. n. doar sing. ‘acțiunea de a consola, consolare, mângâiere’: „o na të jemi ɳgushlluom për *të ɳgushlluomit* taj e për të ɳfalët” – ‘fie ca noi să fim mângâiați pentru mângâierea voastră și mântuirea’ (fol. 103^v, 15-17; 359 a 13-14, 2Cor. 1:6), format prin substantivarea participiului, se folosește paralel cu sinonimul afixat *ɳgushëllim*; **b. *i ɳgushlluom** adj. m. s., **e ɳgushlluome** adj. f. s., pl. **të ɳgushlluom** ‘consolat’, format prin adjectivarea participiului cu articolul prepus; **c. ɳgushëllim** s. m. sing. ‘consolare’, format din rădăcina verbului *ɳgushullo-* + sufixul *-imr.* „Kur Zotynë ktheÿ të zanëtë e Sionit, atëherë ɳ bām porsī *të ɳgushlluom*. Atëherë ɳ ɳbush goja jonë gazëmend, e gluha jonë *ɳgushëllim*” – ‘Când

Domnul nostru întorcea robii din Sion, atunci deveniram ca niște consolați. Atunci se umplu gura noastră de bucurie, și limba noastră de consolare’ (fol.11, 82-86; 21 b 28-30); **d. ngushulluos** adj. m. s. ‘consolator’, format din tema participiului *ngushulluo-* + sufixul *-s*: „aj Parakleti, qi do me thashunë Shpirti shenjt *ngushulluos*, të mos vinjë tek ju” – ‘Paracletul, ce vrea să spună Spiritul Sfânt consolator, nu o să vină la voi’ (fol. 78, 20-22; 257 a 17-19, Ioan 16:7); **e.** substantivat **Ngushullues** ‘Mângâietorul’: „E u të lutem Atët e t u apë një tjetërë *Ngushullues*” – ‘Și eu o să-l rog pe Tatăl și o să vă dea un alt Mângâietor’ (fol. 79^v, 65-66; 263 b 18, 19, Ioan 16:16); **f. çkushulluom** adj. m. sing. ‘disperat’, probabil din *ngushulluom* + prefixul *ç-*, care crea antonime sau un participiu în poziție adjectivală, ceea ce ar presupune existența unui verb „*me (klenë) çkushulluom” – ‘a (se) dispera’: „E muor Pjetërë e të dy bijtë e Xebedeit, e zū me u zemërkequnë e fort *çkushulluom*” – ‘Și lua cu sine pe Petru și pe cei doi fii ai lui Zevedeu, și prinse a se întrista și a se mâhni’ (fol. 64, 67-69; 205 b 18-20, Mat. 26:37); **g. të çkushulluom** s. n. sing. ‘disperare’, din *të ngushulluom* prin prefixul antonim *ç-* sau prin substantivarea participiului verbului presupus „*me (klenë) çkushulluom: Kur ju të shihni të këqiatë e *të çkushulluomitë*, që anshhtë thanë n Danielit profetë” – ‘Când voi o să vedeți răutățiile și disperarea ce s-a zis prin Daniel proorocul’ (fol. 92, 82-84; 313 b 31-33, Mat. 24:15).

24. **Pashkë, Pashka** s. f., pl. **Pashkë, Pashkët** ‘Paște’: „Nd atë mot ish afërë *Pashka* e Xhudhivet” – ‘în acel timp era aproape Paștele iudeilor’ (fol. 55^v, 75-76; 171 b 26, Ioan 2:13). Este atestat la ambele numere, ca în aceste exemple, pe care le găsim pe paginile următoare: „na qi festënë e *Pashkëvet* (genitiv pl.) me të madhe devocion çelebrojmë” – ‘noi ce sărbătoarea Paștilor cu mare devoțiune celebrăm’ (fol. 76, 67-69; 249 b 19-20, *Oratio*); „na qi festënë e *Pashkësë* (genitiv sing.) çelebruom” ‘noi ce sărbătoarea Paștelui celebrăm’ (fol. 76^v, 52-53; 251 b 6-7, *Oratio*) – din lat. *Pascha/ Pasqua* (Matzinger 2006, 230).

25. **Me pagëzuom** v., refl. **me u pagëzuom** ‘a boteza’: „e gjithë *klenë pagëzuom* ndë Moisesnë ndë nËgullët e ndë detit” – ‘și toți fură botezați întru Moise în nor și în mare’ (fol. 39^v, 19-20; 107 a 16-17, 1 Cor. 10:3) – conform Matzinger (2006, 84, 166) din lat. *baptizare*, cu toți dificultățile în evoluția fonetică puse deja în evidență și pentru rom. *a boteza*⁴⁰.

La verb aparține, cel puțin din punct de vedere semantic, și numele *bag(ë)m* ‘mir, agheasmă; hirotonisire; botez’, despre care de asemenea nu avem o etimologie definitivă. Noi ne atașăm în acest punct de Demiraj (1999, 135) după care cuvântul se poate explica fără greutate „als relativ frühe Rückbildung aus *pagëzuj*” (ca un derivat regresiv relativ timpuriu din *pagëzuj* ‘a boteza’), cum se acceptă în general și pentru rom. *botez* < *a boteza*. Având în vedere faptul că în primul document din

⁴⁰ Despre problemele în jurul acestei etimologii v. Vătășescu (2006, 16, nota 15). Ea repetă că „Forma din română și cea din albaneză se explică cu greutate din lat. *baptizare*” și menționează încercările făcute de Çabej și Mihăescu de a stabili o etimologie corectă.

dialectul tosc, adică în cartea lui Matrënga, s-a folosit cu acest înțeles cuvântul *pakëzim*, o formare internă din *pagëzënj* plus sufixul *-im*, nu ni se pare plauzibilă originea din greacă susținută și de Vătășescu⁴¹ (2006, 62). Influența greacă ar trebui să atingă în primul rând dialectul tosc în Sudul Albaniei cu care era în contact direct și pe care îl întrebunțau arbëreshi nu doar înainte de emigrare, ci și în țara lor nouă. De aceea, faptul că cuvântul *bag(ë)m* se găsește doar în ghegă întărește teza unei evoluții interne.

Derivat regresiv – **bagm, bagmi** s. m. doar sing. ‘botez, cf. rom. botejune’: „Qish lypnë? *Bagminë*. A do të pagëzënesb? Duo. N. Gjon, u tÿ të pagëzënj?” – ‘Ce vrei? Botezul. Vrei să fi botezat? Vreau. N. Ion, eu te botez pe tine’ (fol. 25^v, 51-53; 79 b 5-6, *Exorcista cathecuminorum*). În această frază devin evidente relațiile semantice în sânul acestei familii de cuvinte.

26. **Prift, prifti** s. m., pl. **priftënë**⁴², **priftënit(ë)** ‘preot’: „Ti je *prift* për jetë të jetësë, porsì anshtë ordëni i Melkisedek” – ‘Tu ești preot în veac, cum este rânduiala lui Melchisedec’ (fol. 12, 30-32; 25 a 21-22, Ps. 109: 4); „oro për popullit, gojëtareja jonë, e për *priftënit*” – ‘Roagă-te pentru poporul, grăitoarea noastră, și pentru preoții’ (fol. 9, 47-48; 13 b 2-3, *Oratio*) – din lat. *presbyter* (Demiraj 1999, 133). Vătășescu (2006, 16, nota 14) subliniază că „Spre deosebire de limbile romanice occidentale, care continuă *presbyter*, în italiană, română și albaneză se continuă varianta populară *praebiter* (*prebiter*)”⁴³.

Derivat afixat – **priftëni, *priftënia** s. f. doar sing. ‘preoția’: „e ju porsì gurë ini fabrikuom [...] *priftëni* e shenjtuome” – ‘și voi ca niște pietre sunteți fabricați [...] preoție sfântă’ (fol. 76, 85-87; 249 b 34-36, 1Petr. 2: 5); „e atì dha *priftëninë* e gjindsë” – ‘și lui îi dădu preoția poporului’ (fol. 101, 40-41; 319 a 35, Eccles. 45:8). Din *priftën* + sufixul accentuat *-i*, compară *priftëri* cu rotacismul tosc la Matrënga (Matzinger 2006, 236), necunoscut în limba de azi.

27. **Qiell, qiellja** s.f. sing., pl. **qiell, qielltë**⁴⁴ ‘cer’: „U ngriti e shenë Mëri mbë *qiellt*” – ‘S-a ridicat sfânta Maria la cer’ (fol. 9^v, 29-30; 15 a 21-22, Imn); „e vepëratë e duoret tuve janë *qielltë*” – ‘și lucrurile mâinilor tale sunt cerurile’ (fol. 17^v, 44-45; 47 a 37, Ps. 101:26) – din lat. *caelum* (Matzinger 2006, 67, 82, 83, dar la 179 din lat. pl. *caeli/ keli*). Vătășescu (2006, 15, nota 14) acceptă proveniența din lat. *caelum* pentru

⁴¹ După ea, în schimb, substantivele corespunzătoare au în albaneză și în română origine diferită: alb. *bagëm* ‘botez’ < v. gr. *báptisma*, rom. *botejune* < lat. **baptidio, -onis*.

⁴² Pronunțat *priftën*. Sunetul *-ë* final, sub influența dialectului gheg, nu se mai pronunță în albaneză. Prin articolul determinat *-itë* (< *i*, ca vocală care facilitează pronunțarea + desinența de plural *-itë*) înțelegem că acest proces începuse deja la Buzuku. Altfel am avea *priftënëitë* în loc de *priftënitë priftënit*.

⁴³ Matzinger (2006, 236) presupune și pentru română *preot*, o proveniență din lat. **prepto* pentru **praebitor*, o remodelare din lat. *pre(s)byter*.

⁴⁴ În albaneza modernă, masculin: *qiell, qielli*, pl. *qiej, qiejtë*, fiind transformarea unei anumite categorii a numelor feminine în masculine, un fenomen cunoscut în istoria limbii.

alb. *qiell* și rom. *cer*, subliniind că „Termenul are în amândouă limbile un sens religios și unul profan”.

Expresie – **regjënia e qiellët/ regjinia** sau **regjënia qiellsë** (rar) ‘împărăția cerurilor/ împărăția cerului’ (lat. *regnum caelorum*): „dera feliçe e regjinisë qiellsë” – ‘poarta fericită a împărăției cerului’ (fol. 12^v, 29-30; 27 a 24-25, Imn); „Mbë këtë shembëlltyrë anshhtë *regjënia e qiellët*” – ‘Ca această parabolă este împărăția cerurilor’ (fol. 39, 63-64; 105 b 16-17, Mat. 13:24). *Regjëni* < pl. *regjënj* ‘regi’ + -i ca mai înainte *priftëni* sau din *rej* + -ën⁴⁵, cum sugerează Matzinger (2006, 262). În albaneza veche s-a folosit cuvântul *rej* pl. *regjënj* din lat. **rēgis*/ lat. clasică *rēx*, -*gis* (Matzinger 2006, 262), pe când în limba modernă *mbret* ‘rege’ din lat. *impero(r)* la fel ca rom. *împărat*. Din cauza aceasta expresia în limba literară sună: „mbretëria⁴⁶ e qiejve” – ‘regatul cerurilor’.

28. **Me shelbuom** v., pas. **me klenë shelbuom** ‘a salva, a mântui’: „përse pânë sytë e mī atë qi *kā me shelbuom* gjithë shekullinë” – ‘pentru că văzură ochii mei pe cel ce va mântui⁴⁷ toată lumea’ (fol. 13, 88-89; 29 b 36-37, Luc. 2:30); „na të jemi të denjë ñ kësi perikulli të katevet tinëve na *me klenë* dëlirunë e *shelbuom*” – ‘noi să fim demni de a fi curați și salvați din pericolul păcatelor noastre’ (fol. 30, 7-10; 85 a 4-6, *Oratio*); „*shelbomë*, e u të *jëm shelbuom*⁴⁸” – ‘mântuiește-mă și eu o să fiu mântuit’ (fol. 62, 53; 197 b 7-8, Ier. 17:14) – din lat. *salvare* (Matzinger 2006, 84).

Derivate – **a. të shelbuomit(ë)** s. n. doar sing. ‘salvarea’: „O Shejtitë e Tinëzot, denjoni gjithë ju me u lutunë për *të shelbuomitë* tanë e të gjithëkuoj” – ‘O, Sfinții Dumnezeului nostru, binevoii toți voi să vă rugați pentru salvarea noastră și a oricăruia’ (fol. 9, 63-64; 13 b 17-18, *Comemorarea tuturor Sfinților*), din substantivarea participiului; **b. *i shelbuom** adj. m. s., **e shelbuome** f. s. ‘salvat’: „e të i ndimonjë ajo mb atë jetë me klenë e *shelbuome*” – ‘și să-i ajute ca ea în viața cealaltă să fie salvată’ (fol. 26^v, 42-43; 83 a 34-35, *Oratio*), format prin adjectivarea participiului prin articolul prepus; **c. i shelbuom** s. m. ‘Mântuitor’, prin substantivarea adjectivului predecesor: „Konvertona, Zot, o *i Shelbuomi ynë*” – ‘Convertește-ne, Doamne, o Mântuitorul nostru’ (fol. 13, 2-6; 29 a 2, *Oratio*); „e të gëzonetë shpirti

⁴⁵ Sufix născut prin interpretarea derivatelor de tip *priftëno* ca fiind format din *prift* + -*enō*. La Buzuku mai găsim *miqëni* ‘prietenie’ din *miq* ‘prieteni’ și *fëlliqëni* ‘murdărie, spurcăciune’ din *fëlliq* ‘a spurca’.

⁴⁶ *Mbretëri*, în ghegă *mbretëni*, format din toska *mbretër*/ geg *mbretën* (pl. lui *mbret*) + -i, ceea ce ne face să gândim ca și rom. *împărăție* ar fi putut urmări acest model: pl. *împărați* + -ie, închiderea vocalei *a* în *ă* fiind o consecință a deplasării accentului, fenomen cunoscut și în albaneză. V. și Arapi (2012, 127).

⁴⁷ Lit. are *a mântui* (cf. rom. veche).

⁴⁸ Buzuku a întrebuințat conjunctivul și cu sensul de viitor: *të jëm shelbuom* este formal persoana întâia a conjunctivului prezent. Despre această funcție de conjunctiv care nu mai apare nicăieri după el în albaneză, ci mai degrabă în megleno-română potrivit lui W. Fiedler, v. Arapi (2010, 18-24).

em m̄ Tenëzonë të shëlbuominë tem” – ‘și să se bucură duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu’ (fol. 31^v, 56-57; 91 b 9-10, Luc. 1:47); **d.** sinonim cu ultimul este **shelbuos, shelbuosi** s. m. ‘Mântuitorul’: „O Jezu Krisht, *shelbuosi* i gjithë shekullit” – ‘O, Iisus Hristos, Salvatorul lumii întregi’ (fol. 19, 88-89; 53 b 36, *Oratio*); „regji ordhënoi [...] për të nderunë Zot Zotnë e Danielit, përse ai anshtë *shelbuosi* e *shpëtuosi*” – ‘regele porunci [...] de a onora pe Domn Domnul lui Daniel, fiind că el este mântuitorul și salvatorul’ (fol. 60^v, 49-53; 191 b 3-6, Dan. 14:42). Derivat din tema participiului + -s.

În ultima frază pe lângă împrumutul latinesc *shelbuosi* stă și cuvântul băștinaș *shpëtuosi*, cauzând o tautologie. Probabil un exemplu pentru felul în care cuvintele autohtone încep să primească și accepțiuni religioase. În general, paralel cu *shelboj* e *të shëlbuomitë*, care au fost de la început și continuă să fie doar termeni exclusiv creștini, Buzuku a folosit de asemenea sinonimele profane **shpëtoj** și **të shpëtuomitë**: „O Zot, *shpëto* shpirtinë tem” – ‘O, Doamne, izbăvește sufletul meu!’ (fol. 19^v, 76; 55 b 20, Ps. 114:4); „ti tue klenë të lutunitë tanë e *të shpëtuomitë* tanë” – ‘fiind tu rugăciunea noastră și salvarea noastră’ (fol. 30, 4-7; 85 a 3-4, *Oratio*).

Se dovedește și aici schema principală: formarea numelor abstracte de acțiune prin substantivarea participiului (conversiune), apoi tot din participiu formarea adjectivelor prin articolul prepus și substantivarea celor din urmă. Pe lângă aceasta se dezvoltă mereu mai mult și derivarea prin afixe.

29. **I shen/ i shendë** adj. m. sing., **e shenë** f. sing. ‘sân’, pus mereu în fața unui substantiv, și **shenjtë** adj. m. sing., **shenje** f. sing., pl. **shenjtë** inclusiv o singură dată **shenjtënë**⁴⁹ ‘sunt’ în amândouă poziții. Este unul dintre termenii religioși principali:

– „O e *shenë* Mëri hīrplota” – ‘O, tu, sfânta Maria⁵⁰ plină de har’ (fol. 9, 1; 13 a 1) este fraza cu care se deschide cartea lui Buzuku; „i *Shen* Pjetri” – ‘Sân Petre’ (fol. 24, 69; 73 b 20); „i *Shen* Gjon Gojëarti” – ‘Sân Ion Gură de aur’ (fol. 26^v, 6-7; 83 a 5-6); „e me *u*a rekorduom *η* testamentit *shenjtë* së tī” – ‘și de a le aminti de legământul său cel sfânt’ (fol. 9, 23-24; 13 a 20); „Pr emënë të kryqës *shenje*” – ‘În numele crucii sfânte’ (fol. 24^v, 56-57; 71 b 9-10, Benedictio salis); „*Shenjeja* Mëri, lutu për nē [...] *Shenjtë* Mëhill, lutu për nē” – ‘Sfânta Maria, roagă-te pentru noi [...] Sfântul Mihai, roagă-te pentru noi’ (fol. 18, 38, 43; 49 a 30, 34); „përse na t ishñjim *shenjtënë*, pā *ndonjë* kat përpara faqesë tī *ndë* karitat” – ‘ca noi să fim sfinți, fără de păcat în fața lui în caritate’ (fol. 101, 74-75; 349 b 24-26, Efes. 1:4) – din lat. *sānctus* (Matzinger 2006, 85) ca în română.

⁴⁹ După Matzinger (2006, 200), care se bazează pe Klingenschmitt, un derivat „mit individualisierendem *n*- Suffix” (cu sufixul individualizant *-n*).

⁵⁰ Mai aproape de dialectala *Sīnmāriž*.

Articolul prepus dezvăluie vârsta înaltă a cuvântului *i shen*. Un alt indiciu este varianta foenică *i, e shendë*, născută prin asimilarea $t \rightarrow d$, pe care am constatat-o în cinci cazuri.⁵¹

Derivate - **a. shenjt, shenji** s. m., pl. **shenjtë, shenjtitë** ‘sfânt’, prin substantivarea adjectivului: „Komemoraciona e gjithë *Shenjtet*. O *Shenjtitë* e Tinëzot” – ‘Comemorarea tuturor sfinților. O Sfinții Demnezeului nostru’ (fol. 9, 62-63; 13 b 16-17); **b. me (u) shenjuom** v. ‘a (se) sfinți’, din *shenjt* + sufixul *-o*, foarte răspândit în formarea verbelor: „Ajo qi anshhtë pā burë, kā kujdes atyne kafshëve qi janë të Tinëzot, përsë ajo *të shenjtonetë* ñ korpit edhe ñ shpirtit” – ‘cea care este fără bărbat, are grijă de cele ale Domnului, ca ea să se sfințească de trupul și de duhul’ (fol. 108, 69-71; 377 b 19-20, 1 Cor. 7:34); **c. i shenjuom** adj. m. sing., **e shenjuome** f. sing. ‘sfințit’, format prin adjectivarea participului: „e ju porsî gurë ini fabrikuom [...] *priftëni* e shenjuome” – ‘și voi ca niște pietre sunteți făcuți [...] preoție sfințită’ (fol. 76, 85-87; 249 b 34-36, 1Petr. 2:5); **d. shenjtëni** s. fem. doar sing. ‘sfințenie’, din pl. *shenjtëni* + *-i* ca *priftëni*: „pā ñmner na atî të sherbenjim, ñdë *shenjtëni* e nde e dërejtë përpara tî, për gjithë dittë tonë” – ‘fără frică noi lui să-i slujim, în sfințenie și în dreptate înaintea feței sale, în toate zilele vieții noastre’ (fol. 9, 29-31; 13 a 24-26, Luc. 1, 74-75); **e. me shenjtënuom** v., pas. **me klenë shenjtënuom** ‘a sfinți’, sinonim cu verbul predecesor *me shenjuom*, format din *shenjtëni* + *-o*: „përsë të dînë gjindja se u jam Zotynë [...] e *të jem shenjtënuom* ñdër jû” – ‘căci să știe lumea că eu sunt Domnul vostru [...] și să fi sfințit între voi’ (fol. 56^v, 63; 175 b 16, Iez. 36:23); **f. i shenjtënuom** adj. m. sing. ‘sfințit’, format prin articolul prepus din participiu: „E ata të grëshitenë populli *i shenjtënuom* e i shpërblenë ñ Sinëzot” – ‘Și ei o să se cheme popor sfințit și răscumpărat de Domnul lor’ (fol. 66^v, 31-33; 215 a 28-29, Is. 62:12); **g. të shenjtënuom** s. n. doar sing. ‘sfințire’ (o singură dată): „E tash tue klenë shpëtuom ñ katit e u bătë sherbëtorëtë e Tinëzot, kini frujtitë taj ñde *e shenjtënuom*” –

⁵¹ Iată: „me u nderunë *i shendë* Pandeliu” – ‘ca să fie onorat sfântul Pantelimon’ (97^v, 77-78; 335 b 27, *Oratio*); „O Zot, na qi me të lutunit të t meritumit *Shendë* Gjergjit” – ‘O, Doamne, noi ce prin rugarea Sfântului Gheorghe meritat’ (fol. 94^v, 90 și următoarele; 323 b 37 și urm., *Oratio*), iar câteva rânduri mai departe: „tÿ tue t u lutunë *i Sh. Gjergji*” – ‘la tine rugându-se Sfântul Gheorghe’ (fol. 95, 10; 325 a 9); „E kÿ kle ati *i shendë* Petronilësë” – ‘Și acesta era tatăl sfintei Petronela’ (fol. 26, 69-70; 81 b 19, în genitiv, altfel *e shendë*). Ultimele cazuri poartă indicii importante pentru etimologizarea cuvântului *Shëndërtat* ‘Trinitate’, care după Çabej (2006, 53-54) este o compoziție internă din shen/ shën + teritat/ tëritat < lat. *trinitatem* și nu împrumut din lat. *sancta trinitatem*. Dovezile din Buzuku, două în total, susțin această ipoteză: „O *shendë Trinitati*, një i vetëmë Zot, kî mishërier ñ nesh” – ‘O, sfântă Treime, singur Domn, ai milă de noi’ (fol. 18, 35-37; 49 a 28-29, litanie); „ñ sē përzanit sē këtî sakramenti *e shendë Teritati* i jetësë glatë neve na kloftë ñde e rëfyem përherë” – ‘din acceptarea acestui sacrament sfânta Treime a vieții lungi să ne fie nouă mereu arătată’ (fol. 83, 33-35; 277 a 28-31, *Oratio*). Se vede aici foarte bine și asimilarea regresivă $t \rightarrow d$ (v. și Vătășescu 2006, 31).

‘Dar acum, fiind izbăviți de păcat și făcându-vă robi ai lui Dumnezeu, aveți roada voastră spre sfințire’ (fol. 85, 51-53; 285 b 6-8, Rom. 6:22).

30. **Shenjtuar** s. m. sing. ‘sanctuar, locaș’, apare o singură dată în locativ: ‘zdrît fațenë tande përm̃bî *shenjtuart* tand’ – ‘luminează fața ta peste locașul tău’ – din lat. *sānctuārium*.

31. ***Me shëkruom** v. ‘a sfinți’: në fet tande *atë shekrove* ‘în (numele) credinței tale pe el sfințiși’ (fol. 97^v, 79; 335 b 28, Oratio) – din lat. *sacrare* (Vătășescu 2006, 30).

Derivat - **a. e shekruome** adj. f. sing.: ‘o Virgjëna e *shëkruomë*’ – ‘o, Fecioară sfințită’ (fol. 10, 4-5; 17 a 4), din adjectivarea participiului; **b. të shëkruomitë** s. n. sing. ‘sfințirea’: ‘Nd atë mot *Û* bā *të Shëkruomitë* e rī *ṃ* Jeruzalem të klishësë’ – ‘Atunci se făcu noua sfințire la Ierusalim a bisericii’ (fol. 61, 59-61; 193 b 12-13, Ioan 10:22), format prin substantivarea participiului. Ca sinonim a fost folosit și împrumutul italianesc *me santifikuom* și derivatele lui.

32. **Shpirt, shpirti** s. m. sing., pl. **shpirtëna, shpirtënatë** ‘suflet, duh’: ‘Lavdi tÿ kloftë, qî je lēm *ṇ* Virgjënet [...] e jet përherë me Atët bekuom e me *Shpirtinë* shenjtë’ – ‘Slava ție, că ești născut de Fecioara [...] și rămâi mereu cu Tatăl binecuvântat și cu Sfântul Duh’ (fol. 9, 4-7; 13 a 3-6); ‘Lavdi kloftë Atit e Birit e *Shpirtit* shenjtë’ – ‘Slavă să fie Tatălui și Fiului și Duhului Sfânt’ (fol. 10, 56-58; 17 b 7-8); ‘E kâ me pushuom përm̃bî *të shpirti* i Tinëzot’ – ‘Și se va odihni⁵² peste el duhul lui Dumnezeu’ (fol. 14^v, 35-36; 35 a 28-29, Is. 11:2); ‘*Shpirtënatë* e atyne qî janë shkuom *ṇ* këso jete pushofshinë *ṇ* paq’ – ‘Sufletele acelora care au plecat din această viață să se odihnească în pace’ (fol. 10, 48-50; 17 b 3-4, Oratio) – din lat. *spiritus* (Matzinger 2006, 184).

Derivat prin analogie – **të shpirtuomitë** s. m. pl. ‘asupriți de diavolul’: ‘e tue shëndoshunë gjithë *të shpirtuomitë*, përse Zotynë ish me të’ – ‘și vindecând pe toți cei asupriți de diavolul, căci Dumnezeuul nostru era cu el’ (fol. 74, 48-50; 241 b 3-4, Fapte 10:38).

La autorii posteriori găsim și sinonimul *šymë*. Buzuku folosește doar *shpirt*.

33. **Virgjënë, virgjëna** s. f., pl. **virgjëna, virgjënatë** ‘virgină, fecioară, vergură’: ‘E bekuomeja Ama e Tinëzot Mëri *Virgjëna* për jetë të jetësë’ – ‘Binecuvântata Maica Domnezeului nostru Fecioara Maria în vecii vecilor’ (fol. 9, 43-44; 13 a 36-37); ‘Shenjteja *Virgjënë* përm̃bî gjithë virgjënatë, lutu për ne’ – ‘Sfânta Fecioară peste toate fecioarele, rogă-te pentru noi’ (fol. 18, 41-42; 49 a 32-33, litanie) – din lat. **virginis*, lat. clasică *virgō* (Matzinger 2006, 180).

34. **Virginitat, *virgjinitati** s. m. ‘feciorie, virginitate’ (doar de două ori): ‘Zot [...] për *virgjinitatit* të zonjësë shenë Mëri, tÿ të lusmë’ – ‘Doamne [...] de dragul fecioriei doamnei sfinte Maria, pe tine te rugăm’ (fol. 10^v, 52-55; 19 b 6-8, Oratio); ‘Kë me lēm për të vërtetë birë, e *ṇ virgjinitatit* sote s kë me pasunë ndonjë brigë’ –

⁵² Literal: ‘are a odihni’.

‘Vei naște adevărat fiul și fecioria ta n-are să aibă nicio stricăciune’ (fol. 14^v, 6-8; 35 a 5-6) - din virginitate(m) (Jorgaçi 2001, 200)⁵³.

35. **Ungjill, ungjilli** s. m. doar sing. ‘evanghelie’: „u juve u banj me ditunë *Ungjillë* qi u juve paç predikuom” – ‘eu vouă vă aduc la cunoștință Evanghelia pe care eu vouă o binevestisem’ (fol. 86, 85-87; 289 b 34-35, 1 Cor. 15:1); „E këtu ndjek *Ungjilli* shenjhtë porsi shkroq Matheq” – ‘Și aici urmează sfânta Evanghelia cum scrise Matei’ (fol. 25, 48-49; 77 b 3-4) – din lat. **evangelum* (Çabej 2006, 203). Etimologia conține câteva probleme, deși sigură⁵⁴. Româna a pierdut cuvântul latinesc *evangelium*, dar a păstrat scriptura (Vătășescu 2006, 28-29).

36. **Ûpeshkup, ùpeshkupi** s. m. sing., pl. **ùpeshkupejn/ ùpeshkupenj, ùpeshkupejntë/ ùpeshkupenjtë** ‘episcop’: „Për të vërtetë na ñ së këtilli *ùpeshkup* patm nevojënë” – ‘Adevărat noi de un astfel de episcop avurăm nevoie’ (fol. 107, 51-52; 373 b 5-6, Evr. 7:26); „Ñ atë mot u mbëlodhnë *ùpeshkupejntë* e farizejtë me bām kshill” – ‘Pe vremea aceea s-au adunat episcopii și fariseii a se sfātu (între ei)’ (fol. 62, 69-70; 197 b 23-24, Ioan 11:47) – din lat. *episcopus* (Vătășescu 2006, 29).

Derivat – ***ùpeshkupi, ùpeshkupia** s. f. doar sing. ‘episcopat’: „u baftë vendi i tyne i shkretë, e mos u gjetë kush të i jesë mbrenda, e *ùpeshkupinë* e tî e martë një jetërë” – ‘Facă-se țara lor pustie, și să nu se găsească cine să rămână în ea, și episcopatul lui să-l ia altul’ (fol. 94^v, 48-51; 323 b 3-5, Fapte 1:20). Apare de trei ori doar această formă de acuzativ singular articulat din *ùpeshkup* cu sufix *-i* accentuat.

37. **Me ùruom** v. ‘a se ruga, a ruga pe Dumnezeu’: „E përherë pā të pushuom *tue ùruom*” – ‘Și pururea neîncetat rugând’ (fol. 46, 27-28; 135 a 24, 1Tes. 5:17). Rădăcina verbului apare și cu varianta *or-*, care este mai aproape de sursa latină *orāre* (în raportul 3 cu 10 față de varianta *ur-*). De exemplu: „oro për popullit, gojëtareja jonë, e për priftënit” – ‘roagă-te pentru popor, rugătoarea noastră, și pentru preoți’ (fol. 9, 47-48; 13 b 2-3).

O dată chiar în aceeași frază se găsesc ambele forme una după alta, iar apoi și sinonimul *me u lutunë*. „E u larguo pak, rā poshtë me faqe, *tue ùruom*, e *tue thashunë* [...] Bdini e *ùroni* [...] E përhapë vote të dytënë herë, e *orou*, *tue thashunë* [...] vote edhe e u *lut* të tretënë herë” – ‘Și se îndepărtă puțin, căzu cu fața la pământ, rugându-se și zicând [...] Privegheați și vă rugați [...] Iarăși se duse a doua oară, și se ruga, zicând [...] se duse a se ruga și a treia oară’ (fol. 64, 72-74, 80, 83-84, 89-90; 205 b 23-24, 29, 31-32, 36-37, Mat. 26:39-44). În general, verbul respectiv se

⁵³ Cf. (*e*)*reditat, fragjilitat, karitat, kasitat*, de pildă: „e ndë pjesët të Zotit tim e ndë *ereditatit* të tî” – ‘și în partea Domnului meu și în moștenirea sa’ (fol. 11, 42-43; 21 a 39, Ecles. 24:13); „Epna ndimë, o i mishëriershimi Zot, *fragjilitatit* tinë” – ‘Ajută, o Doamne milos, slăbiciunea noastră’ (fol. 11, 52-53; 21 b 6-7, *Oratio*). În contrariu cu *virginitat* după Jorgaçi (2001, s. v.) din it. veche *ereditate, fragjilitate, caritate, castitate*.

⁵⁴ Çabej (2006, 203) relatează trei probleme, între care reflexul sunetului inițial latinesc *e ca u* în albaneză. Vrem să subliniem că la termenul următor *ùpeshkup* < *episcopus* observăm același proces.

întrebuințează de autor în paralel cu cuvintele autohtone *me u lutunë* și *me u nfulunë* - din lat. *orāre* (Çabej 2006, 208). Bazându-se pe Densusianu, Çabej sublinează că *orāre* a însemnat în latina vulgară și *a ura*, cum este azi în română și albaneză. Vătășescu constată: româna a continuat *orare* și *rogare*. Albaneza a împrumutat numai *orare* [...] În albaneza actuală are exclusiv sensul de ‘a ura, a dori binele, a binecuvânta’ [...] Accepțiunea de origine este conservată de derivatul *uratë* ‘rugăciune’. [...] În dialectul aromân, totuși, verbul *or* are amândouă sensurile: ‘a (se) ruga’ și ‘a dori cuiva bine, a ura’ (Vătășescu 2006, 25).

Derivat – **oratë, orata** s. f., pl. **oratë, oratëtë** ‘rugăciune’: „Zot, ëndiglo *oratënë* teme” – ‘Doamne, ascultă rugăciune mea’ (fol. 9, 51-52; 13 b 5-6, se repetă de mai multe ori). Dar ca titlu la începutul unei rugăciuni Buzuku folosește originalul latinesc *Oratio*. În afară de acestea, el a folosit și *të lutunit*, pe care l-am analizat mai sus. În limba modernă cuvântul *uratë* cu *u-*, diferit de Buzuku unde găsim doar *oratë*, a căpătat și sensul de ‘binecuvântare’, fiind sinonim cu *bekim*. Conform Çabej (2006, 208) o formație internă din *oro-* + *-atë* (sufix), neexistând niciun motiv de a se referi la o bază latină *-atā* sau *-atum*.

Un grup aparte îl alcătuiesc numele religioase, din care le amintim pe cele mai importante:

1. **Mëri**, s. f., articulat **Mëria**⁵⁵ ‘Maria’: „O e shenë *Mëri* hîrplota” – ‘O, tu, sfânta Maria plină de har/ *gratia plena*’ (fol. 9, 1; 13 a 1)⁵⁶; „Bekuom je, o *Mëri*, Ama e atî qî leve” – ‘Binecuvântată ești, o, Maria, mama celui ce născuși’ (fol. 9, 10-11; 13 a 9); „E tha *Mëria* engjëllit” – ‘Și spuse Maria îngerului’ (fol. 14, 75; 33 b 25, Luc. 1:34) – din lat. *Maria*.

2. **Jezu**⁵⁷ s. m. sing., **Krisht, Krishti** s. m., pl. neart. **Krishtëna, Jezu Krisht, Jezu Krishti** s. m. sing., **Krishti Jezu** s. m. sing. ‘Iisus, Hristos, Iisus Hristos, Hristos Iisus’: „E *Jezu* u tha atyne” – ‘Și Iisus zise lor’ (fol. 39, 11; 105 a 9-10, Mat. 8:26); „O *Krisht*, kî mishërier” – ‘O, Hristos, ai milă’ (fol. 9, 50; 13 b 43); „e u tha se u nukë jam *Krishtit*” – ‘și spuse lor că eu nu sunt Hristosul’ (fol. 30v, 77-78; 87 b 27-28); „tue ndigluom Gjoni ndë burg vepëratë e *Krishtit*” – ‘auzind Ioan în închisoare despre faptele lui Hristos’ (fol. 30v, 16-17; 87 a 14-15, Mat. 11:2); „Përse kanë me u ngritunë *Krishtëna* të rëshim e profetë të falsa” – ‘Căci se vor ridica⁵⁸ hristoși mincinoși și prooroci falși’ (fol. 92v, 15-16; 315 a 13-14, Mat. 24, 24); „qî edhe presmë Shelbuosinë tanë *Jezu Krishtnë*” – ‘de unde și așteptăm Mântuitorul nostru Iisus Hristos’ (fol. 92, 12-13; 313 a 10-11, Filip. 3:20); „Vëllazënë, ata të vetë të

⁵⁵ Declinarea articulată: nom. *Mëria*, gen. + dat. *Mërisë*, ac. *Mëriñë/ Mërit* (o dată la fol. 14), abl. *ñ Mëriet* (*ñ* ‘din’ este prepoziția care însoțește ablativul), mereu accentuat pe *i*. Nearticulat apare numai în nominativ.

⁵⁶ Sunt cuvintele cu care se deschide Liturghierul lui Ion Buzuku.

⁵⁷ Declinarea articulată: gen. + dat. *Jëzút*, ac. *Jëzúnë*, abl. *Ñ Jëzút* (*Naxareno*). Nearticulat doar în nom. *Jëzú*.

⁵⁸ Literal ‘are a se ridica’, cf. rom. veche.

klenë kloftë ndë jū, qi anshtë ndë *Krishtnë Jezu*’ – ‘Fraților, acea dispoziție să fi fost în voi, care este în Hristos Iisus’ (Fol. 63^v, 44-46; 203 a 39-40, Filip. 2:5) – din lat. *Christus* (Matzinger 2006, 161) și *Jesus*⁵⁹.

Mai multe denumiri sunt folosite direct în latină ca: *Psalmus*, *Oratio*, *Oratio post communionem*, *Oratio supra populum*, *Deo gratias*, *Ad primam*, *Ad Tertiam*, *Antifena* (cf. *antiphōna*) etc. Bineînțeles, și termenii ecleziastici latinești care fac parte de orice fel de liturghie din tradiție: *Amen*⁶⁰, *Aleluja* (cf. *alleluia*) etc.

Încercând să construiască o cronologie, Demiraj (1999, 133) stabilește că acest strat de împrumuturi se întinde până la perioada romană timpurie, în secolele VII-VIII. Pe baza schimbărilor fonetice se poate merge mai în detaliu și se poate constata că anumite latinisme ca *bekoj*, *keriq*, *meshë* ș.a.m.d., pe care le găsim în textele religioase din albaneza veche, au intrat în limbă deja între secolele IV-VI. Vechi sunt de asemenea și câteva grupuri de cuvinte care de-a lungul timpului s-au redus la o singură denumire, de pildă *kërsbëndella* < *Christi natale*, păstrată ca atare doar în albaneză, și *këlshejt* < *calica-sanctu*.

III. Împrumuturi din italiana sau dalmata veche

Un grup deosebit în lexicul așa-numitului liturghier al lui Buzuku îl constituie împrumuturile din limba italiană și dalmată veche. Demiraj (1999, 133-134) rânduiește pe mai mulți termeni folosiți în textele pentru credincioșii catolici provenind din aceste limbi, care în cursul timpului și mai ales cu ajutorul liturghiei au intrat și în limba populară. Noi am descoperit următoarele la Buzuku:

1. **E amëshuome** adj. f. sing., mereu în legătură cu cuvântul *jeta* sau *gjella*⁶¹ ‘viața’ – din it. *immenso* ‘veșnic’ (Meyer 1891, s.v.).

2. **Kjem**⁶² s. f. ‘tămâie’ – din it. veche *tigname* (Demiraj 1999, 134).

3. **Komemoraciona** s. f. sing. ‘Comemorare, Pomenire’: *Komemoraciona* e gjithë Shenjtet ‘Pomenirea tuturor sfinților’ (fol. 9, 62; 13 b 16, se repetă des) – din it. *commemorazione* (Jorgaqi 2001, 99).

4. **Lëmoshënë, lëmoshëna; lëmoshënatë**⁶³ s. f. ‘pomană’, etimologie discutată. Çabej (2014, 224) – din it. *limosina*, Demiraj (1999, 134) – din romana

⁵⁹ Pentru transcrierea numelui *Jesus Christus* în română v. Munteanu (2008, 487 *passim*).

⁶⁰ În catehismul tosc al lui Matrënga sub forma *amin* împrumutată din greacă paralel cu cea vernaculară *ashu keloftë* ‘așa să fie’ (Matzinger 2006, 171). O excepție, dat fiind că din primele texte terminologia religioasă în albaneză nu arată diferențe semnificative.

⁶¹ Acest sens al cuvântului a dispărut în limba albanezilor din Balcani și se păstrează doar la arbăreșii din Italia. La Buzuku *jeta* și *gjella* apar ca sinonime.

⁶² În afară de nominativ sing. neart. *kejem* Buzuku a folosit și genitiv sing. art. *kemsë*, de unde tragem concluzia că e vorba despre un nume feminin devenit în limba modernă masculin.

⁶³ În limba modernă și literară *lëmoshë*, *lëmosha* s. f., pl. *lëmosha*, *lëmoshat*.

timpurie-it. veche *elemosina*, din it. populară sau venețiană *lemosina* (Jorgați 2001, 113).

5. **Patriarkë, patriarkëtë** s. m. pl. ‘patriarhi’ – din lat. *patriarcha(m)* sau it. *patriarca* (Jorgați 2001, 146).

6. **Pistullë, pistulli** s. f. doar sing. ‘epistolă’ – din it. veche *pistola* (Jorgați 2001, 151).

7. **Me predikuom** v. ‘a predica’ – din it. *predico* (Meyer 1891; s.v., Jorgați 2001, 154).

8. **Predikatori** s. m. ‘predicator’ – din it. *predicatore* (Jorgați 2001, 154).

9. **Profetë, profeta** s. f., pl. **profetë, profetëtë** ‘profet, prooroc’: „Kanka e Xakarisë *profetë*” (fol. 9, 11; 13 a 10) – din lat. *propheta(m)* sau it. *profeta* (Jorgați 2001, 157-158).

Derivat – **profeti** s. f. sing. neart., pl. **profetëtë**: „e në urre sosshinë *profetëtë*” – ‘chiar dacă o să piară profețiile’ (fol. 40^v, 70; 111 b 20-21, 1 Cor. 13:8). După părerea mea din *profeta* + -i ca o formație internă, deși Jorgați (2001, 157 cu bibliografie), care citește *profeci* (profeții), pledează pentru originea italienească.

10. **Me profetixuom** v. ‘a profetiza’ – din it. *profetizzare* (Jorgați 2001, 158).

11. **Religjon** sau **relixhona** s. f. ‘religie’: „Ti të denjonesh, zotnë Papë e Apostojet me gjithë ordënit të shenjtësë Klishë ndë shenjte *religjon* me ruojtunë e me konservuom, ty të lusmë” – ‘Tu să te binevoești, pe Papă și Apostoli cu toată ordinea sfinte Biserici în sfânta religie a le păzi și conserva, pe tine te rugăm’ (fol. 18^v, 75-78; 51 b 27-28, litanie) – din it. *religione*⁶⁴ (Jorgați 2001, 164).

Ajungem la concluzia că Buzuku a întrebuintat trei sinonime pentru noțiunea de religie: *besë, fe* și cuvântul italianesc *religjon*.

12. ***Remit, remita** m. pl. ‘eremiți’: „O ju gjithë *Munëgj* e Remita, lutī për në” – ‘O voi toți călugări și eremiți, rugați-vă pentru noi’ (fol. 18^v, 13; 51 a 13) – din venețianul *remito* (Jorgați 2001, 165). Mai înainte Çabej (1996, 405) din lat. *-it*, ceea ce înseamnă din latină întărit de italiană.

Cu acest termen se încheie ierarhia ecleziastică (*priift, munëgj, eremita* și *ureshkeup*) care este toată împrumutată din latină, cuvinte care „după Çabej și Mihăescu, vorbesc despre caracterul urban al influenței latine asupra albanezei. În română termenii legați de organizarea ecleziastică au dispărut” (Vătășescu 2006, 29).

⁶⁴ Buzuku s-a folosit de acest cuvânt și într-un alt loc: „aī anshtë për të mitunë sherbëtura e *religjona* e tī. *Religjona* do me klenë [...]” – ‘degeaba este slujirea și religia sa. Religia trebuie să fie [...]’ (fol. 78, 74-76; 257 b 25-27, Iac. 1:26). În primul caz apare în original grafia *relizjon*, iar aici *religjona*. Çabej a transcris în ambele cazuri cu *gj* (gh), adică *religjon/ religjona*, semnând și dubletele *religjon, religjōn* (1968, 51, nota r. 27), pe când Ressuli (1958, 249) în primul pasaj *religjona* și în al doilea aici cu *xb{dj}:relixhona*. Suntem de părere că este vorba de un împrumut italianesc. Se poate, de asemenea, că cuvântul italianesc i s-a suprapus celui latinesc.

13. **Resushitoi** v. perf. simplu ‘învia’ (fol. 13^v, 84; 31 b 36, Antifena) – din it. *resuscitare* (Jorgați 2001, 167).

14. **Sakrament, sakramenti** s. m., pl. **sakramentat(ë)** ‘sacrament’ – din it. *sacramento* (Jorgați 2001, 170).

15. **Sakratë** adj. doar sing. (o dată): „Ata, Zot qi për dhunëtijë tande përzanë *sakratë* misteria” – ‘Cei, Doamne, care datorită darului tău primesc sacrele mistere’ (fol. 38^v, 58-59; 103 b 11-12, *Oratio*). Cuvântul obișnuit este *i, e shëkrum* (v. mai sus) – din it. *sacra*.

16. **Sakrificio, sakrifici** s. f., pl. **sakrificiat(ë)** ‘sacrificiu’ – din it. *sacrifizio* (Jorgați 2001, 171).

17. **Me sakrifikuom** v. ‘a sacrifica’ – din it. *sacrificare* (Jorgați 2001, 171).

18. ***Me santifikuom** v. ‘a sfinți’: „U *të santifikonj* emënitë tem të madhtë” – ‘Eu o să sfințesc numele meu cel mare’ (fol. 56^v, 60-61; 175 b 13-14, Iez. 36:23) – din it. *santificare* (Jorgați 2001, 172).

Derivat - **e santifikuome** adj. f. sing. ‘sfințit’, doar o dată: „E ashtu *u* firmuoshë ndë qytet *të santifikuome*, e ashtu pushova; e ndë Jerusalem anshtë shkambi em” - ‘Și așa mă opri în orașul sfințit, și așa mă odihnii; și în Ierusalim este stâncul meu’ (fol. 10^v, 42-44; 19 a 36-38, Ecles. 24:11-12), format prin adjectivarea participiului.

19. **(E)vangjelista** s. m., pl. **vangjelista** ‘evangelist’ – din it. *evangelista* (Jorgați 2001, 70).

20. **Me vangjelixuom** v. ‘a evangheliza’ – din it. veche *vangelizzarsi* (Jorgați 2001, 197).

Cercetarea tuturor împrumuturilor romane în opera lui Buzuku este o datorie pentru viitor.

IV. Împrumuturile de origine greacă

Împrumuturile din greacă sunt nu doar minimale, ci aproape universale. Deși originea grecească pentru anumite cuvinte este absolut clară, nu se exclude posibilitatea ca autorul nostru să le fi luat din textele latine sau italiene contemporane.

1. **Apostolo** s. m. nearticulat, pl. **apostoj/ apostoje, apostojt/ apostojtë** ‘apostol’: „u tue mos klenë i denjë me *u* grishunë *apostolo*” – ‘eu nefiind vrednic să mă numesc apostol’ (fol. 86^v, 17-18; 291 a 14-15, 1Cor. 15:9): „tue pasunë gjegjunë *Apostojtë* qi ishnjinë *m* Jeruzalem, se” – ‘auzind apostolii care erau în Ierusalim că’ (fol. 80^v, 58-59; 267 b 12-13, Fapte 8:14) – etimologie discutată. Matzinger (2006, 185) pentru cuvântul *apostol* folosit de Matrënga în catehismul lui ortodox în toscă stabilește originea din gr. ἀπόστολος, dar Meyer (1891, s. v.) și alți autori îl consideră un împrumut italianesc (Jorgați 2001, 44).

În text se folosesc de mai multe ori și fraze în latină care conțin termenul în discuție. De exemplu: *Lectio secunda beati Pauli apostoli ad Corinthios* (fol. 83, 1-2; 277 a

1), *In vigilia S. Andree apostoli* (fol. 92^v, 55; 315 b 9) etc., ceea ce înseamnă că o influență din latină ar fi fost foarte aproape.

2. ***Apostolia** s. f. sing. articulat (doar o dată): „aj me përzanë vendnë e këfë misterii e të *apostolisë* qi Juda la shkret” – ‘el să ia locul acestui mister și al apostoliei din care Iuda a căzut’ (fol. 94^v, 63-65; 323 b 15-16, Fapte 1:25) – din gr. *apostoli*.

3. **Parakleti** s. m. sing. art. (o singură dată) ‘paraclet, Duhul Sfânt’: „përse u në mos vofsha, aj *Parakleti*, qi do me thashunë Shpirti shenjt ngushulluos, të mos vinjë tek ju” – ‘căci dacă eu nu mă voi duce, cel Paracletul, ce vrea să zică sfântul Duh mângâietor, nu o să vină la voi’ (fol. 78, 20-23; 257 a 17-19, Ioan 16:7) – din gr. *paraklitos* ‘mângâietor’. Aceeași etimologie și pentru rom. *paraclet* în D. Religios (1994 online).

4. **Hîr** s. m., pl. **hîrëna** ‘grație, har’: „ban *hîr* atyne qi tÿ të lusënë” – ‘Dă-le har celor ce pe tine te roagă’ (fol. 9, 56-57; 13 b 11-12); „Tinëzot *hîr*” – ‘Har Domnului nostru’ (fol. 9^v, 3; 15 a 2-3); Amë ñ gjithë *hîrënash*, Mëri, n mishërierje ornuam” – ‘Maică a tot feluri de haruri, Maria, plină de milă’ (fol. 9^v, 19-20; 15 a 13-14); „E për të vërtetë Zotynë t apë *hîrë*⁶⁵ e të përvutët” – ‘Și adevărat Domnul nostru o să dea harul și umilința’ (fol. 9^v, 75-77; 15 b 25-26) – din gr. χάρις (Çabej 1996, 373 și Matzinger 2006, 165).

Derivat – **a. i përhîrshim** adj. m. sing. (apare doar o dată), **e përhîrshime** f. sing. (trei ori) ‘milos’: „Zot, ti me zemërë të *përhîrshime* ndiglo” – ‘Doamne, tu cu inima miloasă, auzi’ (fol. 45, 37-38; 129 a 31-32); „Zemëratë tonë, të lusmë, Zot, hirinë tand të *përhîrshiminë* ndë në shtierë” – ‘În inimile noastre, te rugăm, Doamne, harul tău milos adu în noi’ (fol. 62, 41-42; 197 a 38-39), din articolul prepus *i* + prefixul *për-* și sufixul *-shim* sau din adverbul următor cu articol; **b. përhîrshim** adv. (doar o dată) ‘cu har’: „Zot, t’afëruomitë e qiellet na fort *përhîrshim* prej teje paçim” – ‘Doamne, câștigarea cerului noi cu mult har de la tine să avem’ (fol. 52^v, 89-90; 159 b 35-37), format din *hîr* plus prefixul *për-* și sufixul *-shim*; **c. hîrplota** adj. f. doar sing. ‘gratia plină’: „O e shenë Mëri *hîrplota*, Ama e përmishëriershime” – ‘O, sfânta Maria, plină de har, Maica miloasă’ (fol. 9, 1; 13 a 1), compus din *hîr* + adj. *i plotë* ‘plin’.

Concluzii

1. Terminologia creștină în Liturghierul lui Buzuku, la fel ca toate textele religioase din literatura veche albaneză în dialectul gheg, nu a fost afectată de influența limbilor slave.

⁶⁵ Se observă două grafii diferite: *hîr* cu *i* lung și *hîrë*. A doua ar trebui să fie feminin, dar noi suntem de părere că cuvântul este de fapt neutru. Din cauza aceasta și pluralul cu sufixul *-na*, în toscă *-ra*, tipic pentru acest fel de substantive.

2. Termenii autohtoni arată că dialectele nu au fost atât de departe ca în perioada literară modernă. De pildă, substantivul *zonjë* a muiat mai târziu consonanta *nj* în *j*, devenind în dialectul gheg modern *zôjë*, ceea ce s-a întâmplat și cu verbele din declinarea I, la persoana I, singular.

3. Faptul că nu există termeni religioși din limbile slave arată, după opinia noastră, că Buzuku nu a folosit ca model cărți religioase din aceste limbi și că opera sa s-a născut într-un ambient romanizat. Ea este rezultatul legăturilor multiple între catolicii albanezi și ceilalți credincioși de aceeași religie.

4. Lista termenilor religioși folosiți în prima carte cunoscută în limba albaneză care a fost prezentată aici nu este deplină. A trebuit să ne limităm din diferite motive. Alcătuirea unei liste complete rămâne un deziderat pentru viitor.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință:

- Buzuku, Gjon = 1. Resuli, Namik, *Il "Messale" di Giovanni Buzuku, Riproduzione e trascrizione*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1958 2. Çabej, Eqrem, „*Mesbari*” i *Gjon Buzukut (1555)*, *Botim kritik* [„*Missaleul*” lui Ion Buzuku (1555), *Ediție critică*], Tirana (Tipărită în România), 1968. În două volume: I (Introducere și transcriere), II (Facsimile și transcriere fonetică).
- DEX 2009 = *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, București, Editura Enciclopedic Gold, 2009.
- Meyer, Gustav = *Fjalor etimologjike i gjuhës shqipe - 1891*, tradus de Anila Omari, Botime Çabej, Tirana, 2007. Originalul în limba germană: *Etymologisches Wörterbuch der Albanesischen Sprache*, 1891, Straßburg.

B. Literatură secundară

- Arapı, Ina, *Der Gebrauch von Infinitiv und Konjunktiv im Altalbanischen mit Ausblick auf das Rumänische*, Hamburg, Verlag Dr. Kovač, 2010.
- Arapı, Ina, *Albanisch - rumänische Parallelen im Bereich der Wortbildung: Die Suffixe*, în Wolfgang Dahmen, Günter Holtus, Johannes Krammer & alii (Hrsg.), *Südosteuropäische Romania. Siedlungs-/ Migrationsgeschichte und Sprachtypologie*, Romanistisches Kolloquium XXV, Tübinger Beiträge zur Linguistik, Tübingen, Narr Verlag, 2012, 123-152.
- Arapı, Ina, *Despre istoria traducerilor biblice în limba albaneză*, în *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Internațional Explorări în tradiția biblică românească și europeană, ediția a III-a, Iași, 30 mai – 1 iunie 2013*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, 21-37.
- Çabej, Eqrem, *Hyrje* (Introducere), în „*Mesbari*” i *Gjon Buzukut (1555)*. Botim kritik punuar nga Eqrem Çabej. [„*Liturghierul*” lui Ion Buzuku (1555), *Ediție critică* de Eqrem Çabej], Tirana, (tipărită în România), 1968.

- Çabej, Eqrem, *Studime etimologjike në fushë të shqipes* (Studii etimologice în domeniul limbii albaneze), vol. II A-B, Tirana, editat de Institutul de Limbă și Literatură, Academia de Științe din Republica Populăre Albania, 1976.
- Çabej, Eqrem, *Studime etimologjike në fushë të shqipes*, vol. IV DH-J, Tirana, editat de Institutul de Limbă și Literatură, Academia de Științe din Republica Albania, 1996.
- Çabej, Eqrem, *Studime etimologjike në fushë të shqipes* (Studii etimologice în domeniul limbii albaneze), vol. VII (S-ZH), Tirana, editat de Academia de Științe din Republica Albania, Institutul de Limbă și Literatură, 2006.
- Çabej, Eqrem, *Studime etimologjike në fushë të shqipes*, vol. V (K-M), Tirana, Casa Editrice „Çabej”, 2014.
- Demiraj, Shaban, *Gramatikë historike e gjuhës shqipe*, Tirana, Editura „8 Nëntori”, 1986. Vezi și varianta prescurtată în germană editată de Academia Austriacă de Științe în seria „Schriften der Balkan-Kommission”: *Historische Grammatik der albanischen Sprache*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1993.
- Demiraj, Bardhyl, *Historisch-linguistischer Überblick der christlichen Terminologie in der albanischen Literatur des 15.-17. Jhds. Anfänge und Fortdauer des albanischen Christentums*, „Zeitschrift für Balkanologie”, 35, (2), Berlin, 1999, 132-139.
- Demiraj, Bardhyl, *Fé dhe të përmt e fës në Kanunin e Lekë Dukagjinit (Fé și të përmt e fës în Kanunul lui Lekë Dukagjini)*, „Studime. A Review for philological Studies”, 22, Prishtina, Kosova Academy of Sciences and Arts, 2015, 79-111.
- Fiedler, Wilfried, *Das Albanische Verbalsystem in der Sprache des Gjon Buzuku* (1555), Prishtina, Academia Științelor și a Artelor din Kosova, 2004.
- Giordano, Agostino, *Arbëreshi s'rrëmbet*, „Jeta arbëreshe”, 80 (luglio-dicembre), 2015. Semestrare online della Minoranza linguistica storica Albanese d'Italia, Eianina, 2015, 3.
- Jorgaqi, Kristina, *Ndikimi i italishtes në letërsinë e vjetër shqipe (XVI-XVII)*, Tirana, Editura „Botimet Toena”, 2001.
- Kanun: *Kanuni i Lekë Dukagjinit/ The Code of Lekë Dukagjini*. Albanian Text Collected and Arranged by Shtjefën Gjeçov. Translated, with an Introduction, by Leonard Fox, New York, Gjonlekaj Publishing Company, 1989.
- Kanun: *Der Kanun*. Das albanische Gewohnheitsrecht nach dem sogenannten Kanun des Lekë Dukagjini kodifiziert von Shtjefën Gjeçovi ins Deutsche übersetzt von Marie Amelie Freiin von Godin, Pejë (Kosovo), Dukagjini Publishing House, 2001.
- Kola, Don Pren, „Meshari” i *Buzukut* - *vepër për krentimin liturgjik*, în *Nach 450 Jahren. Buzukus «Missale» und seine Rezeption in unserer Zeit*, 2. *Deutsch-Albanische kulturwissenschaftliche Tagung in München vom 14. bis 15. Oktober 2005*, herausgegeben von Bardhyl Demiraj, Seria „Albanische Forschungen”, vol. 25, Wiesbaden, Editura Harrassowitz, 2007, 252-266.
- Matzinger, Joachim, *Albanisch besë „Ehrenwort usw”.- Ein soziales und sprachliches Balkankonzept (Albaneza besë „cuvânt de onoare etc”). – un concept balcanic social și lingvistic*, în *Albanologische und balkanologische Studien*, Festschrift für Wilfried Fiedler, herausgegeben von Monica Genesin und Joachim Matzinger, Hamburg, Editura Dr. Kovač, 2005, 115-120.
- Matzinger, Joachim, *Der altalbanische Text [E] Mbsuame e Krështerë (Dottrina cristiana) des Lekë Matrënga von 1592. Eine Einführung in die albanische Sprachwissenschaft*, Dettelbach, 2006.

- Munteanu, Eugen, *Die ersten literarischen rumänischen Texte, Inhalt, Datierung, Herkunft, kulturhistorische Bedeutung*, „Balkan-Archiv”, N. F. 30/31, 2005/2006, Veitshöchheim, Wissenschaftlicher Verlag A. Lehmann, 2009, p. 205-267.
- Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, București, Editura Humanitas, 2008.
- Omari, Anila, *Die Slavismen in der Literatur des nordalbanischen Kulturareals (16.-17. Jb.)*, în *Aktuelle Fragestellungen und Zukunftsperspektiven der Albanologie*, Akten der 4. Deutsch-Albanischen kulturwissenschaftlichen Tagung „50 Jahre Albanologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München” (23.-25. Juni 2011, Gut Schönwag bei Wessobrunn), herausgegeben von Bardhyl Demiraj, Seria „Albanische Forschungen”, vol. 32, Wiesbaden, Editura Harrassowitz, 2012, p. 182-215.
- Paci, Evalda, *Disa raste greqizmesh në Mesharin (1555) e Gjon Buzukut*, „Albanohellenica”, 5 Albanian-Greek Association of Philology, Albania, 2013, 107-116.
- Peters, Markus W. E., *Die liturgisch-katechetische Handreichung des D. Gjon Buzuku vor dem theologiegeschichtlichen Hintergrund des Konzils von Trient*, în *Nach 450 Jahren. Buzukus «Missale» und seine Rezeption in unserer Zeit*, 2. Deutsch-Albanische kulturwissenschaftliche Tagung in München vom 14. bis 15. Oktober 2005, herausgegeben von Bardhyl Demiraj, Seria „Albanische Forschungen”, vol. 25, Wiesbaden, Editura Harrassowitz, 2007, 235-251.
- Schumacher, Stefan/ Matzinger, Joachim, *Die Verben des Altalbanischen*, Belegwörterbuch, Vorgeschichte und Etymologie, unter Mitarbeit von Anna-Maria Adaktylos, Seria „Albanische Forschungen”, vol. 33, Wiesbaden, Editura Harrassowitz, 2013.
- Solta, Renatus, *Einführung in die Balkanlinguistik mit besonderer Berücksichtigung des Substrats und des Balkanlateinischen*, Darmstadt, 1980.
- Vătășescu, Cătălina, *Les descendants roumains et albanais des termes de la famille du lat. MISERERE*, „Revue des études sud-est européennes”, LIII (nr. 1-4), Bucarest, Académie Roumaine, 2015, 25-31.
- Vătășescu, Cătălina, *Studii româno-albaneze. Note semantice și etimologice*, seria „Etymologica”, Academia Română, București, Editura Academiei Române, 2006.

CREȘTINISM SAU ANTISEMITISM? RELAȚIA DINTRE RELIGIA CREȘTINĂ ȘI IUDAISM ÎN PUBLICISTICA LUI I. AL. BRĂTESCU-VOINEȘTI*

DINU BALAN

Universitatea „Ștefan cel Mare”, Suceava

dinub@atlas.nsv.ro

Abstract: Our communication aims to present some of the ideas held by writer Ioan Alexandru Brătescu-Voinești in the 30s and 40s of last century, on the relationship between Christianity and Judaism, the exposure being accompanied by some hermeneutic considerations. For a long time, animated by a deep and genuine pacifism, Brătescu-Voinești spread extremist right-wing ideas after the middle of the fourth decade of the 20th century. We record an evolution that would lead him finally to the assumption and propagation of virulent anti-Semitism. The series of articles published in the newspaper „Universul” between 1937 and 1938 and in the magazine „Sfarmă Piatră” in 1938, resumed in the following years in some of his books, reveal a demagogic speech, without substance, focused on nationalism, anti-Semitism and after 1940, on the providential man myth.

We limit ourselves in what follows to highlight some standpoints which reveal his interpretation about the relationship between Christianity and Mosaism. Brătescu-Voinești spoke about Dacian monotheism and tried to argue how the ancestors' religion preceded the Christianity. He denied a direct relationship between Judaism and Christianity. Undoubtedly, the publicist intended to reject the Jewish heritage of the European civilization.

The reading of Brătescu-Voinești's political articles offers enough arguments for applied analysis and urges the reflection on the resorts of regrettable political attitudes of a so-appreciated writer in the epoch. Our methodological option is subscribed to the horizon of intellectual history without neglecting the suggestions which it offers, as part of a credible analytical approach, in the history of political ideas.

Keywords: I. Al. Brătescu-Voinești, Nationalism, Anti-Semitism, Christianity, Judaism.

Opțiunile ideologice de dreapta, accentele naționaliste și atitudinea față de minorități – în special față de cea evreiască – în perioada dintre cele două războaie mondiale se cer puternic contextualizate. Ele trebuie înțelese într-un cadru marcat puternic de separarea radicală a intelectualității vremii în două tabere antagonice, europeniștii și tradiționaliștii, cu variile lor forme de manifestare (Hitchins 1994,

* *Christianity or anti-Semitism? The relationship between Christianity and Judaism in Brătescu-Voinești's political articles.*

315-358). Aceasta nu implică, firește, o explicație sumară – și cu atât mai puțin o justificare – a conduitei manifestate și a ideilor profesate de fiecare dintre protagoniștii scenei culturale și politice a perioadei. Este doar o grilă necesară de „lectură”, pentru a putea realiza o hermeneutică și a înțelege violența discursului xenofob și – în unele cazuri, cum este cel de față – trecerea, aparent inexplicabilă, a unora dintre intelectualii de frunte în tabăra naționalistă.

Traectoria literară și politică a lui I. Al. Brătescu-Voinești nu părea să sugereze o evoluție care să-l conducă, finalmente, la asumarea și propagarea unui antisemitism deșănțat. Dimpotrivă. Scriitor în a cărui operă compasiunea pentru cei umili este atât de evidentă, om dornic să-și servească patria cu decență și responsabilitate, militând în anii de după Primul Război Mondial pentru un pacifism profund și autentic, admirat și apreciat de critică și de public, Brătescu-Voinești a fost, multă vreme, exponentul unei direcții politice umanitare și democratice. În ultima parte a vieții sale, discursul și atitudinea i se schimbă radical. Ultimele cărți reunesc articole publicate, după 1937, în presa de extremă dreapta sau sunt transcrieri ale unor conferințe: *Huliganism?* (1938), *Strigăte de alarmă în chestia evreească* (1940), *Germanofobie* (1940), *Originea neamului românesc și a limbii noastre* (1942). Acestea vădesc o cruntă obtuzitate de spirit, o incredibilă lipsă de simț al politicului și un antisemitism virulent.

O trecere în revistă a ideilor sale din ultima parte a vieții, urmată de scurte considerații hermeneutice, sunt aspecte avute în vedere de noi în paginile ce urmează. Lectura articolelor politice ale lui Brătescu-Voinești, reluate în câteva dintre cărțile sale¹, oferă suficiente argumente pentru o asemenea discuție și îndeamnă la reflecție, în încercarea de a înțelege resorturile atitudinilor politice regretabile ale unui scriitor atât de prețuit în epocă și, prin intermediul său, în mod indirect, ca reflectată în caleidoscopul microistoriei, complexitatea unei epoci marcate de derapaje democratice majore, care aveau să scufunde omenirea, pentru a doua oară în mai puțin de o jumătate de veac, în tenebrele unui nou război mondial, mai crud și – veritabil Moloh – mai devorator decât primul.

Într-o broșură din 1942, intitulată *Originea neamului românesc și a limbii noastre*, care relua textul unei conferințe ținute la Ateneu, Brătescu-Voinești apăra, în acord cu

¹ Cele mai multe dintre articolele sale politice au fost publicate de scriitor în paginile ziarului „Universul”, de-a lungul anului 1937, respectiv în revista „Sfarmă-Piatră”, în anul următor. O serie dintre articolele din „Universul” au fost adunate, ulterior, în volumul *Huliganism?* (București, Editura Ziarului „Universul”, 1938). O reeditare a acestor articole – la care se adaugă altele trei, neincluse în volumul din 1938 – a fost realizată doi ani mai târziu, într-un context politic intern și internațional diferit de acela al primei ediții, sub titlul imperativ și edificator prin el însuși *Strigăte de alarmă în chestia evreească* (București, Colecția „Convorbiri literare”, 1940). Cinci articole din suita celor apărute în gazeta de extremă dreapta „Sfarmă-Piatră” au fost cuprinse în volumul *Germanofobie* (București, Editura „Cartea Românească”, 1940).

puternicul curent autohtonist promovat în epocă de exponenții extremei drepte, ideea protolatinității românilor. Ne limităm, în cele ce urmează, să evidențiem câteva luări de poziție, care relevă sensul pe care îl acorda creștinismului și interpretarea relației dintre religia lui Hristos și aceea a lui Moise. Vorbea despre monoteismul dac și despre chipul minunat în care religia strămoșilor a premers și a anticipat creștinismul. Ei, dacii, erau „cum s-ar zice creștini înainte de Hristos. Așa se explică – glosează scriitorul - pentru ce creștinismul nu a întâmpinat în aceste ținuturi nici o rezistență și pentru ce neamul nostru n-a produs nici martiri religioși, nici sfinți” (Brătescu-Voinești 1942, 44). Recunoaștem aici un clișeu vehiculat, într-o altă formă, și în zilele noastre: românii s-au născut creștini. Abuzând de retorism, se plasează în plin derapaj epistemologic, vehiculând aceste tezisme, subsumate unei vulgate etnonaționaliste, cu pretenții politice.

Aceste idei nu erau afirmate pentru prima dată de scriitor. Se regăsesc și într-o serie de articole din „Universul”, în care își manifesta intenția de a respinge unele teze pe care el le considera „neadevăruri”: „întâi că evreii au dat omenirii creștinismul, al doilea că ne mândrim cu creștinismul și al treilea că ne-au dat *nouă* creștinismul” (Brătescu-Voinești 1937j). Opinează că alte popoare, înaintea evreilor, ar fi îmbrățișat credința într-un singur Dumnezeu. Românii – continuă Brătescu-Voinești – nu se mândresc că sunt creștini, dar nu au nici mâinile pătate de sânge vărsat în numele creștinismului. Iar punctul asupra căruia stăruie îndeosebi publicistul este negarea unei relații directe între mozaism și creștinism:

Cu mult înaintea vremii în care Moise se da de ceasul morții pentru a scoate neamul evreesc din sălbăticiie și din ticăloșie, fiii neamului care trăia în cuprinsul României de azi practicau nu numai poruncile principale înscrise în tablele de legi ale lui Moise, dar chiar și preceptele moralei creștine. Când, abia două mii de ani mai târziu, creștinismul a ajuns în aceste ținuturi, propovăduitorii lui au găsit aici un neam de oameni, cari, fără a ști ce era Crucea și cine fusese Christ, se purtau creștinește (Brătescu-Voinești, 1937j).

Pretenția evreilor că ar fi dat lumii creștinismul e absurdă și mincinoasă. Ei sunt poporul deicid și continuă să practice o religie „plină de blesteme la adresa celei creștine”, să lupte împotriva creștinismului și să persecute pe creștini de câte ori au ocazia (în Rusia sau Spania bunăoară)².

Fără îndoială, intenția implicită este de a desconsidera și de a respinge tot ceea ce are vreo legătură cu evreii, de a recuza moștenirea iudaică a civilizației europene. De altfel, crede Brătescu-Voinești, acceptarea tezei „protolatinității” are consecințe

² Articolul a fost inclus în vol. *Huliganism*, p. 145-153, respectiv *Strigăte de alarmă în chestia evrească*, p. 77-83. Formulări identice există și în alte articole. Vezi, de pildă, *Răspuns*, (Brătescu-Voinești 1937b), reluat în vol. *Huliganism*, p. 38, respectiv *Strigăte de alarmă în chestia evrească*, p. 22.

majore: „[...] prin formularea acestei credințe revendic pentru neamul nostru un titlu de noblete mult mai de valoare, decât cel pe care îl revendica până acum” (Brătescu-Voinești 1942, 46-47, 55). Această repliere are însă consecințe profunde în plan etic; ea implică „mari și grave îndatoriri” și „impune să aducem o radicală modificare în tabla noastră [i]erarhică de valori de până acum” (Brătescu-Voinești 1942, 56-57). În vederea realizării acestor imperative morale, României îi revine obligația de a fi alături de puterile Axei. Această datorie e sporită de semnificația momentului, a efortului conjugat, prin care „suntem pe cale de a pune capăt și amenințării din afară și cumpletei primejdii (sic!) ce ne amenința din năuntru granițelor țării noastre” (Brătescu-Voinești 1942, 58). Dacă primejdia externă, venită dinspre Est, persistă încă, cea internă, generată de „parazitismul” evreu, este pe cale de a fi eradicată. Stă mărturie folosirea imperfectului din fraza citată, ca și inducția generată de utilizarea sintagmei „pe cale să”, care indică împlinirea obiectivului într-un viitor apropiat. În orice caz, implicația logică a acestei formulări este aceea că românii se află „pe drumul cel bun”.

Înrădăcinați în pământul acesta, conștienți de vitalitatea și vechimea geologică a neamului, eliberați de primejdia evreiască, românii sunt datori să-și aducă „de aci încolo contribuția [...] directă și pozitivă la progresul general al omenirii” (Brătescu-Voinești 1942, 58). Oplul se încheie într-o notă apologetică, conferind spuselor și ideilor rediate valențe înalt morale. Un vibrant mesianism răzbate din aceste rânduri și el constituie mesajul esențial pe care scriitorul vrea să-l transmită ascultătorilor și cititorilor săi: acela al unei misiuni de realizat, în sesizarea și punerea în valoare a însușirilor creatoare românești.

Uimește confuzia teribilă de planuri, intenționată sau nu. De altminteri, aceasta este o trăsătură des întâlnită în scrisul său. Așa, de pildă, scriitorul opina că istoria trebuie înțeleasă din perspectiva eternității. Creștinismul și celelalte religii trebuie privite și ele dintr-un asemenea unghi. Hristos și Iuda ar apărea conversând amical și împăcați (Brătescu-Voinești, 1937a). Asumpția noastră este că aceste simple conjecturi nu trebuie înțelese în sensul unei relevări a demnității poporului evreu și a unor relații normale cu acesta, ci sunt doar speculații de factură religioasă, cu tentă gnostică, devoalând un spirit puțin permeabil mesajului creștin. De altfel, unul dintre cei care l-au omagiat pe publicistul naționalist, Nichifor Crainic, aprecia că scriitorul „nu e creștin prin idei, ci creștin prin inimă” (Crainic, 1938).

Lexicul însă este emblematic pentru semnificația spirituală a actului său politic sau civic. Firește, Brătescu-Voinești nu era, nici pe departe, un caz singular. Discursul este contaminat cu rezonanțe profund religioase, dar acest fapt se resimte în aproape fiecare rând scris de protagoniștii scenei literare interbelice, mai ales în deceniul al patrulea. Doar aparent paradoxal – căci faptul e emblematic pentru spiritul vremii – și Brătescu-Voinești va utiliza, în articolele sale din epocă, un limbaj cu asemenea conotații religioase, spirituale. Nu era un mistic, nu avea „decât palide reflexe de pioșenie, mai mult din respect pentru tradiție și din oroare față de orice

poziție tranșantă”. Ortodoxismul său, clamat în mai multe rânduri, este unul de suprafață, iar religiozitatea sa este „sentimentală”, elogiindu-l pe Hristos numai în măsura în care reprezenta o victimă, opusă, simbolic, Tatălui, ca expresie a autorității, a paternalismului (Mănuță 1997, 13). Vocabularul acesta îl ajută însă să răspândească mai ușor acea suită de clișee specifice repertoriului de dreapta din acei ani. Era necesară, în acest context, promovarea nu doar a ideilor ca atare, ci și a învelișului, a discursului specific. Ne poate produce, astăzi, o senzație de disconfort vorbăria aceea fără conținut, îmbibată de religiozitate. Sunt inacceptabile poncifele și stilul avântat, incoerent pe alocuri. Era însă vehiculul cel mai potrivit pentru a le răspândi mai ușor, pentru a fi receptate mai lesne de populație. Tonul imperativ și patosul discursiv au o importanță covârșitoare, dincolo de argumentele expuse. Fac parte din recuzita specifică scriitorului, conferă un plus de autoritate argumentelor sale. Populismul, organicismul și misionarismul sunt consubstanțiale acestui tip de discurs; ele nu sunt expresia exclusivă a unei lucide și mefistofelice voințe de a persuadea, utilizând cu dibăcie instrumentele puse la dispoziție de limbă, adică de a manipula, dar sunt inerente acestei frazeologii înflăcărate, sunt parte însăși, „carne” a acestei limbi de lemn, care se auto-reproduce, își creează propria realitate, funcționează într-un registru paralel față de acela construit de sensul propriu al cuvintelor. Limbajul social-politic al epocii a servit promovării ideologiei și trebuie înțeles din perspectiva contextului social-politic. Filozoful L. Wittgenstein (2001, *passim*) considera că limbajul poate delimita granițele a ceea ce este dicibil, dar că limba distorsionează realitatea. Registrele realului și ale imaginarului pot, prin intermediul limbii, să fie confundate, granițele lor să fie desființate. Planurile ajung să se confunde, mai multe tipuri de discurs – politic, istoric, religios, publicistic – sunt alăturate, se întrepătrund și generează un efect paradoxal.

Indignându-se împotriva pretinsei pretenții a evreilor de a domina lumea, scriitorul neagă orice legitimitate a acestora de a-și impune supremația. Aportul lor intelectual la progresul umanității a fost nesemnificativ. În lista celor care, în opinia sa, au avut contribuții majore în știință și artă nu se regăsește niciun reprezentant al „poporului ales”. Sintagma însăși i se pare absurdă și îl umple de revoltă (Brătescu-Voinești 1937i). Care este, totuși, cheia succesului evreilor? Șiretenia, care este un „dar natural” al lor, răspunde scriitorul (Brătescu-Voinești 1938, 77-78, 137, 178 și *passim*). Prin viclenie, ei și-au cucerit o situație materială și socială net avantajoasă. Istoria și vicisitudinile ei l-au făcut pe evreu ipocrit, șiret. Un alt defect incriminat – convertit însă de israeliți în instrument pentru atingerea țelurilor lor malefice – este minciuna. „Duplicitatea, lipsa de sinceritate, înclinarea la răstălmăcirea oricărei afirmațiuni sunt însușiri specifice ale evreilor”, afirmă publicistul (Brătescu-Voinești, 1938, 121). Și aserțiunea din finalul unuia din articole cade implacabil: „În lupta de idei dintre evrei și celelalte neamuri, adevărul este pentru dânsii ceea ce este lumina pentru păduchii de lemn: o primejdie de pieire” (Brătescu-Voinești 1938, 121).

Dincolo de duritatea formidabilă a afirmației, este remarcabilă nonșalanța generalizării și a culpabilizării în masă. Această marotă a evreului mincinos revine obsesiv (Brătescu-Voinești 1937g). Nu insistăm aici asupra contradicției majore generate printr-o contrapunere a acestor afirmații defăimătoare prescripțiilor Pentateuhului. Evident că au fost neglijate implicațiile etice ale religiei mozaice, disimulat acel nucleu dur al poruncilor Decalogului, transmise și religiei creștine. Când trebuie să denigrezi, nu se mai acordă atenție unor asemenea „amănunte”. Or, Brătescu-Voinești cade pradă acestei vinovate încercări de a trece sub tăcere elementele pozitive și de a le scoate în relief, a le îngroșa, pe cele negative. În plus, dincolo de riscul pe care îl comportă etnopsihologia, evident că el nu avea nicio competență într-un asemenea domeniu. Operează cu clișee, lucrează cu materia primă oferită de stereotipurile antiievreiești, pe care le ambalează și le livrează ca adevăruri de la sine înțelese. Avem de a face cu un sofism al discrepanței, căci evreul său este unul imaginar, nu unul real, e un evreu generic, în așa fel construit, încât să se muleze pe calapodul tuturor acelor trăsături negative pe care trebuie să le asume străinul, pentru a putea fi disprețuit și urât, fără muștrări de conștiință. Pare-se că publicistul, în vehemența sau orbirea sa, a uitat nu doar de imperativul creștin al iubirii de aproapele, dar chiar și de prevederile veterotestamentare cu privire la tratamentul străinului. Caracterizarea morală defavorabilă realizată de el este de natură să conducă la ideea unei deficiențe etice fundamentale și să submineze eventualele scrupule legate de fondul religios comun. Mozaismul este analizat în aceeași cheie, fiind devalorizat, fiind perceput ca un simplu instrument de dominare, lipsit de valențe spirituale și transcendente. Religia fanatică l-a modelat în așa fel pe evreu, încât nu se poate integra, ci aspiră să domine lumea³. Iar această luptă tenace, purtată în pofida tuturor obstacolelor, este insidioasă, e asemenea aceleia a unui păianjen care își țese pânza. Calitățile native ale israeliților sunt astfel orientate, încât să conducă la disoluția țesutului social în care se infiltrază (Brătescu-Voinești 1937d). Comportamentul lor este instinctiv, atavic, misterios. Firea și conduita le sunt comparate cu ale insectelor parazitare, lipsite de conștiință superioară; tocmai de aceea acțiunile lor sunt considerate ascunse, oculate, de neînțeles. Prin urmare, acestea sunt greu de anticipat și de prevenit, așadar cu atât mai periculoase (Brătescu-Voinești 1937e). Plini de vicii și trăind în mod parazitar pe spezele celorlalți, evreii sunt imposibil de schimbat. Orice încercare de a-i integra este sortită din start eșecului, de vreme ce ei de deosebesc net de restul umanității:

[...] religia lor, mesianismul lor de popor ales, destinat să stăpânească lumea, toată făptura lor trupească, dar mai ales sufletească, îi împiedică de a se putea schimba. A încerca să-i schimbi este tot atât de van și de absurd cât ar fi încercarea de a face ploșnițe vegetariene (Brătescu-Voinești, 1937k).

³ „Da, religia evreilor, cu pretenția de popor ales, sortit să robească celelalte neamuri, e cauza principală a antisemitismului”, scria Brătescu-Voinești în alt loc (Brătescu-Voinești 1937i).

Prin manipularea discursului și obnubilarea realității, se induce în rândul cititorilor ideea că aceste poziții favorabile, de veritabilă clasă superpusă, au fost obținute prin mijloace frauduloase, cu concursul politicianilor români, în vederea scopului lor ultim: supunerea și dominarea „neamului românesc”⁴. Problema de fond i se pare a fi aceea a asimilării israeliților, problemă considerată insolubilă, „pentru că îi stau în cale piedici cu neputință de înlăturat”. Cea mai „grozavă” este religia neamului evreiesc și corolarul acesteia, convingerea israeliților că ei că sunt poporul ales, sortit să stăpânească asupra celorlalte (Brătescu-Voinești 1937h). Așadar, antisemitismul nu este numai justificat, necesar, dar e chiar legitim.

Autorul utilizează un discurs stereotip, rudimentar, fără substanță. Ocoleşte esențialul, utilizează în argumentare sofisme, lansează afirmații cu caracter general și neverificabil. În fapt, nu are argumente adevărate; folosește lozinci, în spatele cărora se înșiră o suită de prejudecăți. Argumentația sa este profund deficitară: nu sunt verificate criteriile veridicității și suficienței (Sălăvăstru 2006, 93-111). Discursul nu este polifonic, nuanțat; nu este un instrument utilizat pentru a căuta sau a spune adevărul, ci devine „dialectic”, inchizitorial, acuzator. Este o replică lipsită de *fair-play* și de toleranță în raport cu opinii diferite. Agresivitatea nu este doar a tonului, ci și cea subsecventă, a enunțului, a ideilor cuprinse în text. Se încearcă impunerea tezelor profesate ca adevăruri absolute, dogmatice, având drept corelativ respingerea virulentă a ideilor diferite. Discursul este, de aceea, auto-referențial, monodic, închis, lipsit de empatie. Aserțiunile sunt categorice; orice relativism, orice idee de compromis e peremptoriu evacuată din text. Acesta își pierde, de altfel, amprenta personală – păstrează doar marca stilistică a autorului – devenind o suită de locuri comune, o colecție de sloganuri specifice discursului jurnalistic al extremei drepte interbelice, iar autorul lor un colportor talentat. Incoerența interioară și limba de lemn sesizabile în aceste articole ar putea fi considerate specifice unei retorici anume, ar putea părea frazeologie goală, de n-ar fi efectele lor profund negative, pe care perspectiva noastră de astăzi are privilegiul de a le cunoaște. Firește, un asemenea discurs se cere circumscris în cadrele epocii; abia atunci își află aceste fraze care, în contemporaneitate, ne-ar părea ridicole, teribilul lor impact.

Influențat fiind de pasiunea sa pentru entomologie și preluând și prelucrând în mod stângaci tezele rasiste, Brătescu-Voinești afirmă că evreii reprezintă o varietate a speciei umane, sugerând astfel diferența lor profundă, alteritatea radicală, incapacitatea de a se asimila. Autorul cade în plasa propriilor prejudecăți. Raționamentul său se învârtă în gol, este lipsit de orice valoare euristică, întrucât pornește de la premise false (dorința evreilor de a supune și a domina lumea). Rezultatul nu poate fi unul valabil. Argumentele sunt țesute insidios, pentru a-l prezenta pe evreu ca pe un individ periculos, în care nu se poate avea încredere, împotriva căruia trebuie să te

⁴ De altfel, aceasta este orientarea ziarului în care publică. Vezi, de exemplu, articolul de fond, nesemnat, intitulat *De parazitarea țării*, din ianuarie 1938 (*De parazitarea țării* 1938).

aperi ca de o molimă, ca împotriva unui păianjen. Deși autorul n-o spune nicidecum, această bestializare este menită să catalizeze violența împotriva israeliților, prin inferență cititorul trebuind să realizeze că o insectă periculoasă trebuie strivită, eliminată⁵. Vocabularul este atent selectat pentru a influența opinia publică, pentru a o persuadea abil, prin inducerea unor stări emotive, de frică irațională, în care afectivitatea și instinctul primează asupra rațiunii, în care sugestia are un rol major. Autorul nu adresează îndemnuri directe, nu cheamă la violență fățișă, dar mesajul transmis creează sentimente de teamă, neîncredere, dispreț și ură față de evrei.

Circumscriind astfel problema genezei și implicațiilor antisemitismului, el justifică ura împotriva evreilor. Acest sentiment își diluează propria negativitate prin faptul că izvorăște din necesitatea apărării propriei identități, a comunității înseși amenințate de pericolul evreiesc. Mai mult, este convertit într-un simțământ pozitiv, dobândind, pe calea reflecției conștiente, validitatea pe care un proces rațional este prezumat că o conferă. Datorită luptei îndârjite și conștiente a evreilor pentru robirea lumii, explică autorul, „neamurile neevreești, atât dintr-un imbold inconștient al instinctului lor de conservare, cât și printr-o hotărâre reflectată, sunt îndemnate să urască pe evrei” (Brătescu-Voinești 1937f). Afectul i se pare cu atât mai firesc cu cât „fenomenul evreiesc” este considerat a fi unul esențialmente biologic. Autorul enumeră apoi câteva tipuri de raporturi stabilite în lumea vie (raporturi între prădători și pradăți, de mutualism, de simbioză, de robire, de semi-parazitism și de parazitism direct) și concluzionează:

În raporturile dintre evrei și celelalte neamuri se realizează un fenomen unic în toată scara viețuitoarelor, anume acela că o varietate a unei specii urmărește dominarea și robirea tuturor celorlalți reprezentanți ai speciei (Brătescu- Voinești, 1937f).

În fața acestor constatări, reacția firească asumată de publicist este uimirea.

Pericolul pândește în spatele unor asemenea fraze. Reducerea relațiilor dintre diferite comunități umane la un nivel atavic poate justifica reacțiile din lumea animală. Umanitarismul devine derizoriu, falsul spirit caritabil trebuie extirpat, reacția de apărare justifică violența.

Coborât din „turnul de fildeș”, conchide că atitudinea cea mai potrivită este aceasta: „Pentru învingerea relei credințe nu ți se cere să muncești; ți se cere să lupți, cu sufletul înveninat și scârbit” (Brătescu-Voinești, 1937c). Fermitatea și spiritul războinic i se par a fi imperios necesare, într-o vreme în care se poartă cea mai „înverșunată luptă între naționalismul evreiesc și naționalismul creștin”. Cavalerismul se cere îndepărtat, oripilarea în fața perfidiei și a relei credințe a evreilor și a acelor care îi sprijină este exhibită. Reacția e una instinctivă, imediată, organică: scuiparea în obraz a acestor ticăloși (Brătescu- Voinești, 1937k).

⁵ Pentru unele sugestii fecunde în legătură cu acest subiect, vezi Cesereanu (2003). Cu privire la imaginea „evreului bun” și a „jidanelui rău”, vezi Oișteanu (2001, mai ales 235-243).

Acolo unde se termină seria argumentelor, autorul utilizează imprecizia. Ea nu are doar rolul de a spori forța persuasivă a discursului, ci este o formă de identificare, într-un registru subliminal, cu emoțiile, cu afectele primare ale celor pentru care antisemitismul reprezenta mai mult decât o *forma mentis*, era o defulare a pornirilor și pulsiunilor gregare. Doar așa se poate înțelege duritatea acestei încheieri paroxistice, căci, evident, imprecizia este punctul culminant al articolului, e – și Brătescu-Voinești nu putea încheia inocent în acest fel – cheia de boltă a edificiului său narativ, resursa ultimă a seriei sale argumentative.

Toate fantezmele conspiraționiste și toate poncifele unei logici reduționiste sunt ansamblate într-un discurs simplificator, profund ideologizat, fără atenție la nuanțe, fără a ține cont de realitatea însăși, un discurs mizând pe impresie. O veritabilă și periculoasă probă a unei „limbi de lemn”, în varianta jargonului presei de extremă dreapta din interbelic.

Contextul epocii și propriile frustrări nu pot să-i justifice tezele extremiste. Au fost – și în acel climat politic tulbure – intelectuali care au ales să se distanțeze de ideile politice radicale și să se opună măsurilor și tendințelor nedemocratice. Brătescu-Voinești nu a fost unul dintre ei.

O ultimă precizare este necesară. Am invocat, de multe ori, importanța contextului istoric specific, pentru a înțelege alunecarea lui Brătescu-Voinești spre extrema dreapta. Că ideile lui au fost folosite în epocă în scopuri politice, că au căpătat un traiect ideologic clar, s-a văzut, sperăm, din prezentarea noastră. Totuși, creatorul nu trebuie confundat cu opera sa, fie aceasta și publicistica. Ceea ce s-a întâmplat cu scrierile sale nu a fost, faptul este evident, rezultatul unei proiecții inițiale, a unei intenții deliberate a autorului. Ideile, bune sau rele, au parcursul și destinul propriu, diferite de acelea ale autorului care le-a dat viață. Iată de ce este dificil să-l acuzi pe acesta ca și cum ar fi responsabil de interpretările pe care textele sale le-a permis, să-l chemi în fața tribunalului și să-l supui unui rechizitoriu etic sau – mai rău – politic. O judecată exclusiv morală sau politică, fără a ține seama de condiționările istorice, poate să-și piardă semnificația, pentru că ea va fi mereu alta, în funcție de împrejurări, de evoluția valorilor dintr-o societate, de contextul politic și de ideologiile dominante într-un moment sau altul. Altfel spus, se află sub specia relativului. Istoria este chemată să ofere punctul de sprijin necesar, pentru ca înțelegerea să fie mai puțin viciată, pentru ca să îndepărtăm tentația raportării exclusive a operei la biografie.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

„Universul”, 1937, 1938.
„Sfarmă-Piatră”, 1938.

- Deparasitarea țării*, „Universul”, an 55, nr. 2, 2 ianuarie 1938, p. 1 (neseminat). (*Deparasitarea țării*, 1938)
- Brătescu-Voinești, Ioan Al., *Motivare de atitudine*, „Universul”, nr. 92, 3 aprilie 1937, p. 1. (1937a)
- Brătescu-Voinești, Ioan Al., *Răspuns*, „Universul”, nr. 113, 24 aprilie 1937, p. 2. (1937b)
- Brătescu-Voinești, Ioan Al., *Celor de rea credință*, „Universul”, nr. 117, 28 aprilie 1937, p. 1. (1937c)
- Brătescu-Voinești, Ioan Al., *Huliganism?*, „Universul”, nr. 161, 14 iunie 1937, p. 1-2. (1937d)
- Brătescu-Voinești, Ioan Al., *Huliganism?*, „Universul”, nr. 164, 17 iunie 1937, p. 1-2. (1937e)
- Brătescu-Voinești, Ioan Al., *Huliganism*, „Universul”, nr. 167, 20 iunie 1937, p. 1-2. (1937f)
- Brătescu-Voinești, Ioan Al., *Huliganism?* (IV), „Universul”, nr. 173, 26 iunie 1937, p. 1. (1937g)
- Brătescu-Voinești, Ioan Al., *Huliganism?* (V), „Universul”, nr. 178, 1 iulie 1937, p. 1. (1937h)
- Brătescu-Voinești, Ioan Al., *Huliganism?* (VI), „Universul”, nr. 180, 3 iulie 1937, p. 1-2. (1937i)
- Brătescu-Voinești, Ioan Al., *Huliganism?* (VII), „Universul”, nr. 184, 7 iulie 1937, p. 1-2. (1937j)
- Brătescu-Voinești, Ioan Al., *Huliganism*, „Universul”, nr. 285, 16 octombrie 1937, p. 1-2. (1937k)
- Brătescu-Voinești, Ioan Al., *Huliganism?*, București, Editura Ziarului „Universul”, 1938.
- Brătescu-Voinești, Ioan Al., *Germanofobie*, București, Editura „Cartea Românească”, 1940a.
- Brătescu-Voinești, Ioan Al., *Strigăte de alarmă în chestia evreească*, București, Colecția „Convorbiri literare”, 1940b.
- Brătescu-Voinești, Ioan Al., *Originea neamului românesc și a limbii noastre*, București, Editura „Cartea Românească”, 1942.

B. Literatură secundară

- Cesereanu, Ruxandra, *Imaginarul violent al românilor*, București, Editura Humanitas, 2003.
- Crainic, Nichifor, *De la pacifism la huliganism*, „Sfarmă-Piatră”, an IV, nr. 129, 1 iulie 1938, p. 4.
- Hitchins, Keith, *România, 1866-1947*, traducere din engleză de George D. Potra și Delia Răzdolescu, București, Editura Humanitas, 1994.
- Mănuță, Dan, *Introducere în opera lui I. Al. Brătescu-Voinești*, București, Editura Minerva, 1997.
- Oișteanu, Andrei, *Imagina evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, ediție ilustrată 2011, București, Editura Humanitas, 2001.
- Sălăvăstru, Constantin, *Mic tratat de oratorie*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2006.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere românească de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, București, Editura Humanitas, 2001.

PARTICULARITĂȚI ALE LEXICULUI INSERȚIILOR BIBLICE DIN ALBINA (MS. 1357) ÎN COMPARAȚIE CU CITATELE CORESPUNZĂTOARE DIN BIBLIA DE LA BUCUREȘTI DIN 1688*

GABRIELA-FLORENTINA BÎRSAN
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
birsan_florentina@yahoo.com

Résumé: Le traducteur du texte Albina est Mitrofan, évêque de Buzău et éditeur de la Bible de Bucarest de 1688. Le texte Albina a été traduit du grecque et du slave. Mitrofan était d'origine de Moldavie; le manuscrit qu'on étudie a été copié d'après un manuscrit moldave antérieur par le copiste Nicola, qui était d'origine de Valachie. On désire de comparer quelques particularités du lexique des insertions bibliques qui apparaissent dans le texte Albina, avec le lexique des fragments correspondants de la Bible de Bucarest de 1688, ayant en vue que Mitrofan, dans Albina, les a traduites de nouveau, il ne les a pas prises de la Bible de Bucarest. Cette comparaison a le rôle de montrer le degré d'évolution de la langue littéraire qui était en formation à cette époque-là, la diversité et la richesse des milieux d'expression de la langue roumaine ancienne. Donc, on va comparer les solutions trouvées au niveau lexical par les traducteurs pour la reproduction des formes et des contenus du texte biblique.

Mots-clés: Mitrofan, le texte Albina, XVIIe siècle, langue roumaine ancienne.

1. Introducere

Manuscrisul Albina, pe care îl studiem, este o copie după un altul anterior, moldovenesc, făcută de către munteanul Nicola grămaticul în anul 1689 (7197), dată precizată în cuvântul înainte. Este un text de sentințe morale extrase din Biblie, din scrierile sfinților părinți și ale unor filosofi greci și latini. Sfinții părinți Antonie Egipteanul și Maxim Filosoful și Mărturisitorul au extras pasaje exemplare din Vechiul și Noul Testament, precum și din scrierile multor altor sfinți părinți, dascăli și filosofi. Textul Albina a fost tradus din greacă și slavă. Traducătorul textului Albina este Mitrofan, episcopul de Buzău, moldovean de origine și diortositorul Biblii de la București.

Teodosie, Mitropolitul Țării Ungrovlahiei (I: 1668-1672) (II: 1679-1708), cu cheltuiala sa, a rânduit traducerea din greacă și slavonă în română a acestei culegeri. Mitrofan s-a refugiat în Țara Românească în 1686. Tragem concluzia că traducerea

* *Particularités du lexique des insertions bibliques du texte Albina (Ms. 1357) en comparaison avec les citations correspondantes de la Bible de Bucarest de 1688.*

(manuscrisul) lui Mitrofan trebuie să fie de pe la 1686-1688, deci după sosirea sa în Țara Românească.

Dorim să comparăm câteva particularități ale lexicului din inserțiile biblice care apar în Albina cu lexicul fragmentelor corespunzătoare din Biblia de la București din 1688, având în vedere că Mitrofan, în Albina, le-a tradus el însuși, nu le-a luat din Biblia de la București. De asemenea, avem în vedere că traducerea textului Albina a avut două modele, grecesc și slavon, pe când Biblia de la București aderă cu fidelitate la modelul grecesc. Această comparație are rolul de a arăta gradul de evoluție a limbii literare în formare în acea epocă, diversitatea și bogăția mijloacelor de exprimare ale limbii române vechi. Vom compara, așadar, soluțiile găsite la nivel lexical de către traducători, pentru redarea formelor și conținuturilor textului biblic.

Pentru analiza comparativă am folosit textul Albina (Ms. BAR 1357) în transcriere proprie, Biblia de la București din 1688, precum și Biblia sinodală. Comparația cu Biblia sinodală are în vedere faptul că cititorul care cunoaște această variantă poate face mai bine legătura cu textele vechi.

2. Lexicul comun

2.1. Cuvinte dispărute din limba literară actuală, cuvinte puțin cunoscute sau cu alte sensuri decât în limba actuală

2.1.1. Cuvinte de origine latină

adăpă vb. I, tr. (< lat. *adaquāre*) 1. ‘a da de băut (unui om)’: „Cela ce va adăpa cu un pahar de apă rēce pre unul de cești mai mici întru nume de uceniț, adevăr vă grăiesc voao, nu va piiarde plata sa”, „Veniț, blagosloviții Părintelui mieu, de moșteniț Împărăția cēea ce vă iaste gātată tocma den tocmirea lumii, că am flămânzit și mi-aț dat a mânca, însetat-am, și m-aț adăpat” (Mat. 25:34). Cu acest sens este atestat și la Dosoftei. În BIBL. 1992 găsim sintagma „mi-ați dat să beau”. BB preferă forma *mi-aț dat băutură*.

biserică s.f. (< lat. *basilica*) ‘adunare’: „Urâiu bāsērecile viclênilor și cu cei necuraț nu voi șede” (Ps. 25:5). În BB și BIBL. 1992 înlătură echivocul: în loc de *biserică* este folosit termenul *adunare*. În cazul citatului: „De vei aduce darul tău la bisērecă și acolo îț vei aduce aminte că fratele tău are oarece mânje, lasă darul tău aicea și pasă de te împacă cu fratele tău și atunce vei aduce darul tău”. (Mat. 5:23-24), se are în vedere eliminarea ambiguității, astfel că într-o notă marginală apare *oltariu* ca sinonim pentru *biserică*. BB utilizează termenul *jîrtăvnic*, iar BIBL. 1992 termenul sinonim *altar*.

conteni vb. IV, intrans., refl. (< lat. *continere*) ‘a (se) opri’: „De-ț va greși fratele tău, contenēște lui, și de să va pocăi, iartă greșala lui, și de va greși ție într-o zi de șapte ori, și de șapte ori să va întoarce într-o zi grăind: «Greșit-am», iartă lui”. (Luc.

17:3). În celelalte versiuni remarcăm a altă nuanță de sens: în BB se întrebuintează verbul *ceartă*, iar în BIBL. 1992 sinonimul *dojenește*.

învăscă vb. IV, tr., refl. (< lat. *investio*, *-irē*) ‘a îmbrăca’: „Întru dreptate mă învăscuiu și mă îmbrăcaiu întru judecată ca într-o haină îndoită” (Iov 29:14). Cei doi termeni sinonimi, *învăscă* și *îmbrăca* sunt atestați și în BB.

judetj s.n. (< lat. *iudicium*) ‘judecată’: „Tot carele să mânie spre fratele său în deșert, vinovat va fi județului” (Mat. 5:22). Cuvântul apare la Dosoftei, prezentând forma *giudeț*. Cuvântul cu acest sens are răspândire largă în epocă. În BB este atestat termenul *judecată*, pe când BIBL. 1992 întrebuintează sintagma *de osândă*. În Psalmul 24:10: *Îndirepta-va blânzi la județ, învăța-va pre cei blânzi pre căile sale*, termenul *județ* apare înlocuit cu *judecată* și în BB, și în BIBL. 1992.

limbă s.f. (< lat. *lingua*) ‘neam, popor’: „mergând în toată lumea, învățaț toate limbile” (Mat. 28: 19). În BB este folosit același termen, înlocuit în BIBL. 1992 de termenul *neamuri* (< magh. *nem*). Este frecvent atestat în textele din secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Cu acest sens apare în *Biblia de la București* și în citatul din Levitic 19:16: „Să nu umbli cu vicleșug întru limba ta”. În BIBL. 1992 este folosit cuvântul *popor*.

mêser s.m. (< lat. *miser*) ‘sărac’: „Nu va fi uitat mêserul pînă în sfârșit și răbdarea săracilor nu va peri în vîci” (Ps. 9:12). Cuvântul este folosit și de către Dosoftei. În BB și în BIBL. 1992 termenul *mêser* nu apare, fiind înlocuit de sinonimul *sărac*.

păsă vb. I, intr. (< lat. *passare*) ‘a merge’, ‘a se duce’: „Păsaț și strigaț cătră dumnezeii carii v-aț ales șie, ca să mântuiască pre voi aceia în vrîme de scârbă” (Jud. 10:13-14). Sensul este etimologic și apare la Dosoftei. Cuvântul este întrebuintat frecvent în textele din secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Acest termen învechit este înlocuit de *mergeți* atât în BB, cât și în BIBL. 1992. În schimb, în citatul din Matei 5:23, 24: „De vei aduce darul tău la bisêrecă și acolo îț vei aduce aminte că fratele tău are oarece mânie, lasă darul tău aicea și pasă de te împacă cu fratele tău și atunce vei aduce darul tău”, atât în ms. Albina, cât și în BB este întrebuintat *pasă*.

rost s.n. (< lat. *rōstum* „cioc”) ‘gură’: „Zice Domnul Iisus Hristos întru a sa bunăvestire că nu numai cu pâine va viețui omul, ce cu tot cuvîntul carele iase den rostul lui Dumnezeu” (1^v) (Mat. 4:4), „Dentr-acelaș rost iase blagoslovenie și blestem” (Iacov 3:10). „Puș rostului meu ferire când era a sta păcătoșului înaintea mea” (Ps. 38.2), „De vei avea cuvânt, răspunde; iar deaca nu, pune mâna ta pre rostul tău” (Sir. 5.14). Termenul este înregistrat și în Ms. 45. Este utilizat frecvent în textele românești din secolele al XVI-lea și al XVII-lea. BB prezintă termenul *gură* (lat. *gula* ‘gâtlej, gât’), ca și *Biblia* sinodală (1992). În loc de termenul *rost* din ms. Albina, din citatul biblic: „Spunerea nebulului iaste ca o povară grea pre cale, iar întru rostul înțeleptului vei afla bunătate”. (Sir. 21:18), în BB și în BIBL. 1992 este folosit termenul *buzele*. Deși nu este folosit în acest context, cuvântul *rost* cu sensul „gură” este folosit în BB și în ms. 45.

scoate vb. IV, tr. (< lat. **excotere* [= *excuter*]) „a scăpa, a salva”: „Frații și ajutor sunt bun la vreme de scârbă, iar mai curînd decît acêstea amîndoa va scoate milosteniia” (Sir. 40:26). BB prezintă termenul *a mîntui* „a salva”, iar în BIBL. 1992 termenul în relație de sinonimie este *a izbăvi*.

șerb s.m. (< lat. *sērvus*) „rob”: „De cêle de taină ale mèle curățêște-mă și de a celor streini pre șerbul tău” (Ps. 18:13). Este atestat în textele scrise în secolele al XVI-lea și al XVII-lea. BB și BIBL. 1992 întrebuintează termenul *rob* (< sl. **робѣ**).

2.1.2. Cuvinte de origine slavă veche sau slavonă

duh s.n. (< sl. **духъ**) ‘suflare’: „Ploa-va asupra păcătoșilor lațuri, foc, spuză și duh cu vihor”. (Ps. 10:6). Cu acest sens învechit, termenul *dub* este atestat și în BB. În BIBL. 1992 este înlocuit cu *sufflare*.

gâlcevi vb. IV (din gâlceavă < bg. **гълчава**) ‘a se agita, a se frămînta’: „Martha, Martha, grijești-te și gâlcevești pentru mult și una-ț iaste de treabă” (218^v). În BB și BIBL. 1992, în acest citat din Luc. 10: 41, cuvîntul *gâlcevești* este înlocuit cu *te silești*, mai potrivit, avînd în vedere sensul actual al lui *a se gâlcevi*.

idol s.m. (< sl. **идолъ** = gr. **εἶδωλον**) ‘chip, statuie reprezentînd o divinitate păgînă’: „nici să-ț faci ție idol sau vreo asemînare celora ce sunt pre ceriu sus, nici celora ce sunt pre pîmînt jos, nici cîte sunt în ape. Să nu te închini lor, nici să le slujești lor” (Ieș. 20: 4-5). În BB și BIBL. 1992, în acest context, acest termen este tradus prin sintagma *chip cioplit*, care se referă la reprezentarea idolului, a divinității păgîne. Textul grecesc după *Septuaginta* (LXX) este: „Οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἶδωλον, οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῆ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς. Οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσεις αὐτοῖς ἐγὼ γάρ εἰμι Κύριος ὁ Θεὸς σου, Θεὸς ζηλωτῆς, ἀποδιδούς ἀμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα, ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς τοῖς μισοῦσι με..”.

Așadar, în greacă termenul este *idol*. În acest context, în textul ebraic termenul este **לִּסְעַל** [pesel], care semnifică „idol”, „reprezentare a unui dumnezeu străin, a unei zeități păgîne” (Pruteanu, www.teologie.net). Cuvîntul *idol* este folosit în BB în alte contexte.

ispitî vb. IV, refl. (< sl. **испытати**) ‘a se cerceta’: „Ci ca să se ispitească omul pre sine și așa, de pâine ca să mînînce, și den păhar ca să bea, că cel ce mînîncă și bea nedăstoinicêște, județ lui-ș mînîncă și bea, nesămăluind de trupul Domnului” (1 Cor. 11:28). *A ispitî* cu acest sens este folosit și în BB. Cu sensul „a cerceta” a fost atestat la Coresi. În BIBL. 1992 este întrebuintat *să se cerceteze*.

mîvzdă s.f. (< sl. **мъзда** „recompensă”) „mită, câștig necinstit”: „Mai marii lui judeca pre mîzdă și popii lui răspundea pre plată” (Mih. 3:11). În BB termenul atestat este *plată*, iar în BIBL. 1992 apare termenul *plocoane*, aflat în relație de sinonimie cu *măzda*.

năprasnă s.f. (< sl. *naprasno/ naprus'no*) ‘întâmplare groaznică, ivită pe neașteptate’ în loc. adv. *de năprasnă* „pe neașteptate, dintr-odată, fără veste”: „Socotiți-vă pre

sine, ca nu cumva să fie îngreuiate inimile voastre cu sațiul peste măsură și cu bețiile și cu grijile lumii aceștia și de năprasnă să vie spre voi zioa acêea, căci ca o mreaje va veni zioa acêea spre toț ceia ce lăcuiesc pre fața pămîntului” (Luc. 21:34, 35). În locul acestei locuțiuni, în BB este folosită locuțiunea *fără veaste*, cu forma *fără de veste* în BIBL. 1992.

oblădui vb. IV, tr. (< sl. *obladovati/ obladoвати*, din *oblasti, oblada*) ‘a stăpâni’: „Și bărbatul muierei să dea dragoste ce i să cuvine, așijderea și muierea bărbatului, căci că muierea nu oblăduiaște cu trupul său, ci bărbatul, așa și bărbatul nu oblăduiaște cu trupul său, ci muierea” (1Cor.7). În BB este înlocuit de verbul *a stăpâni*, la fel și în BIBL. 1992.

pocaiație f. (v.sl. *покаяние*), (inv.) ‘pocăință’. Termenul prezintă această formă la Coresi și în texte din Transilvania. Se scria și *pocaanie*, dar nu se pronunța decât – *aia* (Scriban 1939). Termenul prezintă forma *pocaanie* atât în ms. Albina: „Nu trebuiaste vraciul celor sănătoș, ci celor bolnavi, păsaș și vă învățaș ce iaste, că mai voiesc mila, iar nu jârtva, că n-am venit să chiem dreptii, ci păcătoșii la *pocaanie*” (Mat. 5:4), cât și în BB. Chiar și în cazul în care în ms. Albina este folosit termenul aflat și azi în uz, *pocăință*: „Grăiescu-vă voao: atîta iaste bucurie spre ceriuri mare de un păcătoș care să pocăiaște, mai mare pocăință”. (Luc. 15:7), în BB apare tot *pocaanie*. La Dosoftei cuvântul prezintă formele *pocaanie* și *pocăanie*.

ponós s.n. (< sl. *поносъ*) ‘neajuns’: „Tot omul ce va avea ponos pre sine să nu se apropie” (Lev. 21:18). Termenul *ponos* este înlocuit de *hulă*, cu sensul „ponos”, „meteahnă” în BB și de *meteahnă* în BIBL. 1992. Cuvântul *hulă* nu este înregistrat cu acest sens în DLR. Vasile Arvinte menționează pentru *hulă* și sensul „meteahnă corporală”, „defect fizic”, dar consemnează cuvântul doar sensul „blasfemie” în BB - în NT (Arvinte 2004, LXXVI).

prelesti (< sl. *прѣлѣстити* „a amăgi”) ‘a amăgi, a înșela’: „Dirept acêea, nu lăsareș unul pre altul, făr’ numai după tocmeala vremii, ca să petrêceș cu post și cu rugă, și iarăș depreună să vă adunaș, pentru să nu vă prelăstească pre voi satana cu neținêrea voastră” (1 Cor. 7). Termenul folosit în BB este *ispitească*, același termen este folosit și în BIBL. 1992. Verbul *prelesti* și adjectivul *prelestită* sunt înregistrate și la Dosoftei.

pripéc s. (< bg. *припек*, srb. *pripeka*, rus. *припѣка*) „arșiță, caniculă”: „Acești mai de apoi un ceas făcură și asêmena noao pre ei i-ai făcut celor ce am purtat greotatea zillii și pripecul” (Mat. 10:13). La Dosoftei apare cu froma *pripăc*, cu *e* velarizat precedat de *p*. În BB se înregistrează cuvântul *năduhul*, pe când BIBL. 1992 folosește sinonimul *arșița*.

proslăvi vb. IV, tr. (< sl. *прославити*) ‘a binecuvânta, a blagoslovi’: Fiiule, întru blândête proslăvêște sufletul tău și-i dă lui cinste după vrednicia lui (Sir. 10:31). Termenul folosit în BB și în BIBL. 1992 este *mărește*. Verbul *a proslăvi* și adjectivul *proslăvită* sunt folosite de Dosoftei.

răpști vb. IV, tr. (< sl. **рѣпштати, -цѣн**) ‘cârți’: „Și viind și cei dentâiu, le părea că mai mult vor lua, și luară și aceia câte un dinariu și, luând, răpștiia spre stăpânul, grăind că acești mai de apoi un ceas făcură și asêmena noao pre ei i-ai făcut celor ce am purtat greotătea zilei și pripecul” (Mat. 20: 10, 11; 12). Același cuvânt este atestat și în BB; BIBL. 1992 înlocuiește prin *cârtean*.

scârbă s.f. (< sl. **скръвь**) ‘supărare, mâhnire, întristare’: „Păsaț și strigaț cătră dumnezeii carii v-aț ales șie, ca să mântuiască pre voi aceia în vrême de scârbă”. (Jud. 10:13-14). Cuvântul este înregistrat cu acest sens în textele din secolele al XVI-lea – al XVII-lea. Termenul folosit în BB este *primejdie*, iar în Biblia sinodală întâlnim *necaz*, mai apropiat ca sens de cuvântul din ms. Albina. În cazul citatului: „Muiarea, când naște, are scârbă că au venit vrêmea ei, iar deaca naște coconul, de-acia înainte nu-ș aduce aminte de scârbă, pentru bucurie, căci că s-au născut un om în lume” (Ioan 16: 20,21), în loc de *scârbă*, termenul folosit în BB este *chin*, mai adecvat ca sens, iar în BIBL. 1992 *durere*.

stidi vb. IV, refl. (< sl. **стыдѣти сѧ**) ‘jena, rușina, sfiu, șperia, teme’: „Au de mine nu vă veț tême, și au nu vă veț stidi de fața mea, care am pus nășipul hotarâle mării, ce iaste poruncă de vecie, care nu vor trêce și a să clăti nu vor putea” (Jer. 5:22). Apare la Dosftei. A fost atestat și în prima jumătate a secolului al XVII-lea. Remarcăm că în citatul biblic din ms. Albina apar în același enunț sinonimele *stidi* (învechit) și *teme*. În BB este atestat termenul aflat în relație de sinonimie cu cei din ms. Albina, *sfiu* (< sl. **сѣѣнѣти сѣн**), iar în BIBL. 1992 se traduce prin *tremurați*, din același câmp lexical cu *a se teme*.

2.1.3. Cuvinte de origine greacă

molôtru s.m. (< mgr. **μόλοτρον**, prin intermediul sl. **молотръ**) ‘chimen’: „Amar voao, cărturarilor și fariseilor, fățarnicilor, că zeciuț mintă și mărariul și molotrul și aț luat cêle mai grêle ale legii, județul și mila, că aceastea să cădea a face, și cealelalte a nu le lăsa” (Matei 23:23). Atât în BB, cât și în BIBL. 1992 termenul folosit este *chimen* (< ngr. **κίμινον**).

proăspăt adj. (< ngr. **πρόσφατος**) ‘nou’: „Nu părași priiatenul cel vechiu, că cel proăspăt nu iaste lui asêmena” (Sir. 9:10). Același cuvânt este atestat și în BB. În BIBL. 1992 este înlocuit cu *nou*.

2.1.4. Cuvinte de origine maghiară

mîntuî vb. IV, refl. (< mag. **menteni**) ‘a (se) salva (dintr-o primejdie, din robie)’. Acest termen apare cu acest sens în BB, în locul termenul sinonim *a scăpa* din ms. Albina: „Pentru căci ai avut nădêjdea ta cătră împăratul siriensc, iar nu spre Dumnezeu, pentru aceasta au scăpat den mâinile tale oastea siriianilor”. (2Paral. 16:17). Și în BIBL. 1992 termenul folosit este *a scăpat*.

2.1.5. Cuvinte cu origine necunoscută sau cu etimologie nesigură

chitî vb. IV, tr. (În DER (1958-1966) se precizează, pentru etimologie: „sb. kititi „a înfrumuseța”, sau bg. kyta „bucet” (Cihac, II, 51; Miklosich, *Slav. Elem.*, 27; Miklosich, *Lexicon*, 328; Berneker, 679). Cu toate că evoluția semantică este firească în toate fazele ei, este rar ca un cuvânt slav să fi dezvoltat în română, de la sine, o gamă atât de întinsă de sensuri. Este de presupus că în evoluția sa ar fi influențat vreun cuvânt ca *a căta*, sau poate ngr. κῑττάζω „a vedea, a privi”) „a gândi, a cugeta”: „Și grăiesc cu bun darul ce mi-e dat a tot celui ce e întru voi nu mai sus a chitî mai vârtos de ce să cade a chitî, ci să chitî întră cêle ce vă iaste a vă înțelepți. Nu cêle înalte chitî, ci cu cêle smerite umblaț” (Rom. 12:3). BB prezintă termenul *să gândească*, iar BIBL. 1992 termenul sinonim *să cugete*.

cocón s.m. 1. ‘copil mic, abia născut; prunc’: „Nu fireț coconi cu mintea, ci la mânia să fiț tinerei, iar cu mintea să fiț desăvîrșit” (1Cor. 14:20), „Muiarea, cînd naște, are scârbă că au venit vrêmea ei, iar deaca naște coconul, de-acia înainte nu-ș aduce aminte de scârbă, pentru bucurie, căci că s-au născut un om în lume” (Ioan 16: 20, 21). Termenul *cocon* este învechit și regional. Apare des în textele epocii. În BB este atestat termenul *copil*, care apare și în *Biblia* sinodală. 2. ‘fiu, fecior’: „Coconule, întră viața ta ispitêște sufletul tău și vezi ce iaste lui rău, nu-i da lui, că nu toate tuturor iaste de folos” (Sir. 37: 30, 31). Cu acest sens se înregistrează și în *Floarea darurilor*. În acest citat, BB prezintă cuvântul *fătule*, care în BIBL. 1992 a fost înlocuit de *fiule*.

dodei, vb. IV (înv.) ‘a supăra, a necăji, a incomoda’, preferat de BB, se află în relație de sinonimie cu *a face supărări* din ms. Albina: „Iubiț pre vrăjmașii voștri, binecuvîntaț pre ceia ce vă blêstemă și vă rugaț pentru ceia ce vă fac voao supărări și pentru ceia ce vă gonesc, ca să fiț fii Tatălui vostru celui den ceriu, că Sfinția Sa strălucêște ca soarele său spre cei buni și spre cei răi și ploao ploaie celor direpți și celor nedirepți” (Mat. 5:44-45). Cuvântul este folosit în *Psaltirea Hurmuzaki*, precum și de către Dosoftei. BIBL. 1992 înlocuiește acest termen cu *a vătăma*.

2.2. Cuvinte create pe teren românesc

2.2.1. De la cuvinte de origine latină

imăciune s.f. (derivat de la *imá* vb. (< lat. *limo*, *-are* ‘a murdări, a stropi’) ‘a murdări, a mânji (cu noroi, cu balegă), a întina’) ‘murdărie’: „Câinele ce s-au întors spre boritura lui și porcul carele s-au spălat în imăciunea tinei” (Sir. 28:29). Cuvântul era folosit în graiurile din Moldova (conform lui August Scriban, *Dicționarul limbii românești*). În BB, în loc de sintagma *imăciunea tinei* este folosită sintagma *tăvălitură de împuciciune*. BIBL. 1992 traduce cu *noroiul mocirlei*. Cuvântul *imăciune* este răspândit al scriitorii moldoveni.

învechi vb. IV, refl. (*în* + *vechi* (rar) „bătrîn” < lat. pop. *veclus* (= *vetulus*)) ‘a îmbătrâni’: „Feciorii cei streini îș mințiră, feciorii cei streini să învechiră și șchiopară din cărările sale” (Ps. 17:41). Același termen să găsește și în BB. În BIBL. 1992 este înlocuit de *au îmbătrânit*.

șerbî vb. IV, intr. (de la șerb < lat. *sĕrvus*) ‘a robi, a sluji’: „Iată, cei ce-m șerbesc mănâncă, iar voi flămânziți” (Is. 65:13). Termenul folosit de BB este *slujăsc*, iar în BIBL. 1992 apare *slugile*.

2.2.2. De la cuvinte de origine slavă veche sau slavonă

obrezuire s.f. (din obrezui < sl. **обрезовати**) ‘circumcidere’: „De Domnul Iisus Hristos nici obrezuirea iaste de vreo treabă, nici neobrezuirea, ci numai credința carea să lucrează cu dragoste” (Gal. 5:6). Același termen este folosit și în BB. În BIBL. 1992 este înlocuit de sintagma *tăierea împrejur* (în latină *circumcido*). Cuvântul este atestat în BB și ms. 45 cu forma etimologică obrezanie (< v.sl. **обръзаниѣ**).

bîrși vb. IV, refl. (derivat regresiv din obîrșie sl. **обръшник**) ‘a izvorî’: *iar de sunt și alte oarecare porunci, întru acesta cuvânt să obârșesc întru ce: să inbești pre aproapele tău ca sânghur pe tine.* (Mat. 22:39). Apare în *Tetraevanghelul* de la Sibiu (1551-1553), la Dosoftei și în ms. 45. În BB este folosit termenul *se adună*, iar în BIBL. 1992 a fost înlocuit de *se cuprind*, mai clare din punct de vedere semantic.

2.2.3. De la cuvinte de origine greacă

lipsă s.f. (derivat regresiv de la *lipsi* (ngr. λίπσο [vîit. lui λιπό]) ‘sărăcie’: „Adevăr vă grăiesc voao că această văduo săracă mai mult au aruncat decât toș, că aceștia toș au dat daruri dentru prisosița bogățiilor sale lui Dumnezeu, iar aceasta dentru lipsa ei toată avuția ei câtă au avut au dat dar lui Dumnezeu” (Luc. 21: 1-4). În locul cuvântului *lipsă*, întîlnit și în BB și care are se folosește cu alt sens în limba actuală, în BIBL. 1992 găsim *sărăcie*.

prisosiță s.f. (derivat de la *prisós* (< mgr. περισσός ‘abundent’) + suf. *-ință*) „belșug”: „Rugându-vă să nu graiți mai cu prisosiță” (Mat. 6:7). În locul sintagmei *cu prisosiță*, BB și BIBL. 1992 prezintă termenul *mult*, respectiv *multe*.

2.2.4. De la cuvinte de origine turcă

mozaviri vb. IV (de la *mozavir* (< tc. (< arab) *müzevir*) ‘defăimător’) ‘a colomnia, a defăima, a denigra’: *Niciodată să nu sfătuiști cu cela ce socotêște a te înșela, și sfatul tău ascunde de ceia ce te mozaviresc* (Sir. 7:4). În loc de *te mozaviresc*, în BB apare *râvnesc spre tine*, iar în BIBL. 1992 este folosită sintagma *îți pizmăiește soarta*.

mozavirie s.f. (derivat de la *mozavir* < tc. [din arabă] *müzevir* [conform DER, care adoptă părerea lui Șăineanu] sau *müzevir* [după Scriban]) ‘calomnie, denigrare’: „Bărbatul păcătos va sminti pe priiateni și între cei păciuți va pune mozavirii” (Sir. 28: 9, 10). În BB este folosită sintagma *va pune pără*, iar în BIBL. 1992 *va arunca vrajbă*.

2.2.5. De la cuvinte care au ca origine limbile slave moderne

vorovă s.f. (de la *voroví* - cf. ucr. *hovoryty/ xovopumu*) ‘vorbă’: „Cu cei fără de minte nu-ți înmulți voroava, și cătră cei neînțelegători nu mărge” (Sir. 22:12). Cuvântul este atestat și la Dosoftei. În loc de termenul învechit astăzi, *vorovă*, BB prezintă termenul *cuvântul*, iar în BIBL. 1992 este folosit *vorba*.

2.2.6. De la cuvinte cu origine necunoscută sau cu etimologie nesigură

nesămălui vb. IV (derivat cu prefixul *ne-* de la *sămălui* „a socoti”) „nesocoti”: „Ci ca să se ispitească omul pre sine și așa, de pâine ca să mănânce, și den păhar ca să bea, că cel ce mănâncă și bea nedăstoinicêște, județ lui-ș mănâncă și bea, nesămăluind de trupul Domnului” (1 Cor. 11:8). Acest cuvânt este atestat și la Dosoftei. În BB termenul folosit este *nealegând*, iar în BIBL. 1992 *nesocotind*.

2.3. Sinonimia

bisêrecă – *templu*. Cuvântul *bisêrecă* este folosit în ms. Albina: „Căută Iisus și văzu pre cei bogaț băgînd darurile sale în vistieria bisêrecii și văzu pre oarecarea văduo săracă aruncând acolo doi bani și zise: „Adevăr vă grăiesc voao că această văduo săracă mai mult au aruncat decât toț, că aceștia toț au dat daruri dentru prisosința bogățiilor sale lui Dumnezeu, iar aceasta dentru lipsa ei toată avuția ei câtă au avut au dat dar lui Dumnezeu”.” (Luc. 21:1-4) și în BB cu sensul „casa Domnului”, în BIBL. 1992 apărînd termenul *templu*, mai potrivit, înlăturînd echivocul, avînd în vedere că *biserica* desemnează în accepțiunea actuală „clădire destinată celebrării unui cult creștin”.

cinstit (inv.) „vrednic de respect; stimat, onorat” (Albina) – *de slavă* (BB) – *de mărire* (BIBL. 1992) în citatul biblic: „Nu cêre de la Dumnezeu stăpînire, nici de la împăratul ședere cinstită” (Sir. 7:4).

clopot – *aramă*. Termenul *clopot* din: „De aș grăi cu limbi omenești și îngerești, iar dragoste nu voiu avea, voiu fi ca un clopot răsunînd sau ca niște aramă cîntînd” (1 Cor. 13:1) se află în relație de sinonimie cu *aramă* s.f., fig. (în metonimii) „clopot”, preferat de BB și de BIBL. 1992.

învăscă – *îmbrăca*: „Întru direptate mă învăscuiu și mă îmbrăcaiu întru judecată ca într-o haină îndoită” (Iov 29:14). Cei doi termeni aflați în relație de sinonimie apar atât în citatul biblic din ms. Albina, cât și în BB, așa cum am precizat și mai sus.

nedireptate (Albina) – *strâmbătate* (BB) în citatul biblic: „Bunăvoirea lui Dumnezeu iaste a să depărta de ficleșug și curățirea iaste a să depărta de nedireptate” (Sir. 35:4).

netocmire (Albina) – *neașăzare* (BB) – *neorăduială* (BIBL. 1992) în contextul: „Unde iaste zavistiia și aprinderea, acolo iaste netocmire și tot lucrul rău” (Iac. 3:16).

stidi (Albina) – *tême* - (Albina) – *șfi* (BB): „Au de mine nu vă veț tême, și au nu vă veț stidi de fața mea, care am pus nășipul hotarăle mării, ce iaste poruncă de vecie,

care nu vor trêce și a să clăti nu vor putea” (Ier. 5:22). În Albina, în același enunț, alături de cuvântul *stidi* apare sinonimul său *tême*.

Tată – *Părinte* „Dumnezeu (ca protector al oamenilor)”: Termenul *părinte* este folosit în: „Carele să va lepăda de mine înaintea oamenilor, lepăda-mă-voi și eu de el înaintea Părintelui meu celui din ceruri” (Mat. 10:33). În BB termenul în relație de sinonimie este *tată*. Cuvântul *tată* se explică prin influența modelului slavon: **ОТЪЦЬ**. Observăm că *Biblia* sinodală preferă în acest caz termenul *Părinte*. Dar în „Cel ce mă iubêște, iubit va fi de Părintele meu și eu îl voi iubi pre dânsul și mă voi arăta lui pre mine” (Ioan 14:21), înregistrăm *Părintele* și în *Albina* și în BB, pe când în *Biblia* sinodală apare *Tatăl*. În citatul: „De nu veți ierta oamenilor greșalele lor, nici Părintele vostru cel ceresc nu va ierta voao greșalele voastre” (Mat. 6.15). BB și BIBL. 1992 traduc aici cu *Tatăl*.

vrăjmaș (*Albina*) – *neprieten* (BB) – *dușman* (BIBL. 1992): „Ca să nu ieșiți la țarină și pripe căi nu călătoriți, că sabiia vrăjmașului să va sălășlui împrejur” (Ier. 6:25).

2.4. Cuvinte derivate

2.4.1. Derivate cu sufixe

viețui vb. IV, intr. (*viață* + suf. *-ui*): (*viață* + suf. *-ui*): „Zice Domnul Iisus Hristos întru a sa bunăvestire că nu numai cu pâine va viețui omul, ce cu tot cuvântul carele iase den rostul lui Dumnezeu” (1^v) (Mat. 4, 4). BB și BIBL. 1992 prezintă termenul *a trăi* (< sl. **тpаждати**).

2.4.2. Derivate cu prefixe

împoncișá vb. I, refl. (derivat de la *ponciș* (< *ponc* (reg. „deal” < magh.) + suf. *-iș*), cu pref. *în-*) „a se împotrivi, a se opune”: „Iar eu grăiesc voao, nu vă împoncișareți vicleanului, ci carele te va lovi preste falca dreaptă, întoarce-i lui și cêealaltă” (Mat. 5: 38, 39). Este atestat și la Varlaam, în *Leastivița lui Ioan Sinaitul*, de la începutul secolului al XVII-lea. În loc de *împocișareți*, în BB este atestat *împotriviți*. La fel, în BIBL. 1992 apare cuvântul *împotriviți*.

împroslávi vb., I, tr. (variantea prefixată cu *în-* a verbului *împroslávi* (301^r) (de la *proslávi* sl. **прославити**): „Fiiule, cu blândete îți împroslăvește sufletul tău și vezi: ce-i iaste lui viclean nu-i da, că nu vă sunt voao toate de folos, și tot sufletul nu va întru toate” (Sir. 10:31). Termenul folosit de BB și BIBL. 1992 este *mărește*.

încăpuí vb. IV, tr. (< *în-* + *căpuí* (< mag. *kapni* ‘a obține, a căpăta, a apuca, a pune mâna pe...’) ‘a prinde, a pricepe’, ‘a căpuí’: „Nu încăpuiesc toț cuvântul acesta, ce numai accia cărora iaste dat” (Mat. 19:11). În BB se înregistrează termenul *cuprind*, iar în BIBL. 1992 este folosit sinonimul *pricep*.

2.5. Cuvinte și expresii calchiate

amár interj. (calc după interj. sl. *gore/ gore!*) „Vai!”: „Amar în va fi mie de nu voi binevesti că, de voi lucra aceasta de bunăvoie, nu voi avea plată, iar de va fi de nevoie, tocmirea aceasta în iaste dată” (1 Cor. 9:16). În loc de *Amar în va fi mie* din Albina, în BB este folosit *Vai mie iaste*, iar în BIBL. 1992 *Vai mie*. Ca interjecție, cu acest sens, *amar* este folosit și de către Dosoftei.

aproape(le) adv. substantivizat (calchiere a structurii formale și a conținutului lexical, corespunde gr. ὁ πλησίον, ὁ συνόνθρωπος (adv. substantivizat) și lat. *proximus* (superlativul adjectivizat al adv. *propre*) (Munteanu 2008, 384); calc din ngr. ὁ πλησίον, cf. lat. *proximus*; ebr. rea, care exprimă ideea de tovărășie, implicând un raport de prietenie, fraternitate și sentimentul apartenenței la același grup) ‘cel de aproape’, ‘fiecare persoană umană în viziunea și accepția creștină’. În exemplul: „Să iubești pre de-aproapele tău ca sânгур pre tine” (Lev. 19:18), atât BB, cât și BIBL. 1992 folosesc termenul *aproapele*. Însă în cazul citatului: „Lasă nedireptatea priiatenului tău și atunci, rugându-te, păcatele tale uitate vor fi” (Sir. 28:2), unde în Albina este întrebuițat termenul *prietenului*, în BB și în BIBL. 1992 găsim tradus *aproapelui*. În citatul: „La desfătarea vinului nu vădi pre vecinul tău, nice-l batjocori pre dînsul în veselii lui”. (Sir. 31:36) în Albina este folosit cuvântul *vecinul*, BB și BIBL. 1992 traduc prin *aproapele*. O situație inversă întâlnim în citatul: „Cu trei mă înfrumușetăi și stătuii frumos înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor: cu înunirea fraților și cu dragostea acelor de-aproape și bărbatul și muierea înșis al den sine înuniț” (Sir. 25: 1, 2), caz în care în Albina se întrebuițează sintagma celor *de-aproape*, în BB vecinilor, iar în BIBL. 1992 *prieteni*. Forma *de-aproapele* este atestată și la Dosoftei. Forma *aproapele* apare în ms. 45. Se regăsește și în limba română actuală în limbajul bisericesc.

límbă s.f. (calc prin intermediar gr. ἔθνος, după v. sl. *языкъ*, al unui cuvânt ebraic ce desemna popoarele străine, non-israelite) ‘neam, popor’: „Să nu umbli cu vicleșug întru limba ta” (Lev. 19:16). Este atestat foarte frecvent în textele din secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Cu acest sens apare și în BB. În BIBL. 1992 este înlocuit cu *poporul*.

preacurvie f. (după vsl. *прѣлюбодѣество*) ‘adulter’: „Cel ce va căuta spre muiare ca să dorească spre ea, iată au făcut preacurvie cu dânsa întru inima lui” (Mat. 5:29), „Auzit-aș cum fu zis celor de demult: «Să nu faci preacurvie!» Iar eu grăiesc voao că tot cela ce să va căuta spre muiare, ce iaste a dori pre ea, iată că au făcut preacurvie cu dânsa întru inima sa” (Mat. 5:27). Sintagma *a face preacurvie* apare înlocuit în BB de verbul *a preacurvi*. În BIBL. 1992 este tradus prin sintagma *a săvârși adulter*.

3. Concluzii

Din cercetarea comparativă la nivel lexical a câtorva inserții biblice din ms. Albina (Ms. BAR 1357) și a citatelor corespunzătoare din *Biblia de la București* din 1688 am observat că cele două texte, deși destul de apropiate, prezintă și trăsături diferite. Se știe că traducătorii și revizorii BB (între care și Mitrofan) au urmat, în general, modelul grecesc. Mitrofan, traducătorul ms. Albina, a urmat nu numai un model grecesc (limba în care a fost scris originalul de către Maxim Mărturisitorul și Antonie călugărul), ci și un model slavon. Dacă avem în vedere și lexicul mai arhaic din ms. Albina, credem că traducătorul a urmărit lămurirea conținuturilor pentru cititorul român, accesibilizarea lui, încercând să pătrundă cât mai bine sensul, să nu modifice înțelesul din textul sursă. În sprijinul ideii că Mitrofan are în vedere cititorul vin și notele marginale explicative, în care se dau sinonime pentru anumiți termeni (de exemplu, pentru *biserică*, marginal este notat: *oltarin*). BB prezintă și nuanțe de sens diferite de ms. Albina: de exemplu, acolo unde în ms. Albina este tradus prin *contenêște lui* ‘oprește-l pe el’, BB folosește *ceartă*. Între cele două traduceri, aparținând aceleiași perioade, există și destule asemănări la nivel lexical, multe cuvinte regăsindu-se în ambele texte sau fiind atestate și la alți scriitorii din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, între care Varlaam și Dosoftei.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

BB = *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), *Studiu lingvistic asupra primei cărți (Facerea) din Biblia de la București (1688), în comparație cu Ms. 45 și cu Ms. 4389* de Vasile Arvinte; Pars II, *Exodus*, Iași, 1991, (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Corneliu Dimitriu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică), *Studiu lingvistic asupra cărții a doua (Ieșirea) Biblia de la București (1688), în comparație cu Ms. 45 și cu Ms. 4389* de Vasile Arvinte, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”; Pars III, *Leviticus*, Iași, 1993, (autorii volumului: Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Eugen Munteanu), *Studiu lingvistic asupra cărții a treia (Profeția) din Biblia de la București (1688), în comparație cu Ms. 45 și cu Ms. 4389* de Vasile Arvinte, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”; Pars IV, *Numeri*, Iași, 1994, (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Ion Florea, Elsa Lüder, Paul Miron), *Studiu lingvistic asupra cărții a patra (Numerii) din Biblia de la București (1688), în comparație cu Ms. 45 și cu Ms. 4389* de Vasile Arvinte, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”.

- BIBL. 1992 = *Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Parinte Teotist, Patriarbul Bisericii Ortodoxe Romane, cu aprobarea Sfântului Sinod*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, 1992.
- DER = Ciorănescu, Alexandru, *Dicționarul etimologic al limbii române*, București, Editura SAECULUM I.O., 2007.
- DEX = *** *Dicționarul explicativ al limbii române, ediția a II-a*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1996.
- DLR = *** *Dicționarul limbii române, serie nouă*, București, Editura Academiei, 1965 și urm.
- DLRV = Costinescu, Mariana, Georgescu, Magdalena, Zgraon, Florentina, *Dicționarul limbii române literare vechi (1640-1780): termeni regionali*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987.
- Kostan, Ofelia, *Dicționar român-grec, grec-român*, Constanța, Editura Steaua Nordului, 2003.
- Petrescu, Nicolae, *Dicționarul teologilor români*, biserica.org/WhosWho/D/TR/.../ (accesat la 15 august 2015).
- Scriban, August, *Dicționarul limbii românești (Etimologii, înțelesuri, exemple, citațiuni, arhaizme, neologizme, provincializme)*, Edițiunea întâia, Iași, Institutul de Arte Grafice „Presa Bună”, 1939.

B. Literatură secundară

- Arvinte, Vasile, *Normele limbii literare în Biblia de la București (1688)*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2004.
- Gheție, Ion, *Istoria limbii române literare*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.
- Mareș, Alexandru (coord.), *Crestomația limbii române vechi*, Volumul I (1521-1639), București, Editura Academiei Române, 1994.
- Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, București, Editura Humanitas, 2008.
- Pruteanu, Petru, *Diferența dintre icoană și idol din perspectivă biblică*, www.teologie.net (accesat la 15 august 2015).

OMILIILE LA CARTEA FACERII ALE SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR. MODEL DE EXEGEZĂ BIBLICĂ*

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

Abstract: St. John Chrysostom interpreted almost all Scripture. In his exegetical works, we find the main rules of hermeneutics, which must take into account for a correct interpretation. In his conception, Scripture is an inspired work. He points out that although the lead author is God, the Bible is the result of cooperation between divinity and humanity. As Jesus Christ was incarnated in human flesh, so the Word was “incarnated” in the letter of Scripture, to be accessible for his creature. Thus, the external form (the letter) is the human component, instead, the spiritual meaning, the spirit of Scripture reveals the divine Author. The interpretation of Scripture is not an easy occupation, is an activity that must be carried out, combining both intellectual faculties, but especially spiritual ones. As a first step to deepening, John Chrysostom recommends all Christians to read the Bible daily. The riches found in this book, have to be, then, spread to others, so that, they share the benefit of God's Word, so necessary for human life. For those who do not understand the words of Scripture, St. John Chrysostom will interpret them, without compromising effort, the meaning that God Himself wanted to reveal to the people. Then all these divine precepts must not remain only at the level of thought or word, but must be translated into deeds. The Bible is a book that should be lived, and through his life, John Chrysostom has shown that this is possible. By his exegesis Chrysostom has made important contributions to clarify the biblical texts but also to establish rules for the interpretation of the Bible. By his exegetical works, Chrysostom remained forever a model and an authority.

Keywords: St. John Chrysostom, interpret, exegetical works, hermeneutics, homilies on Genesis.

1. Preliminarii

La cartea Facerii, Ioan Gură de Aur a alcătuit două serii de omilii: o primă serie este compusă din 9 omilii/ cuvântări, rostite de la amvonul din Antiohia, în Postul Mare. A doua serie de omilii (67) au fost rostite tot în perioada Postului Mare (omiliile II-XXXII) și în cea imediat următoare (omiliile XXXIII-LXVII), anul însă este greu de precizat. Unii consideră că au fost rostite când Ioan era preot în Antiohia, alții susțin că aparțin perioadei arhieresti de la Constantinopol.

* *St. John Chrysostom's Homilies on Genesis - A Model of Biblical Exegesis.*

Sfântul Ioan Hrisostom realizează cea mai amplă și pătrunzătoare exegeză la Cartea Facerii. Omiliile despre zilele creației sunt mai pătrunzătoare la suflet, mai calde și mai atractive decât Hexaameronul Sfântului Vasile cel Mare, iar învățăturile sale despre antropogeneză și antropologie îl recomandă (alături de Sfântul Grigore de Nyssa) drept antropologul desăvârșit al patristicii. Omiliile sale răspund cu competență și autoritate logică și științifică tuturor obiecțiilor și „pălăvrăgelilor” biblice, care au trecut peste veacuri și persistă în mințile necredincioșilor până azi (Borca 2007, 82).

Născut în Antiohia, în sec. IV d.Hr., Sfântul Ioan Gură de Aur și-a început educația, a fost botezat, a fost sfințit diacon și apoi preot în cetatea sa natală. A intrat chiar și în monahism, în pustiul din apropierea Antiohiei. Ales episcop la Constantinopol, prin amplele reforme propuse în special clerului, se va alege cu mulți dușmani. Sosirea, în capitala imperiului, a „fraților lungi” (pe care Ioan îi adăposteste), dau posibilitatea dușmanilor episcopului să convoace un sinod, unde hotărâsc expulzarea lui Ioan Gură de Aur. Datorită popularității de care se bucura episcopul în rândul maselor, sunt nevoiți să-l cheme pe Sfântul Ioan să-și reia atribuțiile de păstor, al sufletelor creștinilor din Constantinopol. Nu după mult timp, urmează o a doua expulzare, o călătorie lungă și obositoare care se va încheia cu moartea sa (Moore 1921, XIII).

Interpretarea Sfintei Scripturi a fost o preocupare zilnică a Sfântului Ioan, care pe lângă citirea, învățarea, predicarea și explicarea sensului ei, ne-a dovedit că mesajul Scripturii poate fi trăit. Viețuind în contact neîntrerupt cu cuvântul divin, Sfântul ocupă un loc de frunte datorită virtuții sale, a credinței fierbinte și a sânguinței cu care a propovăduit Sfânta Scriptură (Iustin 2003, 177).

2. Principii ermeneutice la Sfântul Ioan Gură de Aur

Deși a tâlcuit aproape toată Scriptura, și n-a căutat să-și impună sau să-și definească anumite reguli de interpretare (Mihoc 1997, 87), Sfântul Ioan se călăuzește, în operele sale exegetice, de cele mai sănătoase principii ermeneutice și se folosește de cea mai bună metodă de cercetare și expunere lăsând astfel Bisericii „un model inegalabil de profunzime, precizie, claritate și artă retorică” (Nicolaescu 1952, 123).

În opera lui Hrisostom nu vom găsi principii ermeneutice, formulate distinct sau aplicate expres, însă acestea pot fi extrase (sunt latente) din învățăturile marelui exeget și pot fi recunoscute. Datorită bunăvoinței Sale, Dumnezeu și-a micșorat (coborât, deteriorat) Revelația (e vorba despre o kenoză în graiul omenesc, anterioară celei în trup), de la natura Sa perfectă, a adus-o la un standard inferior¹ (accesibil omului).

¹ Prin Scriptură, Dumnezeu ghidează viața omului, fiindu-i alături în momentele de criză și corectând chiar și slăbiciunile generațiilor următoare. Cu privire la relația dintre cele două

Referitor la Revelația divină, trebuie să amintim concepția sa conform căreia, la început, Dumnezeu comunica direct cu oamenii, dar, în urma căderii în păcat, și ajungând nevrednici de a mai vorbi cu Creatorul, pentru a nu întrerupe definitiv relația, oamenii au primit Scripturile. Scriptura este darul lui Dumnezeu pentru om (Petcu 2008, 265-266). Voind „să reînnoiască prietenia” cu oamenii, pentru a atrage la El toată firea omenească, Dumnezeu le trimite scrieri ca unora care stau departe (OmFacI, 40 - II, II). Fiind iubitor de oameni, ne-a dat învățătura folosindu-Se de astfel de „cuvinte nepotrivite” cum sunt cele omenești, căci „dacă ne-ar vorbi pe măsura Dumnezeirii Sale, urechea noastră n-ar putea suporta înălțimea celor spuse” (OmFacII, 266 - LX, I).

2.1. Sfânta Scriptură este inspirată

Având certitudinea că textele biblice poartă, în totalitate, girul inspirației divine, marele exeget antiohian consideră Scriptura drept cuvântul lui Dumnezeu, cel dintâi izvor al descoperirii dumnezeiești, destinat spre lectura tuturor creștinilor, pentru eradicarea tuturor relelor (Nicolescu 1952, 123).

Fiind produsul cooperării dintre Dumnezeu și om, prin Scriptură Dumnezeu „s-a coborât la micimea noastră și s-a adaptat felului nostru de a vorbi, în limba noastră obișnuită [...] la modul nostru de simțire și de pricepere”. Arătând că nu există neadevăr istoric în Scriptură, Sfântul Ioan poate fi considerat „părintele teoriei condescendenței divine în actul inspirației Sfintei Scripturi” (Prelipeanu 1959, 404, 415).

Biblia își datorează existența „bunăvoinței” lui Dumnezeu, care a îmbrăcat Revelația în cuvinte omenești. Pentru a putea primi înălțimea Cuvântului biblic, Scriptura a fost dată cu mult pogorământ², datorită slăbiciunii umane. Ea este folositoare omului datorită caracteristicilor ei esențiale, a sensului ei minuțios și amănunțit (ακρίβεια = acuratețe, precizie). Cu toate că în Scriptură, Dumnezeu

Testamente, acest principiu hrisostomic are trei aplicații speciale. 1. Dacă meritocrația Vechiului Testament se oprea cu răsplata la viața pământească, creștinii își raportează faptele la Împărăția Cerului. 2. Unele porunci divine sunt absolute, neperisabile („să nu ucizi”) iar altele, relative (cele referitoare la sacrificii, care nu au nici o valoare în sine, ci au fost rânduite doar pentru a-i păzi să nu se închine idolilor). 3. Predica de pe Munte este modelul hristic prin care legile Vechiului Testament trebuie înțelese și aplicate, trăite (Chase 1887, 46-47).

² Termenii: „συγκατάβασις” și „attenuatione” (HomGen, 34-35, 49, 103, 135, 232, 242 - III, II, XII, IV; XVII, I; XXVI, II; XXVII, II), au fost traduși în limba română prin „pogorământ” (OmFacI, 49, 144, 188, 321, 336 - III, II, XII, IV; XVII, I; XXVI, II; XXVII, II).

vorbește cu omul prin cuvinte omenești, în această „adaptare divină”, exprimarea (tonul, nuanța, vocea) nu este „tocită”, ci este clară³.

Revelația este determinată (condiționată, limitată) și de puterile (capacitățile) celor cărora le-a fost adresată. Dacă Dumnezeu vorbește într-o anumită perioadă a istoriei, o face astfel încât oamenii din acea perioadă să poată să înțeleagă (priceapă) sensul (semnificația, înțelesul, scopul) mesajului și intenția Sa (dacă aceștia doresc). Sfântul Ioan recunoaște principiul unui progres în Revelație, care a afectat forma și fondul Vechiului Testament⁴. Datorită slăbiciunii umane, Scriptura folosește cuvinte atât de grosolane (cuvinte nepotrivite ființei Dumnezeirii). „Auzul nostru omenesc nici n-ar fi putut înțelege altfel cuvintele Scripturii, dacă nu ar fi avut parte de un pogorământ atât de mare” (OmFacI, 149 - XIII, II).

Pentru propovăduirea adevărilor dumnezeiești, autorii sfinți s-au folosit de cunoștințele lor (gramaticale, stilistice, istorice, geografice, cronologice). Acestea constituie cadrul material al Scripturii și le aparțin în întregime autorilor inspirați, ei fiind cei care le alegeau, după socotința lor, a fi mai potrivite (chiar și pentru cititor) pentru a putea îmbrăca mesajul religios. La justa precizare a acestor forme externe, a vegheat și Duhul Sfânt (Iustin 2003, 67), căci între cuvintele Scripturii nu există „contrazicere” (OmFacII, 114 – XLIII,VI), cu toate acestea, întâlnim și elemente omenești, care atestă libertatea autorului inspirat.

Unii atribuie, pe nedrept, sfântului Ioan învățătura despre existența inspirației verbale a Bibliei. Adesea însă el precizează că importanța unui text biblic constă în ideea pe care o cuprinde și în adevărul pe care-l propovăduiește, nu în forma în care el este îmbrăcat (în acest sens, el afirmă necesitatea de a cerceta ideea unui text și sensul celor scrise, lăsând la o parte însemnătatea cuvintelor). După cercetarea atentă a cuvintelor (asupra cărora a vegheat Duhul Sfânt ca sensul să fie expus corect în scris), pentru a cunoaște adevărul revelat e nevoie ca adevărurile propovăduite de Scriptură să ne fie descoperite (Iustin 2003, 68).

Afirmând: „în scrierile divine nu există nimic, care să fie produs al spiritului omenesc”, Sfântul Hrisostom este adeptul teoriei inspirației absolute și generale a

³ Principiul exprimat prin termenul *συγκατάβασις* are o aplicare profundă (adâncă) și vastă (largă). După cum în istorie, prin Întrupare, Cuvântul Fără de-Nceput a devenit trup (carne), la fel, în Biblie, slava lui Dumnezeu este învăluită în veșmântul gândirii și limbii umane. Biblia este relatarea și conținutul (esența) Revelației istorice. Am putea asemăna această carte cu învățătura tatălui către fiul său, care este copil, apoi tânăr, care trebuie să primească lecții, pe care trebuie să le învețe pentru a se descurca în perioadele critice ale vieții (Chase 1887, 41-42).

⁴ Recunoașterea acestui adevăr, că modul (maniera) Revelației depinde de natura celor cărora le este adresată, poate fi observată în felul în care Ioan Hrisostom a interpretat exprimările antropomorfe ale Vechiului Testament. Motivul pentru care exprimarea (biblică prin cuvinte omenești) este atât de „grosolană” (de calitate inferioară, față de divinitatea Autorului) se datorează slăbiciunii omului (Chase 1887, 42, 44).

Scripturii. El consideră că autorii inspirați sunt „simple organe care scriu numai ceea ce spune Duhul Sfânt”⁵, că cele scrise „nu sunt rodul minții omenești, nici al cugetării, nici al de compoziției proprii, ci numai al harului dumnezeiesc, care doar împrumută limba” (OmPs, 254 - XLIV, 2).

Cu toate acestea el nu exclude contribuția aghiografilor la compunerea cărților sfinte, ci accentuează acțiunea Duhului Sfânt asupra acestora încât textul scripturistic este alcătuit din „cuvintele Duhului” (OmFacII, 256 - LIX,I). Autorii umani „apar ca simple organe pasive ale lui Dumnezeu”⁶, căci mesajul Scripturii nu este al lor ci este „cuvânt al lui Dumnezeu” (OmFacI, 91 - VII, III). De exemplu, în scrierea Pentateuhului, acțiunea Duhului Sfânt a fost puternică iar a lui Moise a fost „foarte neînsemnată” (Iustin 2003, 54). Ceea ce există în cuprinsul Sfintei Scripturi a fost scris sub inspirația Duhului Sfânt, căci aghiograful a scris numai ceea ce I s-a poruncit, „călăuzit de dreapta lui Dumnezeu”⁷. Chiar particulele mici trebuie cercetate cu mare atenție, căci și ele au fost spuse de Duhul Sfânt⁸.

Consecințele inspirației divine îl îndreptătesc pe Sfântul Ioan să afirme că toate învățăturile religioase, indiferent de persoana care le-a scris, sunt adevărate și necesare oamenilor⁹. Deci, tot ceea ce se găsește în Sfânta Scriptură este adevărat deoarece aparține lui Dumnezeu, care este autorul principal. Deși nu contestă libertatea autorilor inspirați care istorisesc anumite fapte, deosebit unul de altul, în funcție de scopul urmărit de fiecare, Sfântul nu recunoaște existența unor contradicții reale în textul sfânt (Iustin 2003, 71, 75, 82-83). Așa numitele „antilogii

⁵ Dorind să prezinte Scriptura într-o lumină cu totul deosebită față de celelalte scrieri, Ioan „stăruie îndeosebi asupra elementului divin [...] trecând uneori sub tăcere” elementul omenesc (Iustin 2003, 58-59).

⁶ „Autoritatea supremă a Sfintei Scripturi se întemeiază pe faptul că ea cuprinde adevăruri dumnezeiești, scrise de oameni aleși de Dumnezeu, sub directa inspirație a Duhului Sfânt [...] Dumnezeu a vegheat de aproape la redactarea în grai omenesc a adevărilor descoperite lor”. În scrierile hrisostomice găsim destule texte care „nu exclud participarea activă, voluntară și rațională a autorilor la scrierea cărților inspirate”. În acest sens, aghiografii nu sunt „simple organe pasive ale Duhului Sfânt, iar conținutul Sfintei Scripturi nu este în întregime operă numai a înțelepciunii divine” (Iustin 2003, 53, 60).

⁷ „Moise nu ne-a spus de la el cuvintele acestea, ci insuflat de Duhul Sfânt” (OmFacII, 167 - XLIX, I).

⁸ „[...] nu trebuie lăsat la o parte nici cel mai mic cuvânt, nici o silabă din cele ce se găsesc în dumnezeieștile Scripturi. Cuvintele Scripturii nu sunt simple cuvinte, ci cuvinte ale Duhului Sfânt, de aceea poți găsi, chiar într-o silabă (sau în conjuncția „iar”), mare comoară” (OmFacI, 167 - XV, I).

⁹ Cuvântul lui Dumnezeu transmis prin „gura profetului”, „insuflat de dumnezeiescul Duh”, prin Scriptură, prin „pogorământ” față de neamul omenesc, este o învățătură precisă prin care cunoaștem cele necesare mântuirii (OmFacI, 91 - VII, III-IV).

biblice¹⁰ sunt inexistente pentru că aghiografii au acționat sub influența aceluiași Duh Sfânt¹¹. Deosebirile de formă, din Scriptură, „constituie cea mai mare dovadă a adevărului”. Dacă toate întâmplările erau relate la fel, ar fi fost acuzați că s-ar fi înțeles între ei, că ar fi urmărit un „scop omenesc”, însă „aparenta deosebire [...] numai în lucrurile de mică însemnătate, îi scapă de orice bănuială”¹².

Preocupat de aflarea adevăratului înțeles al Scripturii, Sfântul atrage atenția asupra bogăției ideilor¹³, care „nu stă în mulțimea de cuvinte ci în conciziunea lor (OmFacII, 146 – XLVII, I). Se arată apoi și superioritatea acestor cuvinte (OmFacI, 156 - XIV, I), care, fiind adevăruri divine, asemenea pietrelor prețioase (OmFacI, 107-108 - IX, I), sunt greu de pătruns de mintea omenească¹⁴. Astfel, este necesară o „deosebită luare aminte” (OmFacII, 41 - XXXVII, I), o cercetare cu mare atenție a Scripturii, singura modalitate prin care ne putem însuși o parte, mică, din multele adevăruri dumnezeiești pe care aceasta le propovăduiește¹⁵.

¹⁰ „Se contrazice, oare, Dumnezeiasca Scriptură? Doamne ferește!” (OmFacI, 398 – XXXI, III).

¹¹ „Se cuvine ca [...] să primim cele spuse de Sfânta Scriptură și, nedepășind hotarele firii noastre, să nu cercetăm cele mai presus de noi” (OmFacI, 59 - IV, III).

¹² „Nu este vătămat cu nimic adevărul spuselor lor, dacă au scris ceva deosebit unul de altul, cu privire la timpul sau locul unor fapte sau cuvinte ale Domnului [...] în problemele principale, de care atârnă viața noastră și care alcătuiesc temelia propovăduirii credinței creștine, nu veți găsi nici cea mai mică deosebire” (OmMat, 18 - I, II).

¹³ „Să nu trecem cu ușurință pe lângă cele scrise în Dumnezeieștile Scripturi, nici să le citim fără multă luare aminte, ci coborându-ne în adâncul lor și cunoscându-le bogăția aflată în ele, să slăvim pe Stăpânul nostru, Cel Ce cu atâta înțelepciune a rânduit totul” (OmFacII, 284 - LXII, III).

¹⁴ „Când lucrează Dumnezeu ceva, nu încerca, iubite, să cercetezi cu mintea ta omenească cele făcute de El! Faptele Lui depășesc înțelegerea noastră, iar mintea omenească nicicând nu va putea să le cuprindă sau să înțeleagă pricina celor create de El” (OmFacI, 310-XXV, IV).

¹⁵ Pentru a ne sătura din bogăția și averea hranei celei duhovnicești, Ioan ne îndeamnă: „Să nu trecem [...] cu ușurință pe lângă” cuvintele Scripturii, să nu ne oprim „la suprafață”, ci „să cercetăm fiecare cuvânt [...] pentru a descoperi puterea ascunsă în ele”. Cel ce citește Scriptura nu trebuie să se dea „în vânt după cele materiale”, ci trebuie să caute „comoara duhovnicească, ascunsă în cuvintele” sacre. „Strădania mea este ca voi să cunoașteți bine puterea cuvintelor Scripturii, în așa fel ca [...] să fiți și dascăli altora, ca să puteți [...] să vă zidiți unul pe altul. Că de propășiți în Domnul și aveți spor în învățătura celor duhovnicești, mă bucurați și pe mine mult. Fiecare dascăl când vede că școlarii lui țin bine minte învățăturile date și că dau roade prin fapte, le predă cu mai mult drag mai departe învățăturile” (OmFacI, 98-99 - VIII, I-II). Comoara acestor cuvinte sfinte este „mare și nespusă”, iar pentru a le înțelege, este nevoie de „minte încordată, de cuget treaz și veghetor, ca să nu scăpăm nimic din cele ascunse în aceste cuvinte scurte”. Dumnezeu a rânduit ca aceste cuvinte ale Scripturii să nu fie „lesne de înțeles, de la simpla citire [...] și

La o simplă citire, cuvintele Scripturii nu sunt toate clare și ușor (lesne) de înțeles, Dumnezeu n-a clarificat, n-a lămurit totul, ci le-a lăsat sub această formă a literelor, pentru a ne îndemna pe noi să le descoperim, „ca să ne trezească din trândăvie” (OmFacI, 408 - XXXII, I).

Pentru că Sfânta Scriptură cuprinde numai adevărurile care sunt necesare pentru mântuirea omului¹⁶, nimic inutil, „ci tot ce-i de prisos lasă la o parte” (OmFacI, 234 - XX, I), nimic în zadar și fără rost¹⁷, nimic scris la întâmplare¹⁸, textele biblice trebuie citite în întregime și cu atenție. Astfel, de o mare importanță sunt chiar „cataloagele de nume”, genealogiile biblice (OmFacI, 285 - XXIV, I), până și o conjuncție (OmFacI, 165 - XV, I) sau o silabă (OmFacI, 167, 215 - XV, I; XVIII, IV). O simplă frază cu conținut istoric trebuie bine cercetată căci poate ascunde un mare adevăr doctrinal, deși „fapta seamănă a enigmă” (OmFacII, 167 - XLIX, I), ea poate fi de mare folos pentru credincios. Textele biblice care istorisesc întâmplări din viața unor popoare păgâne sunt folosite pentru credința și viețuirea în virtute a creștinilor, așadar, ele au fost scrise cu un anumit scop (Iustin 2003, 88) și nu trebuie să „trecem cu ușurință pe lângă aceste cuvinte, nici să socotim nefolositoare istorisirea aceasta”, ci prin aceasta aflăm „puterea covârșitoare a lui Dumnezeu (OmFacII, 20 - XXXV, III).

Sfânta Scriptură cuprinde idei înalte, conține adevăruri religioase, scrise de autor sub inspirația Duhului Sfânt. Dacă ne îndreptăm atenția către forma exterioară în care sunt îmbrăcate aceste adevăruri divine, nu ne va folosi la nimic, vom fi chiar păgubiți¹⁹. Ceea ce este scris în paginile Scripturii: istorisiri, fraze separate, cuvinte,

nici n-a lăsat să fie clare și lămurite toate” pentru a-l trezi pe om din trândăvie și astfel să poată culege folos din ele (OmFacI, 408 - XXXII, I).

¹⁶ „[...] luați în mâini dumnezeieștile cărți și primiți cu râvnă folosul cuprins în ele. Mare este câștigul ce ni-l dau ele! Mai întâi, prin citirea Scripturilor, ni se îmbogățește limba; apoi sufletul se întraripează și se înalță; se luminează cu lumina Soarelui dreptății; scapă totodată de vătămarea gândurilor rele. [...] Ceea ce este hrana trupezască pentru menținerea tăriei trupezști, aceea este pentru suflet citirea Dumnezeieștilor Scripturi. Este hrană duhovnicească [...]” (OmFacI, 364 - XXIX, II). „[...] cele scrise în Dumnezeieștile Scripturi [...] nu sunt scrise la întâmplare și fără rost, ci toate spre binele și folosul nostru” (OmFacII, 123 - XLIV, IV).

¹⁷ „Vezi câtă precizie în cuvinte? Vorbește de același lucru de două ori, ca să poată fixa bine în mintea ascultătorilor săi cele ce le spune” (OmFacI, 119, 215, 247 - X, IV; XVIII, IV; XXI, III).

¹⁸ „Nu-i nimic în Dumnezeiasca Scriptură care să nu fie spus cu un scop, care să nu aibă ascuns mare folos” (OmFacI, 357, 373-374 - XXVIII, IV; XXIX, VI).

¹⁹ Prin mijlocirea acestor instrumente de comunicare a cugetării, cititorul intră în contact direct cu mintea autorului, însușindu-și și el adevărurile divine. Separate de sensul înalt, faptele istorisite sau cuvintele nu au nici o valoare pentru scopul în care au fost scrise (Iustin 2003, 90-91).

particule, litere, sunt importante doar pentru că îi servesc autorului să exprime adevărurile revelate pentru mântuirea oamenilor²⁰.

Pentru a ne conștientiza că e necesar „a avea, a citi și medita la cuvintele” divine, Sfântul Ioan seamănă Scriptura cu o livadă înflorită²¹.

2.2. Rolul interpretului

2.2.1. Citirea Sfintei Scripturi

Mare cunosător al Sfintei Scripturi, pentru că mare i-a fost osteneala în vederea împlinirii acestui scop măreț (a petrecut ani de zile, într-o peșteră din apropierea Antiohiei, învățând pe de rost textele scripturistice, iar ulterior, își rupea din timpul stabilit servirii mesei pentru a o studia, aprofunda și tâlcui), Ioan „cunoștea Biblia pe de rost. O citează, o explică, o comentează și recomandă permanent citirea acesteia” (Bruno H. Vandenberghe), pentru că se simțea întru totul răspunzător în fața poporului, nici o parte din Scriptură nu i-a rămas necunoscută (Petcu 2008, 267-268), drept pentru care s-a spus despre el că „era omul unei singure Cărți și că Biblia²² sa nu era niciodată închisă²³”.

Prima treaptă a aprofundării Scripturii constă în citirea sa zilnică, „o trudă de o viață întreagă”. Zăbava atentă și stăruitoare asupra paginilor sfințite de adierea Duhului Sfânt, lectura făcută zi de zi după un program, este calea cea dintâi și cea mai simplă care duce la familiarizarea cu textele inspirate (Marcu 1972, 206).

Citirea Sfintei Scripturi trebuie să fie o preocupare de căpetenie a tuturor creștinilor²⁴, drept pentru care Sfântul recomandă, fără încetare citirea cărților sfinte (OmFacII, 18 - XXXV, II). Citirea Cuvântului revelat în vederea cunoașterii

²⁰ „Toate s-au scris pentru folosul nostru, ca să le cunoaștem spre a fugi de viciu și a îmbrățișa virtutea” (OmFacI, 275 - XXIII, II).

²¹ „După cum o livadă înflorită are fel de fel de flori, tot așa și Dumnezeiasca Scriptură are în ea virtuțile dreptilor [...] ca să culegem din ele neconținut folos” (OmFacII, 105 – XL II, I).

²² Se pare că Sfântul a fost primul scriitor care a folosit termenul τὰ βιβλία pentru a indica Scriptura. În acest sens, el a zis: „[...] procurați-vă cărțile sfinte, medicamentele sufletului” (Chrys, 107). Ioan Hrisostom ne arată concepția sa despre această carte, o bibliotecă, o colecție de cărți, legate între ele prin legături puternice și misterioase, cu totul diferite față de alte opere literare (Chase 1887, 39).

²³ „Omiliile sale sunt interpretări ale Sfintei Scripturi, în cadrul cărora Sfântul citează nu mai puțin de 4000 de texte biblice, din toate cele 66 de cărți canonice. Predicile sale străluceau ca pietrele prețioase din mină” (Willey 1906, 171).

²⁴ „[...] îi rog să se ostenească [...] să se străduiască să citească Dumnezeieștile Scripturi [...] să primim leacurile citirii Dumnezeieștilor Scripturi [...] să nu citim superficial cuvintele Sfintei Scripturi! Să le citim cu grijă, ca să culegem folosul ce-l au ele” (OmFacI, 254-255 - XXI, VI).

cuprinsului său, trebuie să constituie o preocupare sufletească, zilnică (OmFacI, 126, 241, 254-255, 409 - X,VIII; XX, V; XXI, VI; XXXII, I), atât pentru clerici, cât și pentru laici (OmFacI 1987, 126, 364 - X,VIII; XXIX,II). Citirea continuă a Sfintei Scripturi este o condiție esențială pentru buna ei înțelegere, căci cu cât o citim mai mult, cu atât descoperim în ea adevăruri mai înalte, mai numeroase și „ne vom îmbunătăți cunoștințele” (OmFacII, 16 - XXXV, I).

„După cum parfumurile dau miros mai puternic cum le freci mai mult în mână, tot așa și dumnezeieștile Scripturi: cu cât te străduiești să le citești mai mult, cu atât poți vedea mai bine comoara ascunsă în ele și poți scoate din ele și multă și nespūsă bogăție” (OmFacI, 148 - XIII, I).

Citirea Sfintei Scripturi se aseamănă cu căutarea unei comori, căci asemenea celui care reușește să obțină o mică parte din comoară, devine bogat, și cel care își însușește textul sacru, „într-o vorbă scurtă [...] poate găsi o mare mulțime de idei și o bogăție de negrăit [...] Cuvintele dumnezeiești sunt asemenea unui izvor care dă la iveală apă din abundență”. Datorită naturii duhovnicești a acestui izvor, apa nu se va termina niciodată, căci „așa este natura celor spirituale: cu cât cineva caută să scoată apă din abundență, cu atât izvorăște mai multă și harul spiritual o mărește” (OmFacI, 46 - III, I).

Una din preocupările Sfântului era să-i convingă pe credincioșii creștini despre utilitatea Sfintei Scripturi, cea care oferă hrană sufletelor (ComIoan, 224 - 44.1). Totodată îi îndemna pe credincioși „ca o zi din săptămână sau Duminica, fiecare să ia în mâinile sale” Scriptura, „pentru a o citi și a o reciti”. Așezați liniștiți la casele lor, creștinii trebuie să „rumege”, să „mistuie” textul biblic și să-i examineze în mod atent sensul (ComIoan, 54 - 11.1). Reîntorși de la Biserică, „să așternem îndoită masă – de mâncăruri și de auzire - și să grăiască bărbatul cele auzite [...], iar femeia să ia învățătură, să asculte și copiii, nici slugile să nu rămână lipsite de auzirea aceasta. Fă casa ta biserică [...]” (DintâiFac, 26 - 6.2).

2.2.2. Propovăduirea Sfintei Scripturi

Din ziua în care a îmbrăcat haina preoțească, Ioan Hrisostom, plin de un curaj uimitor, și-a impus un ideal imens. Voia să convertească la creștinism toată Antiohia, să-i aducă în Biserică pe cei din afara ei, să-l facă pe fiecare creștin să trăiască exact așa cum ar fi cerut Iisus. O astfel de realizare cerea forțele unui campion. Acest om, a cărui trup era „mărunt și dărâmat” („știa că nu mai avea mușchi, carne, sânge, că trupul său se prăbușea la cea mai mică suflare de vânt”), „mic, cu fruntea palidă”, dar „cu vocea asemenea unei lire sau a unei trâmbițe, avea un ideal care ne-ar face să tremurăm”, dorea să poată spune asemenea Apostolului Pavel: „Împlinesc în mine ceea ce lipsește pătimirii lui Hristos” (Col. 1:24). Astfel, asemenea unei albine (care deși este una dintre cele mai mici insecte zburătoare, produce mierea, „lucrul cel mai dulce din lume”), enunță cu curaj și îndrăzneală

idealul: „Ceea ce lipsește suferințelor lui Hristos eu împlinesc acum pentru trupul Său care este Biserica”²⁵.

Citindu-l pe Sfântul Apostol Pavel care zicea: „Oare caut eu acum să câștig bunăvoința oamenilor, sau pe a lui Dumnezeu?” (Gal. 1:10), Sfântul Ioan a hotărât că „nu-L va sacrifica pe Dumnezeu pentru a face pe plac oamenilor”. Aceasta i-a fost deviza de-a lungul întregii sale vieți pământești (Gheorghiu 2004, 49).

Ca preot în Antiohia, „a stăpânit viața spirituală a Antiohiei prin frumusețea și tăria cuvântului său”. Temele predicii sale („a vorbit neîncetat”) erau variate: făcea teologie (explica și demonstra cu temeuri scripturistice dogma Sfintei Treimi), proslăvea pe sfinți și pe mucenici, polemiza cu ereticii, le dovedea evreilor (pentru care era „un nou Pavel”) că prescripțiile legii vechi au trecut. Baza omiliilor hrisostomice consta în comentarea textului Scripturilor (adesea verset cu verset), urmată de o concluzie morală, din care creștinul putea extrage învățături pentru viața de zi cu zi (Fecioru 1987, 11).

Sfântului Ioan îi plăcea să predice, considera că această activitate îl „face să devină mai bun”, mărturisea că atunci când începea să vorbească, grijile îl părăseau, iar când începea să învețe, oboseala dispărea (asemenea creștinilor care erau nerăbdători/ înfometați să-l asculte, și Sfântul manifesta aceleași sentimente: nerăbdător/ înfometat să le vorbească). Nici boala sau un alt obstacol nu reușeau să-l despartă de aceste activități (Volz 1994).

Scopul citirii Scripturilor poate fi ajuns numai dacă izbutim să pătrundem sensul adevărat al celor scrise²⁶, pe lângă cuvântul divin nu trebuie să trecem cu ușurință ci să coborâm „în adâncul” ideilor ca să cunoaștem bogăția aflată în el. Dorind să cunoaștem „scopul și pricina fiecărui fapt petrecut în Scriptură”, și numai cunoscând „bine pricina fiecărei fapte, vom scăpa de blam [...] și vom culege [...] folos din faptele lor”; căci nu este suficientă citirea, dacă nu urmează și înțelegerea” (OmFacII, 284 - LXII, III).

Sfânta Scriptură poate conține pericope pe care mintea omenească, cu greu, reușește să le priceapă²⁷. Un astfel de motiv poate să determine pe unii să renunțe la citirea cuvântului sacru, dar Sfântul Ioan este împotriva unei astfel de hotărâri

²⁵ Pătimirile lui Hristos, Răstignirea, Golgota constituie Jertfa supremă, un apogeu. Mai poate omul să adauge ceva acestui apogeu? Jertfindu-Se pe Cruce pentru oameni, Mântuitorul a săvârșit mântuirea obiectivă. Dacă însă oamenii nu o primesc, nu o lucrează (mântuirea subiectivă), Jertfa lui Hristos este ineficace. Sfinții Pavel și Ioan Hrisostom au înțeles că „Hristos avea nevoie de ei ca să nu lipsească nimic Pătimirii Sale” (Gheorghiu 2004, 64).

²⁶ „[...] e nevoie de cercetare, pentru ca, aflând comoara ascunsă în adânc să o putem întrebuința spre folosul nostru” (OmFacII, 128 - XLV, I).

²⁷ „Multe sunt pricinile rânduiei lui Dumnezeu, necunoscute nouă [...] Adeseori Dumnezeu rânduieste multe spre folosul nostru, fără ca noi să știm pricinile lor” (OmFacII, 169 – XLIX, II).

grăbite deoarece este cu neputință ca cineva să nu înțeleagă nimic din cele ce Duhul Sfânt a așternut în scris prin niște vameși, pescari, făcători de corturi sau păstori (Petcu 2008, 281-282). Așadar, acestea nu sunt scrise la întâmplare și fără rost, ci sunt spre folosul credincioșilor, „chiar dacă folosul unora nu-l știm”²⁸.

Sfântul se arată neîngăduitor față de cei care, atunci când tâlcuiesc Scriptura, încearcă să spună basme și care introduc în dumnezeieștile dogme propriile gânduri. Curiozitatea nelalocul ei a unor astfel de oameni a plâsmuit astfel de observări (OmFacI, 296 - XXIV, VI), care duc la erezii.

Recomandând credincioșilor citirea Sfintei Scripturi fără încetare, Ioan Hrisostom nu înțelege prin aceasta să micșoreze importanța explicării acesteia de către un cleric („dascăl”)²⁹, ci arată că interpretarea autentică a afirmațiilor doctrinare, existente în Sfânta Scriptură, se face numai de Biserică, prin reprezentanții ei. Pe de altă parte, nici mireni nu trebuie să se mărginească doar să audă Cuvântul divin din gura celui ce-l predică, ci au datoria să se străduiască să înțeleagă Scriptura (Iustin 2003, 107): „vă rog [...] să culegeți ceva de folos din spusele mele. Vreau ca în fiecare zi să cercetați ce ați câștigat din acest cuvânt de învățătură [...] Vreau să nu fiți numai vouă înșivă de folos, ci să fiți învățători și altora [...] Vreau să faceți asta nu numai cu cuvântul, ci să învățați pe semenii voștri să săvârșească virtutea și cu fapta” (OmFacI, 241 - XX, V).

2.2.3. Interpretarea Sfintei Scripturi

Din cauza slăbiciunii omenești, nu toți care citesc Scriptura înțeleg adevărurile cuprinse în ea. Nefiind înțeleasă în mod corect, Sfânta Scriptură dă naștere unor dispute intense. Pentru a evita astfel de erori doctrinare, este nevoie de cineva avizat care să explice credincioșilor adevărurile divine. Prin tezaurul învățăturilor sale (în principal comentariile Sfinților Părinți) Biserica este călăuză în cunoașterea și interpretarea Scripturii. Pentru că Biblia este a Bisericii, numai aceasta din urmă, „stâlp și temelie a adevărului” (2Tim. 3:15), o poate tâlmăci fără greșală (Petcu 2008, 280).

Dacă un bun interpret trebuie să dețină cât mai multe cunoștințe isagogice (autorul, destinatarul, timpul, locul, motivele, limba și caracterul fiecărei scrieri), Sfântul Ioan pune accent pe calitățile morale, care mai cu seamă trebuie să nu-i lipsească. Calitățile intelectuale (cunoștințe geografice, istorice, arheologice și

²⁸ „[...] nu putem cunoaște cu de-amănuntul totul; dar chiar dacă am putea cunoaște atât cât ne este cu putință pricinile unor fapte din Scriptură, totuși și așa mai rămâne încă o comoară ascunsă, foarte tainică și greu de tâlmăcit” (OmFacII, 123-124 - XLIV, IV).

²⁹ „[...] să citim cu multă râvnă dumnezeieștile Scripturi. Dacă vom citi des cele scrise în ele, ne vom îmbogăți și cunoștințele. Este cu neputință să rămâi fără de folos, când citești cu râvnă și mult dor dumnezeieștile cuvinte. Dacă nu avem om, care să ne fie dascăl, atunci Însuși Stăpânul, intrând de sus în inimile noastre, ne luminează mintea, ne lămurește cugetul, face lumină în cele tănuite [...]” (OmFacII, 16 - XXXV, I).

lingvistice) trebuie dublate de o credința puternică în Dumnezeu și în valoarea divină a Sfintei Scripturi, de practicarea rugăciunii (invocarea ajutorului Duhului Sfânt pentru tâlcuirea Scripturii), de frecventarea Bisericii, unde actul exegetic este indicat să aibă loc și unde acționează Duhul Sfânt (Cornițescu 1976, 85-87).

Înainte de a proceda la interpretarea Scripturii, interpretul trebuie să se pregătească deoarece acțiunea pe care o întreprinde nu este una ușoară (Iustin 2003, 110), el trebuie să se străduiască să scoată „din pământ firisoarele de aur [...] cuvintele Duhului” (OmFacII, 255-256 – LIX, I) care sunt ascunse sub litera cărților sfinte. Este „nevoie de foarte multă strădanie, de o tâlcuire precisă” pentru a „lămuri bine totul” și pentru a „putea avea mult folos”. Apoi, pentru a putea „culege comoara ascunsă în aceste cuvine”, mintea trebuie încordată și gândurile adunate iar din suflet, orice gând lumesc trebuie alungat și îndepărtat pentru a putea tâlcui „cu grijă [...] ca să nu ne scape nimic” (OmFacI, 236 – XX, II, OmFacII, 16 – XXXV, I).

Cu toată dragostea de a citi Scriptura, cu toate pregătirile și străduințele întreprinse în acest scop, cu tot ajutorul dascălului și cu toată viața curată a interpretului, tainele divine și adevărurile cuprinse în Cartea Sfântă nu pot fi pătrunse de mintea omenească (Iustin 2003, 114), fără ajutorul lui Dumnezeu³⁰, pe care interpretul trebuie să-l ceară³¹.

Prin predicile sale (de mari dimensiuni dar și de cea mai bună calitate), folosindu-se de instruirea sa exegetică siriacă, Sfântul interpretează pasaje scripturistice, realizând o legătură intimă cu semnificația istorică și contextuală a narațiunii, evidențiind semnificația morală a textului, fără a întrebuița un alegorism sau o speculație elaborată, fapt pentru care este foarte apreciat de cititorii moderni (McGuckin 2014, 259).

Sfântul a fost un neîntrecut predicator, interpretând aproape în întregime Sfânta Scriptură, călăuzindu-se de cele mai sănătoase principii ermeneutice și folosind cele mai bune metode de cercetare și de expunere. „Neegalat ca orator bisericesc”, și-a dedicat întreaga viață explicării Scripturii, însă, nu ca alți scriitori și cercetători (de la masa de lucru), ci din fața altarului. Opera sa vastă este de o inegalabilă profunzime, claritate și artă retorică (Teoctist 1989, I-II).

Cel mai mare interpret, din toate vremurile, al Sfintei Scripturi arată că datoria interpretului este să ajute pe credincios (ascultător sau cititor) să înțeleagă mesajul lui Dumnezeu, el trebuie să caute adevăratul sens al celor scrise și ideea așternută în scris de autorul inspirat (Iustin 2003, 102, 105).

³⁰ „[...] se cuvine ca, povățuiri de harul cel de sus și luminați de Duhul Sfânt, cu astfel de gânduri să citim dumnezeieștile cuvinte. Dumnezeiasca Scriptură n-are nevoie de înțelepciunea omenească pentru înțelegerea celor scrise în ea, ci de descoperirea Duhului” (OmFacI, 244 - XXI, I).

³¹ „Stăpânul nostru obișnuiește în toate privințele să dea și El cu dărnicie ajutorul Său, când ne vede că și noi facem tot ce depinde de noi” (OmFacII, 19 - XXXV, II).

Sfântul Ioan admite principiul că Scriptura se interpretează pe ea însăși, și procedează în acest sens, în mai multe rânduri (OmFacI, 149 - XIII, II), în cadrul scrierilor sale.

2.2.4. Aplicarea mesajului Sfintei Scripturi

Credinciosul trebuie să cinstească Scriptura după cum i-a poruncit Mântuitorul: „cercetați Scripturile (termenul se referă la Vechiul Testament pentru că Noul Testament încă nu exista), de vreme ce socotiți că în ele aveți viață veșnică; și ele sunt care mărturisesc despre Mine” (Ioan 5:39). Deși creștinul de rând înțelege puțin din Sfânta Scriptură, el nu trebuie să înceteze citirea ei, deoarece prin acest contact cu cărțile divine el dobândește sfințenie, se familiarizează cu textele sfinte (Petcu 2008, 282) și devine „puternic în Scripturi [...] dovedind din Scripturi că Iisus este Hristos” (Fapte 18:24, 28).

Scripturile sunt tâlcuite nu numai ca să le învățăm, ci și ca să ne îndreptăm năravurile, altfel, „de prisos citim, de prisos tâlcuim”. Asemenea unui luptător, care este pregătit „cu toată grija de mâinile antrenorului”, dar în luptă nu se folosește de acele povește și îi este de prisos a mai intrat în luptă, la fel și creștinii, deși prin citirea Scripturii învață „toate luptele”, dacă atunci când vine vremea lor se împiedică, în zadar se antrenează căci pierd lupta (Ospăț 2006, 35).

În exegeza sa, Ioan Gură de Aur a avut ca normă finală călăuzitoare, viața practică. În acest sens, arată că după aflarea sensului fiecărei pericope biblice, „exegetul este dator să arate și consecințele pentru viața practică, insistând asupra datoriei de a ne conforma totdeauna gândurile, vorbele și faptele cu învățăturile divine, cuprinse în Scriptură” (Nicolaescu 1952, 123). Dacă înțelegerea Sfintei Scripturi este condiționată de citirea ei, ca o consecință, ca o dovadă a înțelegerii Cuvântului divin este punerea vieții noastre în acord cu această voință a lui Dumnezeu.

Sfântul citea de trei ori pe săptămână Noul Testament și lega folosul citirii de practicarea virtuții, căci, simpla citire, fără o desăvârșire a cunoștințelor religioase, fără o îndreptare a vieții, nu este altceva decât o trudă inutilă și vătămătoare (Petcu 2008, 276).

Urmărind să propovăduiască învățăturile dogmatice și să determine pe creștini să ducă o viață curată, Ioan Hrisostom interpretează Scriptura pentru trebuințele practice ale ascultătorilor săi, nu din necesități de ordin științific (Iustin 2003, 122).

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

Biblia sau Sfânta Scriptură, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

- Chrys = Ioan Chrisostom, *Explicarea Epistolei către Coloseni, I și II Thesalonicensi*, traducere de Theodosie Athanasiu, București, Atelierele grafice I.V. Socecu, 1905.
- OmFacI = Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere I*, traducere, introducere și note de Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987 (PSB, vol. 21).
- OmFacII = Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere II*, traducere, introducere și note de Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1989 (PSB, vol. 22).
- OmPs = Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Psalmi*, traducere de Laura Enache, Iași, Editura Doxologia, 2011.
- OmMat = Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, traducere, introducere și note de Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994 (PSB, vol. 23).
- ComIoan = Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, traducere de Gheorghe Băbuș, Oradea, Editura Pelerinul Român, 2005.
- DintăiFac = Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cele dintăi omilii la Facere*, traducere și note Adrian Tănăsescu-Vlas, București, Editura Sophia, 2004.
- Ospăț = Sfântul Ioan Gură de Aur, *Din ospățul Stăpânului*, introducere, traducere, note și comentarii Irineu Slătineanu, București, Editura Apologeticum, 2006.
- HomGen = Joannis Chrysostomi, *Homiliae in Genesin, in col. Patrologiae Graecae*, Tomus LIII, Paris, J.-P. Migne Editorem, 1862.
- Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom*, Episcopia Argeșului și Muscelului, București, Editura Anastasia, 2003.

B. Literatură secundară

- Borca, Vasile, *Sfântul Ioan Gură de Aur – Interpretul prin excelență al Sfintei Scripturi*, în „Sfântul Ioan Gură de Aur – 1600 de ani de la trecerea la Domnul”, Baia Mare, Editura Universității de Nord, 2007.
- Chase, Frederic Henry, *Chrysostom, A Study In The History Of Biblical Interpretation*, Cambridge, Deighton, Bell and Co., 1887.
- Cornișescu, Constantin, *Sfinții Trei Ierarhi interpreți al Sfintei Scripturi*, „S.T.”, nr. 1-2, 1976.
- Fecioru, Dumitru, *Introducere*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987 (PSB, vol. 21).
- Gheorghiu, Virgil, *Gură de Aur – Atletul lui Hristos*, traducere de Maria-Cornelia Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2004.
- Marcu, Grigorie T., *Necesitatea de a cunoaște și tâlcui corect Sfânta Scriptură*, în „M.B.”, nr. 4-6, 1972.
- McGuckin, John Anthony, *Dicționar de teologie patristică*, traducere din limba engleză Dragoș Dâscă și Alin-Bogdan Mihăileanu, Iași, Editura Doxologia, 2014.
- Mihoc, Vasile, *Actualitatea exegezei biblice a Sfinților Părinți*, „R.T.”, nr. 2, 1997.
- Moore, Herbert, *The Dialogue of Palladius concerning the life of Chrysostom*, New York, The Macmillan Company, 1921.
- Nicolaescu, N., *Biserica Ortodoxă purtătoarea celor mai bune tradiții și metode de exegeză biblică*, „S.T.”, nr. 3-4, 1952.

- Petcu, Liviu, *Folosul citirii Sfintei Scripturi în viziunea Sfântului Ioan Hrisostom*, în *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie – izvoare ale vieții veșnice*, Iași, Editura Trinitas, 2008.
- Prelipceanu, Vlad, *Adaptarea divină la condițiile firii omenești, în lucrarea inspirației divine, după învățătura Sf. Ioan Hrisostom*, „S.T.”, nr. 7-8, 1959.
- Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvânt înainte*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1989 (PSB, vol. 22).
- Volz, Carl A., *The Genius of Chrysostom*, “Christian History”, Issue 44, 1994, www.christianhistoryinstitute.org (accesat 10.08.2015).
- Wiley, John Heston, *Men of the Kingdom Chrysostom: The Orator*, Cincinnati/ New York, Jennings and Graham/ Eaton and Mains, 1906.

UN CĂRTURAR CREȘTIN LA CURTEA OTHMANĂ*

IOANA COSTA
Universitatea din București
ioana.costa@lls.unibuc.ro

Abstract: Cantemir's works expose a multifarious relationship with the Ottoman world: one of its facets is the encounter of Christianity and Islam. From this perspective, the occurrences of the term *Quran* (104 in *Historia Othmanica*) reveal his scholarly approach, that is predominantly discrete and implicit.

Keywords: Cantemir, Ottoman Court, Christianity, Islam, Quran.

Trăitor la Curtea othmană vreme de două decenii, Cantemir își creează o relație complexă cu acest spațiu, structurată pe mai multe planuri. Unul dintre ele e reprezentat de întâlnirea creștin-musulmană, pentru care este emblematică prezența Coranului, marcată de 104 ocurențe ale termenului (fără a le socoti pe cele care apar în titlurile capitolelor, precum și în intrările din *Annotationes*): una în *Praefatio*, 10 în cele două cărți ale *Măririi* (*Incrementa*), 16 în cartea *Decăderii* (*Decrementa*) și 77 în *Annotationes* (dintre ele, 61 sunt în adnotările la cărțile *Măririi*). Pasajele¹ în care apar referiri la Coran sunt de o mare diversitate, fie privind legile coranice care le impun credincioșilor practica pietății sau le oferă repere de definire religioasă, comportamentală, spirituală, asumarea adevărilor coranice și, în consecință, recurgera la argumente ultime, fie ca instrument de convertire a creștinilor.

1. Legile coranice

Nu pare întâmplător faptul că cea dintâi menționare a Coranului, la începutul capitolului dedicat „Neamului și numelui turcilor” (Pr. II), înregistrează raportul delicat dintre mărturisirea religiei mohamedane și supunerea cotidiană la regulile ei severe în rândul „turkomanilor”: „numărul de cinci rugăciuni pe zi sau ascunderea reprezentanților sexului slab”, porunci ale Coranului, sunt nesocotite de credincioși

* *A Christian Scholar in the Ottoman Court.*

¹ Exemplificările care urmează sunt extrase din traducerea (apărută în 2015, în ediție bilingvă) pe care am realizat-o în cadrul proiectului de editare bilingvă a integralei operelor scrise de Cantemir în limba latină. Trimiterile sunt făcute la Prefață (Pr.), la una din cele două cărți de *Incrementa* sau cartea *Decrementa* (H.I, H.II, H.III) ori la cărțile corespunzătoare ale adnotărilor lui Cantemir (A.I, A.II, A.III). Antroponimele, etnonimele și toponimele (*et similia*) sunt redată respectând opțiunile din textul cantemirian.

din motive pragmatice, ca unii care nu au, la începuturile istoriei lor, adăposturi stabile (strămutați, sub sultanul Murad al IV-lea, din Asia în câmpiile dintre munții Haemus până la Philippopolis, ei continuau să trăiască în corturi).

Tot prin încălcarea legilor sfinte, turcii (și sultanii lor) dau crezare prezicerilor, *vide* A.III.II (r), „cu toate că turcilor le sunt interzise toate prezicerile și alte soiuri de prevestiri, prin legea Coranului, care formulează limpede: *Kiulli munedzîmun kiezzabun*, «toți astrologii sunt mincinoși»”. Egiptenii respectă o veche superstiție, chiar dacă este potrivnică legilor coranice, *vide* A.II.III (ff) „și anume că le este menit să fie stăpâniți de captivi și că cei născuți în regat trebuie să li se supună și să se umilească”; aceeași practică e amintită în A.II.II (hh)

czercassii și abazii se vând cu preț dublu, fiindcă acolo numai ei pot urma la stăpânire sau la averile stăpânilor, mai presus de fiii legitimi, pentru că, deși este împotriva învățăturilor Coranului, se acceptă totuși ca în Egipt să fie la conducere pe vecie robii, căci, printr-o credință aparte, ei socotesc că Iosif, rob în Egipt, i-a cerut asta lui Dumnezeu – ceea ce s-a și întâmplat mai apoi, printr-un plan tainic al lui Dumnezeu.

Respectarea legilor sacre este condiția suficientă pentru dobândirea izbânzii în luptă. „Ce nu reușiseră vizirii de dinainte, cu pedepse grele, să-i facă pe pași, *capudzibaszi* și ceauși să împlinească, a dus la capăt Kioprili Mustafa Pasza, doar cu cuvântul Coranului, fără mare trudă, și a adunat trupe mai mari decât avusese vreun vizir de după Kara Mustafa Pasza” (H.III.II.43). Misri Effendi (H.III.III.36) „auzind că se strânge din nou armată împotriva germanilor, se gândise vreme îndelungată ce ar putea face el însuși, după învățătura Legii Coranului, pentru statul othman” și înțeleșese, printr-o dezvăluire divină, că

sursa acestor nenorociri nu fusese curajul germanilor sau păcatele întregului popor, ci vina celor șaptesprezece mai-mari și a cărmuitorilor imperiului care, împresurați de duhul, credința și obiceiurile ghiaurilor, nu știau că nu este nevoie să aducă pentru lupta cu necredincioșii mijloace însemnate de război, ci credință în Dumnezeu, curăția minții și a faptelor și dreptatea față de supuși.

A reușit astfel să adune „adevărați oșteni musulmani, e drept, puțini la număr și lipsiți de arme, dar însuflețiți de un curaj divin și întăriți cu învățăturile coranice, nu mânjiți cu păcate, ci albi și curați, cu care cuteza nu doar să țină în loc trupele fără număr ale necredincioșilor, ci chiar să-i împingă departe de hotare”. Cartea însăși îi însuflețește pe oșteni: „Nakyb Effendi [...] le arată oștenilor împăratului un volum mare al Coranului” și le cere să împlinească legile sacre „pentru a le da o pedeapsă necredincioșilor și celor care nesocoteau Legea” (H.III.IV.117). Kioprili Mustafa Pasza, *vide* A.I.IX (d), cere să îl urmeze „nu siliți, ci de bunăvoie, cei care se supun poruncilor Coranului; căci dacă ar avea măcar 12 mii de oameni care respectă cu

adevărat Coranul, el făgăduiește ca sigur că, în scurtă vreme, ținuturile luate în stăpânire de germani le va da îndărăt imperiului”.

Creștinilor care sunt supuși de turci li se dă de ales între „Coran și sabie” (H.II.17): „învățăturile Coranului trebuie să fie puse mai presus de domnie și bogății”, căci, după legea Coranului, „principii creștini se cuvine să fie mai întâi poftiți, în chip pașnic, să treacă la religia mohamedană și, dacă refuză să se supună, abia atunci, după dreptul divin, să fie proclamați dușmani ai adevărului și ai lui Dumnezeu și să fie supuși și pedeșiți prin fier”. O însemnare extinsă, A.II.I (r), inserată ca un comentariu la cucerirea cetății Constantinopole, cuprinde nu mai puțin de cinci ocurențe ale termenului, într-un demers diplomatic de salvare a creștinilor. Patriarhul este gata să se supună la „orice va dicta judecata sfântă a lui Dumnezeu, după legea Coranului” și, aflat în fața împăratului, își pledează cauza cu argumente coranice: porunca de a trăi după obiceiul mohamedan „este împotriva Legii Coranului, prin care se consfințește ca nimeni care a dat în fiecare an, de la începutul adolescenței până într-al șaptezecilea, câte treisprezece drahme de argint curat ca tribut să nu fie silit să devină mohamedan”, fiind susținut de muftiu („o asemenea lege se găsește în lămuririle Coranului și chiar în textul legii și nu trebuie defel încălcată”) și de avocatul împăratului („cele aduse de muftiu, cu consimțământul patriarhului, din Sfântul Coran sunt și adevărate, și demne de cinstire”), impunând în cele din urmă judecata binevoitoare a împăratului („după rânduiala Sfântului Coran, le îngăduim tuturor creștinilor să-și mărturisească public credința”), chiar dacă include o cerință severă („voim și poruncim ca sanctuarele de piatră, pe care le-au avut până acum în stăpânire, să fie cu totul prefăcute în geamii, iar în locul lor li se dă libertatea de a-și construi altele noi din lemn sau să și le repare pe cele măcinate de vechime”).

Dimpotrivă, depărtarea de legile sacre este culpabilă și se transformă în acuzația cea mai gravă, urmată de pedeapsa capitală: „solii othmani lucraseră împotriva Coranului și a poruncilor împăratului și le îngăduiseră dușmanilor mai multe decât li se poruncise, iar din această cauză hotărăște să le taie capul” (H.III.IV.101).

Apărarea Coranului este deopotrivă o datorie față de divinitate și față de stat (A.III.II.41): „este mai potrivit ca toți musulmanii să cadă sub sabia vrăjmașă decât să facă *evallah* cu ghiaurii. Căci nu se poate gândi nimic mai grav decât păcatul acela, de vreme ce vatămă onoarea Profetului și a Coranului”; cu ajutorul adevăraților credincioși pot fi câștigate războaiele pe care tezaurul nu le mai poate susține („nu cer nimic altceva decât douăsprezece mii de închinători adevărați la Coran, curați la suflet și la minte”, spune un vizir), *vide infra* A.IX (d).

Cantemir înregistrează destule situații punctuale de încălcare explicită a legilor sfinte ale turcilor: A.II.III (a): Selim I, fiul Baiezid al II-lea, „singur între atât de mulți sultani ai turcilor, și-a tuns barba după ce a primit domnia, împotriva învățăturilor Coranului și a obiceiului urmat de sultani. Căci fiii de împărați sunt datori, după Legea lor, să-și tundă barba înainte de domnie, dar mai apoi să o lase să

crească”. În aceeași serie a desconsiderării normei coranice intră relatarea care îl are în centru pe Calaily Ahmed Pasza, A.III.V (e), personaj cu un orgoliu excesiv, dezlănțuit de ridicarea pe o treaptă înaltă și concretizat vestimentar:

În prima zi a vizitatului, după ce a ajuns cu pecetea împărătească în palatul său, când toți erau atenți care avea să-i fie cea dintâi poruncă (căci turcii obișnuiesc să-și ia prevestirile pentru viitoarea cârmuire a statului din aceasta, ca și din primele vorbe ale împăratului), a cerut „să-i fie adus croitorul”. Când sosește, îi poruncește „să îi facă un veșmânt mai lung, numit *enteri*, din țesătură de aur”, care nu doar că era ceva neobișnuit la turci, dar și [...] contrar Legilor Coranului.

Încălțările legii sacre sunt sancționate cu atât mai mult cu cât viața cotidiană, implicit supusă cutumei coranice, pare să fie tulburată: în A.III.IV (E) *molla* Ierusalimului, un personaj odios, deranjat de lătratul câinilor și bâzâitul muștelor, dă un edict ca „toți locuitorii să-și ucidă câinii și să aducă în fiecare zi la palat un număr anumit de muște omorâte”; locuitorii cer sprijinul lui Czerkies Mehemed Pasza, pentru că „faptul era și neplăcut oamenilor, și împotriva Legii Coranului, care interzice omorârea câinilor și a altor animale domestice care nu sunt folosite ca hrană” (în același pasaj, mai există o ocurență a termenului „Coran”).

Un episod relatat pe larg în A.III.V (g), petrecut în vremea lui Czorluly Ali Pasza, trimite la dreptul coranic, care reglementează comportamentul celui ce găsește un bun: „dacă, după ce a auzit crainicul, cineva ar păstra pentru sine ce a găsit, odată dat pe față, găsitorul va fi pedepsit pentru furt”. Tot Legea Coranului (dar și rânduiala Imperiului othman), *vide* A.III.IV (G), oprește ca vreun *molla* sau un muftiu să fie condamnat la moarte. O referire la legile Coranului apare și în A.II.III (m), în legătură cu *Su asztdy*, numele unui sat aflat pe drumul dintre Constantinopole și Adrianopole, toponim cu semnificația „a trecut înot”, amintire a unui episod ce îi avea ca eroi pe Baiazid al II-lea, tatăl lui Selim, și un pașă bogat care construisese un pod de piatră peste un râu mereu învolburat: el a refuzat de trei ori să primească de la sultan banii cheltuiți pentru această lucrare, căci, după Legea Coranului,

turcul poate ori să dăruiască altuia, ori să-și vândă toate faptele sale bune, milostivițiile, clădirile ridicate în slava lui Dumnezeu și folosul oamenilor, astfel încât premiul pe care Dumnezeu ar trebui să i-l dea în viața viitoare, pe măsură, să treacă asupra cumpărătorului.

Legile Coranului reglementează nu doar comportamentul cotidian, ci și actele războinice și, nu mai puțin, tratatele de pace. (De altfel, în campanii, după însemnarea din A.III.I (ss), turcii au mereu cu ei, într-un scrin aurit, Coranul, precum și veșmântul și steagul lui Mohamed.) În H.III.II.34, sultanul le poruncește trimișilor săi „să încheie pace după învățăturile Coranului, care erau mai mult de partea celor ce primesc decât a celor ce dau. Să îl convingă așadar pe Caesar ca,

trecând sub tăcere celelalte provincii ale Hungariei pe care le ceruse, să dea îndărăt Imperiului otoman Beligradul: după aceea se putea discuta despre pace”. Tratatul de pace se încheie după reguli coranice, *vide* A.II.IV (a):

Dacă trebuie încheiată pacea cu un principe creștin, se sfătuiesc după aceleași reguli, ca nu cumva să făptuiască ceva împotriva legii Coranului sau a onoarei Imperiului otoman. Iar canoanele lui poruncesc ca pacea să se facă nu la Constantinopole ori în vreo altă cetate regescă, ci la hotare, pe câmp, sub arme, ca să nu pară că pacea a fost încheiată de frică, ci că le-a fost acordată dușmanilor de bunăvoință împăratului și grija lui pentru liniștea cetățenilor.

Sultanii se folosesc uneori de legile coranice pentru ca, prin intermediul muftiului, care dă un *fatwa*, să își sporească autoritatea ordinelor, în tabăra militară: „că nu este potrivit cu învățăturile Coranului să îi urmărească îndârjiți pe dușmanii care fug și că cel care urma să piară într-o asemenea luptă avea să fie lipsit de cununa de martir” (H.III.IV.7).

O trimitere la legile coranice apare și în A.II.IV (z), în însemnarea dedicată lui Bogdan, fiul lui Ștefan cel Mare: sultanul „nu e doar rânduit de răutatea firii sale să îi urmărească pe creștini cu ură de moarte pretutindeni, ci și de Legile Coranului, în care crede”. Referiri similare apar în:

A.II.IV (6) Turcilor li se interzice, prin Legea lor, să pornească la război împotriva dușmanului dacă nu îl înștiințează mai înainte de venirea lor. Ei spun că se face așa atât pentru a nu rămâne umbrat curajul otoman, dacă dușmanul este înfrânt prin viclenie și înșelăciune, cât și pentru ca dușmanul să fie chemat la preceptele Coranului și la credința mohamedană;

A.III.I (a) motivele păcii încheiate la Buczacz sunt puse în seama unei supuneri față de Coran [...]; deși preceptele Coranului le poruncesc să ducă război cu creștinii, chiar dacă nu există nicio altă pricină în afară de răspândirea religiei muhamedane, totuși aceeași lege arată în ce fel se poate și chiar trebuie să se facă pace;

A.III.I (mm) „mamele sunt mereu ținute la mare cinste de împărați, atât după preceptele divine, cât și după cele din Coran”; A.III.II (u) (obligatia plății unui tribut „se sprijină pe Legea Coranului, care consfințește ca fiecare ins de altă credință, după pubertate, să plătească în fiecare an treisprezece drahme de argint curat, dacă voiește să fie unul dintre supuși, ca să nu fie silit să treacă la religia mohamedană”; în aceeași însemnare există alte trei ocurențe ale termenului „Coran”.

La granița dintre supunere și nesupunere față de Coran stau interpretările subtile, menite să justifice un act. În privința plății tributului, A.III.II (u),

au născocit o deosebire între *szeran* și *urfen*, și anume cele prescise de Coran a fi împlinite după judecata divină și dictate judecătorilor ca normă și celelalte, ținând de

puterea supremă, pe care le-a lăsat a fi încredințate și poruncite supușilor prin puterea autorității, pentru bunul mers al statului, și au decretat că amândouă trebuie împlinite cu aceeași supunere și promptitudine. Din această cauză, dacă vreun creștin sau evreu îl întreabă pe muftiu, pentru a primi un *fetva*, „cât are de plătit ca *barad* pentru un an?”, primește pe dată răspunsul, după Legea Coranului, „nu mai mult de treisprezece drahme de argint curat”; dacă însă, mai apoi, sprijinindu-se pe asta, refuză să plătească restul dărilor, pe dată va fi prins și condamnat la moarte de același muftiu, prin *fetva*, ca unul care nu se supune poruncilor împăratului.

La fel de nuanțat sunt judecate poemele lui Misri Effendi, A.III.III (q), care se arăta îngăduitor cu religia creștină:

când i-au fost arătate muftiului, ca să hotărască dacă sunt după dreapta credință ori împotriva învățaturii coranice, se spune că el a oprit judecata și a dat următorul *fetva*: *Maana sini Allabile Mysri billiur*, adică „Tălmăcirea înțelesului lor îi este cunoscută, în afară de Dumnezeu, doar lui Mysri”.

Tot printr-un *fetva* primește Silahdar Hassan Pasza, A.III.III (x), îngăduința de a preda cetatea Chios: După ce a primit de la el *fetva* că „acea facere de bine față de atâția musulmani, care altminteri ar fi trebuit să piară, va șterge păcatul pe care îl săvârșea împotriva Legii Coranului prin predarea cetății”, într-a patra zi de asediu, încredințează cetatea, cu anumite condiții, puterii venetilor.

Textul Coranului este o garanție a echilibrului (*vide* A.II.II (t): „turcii, după învățătura Coranului, cred că nu se poate întâmpla nimic, nici bun, nici rău, fără hotărârea divină, după acel *Chairu șzeru min Allah*, «Binele și răul de la Dumnezeu»”), dar poate provoca și neîncredere, mai ales în rândul savanților: A.I.III (h) „există mai mulți oameni învățați, care nu au încredere deplină în toate vorbele Coranului, chiar dacă nu cutează să-și mărturisească în public părerea”, dând răspunsuri oneste științific, dar care îngăduie și o interpretare ortodoxă: „După firea lucrurilor, asta nu se putea nicidecum întâmpla, ba chiar este ceva contrar; dar, de vreme ce se spune în Coran că a fost făptuit acest miracol, el tăgăduiește rațiunea și acceptă minunea. Căci Dumnezeu poate face ce voiește”.

2. Practici coranice

Coranul reprezintă mereu o garanție a onestității și o cerință: „să-i silească să-și pledeze cauza dinaintea sfintei și divinei judecăți a Coranului pe aceia care până acum, cu suflet necredincios, le vânduseră dușmanilor bunăstarea statului”, „să-i judece după legea Coranului pe cei ce răsturnau și jefuiau Imperiul othman și să le dea pedeapsa cuvenită” (H.III.IV.115). La nivelul suprem, garanția este dată de jurământul cel mai puternic, cu două variante, dinaintea alor lor și dinaintea creștinilor, *vide* A.II.II (p):

Niciodată nu obișnuiesc împărații să se lege cu vreun alt jurământ decât *Ezđadam Errab szerifleri icđun*, „Pe fericitele” sau „sfintele suflete ale părinților mei” sau, la singular, *Dzđedum rubi icđun*, „Pe sufletul bunicului meu”. În documentele și tratatele cu creștinii adaugă însă „Pe numele Dumnezeului preainalt”, *Kuran haki icđun*, „Pe adevărul Coranului”, *Peigamberin Pak Rubi icđun*, „Pe duhul curat al Profetului” etc.

Cutuma primirii solilor perși la turci, *vide* A.II.II (tt), include un ritual precis, dominat de Coran și, nu mai puțin, reflectând interpretările diferite ale acestor credincioși, socotiți eretici de turci:

Regele perșilor, când trimite un sol la turci, pe primul loc între celelalte daruri oferă un Coran, atât pentru a se fâli cu adevărul Legii sale, cât și pentru a-i chema pe turci să o primească, printr-un fel de predică tăcută. Sultanul însă, primind solul, pe când este citită lista darurilor de către *Reisul kittab*, numit în mulțime *Reis Effendi*, „Întâiul cancelar”, când se ajunge la numele Coranului, sărută copia Coranului său, pe care o are anume lângă sine, pe pernă, și o pune îndărăt la locul ei, cu cinstire, susținând în tăcere prin acest ritual deopotrivă că este adevărat Coranul său și eretic, cel persan.

Practica citirii integrale a Coranului (*telavéti*) este amintită în trei pasaje, mereu în legătură cu ritualurile de înmormântare și de pomenire a celor morți: H.II.IV.55 (Selim, proclamat împărat, își înmormântează tatăl: „toți cei din ordinul ecleziastic, precum și toți cei care se aflau la Constantinopole, primesc poruncă să împlinească *telavéti Curan*, vreme de patruzeci de zile, de câte patruzeci de ori în fiecare zi, și să dobândească odihna sufletului lui cu aceste rugă”.); în cele două mențiuni ale *telavéti Curan* din *Annotations*, explică ritualul prin comparație cu obiceiurile creștine:

A.II.II (y) Se face la înmormântare și la monumentul de pe mormânt, vreme de 40 de zile, tot atâtea zile cât se citește la noi, pentru cel mort, Psaltirea. Căci turcii cred că sufletul celui răposat mai rămâne deasupra mormântului vreme de 40 de zile și socotesc că ajută mult citirea Alcoranului pentru ca arhanghelul Gabriel să-l apere împotriva diavolilor și să-l ducă lin în paradis;

A.II.IV (37) „Citirea întregului Coran, care se face de obicei la mormintele celor răpoși, așa cum se obișnuiește la noi să se citească Noul Testament și Psaltirea”;

A.II.V (e) înregistrează practica prevestirilor prin citirea la întâmplare din Coran, văzută ca încuviințare divină a unei acțiuni sau, dimpotrivă, ca semn negativ.

3. Definirea prin Coran

Dintr-o perspectivă ușor diferită, Coranul poate defini chiar esența comunităților care practică această credință, fiind echivalabil cu un etnonim: H.III.I.3 („împăratul înțelege că fusese înșelat de poloni și regretă, prea târziu, că fusese îmbunat, la un

moment nepotrivit, de promisiunea supunerii față de Coran și a tributului”); H.III.I.54 („îl îndeamnă să lupte cu destoinicie împotriva dușmanilor Coranului”). Mai presus de definierea etnică, textul sacru este o definiere spirituală. Observația din H.III.II.16 este exemplificarea unei asemenea opțiuni personale, dar receptată de cei mai mulți ca inadecvată, pentru că se manifestă în detrimentul războiului (sultanul „dă impresia că se dedică pe de-a-ntregul grijilor războiului, dar, pentru că îi erau mai mult la suflet Legea Coranului și practicile credinței sale decât armele și oștenii, trimite soli la Caesar [...] sub pretextul că îi vestește alegerea sa, în realitate însă pentru a încheia pace, în orice condiții era cu putință”). Adevărații credincioși acționează corect și, în consecință, acțiunile nefaste sunt semnul unei îndepărtări de Coran: „Căci niciun musulman adevărat, cunoscător al legilor Coranului, nu ar fi putut să-l prăvălească pe sultan, un principe blând și curat la suflet, într-un păcat atât de greu și de urât lui Dumnezeu” (H.III.II.41).

4. Interpretări coranice

Referirile la cărturarii care au interpretat Coranul nu puteau lipsi din textul unui savant de anvergura lui Cantemir. Szeitán Culy, A.II.II (tt), socotit de turci mag (de unde și numele pe care i-l dăduseră, însemnând „slujitorul” sau „robul diavolului”), era pentru perși un om plin „de duh sfânt, care nu doar că a îndreptat Coranul, dar și-a și dovedit învățătura prin miracole și de aici a fost numit, prin antonomază, *sofi*, adică «filozof» sau «înțelept», menționat și în A.II.III (d). A.II.II (a) face referire la „tălmăcitorii Coranului”: unul dintre ei, cel dintâi succesori al lui Mohamed, fusese Ebubekir, al cărui mormânt este loc de pelerinaj, *vide* A.I.I (o). Tălmăcitorii Coranului, *tefsiri Curan*, sunt menționați în A.II.II (t). Un altul, Ali, apare în A.III.III (y).

Menționarea ereziilor îl are ca personaj central pe Szeitán Culi, *vide* H.II.II.22 („în anul 916, dă la lumină erezia îndelung cugetată asupra Coranului”; „îl îndepărtează pe rege, cu tot neamul său, de la adevărata cale a Coranului”). Personajul, perceput de perși ca *sofi*, adică „filozof” sau „înțelept”, era socotit de aceia un tălmăcitor inspirat al Coranului („se refugiasse la Ismael, regele Persiei, și acolo, pe când le era profesor fiilor acestuia, mai cu seamă la matematică, a încheiat îndreptările la Coran și tălmăcirea lui adevărată și i-a atras de partea părerii sale deopotrivă pe rege și pe mai-mari”): el a recurs la o dovadă ingenioasă, susceptibilă de interpretări favorabile sau nefavorabile, asumate diferit de credincioșii perși și turci, care s-au despărțit din acest punct, *vide* episodul relatat generos în A.II.II (tt): „Iată pentru voi” – li s-a adresat el tălmăcitorilor învățați ai Coranului – „o carte în care nu este scris nimic! Dacă vă îndoiiți de adevărul învățăturii mele, Dumnezeu va sprijini adevărul cu un miracol nemaivăzut și nemaiauzit”. Închizând cartea, laolaltă cu un Coran vechi, în scorbura unui copac bătrân și pecetluind-o cu trei sigilii, „dintre care unul l-a păstrat regele, iar două, partea potrivnică”, după patruzeci de

zile Sofi a scos-o de acolo, iar „cartea nescrisă s-a arătat brăzdată toată de litere și fiind pretutindeni în acord cu îndreptările făcute de Sofi Coranului; în schimb copia vechiului Coran era pătată peste tot cu culoare neagră, de parcă ar fi fost vărsată cerneală pe ea, rămânându-i doar marginile neatînse”. Episodul îi prilejuiește lui Cantemir observații legate de sistemul de scriere:

căci, în vreme ce vechile Corane erau scrise cu litere *nesch* (pe care le păstrează și azi turcii în scrierea Coranelor lor), el a poruncit ca toate Coranele din vremea aceea să fie scrise cu litere *tâalik*, ca să se poată deosebi chiar prin scriere care codice al Coranului este adevărat și care este mincinos.

Versiunile diferă esențial, turcii susținând că la mijloc a fost un șiretlic îndelung elaborat. Erezia lui Szeitan Culy este menționată și în H.II.III.4.

O abatere aparte este adusă de încercarea de a apropia Coranul de creștinism (H.II.IV.2): un învățat din Constantinopole, Cabyzi Adzem, „încearcă să susțină cu dovezi solide întâietatea legii creștine și rânduielile Evangheliei, în comparație cu Coranul”. Sfârșitul lui este tragic, pentru că, „la porunca împăratului, i se taie capul și se dă o lege ca toți cei care, chiar în numele unei controversă, preferă să pună învățătura creștină mai presus de cea mohamedană, să piară de aceeași moarte”.

Ca toate textele de autoritate, sacre sau literare (cum ar fi, pentru grecii din Antichitate, epopeile homerice), Coranul furnizează argumente irefutabile în domenii diverse. Cantemir recurge la aceste dovezi în explicațiile onomastice sau de vocabular, e.g. A.I.III (cc) (într-o însemnare dedicată lui Michael Beg, se referă și la numele acestuia: „cu greu ne lasă să ne îndoim de vechea lui religie numele *Michael*, despre care nu ne amintim să mai fi fost dat de turci altcuiva, în afară de el, decât arhanghelului: obișnuiesc să spună și să scrie *Mikiail* în Coran, iar pentru ceilalți creștini, *Michal*”); A.II.III (gg) (discutând titulatura *Szam Beglerbeg*, „Principele căpeteniilor sau al principilor Damascului”, justifică enumerarea Damascului între locurile sfinte ale turcilor printr-un episod coranic: „Mohamed, după ce fusese răpit într-al nouălea cer la Ierusalim, acolo coborâse și primise Coranul de la Dumnezeu”); A.II.III (uu) (argument ortografic: „Elcahyrè este de obicei scris greșit de ai noștri, Alcair, ca și Alcoran în loc de Elcuran”); A.I.IX (I) (numele asinului: „pe când Mohamed era purtat de un asin, numit în Coran *burak*, a primit poruncă de la Gabriel.”); A.II.X (c) (precizare onomastică: „*Chaphyç* nu este un nume, ci o poreclă, cu care obișnuiesc să fie chemați, în semn de cinstit, cei care sunt în stare să recite din memorie întregul Coran; este derivat de la cuvântul arăbesc *chysç*, «memorie», «pază»”); A.II.VII (d) (notă onomastică: „*Nasub* este numit în Coran Beniamin, fratele lui Iosif”). În A.II.IV (40), Cantemir se folosește de argumentul coranic pentru o problemă de prozodie: „*nazm* este un metru poetic care apare adesea, mai cu seamă în Coran, iar din această pricină este socotit mai elegant decât celelalte”. Se adaugă precizările tehnice impuse de anumiți termeni coranici, ca în A.II.II (wj):

hadis este, la propriu, prevestirea falsului Profet, dezvăluită, după cum cred turcii, de duhul profetic. Căci ei deosebesc cele spuse în Coran în „divine”, dictate lui Mohamed de arhanghel, care sunt numite *Hadisi Kudûs*, și cele „profetice”, pe care le-a dezvăluit Mohamed prin duhul profetic, iar acestora le spun *Hadisun nebevî*.

Observația este întregită în A.II.III (z):

Mohamed a prins pe coloană unul dintre *nazmis* „cânturile” din Coran; ca să îi răspundă cu un altul, un poet a trudit vreme de nouă luni întregi, după care, într-un glas, i-au acordat laurii lui Mohamed și au declarat că poezia lui s-a născut dintr-un har nu omenesc, ci divin, și în cele din urmă au avut încredere în învățătura lui.

În sfârșit, Coranul este o sursă majoră de citate:

H.II.IV.12 Într-a patra zi, ia cartea Coranului și, deschizând-o la întâmplare, găsește această prevestire, Coran, Sura 30, v. 1-4 [...]: „În numele lui Dumnezeu, plin de milă și milostiv, durere pentru izbânda europenilor asupra locuitorilor pământului: în viitor nu li se va mai îngădui vreo bucurie de pe urma izbânzii”.

A.II.II (a) După sentința din Coran: <...>, *Ja melaikietu Cadis tabieitu min abdi*, „O, îngerii mei, robul meu mă înfrânge cu cuvioșenia sa!”, adică „mă sfiesc să nu îi împlinesc cererea”.

A.II.IV (32) Turcii povestesc că Dumnezeu a făcut până acum 17 mii de lumi, dar că aceasta este cea din urmă, iar după ea nu va mai fi zidită alta. Cândva s-a stârnit o controversă între turci cu privire la vorba aceasta. Unii spuneau că nu este în spiritul buneii tradiții să se spună „Dumnezeul tuturor lumilor”, de vreme ce el ar fi la propriu numai Dumnezeul musulmanilor și că nu s-ar potrivi cu sfințenia lui numele de Cărmuitor atât al celor drepti, cât și al păcătoșilor. Alții susțineau, dimpotrivă, aducând în sprijin un pasaj din Coran, în care Dumnezeu este numit „Domnul tuturor lumilor”, că le arătau astfel celorlalți temeinicia părerii lor”.)

A.II.VIII (e): geamia ridicată de Ahmed I are două sute douăzeci și șapte de tăblii de aur, „unde sunt gravate numele profeților și unele prorociri din Coran, împodobite fiecare cu șazeci și unul de diamante”.

Cititor atent, mereu cu o privire critică, al scrierilor vechi și al celor din vremea sa, autorul *Istoriei Imperiului otoman* este el însuși o prețioasă sursă de informații, a căror autenticitate este garantată de cunoașterea nemijlocită a lumii turcești și de discernământul științific. Trăind mare parte din viață în mediul dominat de norma coranică, Cantemir observă nuanțele infinite ale credinței mohamedane; raportarea la norma creștină este implicită, dar, mai ales, discretă.

Bibliografie

- Cantemir, Dimitrie, *Incrementorum et decrementorum Aulæ Othmannicæ libri tres/ The Growth and Decay of the Ottoman Empire. Original Latin text of the final version revised by the author/ Creșterile și Descreșterile Imperiului Otoman. Textul original latin în forma finală revizuită de autor*, facsimil al manuscrisului Lat-124 de la Biblioteca Houghton, Harvard University, Cambridge, Mass., Introducere de Virgil Cândea, București, Editura Roza Vânturilor, 1999.
- Cantemir, Dimitrie, *Incrementorum et decrementorum Aulæ Othman[n]icæ sive Aliothman[n]icæ historiae a prima gentis origine ad nostra usque tempora deductæ libri tres*, ediție critică de Dan Slușanschi, prefață de Virgil Cândea, Timișoara, Editura Amarcord, 2001.
- Cantemir, Dimitrie, *Istoria creșterilor și a descreșterilor Curții Othman[n]ice sau Aliothman[n]ice de la primul început al neamului adusă până în vremurile noastre, în trei cărți*, versiune românească și indice de Dan Slușanschi, prefață de Virgil Cândea, București, Editura Paideia, 2012.
- Cantemir, Dimitrie, *Istoria măririi și decăderii Curții otomane*, ediție bilingvă, Octavian Gordon, Florentina Nicolae, Monica Vasileanu (editori), Ioana Costa (traducător), Cuvânt înainte de Eugen Simion, Studiu introductiv de Ștefan Lemny, București, Academia Română-Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2015.

**CREATIVITATEA LEXICALĂ CA MARCĂ A LIMBII DIN TEXTELE
MITROPOLITULUI DOSOFTEI (*APOSCORACHINȚĂ,
NELEGUMOS, NELUMATEC, NELUTATEC, NELUTĂTICIE,
NETRUPĂREȚ*) – TRADUCĂTORUL *HRONOGRAFULUI DEN
ÎNCEPUTUL LUMII*, NICOLAE MILESCU SPĂTARUL***

MIOARA DRAGOMIR
Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași
mioaradragomir_2006@yahoo.com

Abstract: The lexemes *aposcorchință*, *nelutatec*, *nelutăticia* analyzed in the present article, belonging to different series regarding the process of formation, are prototypes of Dosoftei's strong lexical creativity. Regarding the translator of *Hronograf den începutul lumii*, as we have shown over time in various studies, he has well-defined possibilities of expression, due to its cultural background (he is a polyglot, has a good knowledge of the Romanian language, of its derivation system and rich resources, such as expressions and fixed phrases), with a permanent tendency to provide additional information. However, he does not have the same tendency towards lexical creativity as Dosoftei. Therefore, and the arguments presented here sustain our opinion, we hold that the translator of *Hronograf den începutul lumii* is the Moldavian scholar Nicolae Milescu Spătarul and the language of the text is similar to the one used in Herodotus' *Histories* and, generally, in the texts written by cultivated people from that era.

Keywords: linguistic creativity, translator's skills, different types of scholars, Nicolae Milescu, Hronograf.

1. Una dintre cele mai speciale creații prin derivare din opera lui Dosoftei este substantivul *aposcorchință*, din *Psaltirea în versuri*: „Ce-m trimite, Doamne, a ta socotință,/ Să nu duc delungul aposcorchință” (PV, 179). Noi credem că, atunci când a creat acest derivat, Dosoftei a avut în vedere radicalul gr. κόραξ ‘corb’ sau mgr., ngr. κόρακος căci, într-o notă marginală, își glosează creația aproximativ prin aceleași explicații, în două locuri diferite: a) „Spun pentru corbul că, deaca scoate pui, îi hrănește până fac fulgi, și-i părăsește unde-s albi, că să-ndoiește pre corbiță. Atuncea ei țâpă că n-au hrană, până fac pană neagră. Atuncea de-aciu să-ncrede corbul de-i hrănește. Acea este aposcorchință.” (PV, 1078) și b) „Aposcorchință să chiamă că-ș părăsește corbul puii, până-s cu fulgi albi, de nu-i hrănește, că nu

* *Lexical Creativity as a Trademark of the Language Used in Metropolitan Dosoftei's Writings - (aposcorchință, nelegumos, nelumatec, nelutatec, nelutăticia, netrupăreț) – the Translator of Chronicle from the Beginning of the World, Nicolae Milescu Spătarul.*

să-ncrede”.¹ Dar, așa cum afirmă A. Philippide, în manuscrisul *Dicționarului limbii române* realizat în colaborare cu echipa sa², „Dosoftei a făcut cuvântul, care altfel nu s-a întrebuințat nici înainte de dânsul, nici după dânsul, din gr. ἀποσκορακίζω ‘chasser avec mépris’”. În articolul din manuscrisul Dicționarului, în care cuvântul este trecut cu însemnele ce indică faptul că acest cuvânt este învechit și rar și este definit ‘alungare cu dispreț’, acest mare lingvist reproduce, pentru edificarea cititorului, și glosele, precizând că sunt „Note marginale ale lui Dosoftei în manuscris și în tipar”. În aceeași epocă, TIKTIN indică în dicționarul său același verb grecesc și sensul ‘verstrosse, gebildet’. Într-un articol în care studiază și limba lui Dosoftei, D. Găzdaru, elev al lui Philippide, prezintă etimologia după TIKTIN, sensul ‘dezmoștenire, părăsire’ și nota marginală după ediția Bianu. Considerând că *aposcōrachință* este unul dintre cuvintele create de Dosoftei în *Psaltirea în versuri* „ca să făurească rime”³ (Găzdaru 1927, 132), D. Găzdaru (*ibid.*) susține încă de pe atunci ceea ce toți lingviștii preocupați de aspectul creativității mitropolitului moldovean au observat: „Dosoftei adoptă un procedeu interesant: creează cuvinte sau forme neexistente până la el în subdialectul moldovean și unele nici în dacoromână în general, sub înfățișarea sub care le aflăm la sfârșitul versurilor lui”.

Astăzi, cuvântul suscită din nou interesul. Eugen Munteanu (2008, 171-172) se oprește asupra acestei creații lexicale a lui Dosoftei, observând că verbul ἀποσκορακίζω, care în greaca veche se traduce literal ‘envoyer aux corbeaux [a trimite la corbi]’, ‘chasser avec colère ou mépris’ (BAILLY), în neogreacă are și sensul ‘rejeter, repouser [avec mépris]; répudier, désavouer’ (‘a respinge [cu dispreț]; a repudia, a renega’), iar din aceeași familie de cuvinte semnaleză derivatele substantivale ἀποσκορακισμός, ἀποσκοράκιση⁴. Acest cercetător consideră, de asemenea, că Dosoftei a format derivatul *aposcōrachință* de la ἀποσκορακίζω + suf. *-ință*. Am găsit în GHIOVANIS și în BABINIOTIS verbul ἀποσκορακίζω și substantivul masculin ἀποσκορακισμός, dar nu și femininul ἀποσκοράκιση.

Reluăm ideea noastră, spunând că, la origine, substantivul creat de Dosoftei se bazează pe radicalul care înseamnă ‘corb’: ἀποσκορακίζω este un cuvânt compus din ἀπο- + σκορακίζω, iar acest verb din structura compusă este și el un compus din expresia ἐς κόρακας, cf. BABINIOTIS (s.v.) și înseamnă ‘la corbi’, o expresie foarte des folosită și actualmente în neogreacă, cu sensul ‘la dracu’. Interesante sunt și sensurile acestui verb, care, după BABINIOTIS, înseamnă ‘1. αποδιώχνω, στέλνω

¹ Vezi și explicația preluată de Munteanu (2008, 171) din ediția tipărită în 1673 la Uniev.

² A. Philippide, *Dicționarul limbii române*. Manuscris, s. a. [1897–1905], Biblioteca Academiei Române, Filiala Iași, „Fondul A. Philippide”, donația lui Gheorghe Ivănescu.

³ Un subcapitol din articol se intitulează chiar *Inovații din cauza rime făcute de Dosoftei în lexical Psaltirii în versuri*. Aici afirmă: „Dosoftei, din nevoi de simetrie, pentru rimă, creează cuvinte care nu se mai întâlnesc în literatura anterioară *Psaltirii* lui în versuri (1673)” (Găzdaru 1927, 149).

⁴ Vezi și Găzdaru 1927.

στο ανάθεμα. 2. (για αρχαία κείμενα) αφαιρώ, εξοβελίζω (τα χωρία που θεωρούνται νόθα)', '1. a alunga; a blestema. 2. (despre textele vechi) a scoate, a exclude; a suprima un fragment ca nefăcând parte din textul original (DNR) (pasajele care sunt considerate false sau plagiat)', iar după GHIOVANIS are folosire doar în greaca antică și sensul 'ξαποστέλνω, «στέλνω στο διάολο»' 'a alunga; a anatematiza, a blestema, a trimite la dracu'. De asemenea, ἀποσκορακισμός, înregistrat în BABINIOTIS s.v. ἀποσκορακίζω, în GHIOVANIS apare ca leamnă propriu-zisă și se precizează că a avut circulație în greaca ecleziastică și are sensul 'η πράξη του αποσκορακίζω', 'faptul de a anatemiza, de a blestema'. Trebuie să adăugăm că și în BAILLY definiția este 'envoyer aux corbeaux (en. franç. *au diable*)'.

Prin urmare, mitropolitul Dosoftei aduce o explicație de tip popular în cele două glose, pe care le-am reluat aici integral pentru a avea o cercetare cât mai cuprinzătoare a acestei situații lexicologice. El a analizat cuvântul compus grecesc în elementele sale componente: ἀπο- 'separat de, detașat de' și σκορακίζω, în care a văzut radicalul gr. κόραξ, 'corb' sau mgr., ngr. κόρακας și a imaginat explicația pe care am reluat-o aici și care, după toate aparențele, este originală. Ceea ce este încă și mai interesant este faptul că sensul cuvântului, așa cum reiese din glosă, ar fi 'repudiere; părăsire (ca pedeapsă); anatemizare'⁵. Totuși, cuvântul *aposcōrachință* în *Psaltirea în versuri* este folosit de Dosoftei cu un sens ce indică o stare mai grea decât cea definită prin 'îndepărtare, părăsire'. Dat fiind contextul, care se referă la Dumnezeu, credem că sensul este mai aproape de cel propriu, din limba greacă, 'blestem, anatema'⁶, adică cineva părăsit de Dumnezeu se simte ca și cum ar avea un blestem asupra sa. Mitropolitul va fi întâlnit acest sens în multele sale lecturi din textele sfinte, în primul rând în *Biblie* (vezi verbul ἀποσκορακίζω în Is. 17:13⁷; și în Ps. 26:15⁸ și ἀποσκορακισμός, în Is. 66:15⁹).

⁵ În *ed. cit.* cuvântul este explicat prin 'părăsire, îndepărtare, respingere'.

⁶ Pasajul din Ps., FRANKF. este: 26:14: „Μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου ἀπ' ἐμοῦ, καὶ μὴ ἐκκλίνῃς ἐν ὀργῇ ἀπὸ τοῦ δούλου σου. 15. Βοηθός μου γενοῦ, μὴ ἀποσκοράκισης με, καὶ μὴ ἐγκαταλίπῃς με ὁ Θεός ὁ σωτήρ μου.” În LXX împărățirea pe versete este altfel, așa cum apare și în ANANIA, dar pasajul este aproape identic cu cel din FRANKF., cu excepția lui και ('și') care lipsește înainte de μὴ ἐκκλίνῃς (26:9). Μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου ἀπ' ἐμοῦ, μὴ ἐκκλίνῃς ἐν ὀργῇ ἀπὸ τοῦ δούλου σου, Βοηθός μου γενοῦ μὴ ἀποσκοράκισης με, καὶ μὴ ἐγκαταλίπῃς με ὁ Θεός ὁ σωτήρ μου. În ANANIA este tradus astfel (26:9): „Fața Ta să nu Ți-o întorci de la mine și să nu Te abați în mânia de la robul Tău. Fii ajutorul meu; să nu mă lepezi și să nu mă lași, Dumnezeule, Mântuitorul meu.” În *Psaltirea în versuri*, Dosoftei traduce acest pasaj mai pe larg, astfel: „Nu-ți ascunde, Doamne, față precinstită,/ Nu fugi de mine la vreme cumplită./ Ce-m trimite, Doamne, a ta socotință,/ Să nu duc delungul aposcorachință./ Nu m[ă] lăsa, Doamne, cu părăsăciune,/ Fără mântuință, ce-m dă iertăciune” (PV, 179-181).

⁷ Pentru a vedea cum au fost înțelese verbul și cele două substantive în epocă, prezentăm aici traducerea după limba greacă din ms. 45 și din BB. În acest loc, în cele două texte menționate, ἀποσκορακίζω este tradus prin verbul *a izgoni*: „Limbii multe, ca apă multă, cu

2. Din aceeași categorie, datorată unei mari creativități lexicale, sunt și derivatele *nelutatec* și *nelutăticiu*. Derivatul adjectival *nelutatec* se află în mai multe scrieri traduse de mitropolitul Dosoftei de-a lungul timpului, N.A., VS, MOL. și P., iar în N.A. apare și substantivul *nelutăticiu*, ceea ce este grăitor pentru constanța cu care folosește unele dintre creațiile sale derivate, care i se păreau adecvate să exprime idei și noțiuni din dogma creștină. Aceste derivate apar în contextele:

Ceriul și pământul, Eu împlu, dzice Dumnădzău. Că nu-i puțină trupul prin trupuri să să petreacă, netăind; și tăindu-să și-mpletindu-să și-mprotivă prepuindu-să. Precum câte de celi umede să meastecă și să stâmpără. Dară să și unii dzic *nelutatec* trup, cumu-i cel de la ellinilor măestri, al cince trup, ce să dzice, care nu e puțință (N.A., f. 362^r);

Pârjolaște-mi cu focul *nelutatec* păcatele male (MOL., f. 101^r);

Dumnădzăul ce cunoscum, de la acesta, de-l va feri într-adâncul mării ca și din foc, va fi tare și *nelutatec*. Pentru carele noi, lăsând dumnădzăii noștri [...], datori vom fi toți să ne-nchinăm Lui (VS, 121);

Și de vream ce petrecu îngerește în trup ca fără de trup, s-au mutat la viața cea *nelutatec* și curată (VS, 417);

O, Hristoase Împărate, Despoitoriule [...], nuăr prealuminat te-au rădicat de la pământ, că tu ești lumina cea *nelutatec*, și te-au suit mai sus de unde agiunge mintea omului (P., 242);

Nu ace nevădzută iconicedz dumnădzăire, iconicedz a lui Dumnădzău, vădzutul trup; că de nu ieste puțință a iconici sufletul, cu cât mai vârtos pre Dumnădzău, cela ce au dat sufletului *nelutăticiu* (N.A., f. 356^f).

Asupra cuvântului *nelutatec* s-au făcut discuții etimologice și semantice prezentate de Densusianu¹⁰, care afirmă: „Nimeni nu a mai întrebuițat această formă. Se vede că a fost inventată de Dosoftei” (Densusianu 1977, 52). La rândul său, lingvistul bucureștean încearcă o ipoteză, pe care o prezentăm tocmai pentru a evidenția interesul pe care l-a stârnit acest cuvânt original al lui Dosoftei:

silă pornindu-să, și-i va izgoni pre ei și dăparte pre ei va goni, ca țărna paielor ce vântură în preajma vântului și ca pravul roatei volbura purtându-l” (ms. 45; în MLD XIII, 59).

⁸ În ms. 45 și în BB, MLD XI, p. 200-201, este tradus prin verbul *a se depărta*. „Ajutor mie te fă și să nu mă dăpărtez și să nu mă lași, Dumnedzău, mântuitorul meu” (ms. 45, 26:15).

⁹ În ms. 45 și în BB apare în contextul în care se referă la Dumnezeu și este tradus prin substantivul *depărtarea*. „Pentru că, iată, Domnul ce focul va veni și ca volbura – carăle lui, ca să dea cu mână izbândire și dăpărtarea lui – cu pară de foc” (ms. 45; în MLD XIII, 165).

¹⁰ Vezi Densusianu 1977, 52: „D-l Lacea e de părere că sensul trebuie să plece de la «ce nu poate să fie biruit», considerând acest cuvânt ca un compus din *ne* plus un derivat din *luptă*. D-l Pușcariu a mers mai departe, crezând că avem a face cu un derivat latin *luctaticus*, care a devenit *luptatec*, și cu căderea lui *p*, *lutatec* [...]. Explicațiile d-lor Lacea și Pușcariu nu pot să apară convingătoare”.

Înțelesul pe care trebuie să-l atribuim formei *nelutatic* parcă nu ne-ar îndrepta totuși spre presupunerea lui Bogrea¹¹. Să înțelegem „focul imaterial, nepământesc”, ar fi forțat. M-am întrebât dacă nu am avea a face cu o formă slavă, pe care Dosoftei a modificat-o, adaptând-o la spiritul limbei noastre. În polonă întâlnim forma *nielutos'ciny* alături de *nielutòsny* cu sensul de ‘neîmblânzit, necruțator’. Putem presupune că Dosoftei a plecat de la această formă – destul de îndepărtată – și neputând să o redea cu terminațiunea polonă a adaptat-o în seria derivatelor în *-atic*. În ceea ce privește sensul, suntem mai aproape de adevăr. Dacă e vorba de foc, adjectivul „necruțator” se potrivește mai bine. Propunerea pe care o fac e totuși puțin sigură – conchide cu precauții Densusianu – dacă am avea cuvântul atestat și în alte pasaje, am putea fi ajutați în ceea ce privește sensul. De asemenea, dacă ar exista într-adevăr atestat *lutatic*, s-ar putea confirma ipoteza lui Bogrea. Tiktin, care a analizat bine opera lui Dosoftei chiar înainte de a fi apărut vreo monografie, nu a înregistrat pe *nelutatic* (Densusianu 1977, 52).

Astăzi putem răspunde dorinței lui Densusianu. Acesta este unul din cuvintele create de Dosoftei și – trebuie subliniat – rămase în uzul său, căci s-a servit de el și în ultimele scrieri în românește, după cum se vede din pasajul pe care l-am extras din N.A. Mai mult decât atât, ceea ce nu s-a cunoscut până acum este faptul că Dosoftei a creat și substantivul *nelutăticia*, pe care l-am întâlnit tot în N.A. Prin acest derivat atât de original el a tradus din pasajul εἰ γὰρ ψυχὴν εἰκονίσαι ἀμῆχανον, πόσω μᾶλλον Θεόν, τὸν τη ψυχῆ δόντα τὸ ὄυλον din Κ [φιη'] (= Nu este cu puțință ca sufletul să fie reprezentat, cu atât mai mult Dumnezeu, care a dat sufletului imaterialitatea) (518) adjectivul substantivat τὸ ὄυλον ‘imaterialitatea’. V. Bogrea afirmă că și în MOL. prin *nelutatec* este tradus adjectivul ὄυλος ‘pământesc, imaterial’.

În semantismul cuvântului *nelutatec*, care numește ceea ce este veșnic, nepământesc, imaterial, divin, dumnezeire în opozițiile amintite mai sus, se disting câteva nuanțe: „focul *nelutatec*” în MOL. înseamnă ‘de esență divină; dumnezeiesc’; „*nelutatec* trup” în N.A. ‘imaterial’; „Dumnădzăul [...] *nelutatec*” în VS ‘care nu este făcut din materie (piatră, lemn, aur etc.)’, cu referire la faptul că nu este ceea ce (în creștinismul ortodox) se numește ‘chip cioplit’, ‘idol’; „viața cea *nelutatecă* și curată” în VS ‘cerească, nepământescă’. Substantivul *nelutăticia* din N.A. are sensul ‘imaterialitate’, prin opoziție cu materialitatea trupului (uman). Acest semantism, ca și faptul că până astăzi nu s-a descoperit un adjectiv *lutatec*¹² nici la Dosoftei, nici în alte scrieri, ne îndeamnă să dăm dreptate lui V. Bogrea în privința definiției cuvântului

¹¹ Vezi rândurile care urmează ipotezei lui Densusianu.

¹² V. Bogrea (1924-1926, 836) afirmă, cu trimitere la studiul lui C. Lacea, că Dosoftei folosește această formă în *Viețile sfinților*, însă afirmația este eronată; vezi mai jos și observația pe care am făcut-o la prezentarea cuvântului din DLR.

în MOL., dar acest cercetător nu și-a dat seama de gradul de creativitate lingvistică pe care o presupune formarea derivatului, atât sub aspect formal, cât și semantic¹³.

În DLR (s.v.), cu precizarea „învechit, rar” și singura atestare din MOL., *nelutatec* este definit ca „negativ al lui *lutatec*, nepământesc” și considerat derivat cu prefixul *ne-* și un presupus radical *lutatec*. De asemenea, este înregistrat un adjectiv „învechit, rar” *lutatec*, fără atestări din texte, doar pe baza trimiterilor (care nu se confirmă) din articole publicate în „Dacoromanica” și „Limba română”. În DLR (s.v. *lutatec*) se prezintă semnificația ‘care este pământesc, material, real’ și etimologia *lut*² + suf. *-atec*. O definiție care surprinde într-un chip apropiat de viziunea lui Bogrea sensul cuvântului *nelutatec*, dar cu un alt sinonim și alte sememe, prezintă Carmen-Gabriela Pamfil, redactorul acestui cuvânt în *Noul dicționar universal al limbii române* (NDU), definiție reluată în *Noul dicționar universal ilustrat al limbii române* (DUI), după care *nelutatec* înseamnă ‘nepământesc’, iar cuvântul, înregistrat ca învechit și rar, pe baza citatului din MOL., este considerat un derivat de la *lut*, cu prefixul *ne-* și sufixul *-atec*¹⁴. Cercetătoarea a surprins, de asemenea, în profunzimea sa și sensul radicalului acestui derivat, pe care l-a avut în vedere în redactarea familiei de cuvinte, căci distinge pentru *lut* (s.v.) sensul figurat, cu exprimarea nuanțată, ‘corpul neînsuflețit al unui om’, care ne interesează aici pentru apropierea cât mai mult de sememele ‘material, trecător, pământesc; lipsit de suflet; lipsit de har divin’. În DEX și DEXI această desemnare figurată a lui *lut* este definită printr-o exprimare mai frustă, ‘cadavru’, poate și pentru faptul că termenul *nelutatec* nu este înregistrat, iar în DL și DM, cu sememe mai aproape de ideea de materialitate, *lut* se definește ca figurat, ‘trupul omenesc după moarte’. În SCRIBAN *lut* are și sensul considerat figurat și poetic ‘trupul omului’, în CADE *lut* are și sensul ‘trup’, în RESMERIȚĂ este surprins un sens figurat ‘corp omenesc’, iar în TIKTIN este definit ‘Erdenklöss, irdische Hülle’ (= făptură de lut).

Pentru definiția sensului așa cum apare în NDU (și NDUI) avem mărturie și accepția cuvântului *lut*, pe lângă alți scriitori¹⁵, la Dosoftei, într-un pasaj tradus în VS (148), care exprimă dogma din credința religioasă creștină:

¹³ V. Bogrea îl consideră „un banal derivat românesc”; afirmația lui Densusianu (1977, 52) se adeverește corectă.

¹⁴ V. Bogrea (1924-1926, 836) arată că Dosoftei a format prin derivare acest cuvânt așa cum a format și adjectivele *viatic*, *leiatic* și, adăugăm noi, din derivatele extrase, *păgânatic*, *prostatec*, *scripturatic* ș.a.

¹⁵ Vezi citatele prin care este ilustrat unul din sensurile cuvântului *lut* în DLR și din care extragem câteva, din literatura veche: „Făcu Dumnezeu omul cu mâna lui, de lut.” (MOXA); „[Dumnezeu] au zidit din lut pre om.” (VARLAAM, C.); „Rog pre toți cine va ceti pre această de mâna ceea de lut schizmire, unde va fi vreun cuvânt greșit, cu liniște tocmiți și isprăviți.” (*Pravila* lui Eustratie, *apud* GCR I); „În lut și în cenușă te prefaci, o, oame!” (M. COSTIN); „A șase zi, den lut, den pământ au făcut pre om după asămânarea sa.” (N. COSTIN).

Dară eu sânt țărnă și tină și m-au plăzduit Dumnădzău în formă ca aceasta și m-au cinstit cu închipuirea sa și cu asămănarea. Și de pre-aceasta să cade a să mira de înțălepciunea Ziditorului, de vreamă ce în atâta de proastă tină și *lut* putu de deade atâta frâmsește și ghizdăvie!

Desigur, derivatul substantival *nelutăticia*, pe care l-am întâlnit în N.A., întărește etimologia lui *lutatec*, discutată aici.

3.a. În epocă a fost tradusă, din limba greacă, o scriere de mare întindere, *Hronograf den începutul lumii*. Noi am constatat că traducerea a fost realizată în perioada 1658-1661, iar copia-prototip din ms. 3517 a fost efectuată după această perioadă și înainte de 1672. S-a spus că această traducere aparține (în totalitate sau parțial) unui tretilogofăt, Pătrașco Danovici, iar o altă părere este aceea că a tradus-o mitropolitul Dosoftei al Moldovei (vezi Dragomir 2007). Noi am combătut ambele ipoteze. Am susținut de-a lungul timpului, cu argumente de tip filologic și lingvistic (vezi Dragomir 2017), la care adăugăm pe cele din această lucrare, că traducătorul *Hronografului den începutul lumii* este cărturarul moldovean Nicolae Milescu Spătarul.

b. În textul *Hronografului*, ca și în alte scrieri de dimensiuni mai ample din epocă, se întâlnesc o serie de cuvinte neînregistrate în DA și DLR: *aburător* ‘induhovnicit’, *adevăsătură* ‘risipă’, *apucătură* (utilizat la plural în *Hronograf*) ‘jafuri’, *arătător* ‘arătos, plăcut la înfățișare’, *bugegiune*, *bortășa* ‘a găuri’, *căitură* ‘căință’, *copilăstrecă* ‘copilă’, *credzător* ‘care crede în ceva’, *curvitoriul*, *destrămțată*, *dezlegător* (*de visă*) ‘care tălmăcește vise’, *dumnădzăița*, *ferecături* ‘podoabe’, *feredeuș*, *gonitoare* ‘goană, hăituială’, *împodoaba*, *împrocleșăt*, *împungător* ‘persoană care face o plângere’, *încăla* ‘a încăleca’, *închipuință* ‘chip pictat, portret’, *a înconeța* ‘a pune în încurcătură’, *încumpănăși*, *a înstema* ‘a încorona’, *înșirător*, cu sens figurat ‘longeviv’, *întăritură* ‘hotărâre’, *întorcător* cu sensul ‘care are fire schimbătoare’, *măgărareț* ‘păzitor de măgari’, *măghistrie*, *negălcevitori*, *neispoveduit*, *neîmpărțit*, *nelibov*, *nemeșter*, *nemândrie*, *nenăscut*, *neplinit*, *neprețăluit*, *nepricistit*, *nerușit*, *neusăbit*, *păcinință*, în *Hronograf* în expresia *a fi păcinință*, cu sensul ‘a fi în înțelegere; împăcat cu cineva’, *procleșesc*, *a răsfața* ‘a fi mulțumit de ceea ce a făcut; a-și mulțumi sufletul’, *războian* ‘războinic’, cuvântul cu aspect derivativ *răzducina*, *rumăgătură* cu sensul ‘rumeguș’, *sandăcos* ‘mânios’, *strămoșnenească*, *vechitură* cu sensul ‘om bătrân și rău’, *vândzători* cu sensul ‘care este de vânzare’, *zăbăvitor*, cu sensul probabil ‘care petrece mai mult timp undeva, cu scop folositor’.

c. Dacă, însă, nu au fost înregistrate în Dicționarul tezaur, aceasta nu înseamnă că lexemele amintite există numai în *Hronograf* sau că ele ar fi specifice numai unui anumit cărturar. Opera complexă, de mare utilitate, pe baza căreia se poate urmări evoluția istorică, semantică și alte aspecte referitoare la lexicul limbii române este, desigur, *Dicționarul limbii române*. Aceasta, însă, nu este o lucrare exhaustivă, nu numai pentru că se află la prima ediție, ci și pentru că, prin forța lucrurilor, sursele din care sunt excerptate cuvintele, așa cum este și firesc, se adaugă neîncetat, prin noi cercetări, ca și studiile și volumul de documentare. Sunt cuvinte din textele

vechi (în cazul de față derivate) care, la ediția viitoare, se impune să fie introduse, între care câteva exemple ar fi: *cunțimânt* ‘dojană, muștrare’ (68), *cu<m>plătură* ‘sfârșit’ (70), *giloșag* ‘ură’ (70), *nederegător* ‘care nu lucrează’ (71) din Ps. H.¹⁶; *crudie* ‘cruzime’, *strălucie* ‘strălucire’, *singureasca* (*viață*) VARLAAM – IOASAF (*apud* Densusianu 1977, 168), *betejăciune* (46), *crudateca* (*lor răutate*) (96), *grijnec* ‘care chivernisește bine’ (159) R. GR. (în CB); *aninos* (247), *cămiloi* (173), *fericința* (5), *mărturisința* (3), *nesfătuița* (336), *părăos* ‘cu pârâuri’ (95), *giucătură* (*de muzică*) (345), *stăpânătate* (364) (HERODOT), *ubința* (MILESCU, 138) și multe altele.

d. Pentru unele cuvinte ar trebui introduse noi atestări, acolo unde în DLR există uneori o singură atestare: *bogătate* (68), *îmbrăcăciune* ‘îmbrăcăminte’ (68), *ugoditoriu* ‘om plăcut’ (70) din Ps. H.; *întristăciune* (297, 304), *neunicione* în CRON. ANON. (în. CB 239); *apătos* ‘cu apă multă’ (95), *blăstămăciune* (166), *desime* ‘pădure’ (313), *flămânzăciune* (426), *fluerăș* ‘(om) care cântă din fluier’ (57, 327), *fluturatic* (187), *hălăduința* (50), *împuțicios* (178), *născător* (*de tămâie*) ‘care produce ceva’ (90), *seninos* (95) din HERODOT; *blestemăciune* (20), *cruzie* ‘cruzime’ (65), *șburatec* ‘nestatornic, nechibzuit’ (162), *întristăciune* (82) în R. GR. (în CB); *arșătoriu* ‘care arde’ (78), *cășcioară* (112), *a se împielîța* (106), *împielîțare* ‘întruparea lui Iisus Hristos’ (104, 106, 116), *înșălătură* (108), *letinie* (66), *omenie* ‘fire, natură omenească (prin raport cu *dumnezeire*)’, *săltătura* (*pruncului*) (136) și *săltături* (*și veselii*) (136), (*locuri*) *umbroase* (70) în MILESCU.¹⁷

e. Dintre cuvintele prezentate aici din textele lui Dosoftei, *aposciorachință* face parte dintr-o categorie specială, aceea a derivatelor formate cu afixe de la un cuvânt neologic (pentru epocă) latin sau grecesc, precum: *aposciorachință*, *aschitac*, *aselghiciune*, *demonesc* cu forma *dimonesc*, *despuioresc*, *a disputui*, *a dogmățici*, *dogmățicit*, *formuire*, *formuit* (și *furmuț*), *a înformui*, *neînformuit*, *nematerialnic*¹⁸, *necompozit* (și *necompozuit*), *neșigurat*, *nemăculat*, *plăzământareș*, *plăzământor*, *a plăzământui*, *plăzământuire*, *politicie*, *a preformui*, *a preplăzământui* cu forma *a prăplăzământui*, *a ritorici* ș.a. De asemenea, în cazul unor derivate cu formă negativă ca *nelutate* și *nelutățicia* discutate aici, la care mai adăugăm altele precum *nelumatec* (VS, 359), *nelegumos* (D.LIT., 62), *netrupăreș* (P., 284) – dar și altele, pe care le-am prezentat cu alt prilej¹⁹, credem că procesul creării lor s-a produs în două etape care s-au desfășurat mental rapid și într-o anumită ordine, lăsând impresia că derivatul negativ este un rezultat instantaneu: 1. prima etapă este imaginarea termenilor *lumatec*²⁰, *legumos*²¹ cu sensul figurat ‘trecător; degradabil’, *trupăreș*²², creați

¹⁶ Am indicat pagina din *Studiul lingvistic* al ediției.

¹⁷ Ca și *Hronograful*, traducerea *Cartea cu multe întrebări foarte de folos...* din MILESCU constituie un izvor util pentru DLR.

¹⁸ Am păstrat sistemul de transcriere folosit de D. Pușchilă pentru a extrage cuvintele din MOL. pe care le-a analizat.

¹⁹ Vezi Dragomir 2014, Dragomir 2016.

²⁰ Acest derivat nu este înregistrat în DLR.

prin derivare de la substantivele *lume*, *legumă*, *trup*, dar care nu s-au concretizat (cel puțin în scris nu sunt până astăzi atestați *cu sensurile date de Dosoftei*) și 2. o etapă de creare a antonimelor prin prefixul negativ *ne-*.

f. Lexemele *aposciorachință*, *nelutatec*, *nelutăticia* prezentate aici, din serii diferite prin modul în care au fost formate, reprezintă prototipuri din puternica creativitate lexicală a mitropolitului cărturar Dosoftei. În *Hronograf* nu apare tendința derivării pe baza unui radical²³ latin sau grecesc, de tipul *aposciorachință* prezentat aici, și nu am întâlnit nici măcar derivate sporadice realizate în acest mod. De asemenea, nu apar nici derivate de tipul *nelutatec*, *nelutăticie*, pe care Dosoftei le-a păstrat în limbă de-a lungul timpului. Cu posibilități bine determinate de exprimare, datorate culturii sale, experienței de poliglot, bunei cunoașteri a limbii române, evidentă într-o bună folosire a sistemului derivării, dar și a resurselor bogate de tipul expresiilor și locuțiunilor, cu o tendință permanentă de a explicita cele descrise, traducătorul *Hronografului* nu are propensia spre creativitate lexicală a mitropolitului Dosoftei. De aceea, și prin argumentele aduse aici, noi susținem că traducătorul *Hronografului den începutul lumii* este cărturarul moldovean Nicolae Milescu Spătarul, iar limba în care este exprimat acest text este asemenea celei din *Istoriile* lui Herodot și, în general, asemenea celei din textele scrise de oamenii culți din epocă.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- ANANIA = *Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod (...)*, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.
- BABINIOTIS = Γεωργίου Δ. Μπαμπινιώτη, *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας, Κέντρο Λεξικολογίας*, Αθήνα, 1998.
- BAILLY = A. Bailly, *Dictionnaire grec français*. Rédigé avec le concours de E. Egger, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000.
- BB = *Biblia, adecă dumnezeiasca scriptură ale cei vechi și ale cei noao leage toate*, care s-au tălmăcit după limba elinească, spre înțeleagerea limbii rumânești cu porunca prea bunului creștin și luminatului domn Ioan Șarban Cantacozino Basarab Voievod și cu îndemânarea dumnealui Costadin Brâncoveanul marele logofăt... Tipăritu-s-au... în scaunul Mitropoliei Bucureștilor... la anul 1688.
- CADE = I.-Aurel Candrea – Gh. Adamescu, *Dicționarul enciclopedic ilustrat*. Partea I: *Dicționarul limbii române din trecut și de astăzi* de I.-Aurel Candrea. Partea II: *Dicționarul istoric și geografic universal* de Gh. Adamescu, București, Editura „Cartea românească”, [1926–1931].

²¹ În DLR acest derivat este înregistrat cu trei sensuri proprii, nu prezintă atestări din perioada veche și nici sensul figurat imaginat de Dosoftei.

²² Un derivat ca atare nu există înregistrat în DLR.

²³ Vezi Munteanu 2008; Dragomir 2014.

- CB = *Cronici brâncovenești*, Antologie, postfață, glosar și bibliografie de Dan Horia Mazilu, București, Editura Minerva, 1988.
- CRON. ANON. = *Cronica anonimă despre Brâncoveanu...*, în CB.
- DEX = *Dicționarul explicativ al limbii române*. Ediție revăzută și adăugită, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2012.
- DEXI = *Dicționar explicativ ilustrat al limbii române*, coordonator științific Eugenia Dima, autori: Eugenia Dima, Doina Cobeț, Laura Manea, Elena Dănilă, Gabriela E. Dima, Andrei Dănilă, Luminița Botoșineanu, Chișinău, Editura ARC și Editura Gunivas, 2007.
- DL = *Dicționarul limbii române literare cotermporane*, 4 vol., București, Editura Academiei Române, 1955–1958.
- D.LIT. = *Dumnezeiasca liturghie 1679*. Ediție critică de N.A. Ursu. Cu un studiu introductiv de Înalt Prea Sfințitul Teoctist, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Sucevei, Iași, Mitropolia Moldovei și Sucevei, 1980.
- DLR = *Dicționarul limbii române*, Serie nouă, tom VI-XIV, București, Editura Academiei, 1965-2010.
- DM = *Dicționarul limbii române moderne*, București, Editura Academiei, 1958.
- DNR = Νεοελληνικό-ρουμανικό λεξικό, *Dicționar neogrec-român*, coordonat de Lia Brad-Chisacof, autori: Margarita Kondoghiorghi, Eugen Dobroiu (A-M, R-U), Ștefan Stupca (revizie A-M, S-U), Antița Augustopoulos-Jucan (N-P, F-W), București, Editura Demiurg, 2000.
- DUI = Ioan Oprea, Carmen-Gabriela Pamfil, Rodica Radu, Victoria Zăstroiu, *Dicționar universal ilustrat al limbii române*, București, Editura Litera Internațional, 2010.
- FRANKF. = Τῆς θείας Γραφῆς Παλαιάς Δηλαδῆ καὶ Νέας Διαθήκης ἅπαντα - *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.
- GHIOVANIS = Νέο λεξικό Ἡρ. Γιοβάνη θησαυρός ὅλης τῆς ἐλληνικῆς γλώσσας, Παγκόσμιος ἐκδοτικός ὀργανισμός Χρῖστος Γιοβάνης A.E.B.E. (f.a.).
- GCR I = *Chrestomafie română*. Texte tipărite și manuscrise (sec. XVI–XIX), dialectale și populare, cu o introducere, gramatică și un glosar româno-francez de M. [= Moses] Gaster. Vol. I–II. Leipzig – București, F. A. Brockhaus–Socec & Co., 1891. I: *Introducere. Gramatică. Texte (1550–1710)*; II: *Texte (1710–1830). Dialectologie. Literatură populară*.
- HERODOT = Herodot, *Istori*, [traducere de Nicolae Spătarul], ediție îngrijită de L. Onu și Lucia Șapcaliu, prefață, studiu filologic, note, glosar de Liviu Onu, indice de Lucia Șapcaliu, București, Editura Minerva, 1984.
- LXX = *Septuaginta*, ed. Alfred Rahlfs, Editio altera, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.
- M. COSTIN, O. = Miron Costin, *Opere*, ediție critică cu un studiu introductiv, note, comentarii, variante, indice și glosar de P.P. Panaitescu, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1958.
- MILESCU = Nicolae Spătarul Milescu, *Manual sau steaua Orientului strălucind Occidentului*, ediție îngrijită, introducere, tabel bibliografic, text stabilit, traducerea textului latin, note și comentarii de Traian S. Diaconescu, Iași, Institutul European, 1997.
- MLD XI = *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars XI. Liber Psalmorum*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2003.

- MLD XIII = *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars XIII. Isaias*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2015.
- MOL. = D. Pușchilă, *Molitvenicul lui Dosoftei*, în „Analele Academiei Române”, seria II, Tomul XXXVI, 1913–1914, Memoriile secțiunii literare, București, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, Leipzig Otto Harassowitz, Viena Gerold & Comp., p. 1-114.
- MOXA = Mihail Moxa, *Cronica universală*, ediție critică, însoțită de izvoare, studiu introductiv, note și indici de G. Mihăilă, București, Editura Minerva, 1989.
- N.A. = Mitropolitul Dosoftei, *Novă adunare de osebite istorii, începând de la fapitul lumii...*, traducere de mitropolitul Dosoftei, în 1689, după cronograful lui Mattheos Kigalas; păstrată în ms. 3456, Biblioteca Academiei Române.
- N. COSTIN, L. = Nicolae Costin, *Opere*, I. *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii până la 1601 și de la 1709 la 1711*, studiu introductiv, note, comentarii, indice și glosar de Const. S. Stoide și I. Lăzărescu, prefață de G. Ivănescu, Iași, Editura Junimea, 1976.
- NDU = Ioan Oprea, Carmen-Gabriela Pamfil, Rodica Radu, Victoria Zăstroiu, *Noul dicționar universal al limbii române*, București, Editura Litera Internațional, 2006.
- NDUI = *Noul dicționar universal ilustrat al limbii române*, vol. I-XII, Ioan Oprea, Carmen-Gabriela Pamfil, Rodica Radu, Victoria Zăstroiu, București, Editura Litera Internațional, 2011.
- P. = Mitropolitul Dosoftei, *Parimile preste an, Iași, 1683*. Ediție critică, studiu introductiv, notă asupra ediției, note și glosar de Mădălina Ungureanu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012.
- Philippide = Alexandru Philippide et al., *Manuscrisul Dicționarul limbii române*, B.A.R., Iași, 1905.
- PS. H. = *Psaltirea Hurmuzaqi*. [Vol.] I: Studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de Ion Gheție și Mirela Teodorescu, [vol.] II: Indice de cuvinte de Rovena Șenchi, București, Editura Academiei Române, 2005.
- PV = Mitropolitul Dosoftei, *Psaltirea în versuri 1673*. Ediție critică de N.A. Ursu, Cuvânt înainte de ÎPS Iustin Moisescu, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Sucevei. Iași, Mitropolia Moldovei și Sucevei, 1974.
- RESMERIȚĂ = Alexandru Resmeriță, *Dicționarul etimologico-semantic al limbei române. Care arată originile și semnificările vorbelor, a numirilor geografice române și a multor nume de persoane. Întocmit după cele mai noi cercetări filologice, cu o prefață asupra formării limbei române de ... Craiova*, Institutul de Editură „Ramuri”, 1924.
- R. GR. = Radu Greceanu, *Începătura istorii vieții luminatului și preacrestinului domnului Țării Rumânești...*, în CB.
- SCRIBAN = August Scriban, *Dicționarul limbii românești* (Etimologii, înțelesuri, exemple, citațiuni, arhaizme, neologizme, provincializme). Edițiunea întâia, Iași, Institutul de arte grafice „Presa bună”, 1939.
- TIKTIN = H. Tiktin, *Rumänisch-Deutsches Wörterbuch*. [Band I–III], Bukarest Staatsdruckerei. I: 1903; II: 1911; III: 1924.
- VARLAAM, C. = Varlaam, mitropolitul Moldovei, *Carzania (1643)*, ediție de J. Byck, București, Editura Fundațiilor Regale, 1943.
- VARLAAM – IOASAF = *Varlaam și Ioasaf* [Manuscris din 1786; Biblioteca Academiei Române, cota 9].

VS = Mitropolitul Dosoftei, *Viața și petrecerea svinților*, Iași 1682-1686. Text îngrijit, notă asupra ediției și glosar de Rodica Frențiu, Cluj, Editura Echinoc, 2002.

B. Literatură secundară

Bogrea, V., *Etimologii*, în „Dacoromania”, 1924-1926, Cluj, Institutul de Arte grafice „Ardealul”, p. 786-855.

Densusianu, Ov., *Opere*, vol. III, ediție îngrijită de Valeriu Rusu, București, Editura Minerva, 1977.

Dragomir, Mioara, *An Essential Characteristic of the Derivation System from the Language of Metropolitan Dosoftei's Texts – Consequence of the Spiritual Basis of the Moldavian Scholar*, „Limba și context”, 2/ 2014, 65-73.

Dragomir, Mioara, *Hronograf den începutul lumii (Ms. 3517). Probleme de filologie*, Iași, Editura Trinitas, 2007.

Dragomir, Mioara, *Despre creativitatea lexicală prin derivare a mitropolitului Dosoftei: sufixul –atic (-atec) și traducătorul Hronografului den începutul lumii – cărturarul Nicolae Milescu Spătarul*, în *Linguistic and Cultural Contacts in the Romanian Space – Romanian Linguistic and Cultural Contacts in the European Space, proceedings, Iași, 16–18 September 2015*, edited by Luminița Botoșineanu, Ofelia Ichim and Florin-Teodor Olariu, Roma, Aracne Editrice, Italia, 2016, 97-108.

Dragomir, Mioara, *Hronograf den începutul lumii (Ms. 3517). Studiu lexicologic*, vol I, *Descrierea lexicului. Raportare la lexicul din traducerile mitropolitului Dosoftei. Raportare la lexicul epocii*, vol. II, *Aplicarea conceptului de bază psihologică/ spirituală în lingvistică și filologie. Hronograful este traducerea lui Nicolae Milescu Spătarul*, Iași, Editura Doxologia, 2017.

Găzdaru, D., *Contribuții privitoare la originea, limba și influența mitropolitului Dosoftei*, „Arhiva”, XXXIV, 1927, 122-149.

Munteanu, Eugen, *Studii de lexicologie biblică*, București, Editura Humanitas, 2008.

ASPECTE LEXICALE ȘI CONCEPTUALE ALE MUNCII ÎN TEXTELE BIBLICE*

MIHAELA MARIN

Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”, București
marin.rmibaela@gmail.com

Abstract: This paper consists of the “work” meanings in the religious texts from 16th, 17th and 20th centuries, taking into consideration two words expressing this concept, *muncă* and *lucru*. We summarised the ideas about work in the human society before and after Christ. The terms analysis consisted of their proofs in different religious texts, semantic and syntactic aspects revealed by them. Main professions and jobs names were classified in six categories. Contexts were taken from *Codicele Voronețean*, *Psaltirea Hurmuzaki*, *Psaltirea Tetraevanghelul lui Coresi*, *Palia de la Orăștie*, *Noul Testament (1648)*, *Biblia (1688, 1938, 1988)*.

Keywords: work, translation, lexeme, meaning, dictionary, Bible.

1. Introducere

În lucrarea de față avem în vedere următoarele chestiuni: 1. concepția despre muncă în perioada precreștină și în cea creștină; 2. ipostazele conceptului de *muncă* și lexemele prin care se exprimă acestea în textele biblice; 3. vechimea atestărilor; 4. originea termenilor; 5. relațiile semantice dintre ei; 6. particularitățile morfologice, sintactice și stilistice ale lexemelor; 7. clasificarea principalelor tipuri de profesii și meserii din lucrările utilizate de noi. Cercetarea noastră s-a bazat pe materialul oferit de o serie de traduceri ale textelor biblice din secolele al XVI-lea – al XVII-lea și al al XX-lea (versiunile din 1938 și 1988).

2. Perspective asupra muncii în perioadele precreștină și creștină

Textele biblice pun în evidență perspective opuse asupra muncii în perioada precreștină și în cea creștină. În era antecreștină distincția dintre aristocrați și sclavi a stat la baza percepției muncii drept o activitate înjositoare și degradantă pentru cei bogați și, prin urmare, destinată doar sclavilor. Roux-Ferrand (1883, 467) arată:

La popoarele antice munceau doar sclavii. În China antică nobilii își lăsau unghiile să le crească în semn de noblețe, punându-se astfel în imposibilitatea fizică de a depune

* *Conceptual and Lexical Aspects Of Work In Bible Texts.*

o muncă manuală și își făceau un titlu de glorie din această incapacitate în ochii poporului. În Turcia, cei bogați fumau toată ziua așezați pe perne moi și le lăsau sclavilor sarcina de a le umple pipa cu tutun și de a-i apăra de muștele care-i deranjau. Odată cu creștinismul a fost afirmată egalitatea dintre aristocrați și sclavi întrucât ambii au fost creați de Dumnezeu și înzestrați cu suflet. Hristos i-a învățat pe oameni că ei sunt frați și că filosofia antică greșea, susținând faptul că unii s-au născut pentru a domina, iar alții pentru a servi.

Creștinismul a reabilitat ideea de muncă. Aceasta din urmă este văzută acum ca o virtute, o îndatorire universală a fiecărui individ față de societate, un mijloc de educare necesar tuturor și cel mai sigur remediu împotriva lenei și a patimilor generate de aceasta, care conduc la degradarea morală a omului.

3. Perspectiva în textele creștine

Conform Dicționarului Noului Testament (Mircea, 1995), conceptul de *muncă* are următoarea definiție: 'Activitate spirituală sau fizică, cu un scop constructiv sau utilitar'. În Noul Testament termenul desemnează atât 'munca sau osteneala manuală, cât, mai ales, pe cea apostolică sau misionară'. Despre *munca* sa manuală Sf. Apostol Pavel spune: „Cu muncă și cu trudă, am lucrat ziua și noaptea, ca să nu împovăram pe nimeni dintre voi” (1Tes. 2:9). Se știe că Sf. Apostol Pavel își câștiga pâinea lucrând corturi (Fapte 20:34-35), făcându-se și prin aceasta pildă de urmat. De aceea și poruncește cu privire la cei leneși și fără de rânduială: „Dacă cineva nu vrea să muncească, nici să nu mănânce” (2Tes. 3:10). În alte cazuri, termenul e folosit pentru a indica munca spirituală, adică strădania răspândirii Evangheliei, deci pentru munca misionară și apostolică plină de riscuri, de necazuri și de primejdii. Încă de la începutul activității sale, Domnul Iisus Hristos spune ucenicilor Săi: „Eu v-am trimis pe voi să secerăți ceea ce n-ați muncit, alții au muncit și voi ați intrat în munca lor” (Ioan 4:38). În același sens vorbește Sf. Apostol Pavel, referindu-se și la munca misionară: „și cel care sădește și cel care udă sunt una și fiecare își va lua plata după osteneala (munca sa)” (1Cor. 3: 8).

4. Semantizarea conceptului de *muncă* în textele religioase

În textele religioase se vorbește despre lucrările lui Dumnezeu, lucrări diabolice și lucrări ale oamenilor. Lexemele utilizate pentru exprimarea acestor concepte sunt *muncă*, *lucru*, *lucrare*. Ipostazele 'muncii' în textele biblice sunt următoarele:

I. Activități ale oamenilor:

1. 'Activitate (fizică sau intelectuală) îndreptată spre un scop' (Ps. 103:24), PH: „Ieși omul ... la *lucrarea* sa până sară”; PS: „Eși omul ... în *lucrulu* său până la séră”; B1688: „Ieși-va omul ... la *lucrarea* lui până în sară”; B1938: „Omul iese ... la *munca*

sa până seara”; B1988: „Ieși-va omul ... la *lucrarea* sa până seara” (Ieș. 5:5), PO: „Oameni ați lăsat cu ei *munca* lor”; B1688: „Să nu-i potolim pre dâșii de la *lucruri*”; B1938: „Stingheriți pe popor de la *lucrul* său?”; B1988: „Voi îi [pe oameni] întrerupeți de la *lucru*”.

2. (În corelație cu ‘lucru’) ‘Activitatea și strădania presupusă de aceasta’. „Nefiindu puțință să să hrănească fără de muncă și fără de lucru” (GCR I, 1675 219/ 32).

3. (Concretizat) ‘Rezultatul muncii’. Fac. 5:29, PO: „Noe ... ne va veseli de *lucruri* și de *muncă* mânilor noastre”. B1688: „Noe ... va odihni pre noi de *faptele* noastre dentru *scârbele* minilor noastre”. B1938: „Acesta ne va mângâia de *munca*, ...mânilor noastre!” B1988: „Noe ... ne va mângâia în *lucrul* nostru și în *munca* mânilor noastre”. Vs. Fapte, 7:41, NT: „Să veselii în *lucrurile* mânilor sale”. B1688: „Să veselii întru *lucrurile* minilor lor”. B1938: „Se desfătau (B1988: „se veseleau”) întru *lucrurile* mânilor lor”.

4. (La pl.) ‘Lucrări agricole; (concretizat) roadele muncii’. Ieș. 23:16, PO: „Toată *munca* ta den camp”. B1688: „Adunarea *lucrurilor* tale celor den țarina ta”. B1938: „Ți-ai cules *roadele* tale de pe câmp”. B1988: „Aduni de pe câmp *munca* ta”.

5. ‘Activitate împovăraătoare impusă sclavilor’. Ieș. 5:9, PO: „Cutrupiți pre ei cu *muncă*”. B1688: „Îngreuiaze-se *lucrurile* oamenilor acestora”. B1938: „Să apese din greu *munca* pe acești oameni”. B1988: „Să fie dar împovărați de *lucru* oamenii aceștia”. Vs. Ieș. 5, 11, PO: „*Munca* voastră nu se va mai împuțina”. B1688: „Nu va rîdica dentru *tocmeala* voastră nemică”. B1938: „Nimic să nu scadă din *munca* voastră!”. B1988: „Din *lucrul* vostru nu vi va scădea nimic”.

6. ‘Pedeapsă primită de Adam pentru neascultare’. Fac. 3:17, PO: „Blăstemat pământul, în *lucrul* tău [al lui Adam]”. B1688: „Blestemat pământul întru *lucrurile* tale (B1938: din pricina ta!; 1988: pentru tine!)”.

7. *Muncă* + determinanții „mare”, „greu”, „cumplit” = ‘tortură, chin, pedeapsă dată celor osândiți’; id. în sintagma *loc de muncă*. Mat. 25:46, NT, B1688: „Vor merge aceștia în *munca de veaci*”; cf. B1938: „Vor merge aceștia la pedeapsă (B1988: „osândă”) veșnică”. Vs. Luc. 16:19, „Să nu vie [frații]... într-acest *loc de muncă*”. B1688: „Să nu vie și ei într-acest *loc de muncă*”. Cf. B1938, 1988: „Să nu vie și ei la acest *loc de chin*”; vs. Luc. 16:23, NT: „În iad ... la *muncă*” (B1688: „în *muncă*”; 1938, 1988: „în *chinuri*”).

8. *Muncă* + determinanții „veșnic”, „de vecie”, „vecilor” etc. = ‘iad’; ‘chinurile iadului’. Vs. 2 Tes. 1:9, NT: „Vor lua *munca*, perirea cea de veaci”. B1688: „*Plată* vor lua, peire veacinică”. B1938: „Lua-vor ca *pedeapsă* pieirea veșnică”. B1988: „Vor lua ca *pedeapsă* pieirea veșnică”. Vs. Luc. 16:23, NT: „În iad ... la *muncă*”. B1688: „În iad, ... fiind în *muncă*”. B1938: „În iad, ... era în *chinuri*”. B1988: „În iad ... fiind în *chinuri*”.

9. Suferință (fizică sau morală). 1Mac. 9:56, B1688: „Muri Alchim ... cu *muncă* mare”. B1938: [Alchimos] „a murit ... în *chinuri* cumplite”. B1988: „A murit Alchimos cu *chin* mare”. Sol. 3:1, B1688: „Nu să va atinge de eale [de sufletele

dreptilor] *muncă*’. B1938, 1988: „*Chinul* nu se va atinge de ele”. Vs. Apoc.18:7, NT: „Îi dați ei *muncă* și plângere”; B1688: Dați ei *muncă* și plângere”; B1938, 1988: „Dați-i chin și *plângere*”.

10. ‘Supărare produsă cuiva’. „Niminea nu-mi facă *muncă*, că eu port ranele Domnului, lu Isus, spre trupul meu”.

11. ‘Jertfă pentru ispășirea păcatelor’. 1 Reg. 6:8, B1688: „Sicriul Domnului ... și vasele ceale de aur veț da Lui pentru *muncă*”. B1938: „Chivotul Domnului ... lucrurile de aur pe care i le dați ca *jertfă* pentru vină”. B1988: „Chivotul Domnului ... lucrurile cele de aur care I se aduc *jertfă* pentru păcat”.

II. ‘Lucrările lui Dumnezeu’: **a)** ‘Facerea lumii’. Fac. 2:2, PO: ‘Împlu Domnedzeu ... *lucrul* Său ... și odihni ... de toate *lucrurē*’. B1688: „Săvîrși Dumnezău ... *faptele* Lui ... și odihni Dumnezău ... de toate *faptele* Lui”. B1938: „A sfârșit Dumnezeeu ... *lucrarea* Sa ... și s-a odihnit ... de toată *lucrarea* Sa” (B1988: „de toate *lucrurile* Sale”). Vs. Ps. 45:8, PH, PS: „Vedeți *lucrul* Dzeului”. B1688: „Vedeți *faptele* (1938, 1688: *lucrurile*) lui Dumnezeeu”; **b)** ‘Sf. Botez, harurile și harismele date de Dumnezeu oamenilor pentru mântuirea lor’. 1Cor. 12:10, B1988: „Unuia i se dă întru același Duh credință, iar altuia, darurile vindecărilor ... și toate acestea le lucrează unul și același Duh”; **c)** „*Lucrarea* de amorfire” trimisă de Dumnezeu „peste fiii pierzării”. 2Tes. 2, 10-11, B1988: „De dezamăgiri nelegiuite, pentru fiii pierării, fiindcă n-au primit iubirea adevărului, ca ei să se mântuiască. Și de aceea Dumnezeu le trimte o *lucrare* de amăgire, ca ei să creadă minciuni”.

III. ‘Lucrări spirituale ale oamenilor’: **a)** ‘pocăința’: Fapte, 26:20-22, CV: [Iudeii și păgânii] „*lucru* dostoinicu de pocaanie”. NT: „*Fapte* destoinice a pocăinței să facă”; B1688: „Vreadnice de pocăință *lucruri* făcînd”. B1938, 1988: „*Lucruri* vrednice de pocăință”; **b)** ‘credința și faptele bune’. Iac. 2:17, CV: „Credința, se nu avure *lucru*, moartă este de sinre”; COR. EV.: „Credința fără de *lucru* moartă iaste”. COR. L.: „Credința fără *lucru* moartă iaste”; **c)** ‘vorbele, cuvintele’. Ps. 16:4, PH: „Se nu grăiască rostul meu *lucrul* oamenilor (PS: *lucrul* omerescu)”. B1688: „Să nu grăiască rostul meu *lucrurile* oamenilor”. B1938, 1988: „Să nu grăiască gura mea *lucruri* omenești”; **d)** ‘Propovăduirea Evangheliei’. Sf. Apostol Pavel: 1Cor. 3:8, B1988: „Și cel care sădește și cel care udă sunt una și fiecare își va lua plata după *osteneala* (*munca* sa)”.

5. Particularități morfosintactice

Conceptul discutat de noi este exprimat prin elementele lexicale *muncă*, *lucru* și *lucrare*, aflate în relații de sinonimie parțială. Textele secolelor al XVI-lea – al XVII-lea și al XX-lea pun în evidență specializarea semantică a lexemului *muncă* pentru noțiunile de ‘pedeapsă, tortură, suferință’ ca urmare a folosirii sale cu sensul etimologic. Azi, pentru acest sens învechit și popular se folosește sinonimul *chin(uri)*.

Lucru și *lucrare* sunt mai complexe din această perspectivă deoarece ele denumesc activități materiale și spirituale de natură umană, dar și divină. Specializarea semantică menționată a condus la distincția termenilor *muncă/ lucru, lucrare* și din perspectivă sintactică, astfel încât substantivele *lucru, lucrare* apar în propoziții în care subiectul este *Dumnezeu, dub, om*. *Muncă* se regăsește în contexte care au ca subiect numele comune *om, dub*.

Muncă este folosit la sg. pentru desemnarea ideilor de ‘activitate depusă de cineva’ și ‘tortură, suferință, chin, iad’; la pl. fiind întrebuițat doar pentru redarea ultimelor concepte. ‘Lucru’ utilizat la sg. cu sens de plural înseamnă ‘Crearea Universului de către Dumnezeu’; la pl., are atât forma *lucruri* (din literară actuală), cât și pe cea învechită, *lucrure*.

Substantivul ‘muncă’ se regăsește în locuțiunile *a da muncă, a lua muncă, a pune la munci, a arunca* (sau *a trimite*) *în (la) munci, a se da pe sine muncilor, a se face* (sau *a fi*) *vinovat muncilor, a primi muncă*.

6. Derivate

A MUNCII vb. **1.** ‘A (se) chinui’. Luc. 16:25: TETR., NT, B1688: „Tu *te muncești?*”. NT: B1938, 1988: „Tu *te chinuiești?*”; vs. Marc. 5:7: TETR.: „Isuse, fiul lu Dumnezeu ... nu *munci mine?*”. NT: „Isuse, Fiul lui Dumnezeu ... să nu *mă muncești!*” B1688, 1938: „Fiul lui Dumnezeu ... să nu *mă muncești?*”. B1988: „Isuse, Fiule al lui Dumnezeu ... să nu *mă chinuiești?*”. **2.** ‘A pedepsi’. Fapte 4:21, NT: „Cum *i-ară munci* pre ei”. B1688: „Cum *vor certa* pre ei”. B1938, 1988: „Negăsind ... cum *să-i pedepsească?*”. Vs. 2 Petr. 2:8, CV: „Sufletu dreptului ... *muncii?*”. NT: „Sufletul lui cel drept văzînd ... *să trudu?*”. B1688: „Suflet drept *munci?*”. B1938, B1988: „*Chinuu* sufletul său cel drept”. (*Pasiv*) ‘Chinuit de ...’ Fapte 5:16, NT: „Pre *munciți* de duhure necurate”. B1688: „Pre ceia ce *să dodeia* de cătră duhurile ceale necurate”. B1938, 1988: „*Bântuiți* de duhuri necurate”. ‘Bolnav’. Mat. 8:6, TETR.: „Coconul meu zace ... iute *pățit?*”. NT: „Sluga mea răsturnat iaste ... iute *munci?*”. B1688: Feciorul meu zace ... rău *muncindu-se?*”. B1938, 1988: „Sluga mea zace ... *chinuindu-se* cumplit”. **3.** ‘A pătimi’. Luc. 22:15, TETR., NT: „Aceaste paști să mănâncu cu voi, înainte până *nu mă vor munci?*”. B1688: „Aceaste Paști să mănânc cu voi, mainte de a *pățimi* Eu”. B1938, 1988: „Să mănânc cu voi acest Paște, mai înainte de *patima* mea”. **4.** ‘A propovădui Evanghelia’. 2Tim. 4:5, COR. L.: „Te *munceaște* cu evangheliia”, NT: „*Munceaște*, făcând lucrul evanghelistului”. B1688: „*Fă lucrul* evanghelistului”. B1938: „*Fă lucru* de bine vestitor!” B1988: „*Fă lucru* de evanghelist!” **5.** ‘A se strădui’. Luc. 5:5, TETR.: „Învățătoare, toată noaptea *ne-am muncit*, nemică n-am prins”. NT: „Dascale, iată toată noaptea *ustenindu-ne*, nemică am prinsu”. B1688: „Dascale, toată noaptea *osteninu-ne*, nemică n-am prinsu”. B1938, 1988: „Învățătoarele, toată noaptea *ne-am trudit* și nimic nu am prins”. **6.** ‘A supăra, a necăji pe cineva’. Marc. 14:6,

TETR. „Zise Isus: „Nu *muncireți* ea”. NT: „Ce o supărați pre ia?” B1688: Lasă-o pre ea”. B1938: „Pentru ce îi faceți supărare?” B1988: „De ce îi faceți supărare?”

MUNCIT, -Ă adj.: 1. ‘Chinuit, care a pățimit’. COR. EV., 69: „Voiu ceare trupul *muncitului* și osânditului, lu Hristos răstignitul”.

MUNCITOR s. m. ‘Călău’. Mat. 18:34, TETR.: „Deade el *muncitorilor*”. NT, B1688: „Deade pre el [pe datornic] *muncitorilor*”. B1938: „L-a dat pe mâna *călăilor* (B1988: „a *chinutorilor*”)”.

LUCRĂTOR s. m. 1. ‘Cel care lucrează cu brațele sau cu mintea’. Fapte 19:24, NT: Dimitrie, ... aduncându-i, și pre ... *lucrători*?. B1688: „Dimitrie ... adunând, și *lucrători*?. B1938: „Demetriu, ... I-a adunat ... pe alți *lucrători* (B1988: *pe cei care lucran*)”. 2. (Fig.) ‘Dumnezeu’. Ioan 15:1, NT: „Tatăl Mieiu (B1688: Părintele Mieiu) *lucrătorul* iaste”. B1938, 1988: „Tatăl meu este *lucrătorul*”. 3. (Fig.; și *împreună-lucrători* ‘Apostolii, episcopii și preoții care propovăduiesc Evanghelia lui Hristos și săvârșesc Sfintele Taine în scopul mântuirii oamenilor’. Mat. 20:1, TETR.: „*Lucrători* în via lui”. NT: „*Lucrători* în via sa”. B1688: „*Lucrători* la via lui [a stăpânului]” B1938: „*Lucrători* în (B1988: pentru) via sa”. Vs. Rom. 16:3: NT: „Spuneți închinăciune Prischilei și Achilei, *agintorilor* miei întru Iisus Hristos”. B1688: Închinați-vă Preschilei și Achilei, celor *împreună-lucrători* mie întru Hristos Iisus”. B1938: „Îmbrățișați pe Prisca și Acvila, *tovarășii* mei de *lucru* întru Christos Iisus”. B1988: „Îmbrățișați pe Priscila și Acvila, *împreună-lucrători* cu mine în Hristos”. 4. (Fig.; în sintagmele *lucrători nedrepti, ai nedreptății, fără dreptate*) ‘păcătoșii’. Luc. 13:27, NT: „Depărtați-vă de la mine toți *lucrătorii* fără dreptate (B1688: „fără *dreptate*”)”. B1938: Depărtați-vă de la mine, voi toți *lucrători* ai nedreptății. B1988: „Depărtați-vă de la mine toți *lucrătorii* nedrepti”. 5. (Fig.; cu determinanții *mincinoși, înșălători, vicleani, răi*) ‘apostolii mincinoși, ereticii falsificatori ai învățaturii lui Hristos, care duc sufletele la picire’. 2Cor. 11:13, NT: „Că apostolii ca aceștia mincinoși, *lucrători* înșălători, închipuescu-să apostolilor lui Hristos”. B1688: „Mincinoși apostoli, *lucrători* vicleani, închipuindu-se întru apostolii lui Hristos”. B1938, 1988: „Unii ca aceștia sînt apostoli mincinoși, *lucrători* vicleni, care iau chip de apostoli ai lui Hristos”. Vs. Filip. 3:2, NT: „Păziți-vă ... de *lucrători* răi”. B1688: „Vedeți pre cei răi *lucrători*!” B1938, 1988: „Păziți-vă de *lucrătorii* cei răi!”.

Termenul are o bogată simbolică din care rezultă și sensurile conotative. În textele biblice întâlnim dihotomia *lucrător bun/ lucrător rău* (sau *viclean, nedrept*) rezultată din scopul și, în final, din rezultatul activității spirituale a acestora.

7. Meserii, profesii, ocupații prezente în textele biblice

Inventarul lexical al ocupațiilor este foarte bogat, după cum rezultă din contextele extrase din textele religioase cercetate, însă în secțiunea de față nu puteam enumera toate componentele acestui câmp. Am selectat doar câteva lexeme pe care le-am clasificat în șase categorii. Am observat că fiecare dintre acestea este utilizat atât în

sens denotativ, cât și conotativ, având o simbolistică specifică textelor Sfintei Scripturi. Clasificarea propusă pentru îndeletniciri și ocupații oferă o imagine completă a stratificării sociale a momentului.

I. ȚĂRAN. Fac. 4:2, PO: „Avel fu *păcurariu* e Cain un *plugar*”. B1688: „Să făcu Avel *păstoriu* de oi, iar Cain era lucrând pământul”. B1938: „Abel era *păstor* de oi, iar Cain era *muncitor de pământ*”. B1988: „Abel a fost *păstor* e oi, iar Cain *lucrător de pământ*”. Vs. Mat. 13:3, TETR.: „Eși *semănătoriul* a semâna sâmânța”. NT, B1688: „Eși *sămănătoriul* să samene”. B1938, 1988: „A ieșit semănătorul să semene”. Vs. Mat. 13:39, TETR.: „*Secerătorii* (NT, B1688: *secerătorii*) îngerii sânt”. B1938, 1988: „*Secerătorii* sunt îngerii”.

PESCAR. Ier. 16:16, B1688: „Eu trimit ... mulți *pescar*”. B1938: „Voi trimite *pesca*ri mulți”. B1988: „Voi trimite mulțime de *pesca*ri”.

VÂNĂTOR. Ier. 16:16, B1688: „Trimite voiu pre mulții *vânători*”. B1938: Voi trimite mulți *vânători*” (1988: „mulțime de *vânători*”).

II. MESERII: MEȘTEȘUGAR: Ieș. 38:23, PO: „Oliav, ... era *măiestru la cioplit, la țesut*”. B1688: „Eliav ... au fost *meșter* mai mare *preste ceale țesute*”. B1938: Oholiab, ... *săpător în pietre scumpe, meșter în gherghes și țesător*”. B1988: „Oholiab, ... *săpător în piatră și țesător*”.

FĂURAR: Fac. 4:22, PO: „Tuvalcaim ... *meșter și faur*, în tot lucrul arămiei și în fier”. B1688: „Thovel ... era *bătătoriu de ciocane, faur* de aramă și de fier”. B1938: „Tubalcain, *făurar* de unelte de aramă și de fier”. B1988: „Tubalcain, care a fost *făurar* de unelte de aramă și de fier”.

TESLAR, ZIDAR, DULGHER: 2Paral. 2:6, B1688: „*Teslarilor și clăditorilor și zidarilor... casii*”. B1938: „*Tâmplarilor, dulgherilor, zidarilor ... templului*”. B1988: „*Dulgherilor, pietrarilor și zidarilor ... templului*”.

III. PROFESII: ÎNVĂȚĂTOR: Fac. 49:8, PO: „Nu se va lua de la Iuda ... *învățătoriu*”. B1688: „Nu va lipsi *povățuitor*”. B1938: „Din Iuda nu va lipsi nici *toiagul cârmuirii*”. B1988: „Nu va lipsi *sceptru* din Iuda”. Vs. Mat. 22:16, TETR.: „*Învățătoriu*le ... ești, în cale Domnului”. NT: „*Învățătoriu*le, ... ești drept (B1688: drept)”. B1938, 1988: „*Învățătoriu*le ... ești omul adevărului”.

SCRIITOR, CRONICAR: 1Paral. 18:16, B1688: „Susa *logofătu*”. B1938: „Șaușa, *scriitor* al țării”. B1988: „Șausa („Serai”) a fost secretar”. 1Paral. 18:15: B1688: Iosafat, ... *scriitoriu* de-a aduce aminte”. B1938, 1988: „Ioasafat ... era cronicar”.

DOCTOR: Fac. 50:2, PO: „*Vracii* unseră pre Israil”. B1688: „Îngropară *îngropătorii* pe Israil”. B1938: „*Doftorii* (B1988: „*doctorii*”) au îmbălsămat pe Israil”. Mat. 9:1, TETR.: „Nu trebuiește (NT, B1688: „nu trebuie”) sănătoșilor *vraci* (B1688: „*doftor*”)”. B1938: „Nu cei zdraveni au nevoie de doftor”. B1988: „Nu cei sănătoși au trebuință de *doctor*”.

MOAȘĂ: Ieș. 1:20, PO, B1688: „Bine făcu ... Domnedzeu cu *moașele*”. B1938: Dumnezeu le-a răsplătit cu bine (B1988: „a făcut bine”) *moașelor*”.

IV. OCUPAȚII, ÎNDELETNICIRI: ZARAF: Luc. 19:23, TETR., B1688: „N-ai dat argintul meu (NT: „banii miei”) la masa *schimbătorilor*?” B1938: „N-ai dat banii mei la *zărăfie*?” B1988: „N-ai dat banul meu *schimbătorilor de bani*?”

NEGUSTOR: Mat. 13:45, TETR.: „[*Neguțătorul*] (NT, B1688: „*neguțătoriu*”) carele caută mărgăritariuri”. B1938, 1988: Un *neguțător* care caută mărgăritare bune”.

SOLDAT: Fapte 23:23, CV: „*Călărași și ... săgetători*”. NT: „*Călărași, și fustași*”. B1688: „*Călăreț ... fustași*”. B1938, 1988: „*Călăreți și ... suliași*”.

SLUJNICĂ: Fac. 16:1, PO, B1988: „Sarai ... avea ea o *slujnică*”. B1688: „Era la dansa [la Sara] o *slujnică*”. B1938: „Sărai ... avea o *roabă*”.

MARINAR: Fapte 27:11, CV: Sutașu *cârmacii și nafticii* asculta. NT: „Sutașul pre cârmaci și pre *corăbiarii* asculta”. B1688: „Sutașul de *cârmaciu și de corăbiari* asculta”. B1938, 1988: „Sutașul se încredea ... în *cârmaci și în căpitanul corăbiel*”.

CÂNTĂREȚ: Ezd. 2:65, B1688: „*Cântăreți și cântătoare* (1938, 1988: „*cântărețe*)”.

VRĂJITOR, DESCÂNTĂTOR, GHICITOR: Ieș. 8:7, PO: „*Descântătorii ...* aduseră afară broaștele pre pământul Eghiptului”. B1688: „*Vrăjitorii ...* scoaseră broaștele Pre pământul Eghiptului”. B1938: „*Vrăjitorii ...* au adus broaște în țara Egiptului”. B1988: „*Vrăjitorii ...* au scos broaște în pământul Egiptului”. Vs. Mat. 2:17, TETR.: „Irod ... fu batjocorit de *vrăjitori*”. NT: „Irod ... fu batgiocurit de *maghi* (c. *gâcitor*)”. B1688: „Irod ... fu batjocorit de *vrăjitori*”. B1938, 1988: „Irod ... a fost amăgit de *magi*”.

V. DEMNITĂȚI SOCIALE: 1. CONDUCĂTOR: Fac. 17:6, PO: „*Crai* încă vor ieși din tine”. B1688: „*Împărați* dentru tine vor ieși”. B1938: „*Regi* vor ieși din coapsele tale”. B1988: „*Regi* se vor ridica din tine”.

2. FUNCȚIONARI PUBLICI: VAMEȘ: Mat. 9:11, TETR.: „Cu *vameșii ...* mâncați și beți?” NT; B1688: „Cu *vameșii ...* mănâncă *Învățătorul* vostru?” B1938, 1988: „Mănâncă *învățătorul* vostru cu *vameșii*?”

JUDECĂTOR: Ieș. 2:14, PO: „Cine au pus pre tine ... *giudecătoriu*?” B1688: „Cine te-au pus ... *judecătoriu* (1938, 1988: „*judecător*)?”

VI. VOCAȚII: PROROC: Ieș. 7:1, PO: „Aron ... va fi *prorocul* tău”. B1688: „Aaron ... îți va fi *proroc*”. B1938: „Aaron, ... să fie *profetul* tău”. B1988: „Aaron ... îți va fi *proroc*”. Ieș. 15:20, PO, B1938: „*Mariia prorociță*”. B1688, 1988: „*Mariam prorociță*”.

PREOT: Ieș. 2:16, PO: „*Prentul ...* avea 7 feate”. B1688: „La *poșa ...* era 7 feate”. B1938, 1988: „*Preotul ...* avea șapte fete”. Vs. Ieș. 3:1, PO: „Oile ... *poșeei* den Madian”. B1688: „Oile ... *popei* de Madiam”. B1938, 1988: „Oile socrului său Ietro, preotul din Madian”. Vs. CV: Fapte 20:17: „*Preuții besarecilor*”. NT: *Bătrînii* besarecii”. B1688: „*Cei bătrâni* ai besarecii”. B1938: „Pe *bătrânii* (1988: „pe *preoiți*) bisericii”.

APOSTOL: Fapte. 4:36, NT: „Iosie carele-l chiamă Varnava, den *apostoli*. B1688: „Iosif cela ce s-au poreclit Varnava de *apostoli*”. B1938: „Iosif, cel ce de către *apostoli* a fost numit Barnaba”. B1988: „Iosif, cel numit de *apostoli* Barnaba”.

LEVIT: Ieș. 38:21: PO: „Se-au orândit după porunca lu Moisi *leviteanilor*”. B1688: „S-au poruncit lui Moisi, slujba să fie a *leviților*”. B1938: „După porunca lui Moise, prin osârdia *leviților*”. B1988: „După porunca lui Moise, prin *leviți?*”. Vs. Fapte 4:36: NT: „Iosie ... *levit*, chipriianin de neam”. B1688: „Iosif, ... *levit* chiprean de neam”. B1938, 1988: „Iosif ... un *levit*, născut în Cipru”.

EPISCOP, DIACON: Filip. 1:5: NT, B1688: „Hristos Iisus, celora ce sunt in Filipi, împreună cu *episcopi* și *diaconi*”. B1938, B1988: „Christos Iisus, celor ce sunt în Filipi, împreună cu *episcopii* și *diaconii*”.

FARISEU, VAMEȘ: Luc. 18:10-11: NT: „Unul dentru ei, *fariseu* și altul, *mitarnic* (B1688: *vameș*)”. B1938, 1988: „Unul *fariseu* și celălalt *vameș*”.

SADUCHEU: Luc. 20:27: NT, B1688: „Apropiindu-se unii den (B1988: „dintre”) *saduchei*”. B1938: „Au venit la el unii dintre *saduchei*”.

ARHIEREU: Fapte 5:17: NT: „*Arhierul* popilor ... era den rânduialele *saducheilor*”. B1688: „*Arhierul* ... era eresul *sadocheilor*”. B1938: „*Arhierul* și toți cei împreună cu el – care țin de eresul *saducheilor*. (B1988: cei din eresul *saducheilor*)”.

8. Concluzii

Creștinismul a reabilitat concepția despre muncă pe care o privește drept activitate utilă, necesară și obligatorie tuturor membrilor societății, urmând astfel exemplul Sfinților Apostoli. Textele biblice au evidențiat două sensuri principale ale ‘muncii’: ‘pedeapsă, tortură, chin, suferință’ (pentru păcate, dar și cale de mântuire a oamenilor); ‘activitate de ordin material și spiritual’ proprie lui Dumnezeu, oamenilor, dar și duhurilor. Lexemele utilizate pentru exprimarea acestor două accepțiuni sunt *muncă* și *lucru*. Termenul de origine slavonă, *muncă*, folosit în textele biblice mai ales cu sensul său etimologic, acela de ‘efort mare depus pentru a realiza ceva’, este preferat pentru noțiunile de ‘suferință, chin, iad’, în timp ce al doilea, moștenit din latină, are o frecvență mai mare și desemnează orice tip de ‘activitate’ și rezultatul acesteia.

Fiecare dintre cele două cuvinte au dat naștere la derivate verbale și substantivale. Verbul *a munci* este tranzitiv și reflexiv. În prima ipostază se construiește cu un complement direct, nume de persoană sau de lucru, iar în cea de-a doua selectează obligatoriu un subiect animat + uman și un obiect indirect (+ inanimat), precedat de prepoziția *cu* sau un circumstanțial de timp exprimat prin adverbul *veșnic* sau locuțiunile verbale *de veci*, *în veci*. *A lucra* are numai regim tranzitiv și se construiește cu un obiect direct caracterizat prin trăsătura semantică inanimat.

Indiferent de semnificația exprimată verbul *a munci* nu apare în același context cu substantivul *muncă*, ci doar în structurile *a se munci cu chinul scorpiei*, *a se munci cu foc* etc. În schimb, verbul *a lucra* figurează în unele enunțuri alături de substantivul *lucru*, ex.

a lucra lucrul Domnului, a lucra lucrurile Evangheliei etc., ale căror sensuri sunt ‘a propovădui Evanghelia’, ‘a aplica învățăturile Evangheliei’ etc.

În textele biblice sunt folosite sinonime unice și frazeologice ale celor două nume comune (*muncă, lucrul*) și ale derivatelor verbale rezultate de la acestea. Astfel, echivalente contextuale ale lui *muncă* sunt *trudă, osteneală, sudoarea mâinilor* (pentru sensul ‘activitate’), *chin, plângere* (pentru sensul ‘iad’), *pedeapsă, plată, tocmeală* (pentru sensul ‘pedeapsă’). *Lucru* are ca sinonime parțiale unice *faptă, vorbă* și perifriza *rodul mâinilor*. Termenul *muncă* este prezent în frazeologie, ca element component al locuțiunilor *a da muncă, a lua muncă, a pune la munci, a fi în munci, a se face (sau a fi) vinovat muncilor*, = ‘a (se) chinui’; *a se munci cu foc* = ‘a arde’; *a se da pe sine muncilor, a primi muncă* = ‘a pătimi’ și al sintagmei *loc de muncă* = ‘iad’.

Atât *lucru*, cât și *muncă* sunt atestate în traduceri religioase din cele trei secole atât cu formele învechite (*lucrure, muncă*), cât și cu cea literară actuală (*lucruri*). Am subliniat specializarea semantică a pluralului *munci* pentru ideea de ‘chin, tortură’ atât în limba veche, cât și în cea contemporană.

Clasificarea denumirilor de îndeletniciri selectate din lucrările pe care le-am consultat a pus în evidență un inventar lexical bogat propriu unei societăți alcătuite din mai multe categorii, dar în care nu operează distincția sat/ oraș prezentă astăzi.

Bibliografie:

A. Izvoare și lucrări de referință

- B1688 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban-Vodă Cantacuzino, domnul Țării Românești, retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere cu aprobarea Sfântului Sinod ..., București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
- B 1938 = *Biblia adică Dumnezeiasca scriptură a Vechiului și a Noului Testament* tradusă după texte originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1938.
- B 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. Cuprinsul acestei Sfinte Scripturi reproduce textul ediției din 1982. Din încredințarea și sub îndrumarea directă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, supravegherea tipăririi a fost făcută de: P.C. Preot Dumitru Soare, directorul Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, P.C. Preot Sabin Verzan, consilierul Tipografiei Institutului Biblic, și de Diacon Ștefan Gh. Milea, redactor principal, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
- COR. = Coresi, Diaconul, *Psaltirea slavo-română (1577) în comparație cu psaltirile coresiene din 1570 și din 1589*, text stabilit, introducere și indice de Stela Toma, București, Editura Academiei Române, 1976.

- COR. L. = Diaconul Coresi, *Lucrul Apostolesc. Apostolul*. Tipărit de... 1566. București, Tiparul „Cultura Națională”, 1930, Academia Română. Secțiunea literară. Texte de limbă din secolul al XVI-lea, reproduse în fascimile, îngrijite de I. Bianu. IV.
- COR. LIT. = 1570 *Liturgierul lui Coresi*, text stabilit, studiu introductiv și indice de Al. Mareș, București, Editura Academiei Române, 1969, p. 125–148.
- CV = *Codicele Voronețean*, ediție critică, studiu filologic și studiu lingvistic de Mariana Costinescu, Universitatea din București, Institutul de Lingvistică, București, Editura Minerva, 1981.
- DOS. = Mitropolitul Dosoftei, *Psaltirea în versuri, 1673*, ediție critică de N.A. Ursu, Iași, 1974.
- EV. = Coresi, Diaconul, [*Carte cu învățătură* (1581)]. [Titlul original: *Cartea ce se cheamă Evanghelie cu învățătură...*], publicată de Sextil Pușcariu și Alexie Procopovici, vol. I. *Textul*, București, Atelierele Grafice Socec & Comp., (Comisia Istorică a României), 1914.
- NT = *Noul Testament*, tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan Mitropolitul Transilvaniei, reeditat după 340 de ani, Alba Iulia, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, 1988.
- PO = *Palia de la Orăștie 1581–1582*, text – facsimile – indice, ediție îngrijită de Viorica Pamfil, București, Editura Academiei Române, 1968.
- PH = *Psaltirea Hurmuzaki [cca. 1500–1510]* [vol.] I–II, studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de Ion Gheție și Mirela Teodorescu. I: Textul, p. 85–211; Facsimile. II: Indice de cuvinte de Rovena Șenchi, București, Editura Academiei Române, 2005.
- PS = *Psaltirea Scheiană comparată cu celelalte psaltiri din sec. XVI și XVII traduse din slavonește*, edițiune critică de I. A. Candrea, II: *Textul și glosarele*, București, Socec et. Comp., 1916.
- TETR. = *Tetraevanghelul tipărit de Coresi*, Brașov, 1560–1561, comparat cu *Evangheliarul lui Radu de la Mănăstiri*, 1574, ediție alcătuită de Florica Dimitrescu, București, Editura Academiei Române, 1963.

B. Literatură secundară

- Bria, Ion, *Dicționar de teologie ortodoxă. A–Z ...* Ediția a II-a revizuită și completată, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994.
- Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament. A–Z*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995.
- Roux-Ferrand, H., *Dictionnaire raisonné de philosophie morale par H Roux-Ferrand*, Paris, Librairie Académique, 1883, 467.

PRELIMINARIILE LA O CERCETARE SISTEMATICĂ A PAREMIOLOGIEI BIBLICE ÎN LIMBA ROMÂNĂ*¹

IOAN MIHALCEA

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
ioanmihalcea90@gmail.com

Abstract: In the current article, I aim at presenting the most important attempts made in defining both the proverb as a folklore genre and the proverb of biblical origin and identifying the central characteristics of the two types of sayings, while pointing out the main differences between them. In addition, I will try to touch upon the origin and dissemination of both the proverbs in the European culture and the so-called ‘biblical’ proverbs.

Keywords: biblical paremiology, proverbs in the Bible, Jewish proverbs.

1. Încercări de definire a proverbului

Unul dintre cei mai cunoscuți paremiologi americani, autor și editor al mai multor lucrări care se ocupă cu studiul proverbelor, fondatorul și coordonatorul revistei *Proverbium*, Wolfgang Mieder, în lucrarea *Proverbs: A Handbook* (Mieder 2004), trece în revistă câteva dintre cele mai importante încercări de definire a proverbului popular. El se oprește în primul rând la definiția dată de paremiologul american Bartlett Jere Whiting (1932, 302):

A proverb is an expression which, owing its birth to the people, testifies to its origin in form and phrase. It expresses what is apparently a fundamental truth — that is, a truism, — in homely language, often adorned, however, with alliteration and rhyme. It is usually short, but need not be; it is usually true, but need not be. Some proverbs have both a literal and figurative meaning, either of which makes perfect sense; but more often they have but one of the two. A proverb must be venerable; it must bear the sign of antiquity, and, since such signs may be counterfeited by a clever literary man, it should be attested in different places at different times. This last requirement we must often waive in dealing with very early literature, where the material at our disposal is incomplete (*apud* Mieder 2004).

* *Preliminaries to a Systematic Research of the Biblical Paremiology in Romanian Language.*

¹ Acknowledgements: This work was co-funded by the European Social Fund through Sectoral Operational Programme Human Resources Development 2007 – 2013, project number POSDRU/187/1.5/S/155397, project title “Towards a New Generation of Elite Researchers through Doctoral Scholarships.”

Definiția acestuia, una destul de consistentă, este rezultatul revizuirii mai multor definiții, pe care le discută în articolul *The Nature of the Proverb* (1932). Amploarea și complexitatea definiției oferite de Whiting face ca aceasta să fie, după părerea noastră, prea generală, lipsită de concizie și, pe alocuri, neconvingătoare, definiția fiind, mai degrabă, o răbufnire de orgoliu, o reacție la ideea emisă de Archer Taylor (1931, 3), conform căreia o definiție a proverbului este imposibilă:

The definition of a proverb is too difficult to repay the undertaking; and should we fortunately combine in a single definition all the essential elements and give each the proper emphasis, we should not even then have a touchstone. An incommunicable quality tells us this sentence is proverbial and that one is not. Hence no definition will enable us to identify positively a sentence as proverbial.

Taylor (*ibid.*) susține că nici măcar unirea într-o singură definiție a elementelor esențiale ale proverbului, insistând asupra importanței lor, nu ne poate duce la o definire concretă și corectă a proverbului. Singurul lucru pe care Taylor îl consideră incontestabil în ceea ce privește proverbul se referă la faptul că acesta este „o vorbă, o expresie obișnuită în rândul poporului”.

O altă definiție, dată tot de Mieder (2004), își are originea într-o remarcă făcută de profesorul acestuia, Stuart A. Gallacher (1949, 47): „A proverb is a concise statement of an apparent truth which has [had, or will have] currency among the people” (*apud* Mieder 2004, 4). În urma unor modificări și completări aduse acesteia, Mieder (*ibid.*) afirmă:

Proverbs [are] concise traditional statements of apparent truths with currency among the folk. More elaborately stated, proverbs are short, generally known sentences of the folk that contain wisdom, truths, morals, and traditional views in a metaphorical, fixed, and memorizable form and that are handed down from generation to generation.

Ceea ce se poate observa cu ușurință până acum este faptul că majoritatea încercărilor de definire a proverbelor, scoase în evidență de Mieder (2004), au un caracter general, fără a se concentra asupra altor aspecte importante ale proverbelor, cum ar fi uzul, sensul sau funcția acestora în diferite contexte.

Un alt cercetător care s-a ocupat de studiul proverbelor este Neal R. Norrick, a cărui lucrare *How Proverbs Mean. Semantic Studies in English Proverbs* (Norrick 1985) este importantă nu doar pentru domeniul paremiologiei, ci și pentru cel al semanticii. Norrick inventariază încercările de definire a proverbelor efectuate de premergătorii săi, aducând critici motivate. În prima parte a capitolului al III-lea, acesta prezintă definițiile tradiționale ale proverbelor, ca mai apoi să se ocupe de prezentarea și criticarea definițiilor structurale, încercând în final să propună propria definiție „lingvistică” a proverbului popular. Prezentarea concluziilor acestui capitol va ajuta la identificarea principalelor trăsături ale proverbului popular. Prin urmare,

în urma trecerii în revistă a celor mai cunoscute definiții tradiționale ale proverbului, propuse de specialiști precum Friedrich Seiler, Archer Taylor, Roger D. Abrahams, Raymond Firth, Mathilde Hain ș.a., Norrick (1985, 31) extrage șase caracteristici definitorii. Acestea sunt: 1. proverbele sunt propoziții de sine stătătoare („self-contained”), 2. proverbele sunt concise, pline de conținut („pithy”), 3. proverbele sunt tradiționale („traditional”), 4. proverbele au conținut didactic („didactic content”), 5. proverbele au formă fixă („fixed form”), 6. proverbele prezintă particularități poetice („poetic features”).

Pentru fiecare dintre acestea, Norrick (1985, 32-51) aduce critici, completări și observații, arătând că unele dintre aceste caracteristici sunt fie insuficient de convingătoare, fie prezintă o anumită ambiguitate.

În ceea ce privește definițiile structurale date proverbului, Norrick alege să discute despre cele formulate de către Milner și Dundes. Milner (*apud* Norrick (1985, 32-51), scoțând în evidență faptul că „cea mai importantă caracteristică a unui proverb o reprezintă structura simetrică a formei și conținutului acestuia” și insistând asupra potrivirii simetriei sensului cu cea al formei, ajunge să vorbească despre *structuri cvadripartite* („quadripartite structures”) (*apud* Norrick 1985, 51). Această teorie a lui Milner este criticată, pe bună dreptate, de către Norrick (1985, 54-55), care acceptă faptul că structura cvadripartită reprezintă o caracteristică comună în rândul proverbelor, dar atrage atenția că aceasta nu poate fi considerată un criteriu de definire a proverbelor întrucât nu există nimic care să excludă propozițiile care nu sunt proverbe, dar care au o astfel de structură în patru părți.

Pe de altă parte, Dundes (*apud* Norrick 1985, 55), criticând teoria lui Milner, supune atenției așa-numitele structuri axate pe subiect și comentariu („topic-comment structures”), insistând asupra faptului că o bază clară pentru definirea proverbelor din punct de vedere structural o reprezintă reliefarea „formulelor structurale” („structural formulas”) (*apud* Norrick 1985, 55). Formulele propuse de Dundes sunt: *like X, like Y* (*Like father, like son*), *no X without Y* (*No rose without a thorn*), *better X than Y* (*Better late than never*), unde X și Y reprezintă variabile ce pot fi înlocuite cu cuvinte și expresii pentru a crea astfel proverbe complete. În concepția lui Dundes, susține Norrick, orice proverb depinde de aceste structuri axate pe subiect și comentariu. Cu alte cuvinte, „orice proverb trebuie să identifice lucrul despre care se vorbește (subiectul) și să spună ceva despre acesta (comentariul)” (*ibid.*, 56). Prin urmare, subiectul și comentariul formează ceea ce Dundes numește „element descriptiv” („descriptive element”), ceea ce duce la concluzia că în teorie nu este posibil să existe un proverb format dintr-un singur cuvânt (*apud* Norrick 1985, 55).

Norrick observă foarte bine faptul că încercările de definire structurală a proverbelor, propuse de cei doi, se transformă mai degrabă în modalități de clasificare a proverbelor, atât timp cât, de exemplu, Dundes ajunge să vorbească

despre tipuri de proverbe („equational proverbs”, „oppositional proverbs” etc.) și nu de o definiție a acestora.

După prezentarea încercărilor de definiție a proverbului propuse de înaintași, Norrick încearcă să ofere propria definiție „lingvistică” a proverbului. Pentru a realiza acest lucru, autorul preia ideea lui Barley (1974, 880 *apud* Norrick 1985, 59), conform căreia pentru a defini proverbul sau orice element de folclor trebuie să se renunțe la genuri, atenția trebuind concentrată asupra particularităților, și adună o serie de unsprezece proprietăți ale proverbului (selectate, urmând principiul tradiției, din definițiile înaintașilor), care îl diferențiază de „toate celelalte genuri sau elemente tradiționale, literare și lingvistice” (Norrick 1985, 71).

Proprietățile selectate de Norrick (67-71) sunt:

1. *Caracterul conversațional potențial deschis (potential free conversational turn)* – această noțiune propusă de Norrick vine să înlocuiască noțiunea de „enuț” (proverbul trebuie să fie un „enuț complet”). Norrick (*ibid.*, 68) definește noțiunea de *free conversational turn* drept „o contribuție discretă la o conversație în desfășurare, pe care vorbitorul o încheie voluntar (fără a fi întrerupt)”. Această noțiune, susține el, reprezintă o alternativă potrivită pentru înlocuirea așa-numitului „enuț complet” și este importantă din punct de vedere lingvistic pentru că ajută la diferențierea proverbului de expresia proverbială.

2. *Natura conversațională a proverbului* – această proprietate este amintită de majoritatea cercetătorilor anteriori lui Norrick, fiind importantă datorită faptului că, prin intermediul ei, proverbul se poate diferenția de glumă, ghicitoare, basm sau cântec, care, susține Norrick (*ibid.*, 69), întrerup fluxul conversației și sunt introduse prin anumite formule speciale, în timp ce proverbul nu necesită așa ceva.

3. *Tradiționalitatea* – este considerată una dintre proprietățile de bază, definitorii ale proverbului. Caracterul tradițional al proverbelor ajută la diferențierea lor de îmbinările libere de cuvinte, dar și de acele elemente cu autor cunoscut cum ar fi aforismele (Norrick 1985, 69).

4. *Caracterul oral al proverbelor* – faptul că proverbele sunt vorbite reprezintă o altă proprietate definitorie a proverbului, întrucât aceasta îl diferențiază de cântec, dar și de alte genuri scrise, cum ar fi epigrama sau aforismul (*ibid.*, 70).

5. *Forma fixă a proverbului* – o altă trăsătură de bază a proverbului, care îl face să se distingă de glumă și basm, acestea din urmă având forme libere.

6. *Caracterul didactic al proverbului* – această proprietate, atrage atenția Norrick, poate fi considerată definitorie doar dacă este înțeleasă ca având un uz didactic potențial. Caracterul didactic distinge proverbul de expresie proverbială, clișeu, blestem, ghicitoare, glumă ș.a.m.d.

7. *Caracterul general și impersonal al proverbului* – în ceea ce privește sensul, proverbul este general și impersonal, spre deosebire de blestem, spre exemplu, care este în mod esențial personal, fiind adresat unui anumit ascultător.

8. *Sensul figurat al proverbului.*

9. *Prozodia* – este o proprietate opțională.

10. *Caracterul amuzant al proverbului* – această proprietate este una de care proverbul se poate lipsi, întrucât el poate fi amuzant în mod întâmplător sau atunci când se urmărește în mod intenționat un scop didactic.

11. *Prezența umorului* – chiar dacă nu este o proprietate definitorie a proverbului, umorul reprezintă o caracteristică importantă care ajută la diferențierea „wellerismelor” de proverbe și clișee.

Ceea ce reușește Norrick să facă, utilizând aceste proprietăți, este crearea unei definiții bazate pe o matrice de caracteristici ale proverbului în raport cu alte genuri amintite anterior (clișeu, wellerismul, blestemul, expresia proverbială, ghicitoare, gluma, aforismul etc.). Dovadă stă tabelul² de mai jos, care explică destul de bine diferențele dintre proverb și celelalte genuri (Norrick 1985, 73):

| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 |
|----------------------|---|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|
| Proverb | + | + | + | + | + | + | + | 0 | 0 | - | 0 |
| Clișeu | + | + | + | + | + | - | 0 | 0 | 0 | - | 0 |
| Wellerism | + | + | + | + | + | - | - | 0 | 0 | + | + |
| Blestem | 0 | + | + | + | + | - | - | 0 | 0 | - | 0 |
| Expresie proverbială | - | + | + | + | + | - | - | + | 0 | - | 0 |
| Ghicitoare | - | - | + | + | 0 | 0 | - | 0 | 0 | + | 0 |
| Glumă | - | - | + | + | - | - | - | 0 | - | + | + |
| Basm | - | - | + | + | - | 0 | - | 0 | - | + | 0 |
| Cântec | - | - | + | - | + | 0 | - | 0 | + | + | 0 |
| Slogan | + | - | - | 0 | + | 0 | - | 0 | 0 | - | 0 |
| Aforism | 0 | - | - | - | + | 0 | + | 0 | 0 | + | 0 |

Mai mult, se poate afirma că, pe baza unei astfel de matrice, există posibilitatea de a defini și celelalte genuri în comparație cu proverbul.

Analizând cu atenție setul acesta de proprietăți, Norrick constată că există doar câteva care într-adevăr sunt prioritare pentru proverb și care pot fi folosite pentru a-l defini ca gen. De asemenea, amintind de genurile etnografic și supracultural³, pe care le discută, succint, tot în acest capitol, dar asupra cărora nu vom insista,

² Numerele de la 1 la 11 reprezintă proprietățile prezentate anterior. Cu semnul „+” Norrick marchează acele proprietăți care sunt prezente, cu „-” este marcată absența acestora, iar „0” indică prezența opțională.

³ Pentru această discuție vezi Norrick 1985, 58-59.

Norrick oferă, pe de o parte, o definiție etnografică⁴ și, pe de altă parte, una supra-culturală⁵ pentru proverbul popular.

Și în literatura de specialitate românească s-a încercat definirea proverbului. Ilie Danilov (1997) propune o abordare ușor diferită, atribuind proverbului, indiferent de limba în care acesta apare, o existență dublă, acesta fiind, pe de o parte, o unitate „activă” a limbajului, „un produs al limbajului”, util în comunicare, iar pe de altă parte, o unitate „pasivă”, „un element component al tezaurului paremiologic” (Danilov 1997, 13). Insistând asupra uzului proverbului în comunicare, considerat de către autor drept criteriu esențial în definirea proverbului, Danilov (1997, 17) formulează următoarea definiție: „Proverbul este o unitate comunicativă, apărută în cadrul practicii sociale, prin generalizarea unor experiențe concrete într-o formulă metaforică, prin care vorbitorul își exprimă atitudinea față de conlocutor”. Această definiție se diferențiază de celelalte definiții tradiționale prin faptul că mizează pe acea esență „activă” a proverbului.

Încercări de definire a proverbelor există și în cele mai importante dicționare de proverbe, cum ar fi, printre altele, *A Dictionary of American Proverbs*, *The Oxford Dictionary of English Proverbs*, *European Dictionary of Proverbs*, dar și în *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*.

În *A Dictionary of American Proverbs*, același Wolfgang Mieder, de această dată editor al dicționarului, încercând să justifice faptul că lucrarea lexicografică se vrea a fi o colecție de proverbe „pură”, compactată într-un singur volum, care să cuprindă doar proverbe „adevărate”, afirmă că ele pot fi definite drept „concise statements of apparent truths that have common currency” (DAP 1992, XII). Prin urmare, în concepția lui Mieder, caracteristicile proverbelor, pe care el le numește „autentice”, se leagă de scurtimea enunțului, de faptul că acesta transmite un adevăr clar, evident și faptul că acest adevăr are o circulație largă.

European Dictionary of Proverbs, remarcabila lucrare realizată de Emanuel Strauss, oferă și ea definiții ale proverbului. Emanuel Strauss apelează la definițiile oferite de câteva dintre dicționarele moderne precum *Oxford English Dictionary*⁶, a treia ediție a *Collins English Dictionary*⁷, a doua ediție a *Longman Dictionary of the English Language* sau *A Dictionary of American Proverbs*. Astfel, se poate observa cu ușurință că și aceste definiții se încadrează în categoria celor tradiționale, subliniind caracteristici precum

⁴ „The proverb is a traditional, conversational, didactic genre with general meaning, a potential free conversational turn, preferably with figurative meaning” (Norrick 1985, 78).

⁵ „The proverb is a typically spoken, conversational form with didactic function and not associated with any particular source” (Norrick 1985, 79).

⁶ „A short pithy saying in common use and recognized; a concise sentence, often metaphorical or alliterative in form, which is held to express some truth ascertained by experience or observation and familiar to all; an adage, a wise saw” (DEP, vol. I, VIII).

⁷ „A short, memorable, and often highly condensed saying embodying, esp. with bold imagery, some commonplace fact of experience” (DEP, vol. I, VIII).

scurtimea enunțului, transmiterea unui adevăr evident, obținut, adesea, în urma unei experiențe, caracterul imagistic sau particularitățile poetice.

Pe de altă parte, în DLR1900 (712) proverbul este definit drept „specie folclorică exprimând, adeseori metaforic și uneori rimat, într-o propoziție sau frază, un adevăr cu valabilitate generală, impus prin tradiție”, definiție ce urmează și ea coordonatele definițiilor tradiționale.

Sintetizând cele discutate până acum, se poate observa faptul că există numeroase încercări de definire a proverbului popular, din diverse perspective, din care se pot extrage câteva trăsături definitorii (primele șapte trăsături marcate pozitiv în matricea propusă de Norrick), însă formularea unei definiții care să fie acceptată în unanimitate este greu de realizat. Singura idee, destul de greu de contestat și pe care majoritatea specialiștilor o amintesc mereu, este cea emisă de Taylor (1931, 3), conform căreia există o „calitate incomunicabilă” care ne spune dacă un enunț este proverbial sau nu.

2. Originea și diseminarea proverbelor

Wolfgang Mieder (2004) discută, de asemenea, despre originea și diseminarea proverbelor, cu referire la cele europene. Astfel, el identifică patru surse ale distribuției proverbelor europene. Prima dintre acestea, poate și cea mai importantă, este reprezentată de *c u l t u r a g r e c o - l a t i n ă*, limba latină jucând un rol esențial în difuzarea geografică a acestora. Sunt amintiți primii învățați care s-au ocupat de studiul proverbelor, începând cu Aristotel și continuând cu Platon, Homer, Eschil, Sofocle, Euripide sau Aristofan, ale căror opere „găzduiesc” numeroase proverbe grecești. Operele acestora au fost mai apoi traduse în latină, iar mai târziu din latină în multe din limbile vernaculare europene aflate în plină dezvoltare. Mieder (2004, 10) nu uită să-l amintească pe Erasmus din Rotterdam, ale cărui *Adagii* au adus o contribuție semnificativă la răspândirea înțelepciunii clasice și medievale, dar nici pe Martin Luther, ale cărui traduceri au realizat același lucru în Germania.

Pentru a fi mai expliciti, merită să discutăm proverbul *Nu iese fum fără foc*, pe care Gabriel Gheorghe (1986, 310) îl consideră de origine latină, el găsiindu-se în opera *Curculio (Gărgărița)* a lui Plautus (254-184 î.e.n) cu forma *Flamma fumo est proxima (proximast)*. Proverbul, în forma sa românească, se găsește și în culegerea de proverbe a lui I. C. Hîntescu, prezentând variante precum: *Focul s-aprinde din scânteie* (Hîntescu 1985, 88), *Unde nu e foc, nu iese fum* (Hîntescu 1985, 159) sau *De unde nu-i foc, nu iese fum* (Hîntescu 1985, 193). De asemenea, nu trebuie trecută cu vederea nici vasta colecție a lui Iuliu A. Zanne, în care găsim următoarele variante: *Focul se aprinde din scânteie, Foc se faci, si fum sa nu esa, piste putință se'nțelege, Până nu faci foc, fum nu ese, Unde nu e foc, fum nu ese, Fum fără foc nici cum se vede* (ZANNE, I, 173-174).

O a doua sursă a proverbelor europene și nu numai este reprezentată de *Biblie*. Biblia a avut o influență extraordinară, în majoritatea țărilor europene existând un număr destul de mare de proverbe atât de cunoscute și uzitate încât originea le-a și fost uitată. Să luăm spre exemplificare versetul 27 din capitolul al XXVI-lea al Cărții *Proverbele lui Solomon*: *Cel ce sapă groapa aproapelui cade el în ea, iar cel ce prăvălește piatra, pe el și-o prăvălește*. Se poate observa că proverbul, pe care îl recunoaștem cu foarte mare ușurință, astăzi, este constituit de prima parte a versetului. Trebuie menționat faptul că proverbul nu apare doar în *Proverbele lui Solomon*, el prezentând variante sau reminescente și în alte cărți din Vechiul Testament; îl regăsim în: Ecles. 10:8 (*Cel ce sapă groapă va cădea într'însa, iar cel ce dăruie gardul va fi mușcat de șarpe*), Ps. 7:15 (*a deschis o groapă, și a adâncit-o și va cădea în groapa pe care a făcut-o*), Ps. 9:15 (*Căzut-au păgânii în groapa pe care-au făcut-o; în cursa aceasta pe care au ascuns-o s'a prins piciorul lor*), Est. 7:10 (*Așa a fost spânzurat Aman în spânzurătoarea pe care i-o pregătise lui Mardobeh; atunci mânia regelui s'a stins*), Iov 4:8 (*Pe cât știu eu, aceia ce ară rătăcire și seamănă durere, pe-acestea le culeg*), Prov. 5:22 (*Fărădelegile sunt cele ce-l vânează pe om și fiecare se leagă cu lanțurile păcatelor sale*). Din ultimele exemple se poate observa că ceea ce rămâne din forma originală a proverbului este ideea, înțelesul central al acestuia, faptul că răul se pedepsește cu rău. Făcând apel la principalele resurse de proverbe, putem observa evoluția proverbului biblic în cultura populară. Astfel, în *Povestea vorbii* a lui Anton Pann regăsim acest proverb cu forma *Cine sapă groapa altuia, intră el întâi într'însa* (Pann 1936, 326), pe când Iordache Goleșcu (1973, 159) înregistrează varianta *Cine sapă groapa altuia întâi el cade într'însa*. În culegerea lui Hințescu (1985, 57) găsim o variantă asemănătoare *Cine sapă groapa altuia cade el într'însa*, în timp ce ZANNE (I, 191) înregistrează variantele extrase din operele unor cărturari precum Cantemir, Neculce, Dosoftei: *În grôpa, care singur au săpat, într'aceiași singur au cadșut.*, *Cine sapa grôpa altuia cade el într'însa.*, *Grôpa au sapat și au cadșut într'însă.*, *Cine va sapa grôpa altuia să'l surpe, singur's va cădea'n rîpă și vieța sa ș'a rumpe*.

Cea de-a treia sursă a proverbelor europene este constituită de *latina medievală*, care, datorită statutului său de *lingua franca*, a contribuit la formularea de proverbe noi. De asemenea, colecțiile de proverbe realizate în latina Evului Mediu au avut și ele un aport important la transmiterea proverbelor în Europa, prin traducerea în limbile europene vernaculare. Aici, putem face referire la colecția de proverbe alcătuită de Erasmus din Rotterdam, numită *Adagia*. Un proverb extras din această colecție este *Satius est Initiis mederi quam Fini* (Bland 1814, 67) tradus în limba engleză prin *A stitch in time saves nine* și care era folosit pentru a scoate în evidență ideea că o boală descoperită și tratată la timp poate fi mai ușor vindecată. În limba română, echivalentul acestui proverb este *Cine nu cârpește spărtura mică are necaz să dreagă borta mare*. Variante ale acestui proverb găsim la Pann și Hințescu: *Spărtura până e mică trebuie cârpită* (Pann 1936, 264; Hințescu 1985, 148), dar și la ZANNE: *Cine nu cârpesce spărtura mică, are necaz să drégă borta mare* (ZANNE, X, 204).

Ultima sursă a proverbelor europene, menționată de Mieder, este reprezentată de proverbele americane care au pătruns și s-au difuzat în Europa odată cu mijlocul secolului al XX-lea, în principal prin intermediul mass-media. Exemplele date de Mieder (2004:13) sunt: *A picture is worth a thousand words, It takes two to tango* sau *Garbage in, garbage out*, ce par a se fi integrat perfect în limbajul europenilor vorbitori de limba engleză. Această ultimă sursă despre care vorbește Mieder este, de fapt, de așa-numitul calcul paremiologic. Anton Pann enumeră o serie de proverbe turcești oferind și calcurile paremiologice ale acestora; de exemplu: *Ectiini bicersin, etimi bulursân. – Ceeace semeni seceri, ceeace faci găsești., Damlaia, Damlaia gheololur. – Picând, picând, baltă se face., Fudul olan diușchiun calâr. – Cine se mândrește rămâne scăpătat., Danișan daa așar – Cine întrebă, munți sare., Iochiușe boinuș, ve cușă canat iuc deildâr – Boului coarne, păsării aripi povară nu sânt. ș.a.m.d.* (Pann 1936, 215-216).

3. Încercări de definire a proverbului de sorginte biblică

Este de notorietate ideea conform căreia orice proverb este formulat pentru prima dată de către un individ, ca mai apoi proverbul să fie preluat și folosit de către o întreagă comunitate, numele autorului original pierzându-se în cel al colectivității. Pe această idee mizează și Abraham Cohen, care susține că „proverbul autentic nu este acel enunț atent gândit și elaborat de către un individ, ci este, mai degrabă, expresia colectivă adoptată a experienței îndelungate” (Cohen 1911, 14). Forma literară a proverbului, afirmă Cohen (*ibid.*), este „de obicei brută, neșlefuită, lipsită de stil, indicând faptul că și-a obținut circulația din rândul claselor de jos, și nu de la așa-numiții «litérateurs»”. Atunci când vine vorba de proverbul ebraic și, prin restrângere, de cel biblic, lucrurile se complică, datorită sferei semantice largi pe care o are cuvântul folosit pentru a desemna ceea ce noi numim „proverb”. În literatura ebraică, cuvântul folosit pentru ‘proverb’ este *māšāl* (în aramaică, *mathlā*), care este mai apoi tradus în Septuaginta prin gr. *paremia* (pl. *parōimiai*) și în Vulgata prin lat. *proverbium* (pl. *proverbiae*), cele din urmă forme fiind adoptate de către majoritatea limbilor europene. În ebraică, termenul *māšāl* (sg. *mašal*/ pl. *mišle*) este folosit pentru a desemna: p r o v e r b u l , cu sensul pe care îl folosim astăzi, o i n j u r i e („cuvinte de ocară”), a l e g o r i a , p a r a b o l a , f a b u l a și, nu în ultimul rând, o r i c e c o m p o z i ț i e p o e t i c ă (Cohen 1911, 16). Prin urmare, folosirea termenului de „proverb” în Biblie pare a fi destul de problematică. În acest sens, merită amintită *Introducerea la Proverbele lui Solomon* realizată de Bartolomeu Valeriu Anania, în care se afirmă că textele din această carte „nu sunt decât parțial «proverbe» în accepția curentă a cuvântului” și că ele prezintă o structură literară specifică genului poeziei didactice a Vechiului Testament (Anania 2001, 787). Tot Anania (*ibid.*) oferă și o scurtă descriere a proverbului biblic:

un proverb biblic este alcătuit dintr’un distih, adică din două versuri legate între ele printr’un paralelism, fie sinonimic, fie antitetiv [...] Așadar, prin constituția lui,

proverbul biblic aparține genului paremiologic, adică: 1) provine din observația directă asupra realității imediate; 2) se exprimă lapidar, plastic, deseori metaforic; 3) țintește un efect moralizator.

Asupra formei poetice a așa-numitelor „proverbe biblice” insistă și Cohen, care vede în aceasta o trăsătură esențială a acestui tip de proverbe. O altă observație extrem de interesantă, pe care o face tot Cohen, este aceea că, în Biblie, există foarte puține locuri în care se găsească proverbe care să corespundă definițiilor tradiționale sau accepției pe care proverbul o prezintă în zilele noastre. Cohen descoperă cinci locuri în Biblie în care sunt menționate proverbe⁸ în sensul modern al cuvântului: 1 Reg. 10:12 (*Iar unul dintre ei, răspunzând, a zis: „Și cine e taică-său?” De aici vine proverbul: „E și Saul printre profeți?”*), 1 Reg. 24:14 (*Așa cum spune vechiul proverb: „Din cei nelegiuți va izvorî greșala”; deci mâna mea nu se va ridica asupra-ți*), Iez. 12:22 (*Fiul omului, ce înțelegeți voi prin zicala aceasta de pe pământul lui Israel: „Zilele se lungesc, vedenia s’a topit”?*), Iez. 16:44 (*Acestea sunt toate lucrurile care s’au spus împotriva ta prin zicala: „Cum e mama, așa e și fiica”*) și Iez. 18:2 (*Fiul omului, ce înțelegeți voi prin această zicală de printre fiii lui Israel, care zice: „Părinții au mâncat aguridă și fiilor li se strepezesc dinții?”*) (Cohen 1911, 18). Dacă urmărim cu atenție aceste exemple, putem observa că proverbele date, pe care Cohen le numește „autentice”, sunt introduse prin niște expresii sau formule precum: „de aici vine proverbul”, „așa cum spune proverbul”, „zicala aceasta”, ele fiind caracteristice literaturii rabinice (cf. Cohen 1911, 20).

În urma celor discutate până acum, observăm o oarecare dificultate în încercarea de definire a proverbului biblic. Am putea atribui acestui concept două accepții diferite. Pe de o parte, am putea numi proverb biblic acel proverb care reprezintă o prelucrare a proverbului popular, dar care apare în Biblie, fiind caracterizat drept biblic doar datorită apariției sale în Sfânta Scriptură. Pe de altă parte, se poate vorbi de proverbul biblic definit drept acea structură literară aparținând genului poeziei didactice a Vechiului Testament, alcătuită din două versuri a căror legătură se realizează printr-un paralelism static⁹ sau antitetic, despre care vorbește Anania, dar și alți exegeți care s-au ocupat cu studiul cărții *Proverbelor lui Solomon*. Chiar și așa, discuția este departe de a fi încheiată. Există o nevoie stringentă de a distinge în cazul proverbelor biblice între ceea ce este popular și ceea ce este cult sau aforistic. Sunt numeroase cazurile în care un proverb popular a pătruns în Biblie și a devenit cult, dar există și fenomenul opus, în care un proverb cult sau un aforism a devenit popular grație Sfintei Scripturi. În ceea ce privește primul caz, putem lua drept exemplu proverbul *Părinții au mâncat aguridă și fiilor li se strepezesc dinții* (Iez. 18:2; Ier. 31:29), despre care Cohen (1911, 18) afirmă că face parte din categoria proverbelor „autentice”, fiind folosit din timpuri străvechi. Odată cu intrarea în Biblie, proverbul citat a devenit cult, mai apoi revenind la statutul de proverb popular pe

⁸ Exemplele sunt extrase din *Sfânta Scriptură*, versiunea Anania (2009).

⁹ Despre cele două tipuri de paralelism (static și antitetic) discută Bland (1994).

măsură ce Sfânta Scriptură a început să fie tradusă în limbile vernaculare. Astfel, în cazul limbii române, regăsim acest proverb la Golescu (1973, 122) cu varianta *Părinții mănâncă mere acre și copiilor li se strepețesc dinții*, în lucrarea lui Pann (1936, 160), cu forma *A mâncat aguridă părinții și și-au strepețit copiii dinții*, și în colecția lui Zanne: *Unul mănâncă aguridă, și altul se strepețesc dinții* (ZANNE, III, 438), *Părinții au mâncat acrima adecă agurida, iar dinții copiilor voștri au stripețit* (ZANNE, IV, 538), aici și cu o formă în care rolurile actanților se schimbă: *Copiii mănâncă prune verzi, și bătrânilor li se strepețesc dinții* (ZANNE, II, 140) sau chiar varianta *Adam a mâncat merul însă dinții noștri strepețesc* (ZANNE, VI, 466). Alte două exemple de proverbe biblice care au fost populare și și-au schimbat statutul sunt: *Pomul după roade se cunoaște* (Mat. 7:16-20) și *Dacă cineva nu vrea să lucreze, nici să nu mănânce* (2 Tes. 3:10).

În ceea ce privește cel de-al doilea caz, în care un proverb cult sau aforism capătă statut de proverb popular, putem aminti primele trei versete ale capitolului 23 din *Evangelia după Matei*: 1 *Atunci le-a vorbit Iisus mulțimilor și ucenicilor Săi, 2 zicând: „Pe scaunul lui Moise s'au așezat cărturarii și fariseii; 3 deci, pe toate câte vă vor spune faceți-le și păziți-le, dar după faptele lor să nu faceți, că ei spun, dar nu fac.*, versete din care putem presupune că a fost extras binecunoscutul proverb *Fă ce zice popa, nu ce face popa*. Drept mărturie stau înregistrările din lucrările lui Pann și Zanne, de exemplu: *Fă ce îți zice popa și nu ce face el* (Pann 1936, 58), *Fă ce dă zice popa, dar nu face ce face popa* (ZANNE, VII, 96).

4. Originea și diseminarea proverbelor de sorginte biblică

În cazul studiului nostru, discuția originii și diseminării proverbelor populare dă naștere, inevitabil, la o altă discuție, și anume cea legată de sursele care stau la baza a ceea ce Scott (1965) numește „mișcarea de înțelepciune ebraică” (*Hebrew Wisdom movement*). Cercetările realizate de majoritatea exegeților cărților biblice, dar mai ales cele făcute de Scott, arată că acele cărți din Vechiul Testament considerate a fi sapiențiale au rădăcini în literatura sapiențială non-ebraică, mai exact în cea a Egiptului și Mesopotamiei. Scott descoperă trei rădăcini a ceea ce el intitulează sugestiv „mișcare de înțelepciune internațională” (Scott 1965, XLII), adică ceea ce, mai târziu, Hildebrandt și alți autori care s-au ocupat cu studiul proverbelor biblice vor numi *Sitz im Leben*, mai exact, acel cadru social al apariției proverbelor de sorginte biblică. Așadar, atât Scott (1965), cât și Hildebrandt (2005) vorbesc de trei cadre de bază: *școala, familia și curtea regală* (scribii). În ceea ce privește primul cadru, există autori care susțin existența școlilor în Mesopotamia și Egiptul antic, ei interpretând cupletul tată-fiu din proverbele de sorginte biblică ca făcând referire, de fapt, la învățător-elev. Chiar dacă descoperirile arheologice susțin această ipoteză a existenței școlilor timpurii, nu se poate spune cum era structurată o astfel de școală în Israelul dinainte de exil (Hildebrandt 2005). Cât despre cel de-al doilea cadru, cel al familiei, principalul argument în sprijinul acestuia este reprezentat de

numeroasele referiri la adresările și relațiile tată-mamă-fiu (*Ascultă, fiule, învățătura tatălui tău și nu lepăda rânduiețile maicii tale* (Prov. 1:8), *Ascultați, fiilor, învățătura unui părinte și siliți-vă să cunoașteți cugetarea* (Prov. 4:1), *Că și eu i-am fost tatălui meu fiu ascultător și drag am fost în fața mamei mele* (Prov. 4:3) etc.). În sprijinul celui de-al treilea cadru, cel al curții regale, poate fi adus chiar textul biblic în sine, care face referire la curtea regelui Solomon, a regelui Iezechia sau la înțelepții amintiți în proverbe precum: *Apleacă-ți urechea la cuvintele înțelepților, ascultă și cuvintele mele și lipește-ți inima, ca să știi că ele sunt bune.* (Prov. 22:17) sau *Și iarăși pe acestea vi le spun vouă, înțelepților: Nu e bine ca la judecată să-i cunoști pe împričinați.* (Prov. 24:23).

Pe lângă relația mișcării de înțelepciune ebraică cu cea egipteană și mesopotamiană, se vorbește și despre cea a Edomiților, care, însă, rămâne doar la stadiul de presupunere întrucât, susține Scott (1965, XLII), nu există niciun fel de „înregistrări literare” în acest sens. Atât în scrierile sapiențiale ce le preced pe cele biblice, cât și în cele din Biblie se distinge o caracteristică ce funcționează la două niveluri total opuse. Există, pe de o parte, scrieri conservatoare, didactice, iar pe de altă parte, există scrieri critice și speculative. Scrierile sapiențiale egiptene se încadrează la primul nivel, forma cea mai întâlnită a acestora fiind cea a „învățăturilor” (*instructions*) date, de obicei, de către rege, învățător, părinte fiilor lor. Cele mai importante scrieri sapiențiale egiptene sub această formă sunt *Învățăturile lui Ptah-hotep* (*Instruction of Ptah-hotep*), *Învățăturile pentru regele Merika-re* (*Instruction for King Merika-re*), *Învățăturile lui Amenem-ope* (*Instruction of Amenem-ope*), care stă la baza uneia din colecțiile *Proverbelor lui Solomon*, și *Învățăturile lui ‘Onchsbeshonqy* (*Instructions of ‘Onchsbeshonqy*), scriere extrem de asemănătoare cu cea a *Proverbelor lui Solomon*. Pot fi amintite și alte scrieri egiptene diferite de acestea în privința formei: *Satire on the Trades*, la care se face referire în cartea *Sirach*, *Divine Attributes of Paraoh*, *The Song of the Harper*, *The Eloquent Peasant* sau *Dispute over Suicide*, care pare a avea unele similarități cu *Iov* (Scott 1965, XLIII-XLVII).

Mișcarea de înțelepciune din Mesopotamia își are și ea, la rându-i, originile în cultura sumerienilor și, mai apoi, în cea a babilonienilor și asirienilor. Sumerienii sunt bine cunoscuți pentru colecțiile¹⁰ lor de proverbe și zicale populare, dar și pentru fabule, această formă de înțelepciune fiind considerată cea mai veche și fiind atribuită sumerienilor. Din scrierile sumerienilor, care le-au influențat pe cele ebraice, amintim: *Gilgameș și Țara celor Vii* (*Gilgamesh and the Land of Living*), care pare a fi o sursă pentru *Ecclesiastul*, *Învățăturile lui Šuruppak* (*Instructions of Šuruppak*), *I will Praise the Lord of Wisodm*, scriere supranumită „*Iovul babilonian*”, *A Dialogue about Human Misery/The Babylonian Theodicy*, *Hymn to Shamash*, *Counsels of Wisdom*, despre care se spune că a dat multe proverbe biblice și *Words of Abiqar* (Scott 1965, XLVIII-LII).

¹⁰ Pentru mai multe detalii cu privire la acest subiect pot fi consultate colecțiile de proverbe sumeriene editate de E. I. Gordon și Bendt Alster.

Pe baza edițiilor de proverbe și a studiilor în domeniu realizate de Bendt Alster și înaintașii săi (E. I. Gordon, S. N. Kramer, J. Van Dijk), se poate afirma că cele mai vechi proverbe dovedite prin surse sunt cele din Egipt și Mesopotamia antică. Trebuie remarcată dificultatea cu care aceste proverbe au fost parțial descifrate, întrucât acum mai bine de trei milenii limbile în care aceste proverbe au fost scrise erau sumeriana și acadiana (sumeriana s-a vorbit în mileniul al III-lea î.Hr., iar acadiana în mileniiile II-I î.Hr.) (Alster 1993, 2). Dacă în privința limbii sumeriene situația e destul de clară, aceasta fiind considerată cea mai veche și mai cunoscută limbă din lume, care se „rupe” de celelalte limbi, prin lipsa asemănărilor, în cazul limbii acadiene lucrurile se complică puțin, aceasta prezentând două mari dialecte: dialectul babilonian și cel asirian. Așadar, acadiana era un amestec de ebraică, siriacă, aramaică și arabă.

Acum două mii de ani, proverbele erau folosite în școală de către profesori și elevi pentru predarea și învățarea limbii sumeriene. Așa cum afirmă Alster (1993, 2), unele dintre textele inscripționate pe tăblițele de lut erau constituite din liste de cuvinte afișate pe o parte și proverbe pe cealaltă parte. Având în vedere faptul că sumeriana reprezintă o limbă dificilă, aproape indescifrabilă, motivul pentru care astfel de proverbe au ajuns să ne fie accesibile astăzi se datorează traducerii lor în acadiană, o limbă mult mai ușor de descifrat și mai puțin ambiguă din punct de vedere gramatical.

Sistemul de scriere al textelor care conțin proverbe descoperite pe acele tăblițe de lut arată un anumit caracter oral, mai exact faptul că cei care le-au scris s-ar părea că le știau mai mult sau mai puțin pe de rost (Alster 1993, 5). Chiar și cele două mari colecții de proverbe (colecțiile *Early Dynastic Proverb* și *Šuruppak's Instructions*) descoperite între 1963 și 1965, undeva în apropiere de Bagdad (Irak), nu au fost realizate ca antologii, ci cu un scop pur didactic. Cu ajutorul proverbelor din aceste colecții, elevul trebuia să deprindă o anumită atitudine cu privire la comportamentul social, trebuia să capete înțelepciune astfel încât să poată deveni un „maestru al propriei gospodării” (*ibid.*, 7).

Deși au existat voci care susțineau că aceste surse sumeriene nu ar trebui numite colecții de „proverbe”, ci mai degrabă colecții „retorice”, din cauza faptului că ele nu ar fi conținut proverbe autentice, ci citate literare folosite cu scop didactic, Alster (1993, 9), comparând fragmente de text din cele două colecții, ajunge la concluzia că aceste colecții de proverbe „reflectă o tradiție vie și autentică a proverbelor, cu o bază reală în limba vorbită”.

Pe lângă rolul lor didactic, colecțiile de proverbe au avut și un scop lingvistic, oferind învățăcelilor o serie de expresii cu un profund caracter retoric, pe care aceștia le puteau folosi în discuțiile academice, însă aceste colecții puteau fi privite și drept simple surse de divertisment (*ibid.*, 10).

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- Anania, Bartolomeu Valeriu, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată, adnotată și tipărită de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului, Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2009.
- DAP = Mieder, Wolfgang (ed.), *A Dictionary of American Proverbs*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- DEP = Strauss, Emanuel (collected by), *Dictionary of European Proverbs*, 3 volumes, London, Routledge, 1994.
- Golescu, Iordache, *Proverbe comentate*, ediție îngrijită de Gheorghe Paschia, București, Editura Albatros, 1973.
- ODEP = Wilson, F. P. (revised by)/ Wilson, Joanna (introduction by), *The Oxford Dictionary of English Proverbs*, Oxford, Clarendon Press, 1970.
- ZANNE = Zanne, Iuliu, *Proverbele românilor din România, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia. Proverbe, zicători, povățuiri, cuvinte adevărate, asemănări, idiotisme și cimilituri cu un glosar româno-frances*, vol. I-X, București, Editura Librăriei Socecu & Comp.Pann, 1936.

B. Literatură secundară

- Alster, Bendt, *Proverbs from Ancient Mesopotamia: Their History and Social Implications*, „Proverbium. Yearbook of International Proverb Scholarship 10”, The University of Vermont, 1993, 1-20.
- Barley, Nigel, 1974, „The Proverb’ and related problems of genre-definition”, „Proverbium 23”, 882-884.
- Bland, Dave, *A Rhetorical Perspective on the Sentence Sayings of the Book of Proverbs*, University of Washington, 1994 (teză de doctorat).
- Bland, Robert, *Proverbs, Chiefly Taken from the Adagia of Erasmus, with Explanations and Further; Illustrated by Corresponding Examples from the Spanish, Italian, French & English Languages*, vol. I, London, Forgotten Books, 2014.
- Cohen, Abraham, *Ancient Jewish Proverbs*, London, J. Murray, 1911.
- Danilov, Ilie, *Repere ale paremiologiei românești*, Iași, Editura Moldova, 1997.
- Dundes, Alan, *Texture, text, and context*, „Southern Folklore Quarterly”, 28, 251-265.
- Gallacher, Stuart A., *Franklin’s Way to Wealth: A Florilegium of Proverbs and Wise Sayings*, „Journal of English and Germanic Philology”, 48, 1949, 229–251.
- Gheorghe, Gabriel, *Proverbele românești și proverbele lumii romanice. Studiu comparativ*, București, Editura Albatros, 1986.
- Hildebrandt, Ted, *The Proverb - An Interdisciplinary Approach to a Biblical Genre*, „Tenure paper”, Gordon College, 2005.
- Hințescu, I. C., *Proverbele românilor*, ediție îngrijită de Constantin Negreanu și Ion Bratu, cuvânt înainte de I. C. Chițimia, Timișoara, Editura Facla, 1985.
- Mieder, Wolfgang, *Proverbs: A Handbook*, Connecticut, London, Greenwood Press, Westport, 2004.
- Milner, George B., *What is a proverb?*, „New Society”, 332, 1969, 199-202.

- Norrick, Neal R., *How Proverbs Mean. Semantic Studies in English Proverbs*, Berlin-New York-Amsterdam, Mouton Publishers, 1985.
- Scott, R. B. Y., *Proverbs. Ecclesiastes*, New York, The Anchor Bible Doubleday, 1965.
- Taylor, Archer, *The Proverb and an Index to the Proverb*, Pennsylvania, Folklore Associates Hatboro, 1962.
- Whiting, Bartlett Jere, *The Nature of the Proverb. Harvard Studies and Notes*, „Philology and Literature”, 14, 273–307, 1932.

DESPRE DIFERENȚELE DINTRE VERSIUNEA „BRITANICĂ” A PSALMILOR (CORNILESCU) ȘI PSALTIREA DE LINIE ORTODOXĂ*¹

CĂLIN POPESCU
Universitatea din Pitești
calinpopescu_cz@yahoo.com

Abstract: When the first BFBS agent came to Romania (in 1834), the Society was at a stage where its initial spirit of ecumenical openness had been diminished. It printed a series of Psalters according to a Protestant standard (based on the Masoretic Text), which resulted in a lot of differences with the previous local tradition, emerging from disagreements between the Masoretic Text and Septuagint. Besides, the „British” Romanian versions don’t follow scrupulously the Hebrew text either, but are dependent on intermediary recensions. First BFBS versions were using an ephemeral neological language and were claiming the necessity of abandoning the local archaizing version (an attitude which already implied a separation from the Orthodox tradition, based on stability). Then, on the contrary, Dumitru Cornilescu tried, in the 1920s, to create a new classic version, being supported by the polemical contemporary BFBS. His attempt of bringing up to date the biblical language ended in many errors and inaccurate renderings, as many of his commonplace words were unfit for the poetic style of the text. On the other hand, Cornilescu gathers all suggestions from various previous Protestant sources, in order to create a strictly confessional standard translation. He also seems to personalise the text, so as to reflect his own quarrels with the local Church – another reliability problem for his version, which is now ideologically outdated.

Keywords: BFBS in Romania, Cornilescu Bible, The Book of Psalms, biblical translation, MT vs. LXX.

1. Introducere

Fondată pentru a furniza Biblii în primul rând Țării Galilor, Societății Biblice Britanice și pentru Străinătate (British and Foreign Bible Society = BFBS) i s-a atașat rapid o dimensiune internațională: profitând de poziția de Imperiu global a Angliei, Societatea se oferea așadar să facă bine și altor țări, ca „o instituție care se naște într-o națiune pentru binele tuturor” (Steer 2004, 69). Realizarea bunelor

* *On the differences between the “British” (Cornilescu) version of the Psalms and the standard Orthodox Psalter.*

¹ Acknowledgements: Articolul de față a fost realizat cu sprijinul proiectului POSDRU 159/1.5/S/138963 – „PERFORM”.

intenții avea să fie limitată însă de condiția laică, de *estrangement*-ul insularilor epocii față de cultura Europei în general și a celei estice în special și, nu în ultimul rând, de dependența strictă de backgroundul ei confesional. BFBS și-a asumat un statut de graniță, definindu-se ca „o societate pentru furnizarea mijloacelor religiei, dar nu o societate religioasă” (*ibid.*, 170), ceea ce i-a permis să coopteze figuri politice importante și să fie susținută, ca organism reprezentativ al intereselor (fie și doar culturale) britanice, de ambasadele Imperiului, care îi deschideau ușile șefilor de state și îi asigurau protecție, contrabalansând influența cultelor locale. În virtutea superiorității materiale, ea a încercat impunerea, prin acest gen de mijloace, a unei tradiții biblice diferite în medii pe care le cunoștea doar sumar. Societatea a avut de la început și o orientare ecumenică, însă ecumenismul ei, dominat de metodști, quakeri și alți *protestanți*², era, de la un punct încolo, unul partizan. A fost de altfel o dezamăgire pentru inițiatori să constate că idealurile „simple” ale Societății, de „a face Biblia disponibilă într-o formă pe care toți să o poată înțelege și pe care să și-o poată permite” (Robertson 1996, XII), nu au primit încurajările așteptate din partea Bisericii Catolice și Ortodoxe (Robertson 1996, 2).

2. Scurt istoric al activității BFBS în România (cu referire la Psalmi)

România nu e amintită prea mult în istoriile BFBS. N-a fost o țară importantă pentru cuprinderea globală a activității Societății, nici nu s-a realizat aici ceva exponențial. Dimpotrivă, printre rândurile retrospectivelor contemporane se poate citi o anume delimitare față de activitatea din țara noastră, încadrabilă mai degrabă la capitolul greșeli, pentru care BFBS este scuzată voalat, la modul general, de istoricii ei contemporani³.

Primul și, probabil, cel mai însemnat lucru făcut de BFBS pentru români a fost Biblia tipărită în 1819 prin agenția numită Societatea Biblică Rusă. Era perioada de început a ONG-ului britanic, când încă se colabora entuziast cu Imperiul țarist, iar importanța acestei tipărituri a venit din faptul că s-a folosit, la sugestia mitropolitului ortodox Gavriil Bănulescu, textul⁴ publicat de greco-catolicul Samuil Micu la 1795 (Tappe 1968, 95) – o adevărată ediție ecumenică a epocii. Ulterior momentului 1825, când BFBS va denunța „experimentul ecumenist” (Batalden/Cann/Dean 2004, 4) și decide să publice doar Biblii după formatul protestant, agentul Benjamin

² Comitetul General a avut de la început compoziția: 15 membri ai Bisericii Anglicane, 15 membri ai altor denominațiuni creștine din Anglia, plus 6 membri străini (Steer 2004, 79).

³ Istoriile actuale ale Societății par să se recunoască și acțiunile mai puțin reușite: „Like every organisation in the world it has had to make do with flawed individuals to run it, work for it and support it, and some have had a better appreciation of what the Society was about than others” (Steer 2004, 447). Pasajele de acest gen sunt frecvente.

⁴ Revizuit după B 1688, în afară de *Psaltire*, unde preia integral ediția ortodoxă râmniceană a lui Damaschin Dascălul (P 1725), v. Popescu 2015, 964-965.

Barker reușește să tipărească, în 1838, la Smyrna, un Nou Testament – fără prefață, conform regulii Societății, dar copiind aceeași versiune, pusă la dispoziție de Biserica Țării Românești. Agentul nici nu ridică inițial problema unui Vechi Testament tradus din ebraică – conform proaspetelor cerințe ale Societății –, raportând la Londra că așa ceva nu va fi admis de clerul local (în 1835 se emisese chiar o decizie sinodală grecească în această privință). Totuși, odată câștigată încrederea oficialităților prin tipărirea textului propus de cler, BFBS va trece la editarea și pe cont propriu a cărților biblice, după propriile standarde. În privința Psalmilor, sunt deci de consemnat edițiile de mai jos:

În 1859, apar la București *Psalmii*, „din ultima edițiune ellenică recorectată supra ebraiciloru archetipi”, traducere (după versiunea neogreacă Vamvas) realizată de Constantin Aristia, actor și om politic de originea greacă, amic al lui Ion Heliade Rădulescu. Supratitlul, *Biblia Sacra*, e de altfel comun cu cel al traducerii publicate la Paris în 1858 de Heliade Rădulescu și folosește, în multe locuri, același limbaj burghez al epocii.

În 1863, tot la București, apare o altă traducere, realizată de un evreu creștin, Keller, agent al BFBS în Țara Românească, și Ștefanide, român cu origini grecești. Începând cu această ediție, Psaltirile „britanice” poartă de regulă titlul *Cartea Psalmilor tradusă întocmai după textul original* (subînțelegând că Textul Masoretic, întrucât este în evreiește, reprezintă varianta originală a Psalmilor). Ca stil, se continua pe linia neologismelor ininteligibile. În 1866 (tot la București), urmează o ediție tradusă de Ieronim Voruslan, evreu și profesor de seminar ortodox, revizuită de agentul William Mayer în 1867, apoi retipărită în 1867, în tomul al II-lea al Vechiului Testament încheiat în 1869, și în Biblia 1871 (de la Iași), apoi, re-revizuită, în Bibliile 1873 (Budapesta)⁵ și 1874 (Iași), în Psaltirile din 1875, 1877 și 1881 (Viena) și 1906, și 1917 (București), apoi și în Bibliile bucureștene din 1908, 1911, 1913 și 1921.

În fine, Dumitru Cornilescu publică, în 1920, *Cartea Psalmilor* sub egida Societății Evanghelice Române, versiune ce va fi inclusă întâi în Biblia publicată în 1921 de prințesa Ralu Callimachi, după care va fi propusă BFBS, adoptată în 1924, apoi retipărită în 1931 și de atunci încolo, fiind pusă în circulație pe scară largă de colportorii⁶ Societății, care raportau în epocă *succesul* ei⁷ – un cuvânt impropriu pentru o Biblie masiv subvenționată.

⁵ Cu o revizuire parțială (Geneza – Rut), realizată de Mayer, împreună cu profesorul Vasile Pallade, din Iași (DARLOW-MOULE, 1293).

⁶ Eng. *colporteurs* – așa se numeau vânzătorii ambulanz ai Societății, care distribuiau Bibliile tipărite, cu preț subvenționat.

⁷ „Colportage was not resumed in Rumania until early 1922. [...] In 1924, however, nearly 100,000 copies were circulated, compared with 5,000 in 1920. This steadily increasing circulation was greatly stimulated by the publication in 1921 of a translation of the New Testament and Psalms by a Rumanian Orthodox scholar, Cornilescu. Although this translation was not at once adopted as the Society's official Rumanian text, it was widely

Trebuie menționat încă un episod de colaborare interconfesională fructuoasă, survenit după ce în locul BFBS a început să acționeze United Bible Society (UBS), care a recuperat și vechiul angajament ecumenic. Acest organism a contribuit la tipărirea Bibliei Ortodoxe de la 1968, cu concursul Patriarhului Justinian, care a exprimat atunci și o poziție ortodoxă oficială, posterioară episodului Cornilescu, privitoare la activitatea BFBS: în ansamblu, aceasta este una de apreciere, deși patriarhul, cu diplomație, păstra reticența față de ideea retraducerii în comun, după standarde protestante⁸. Colaborarea nu putea, de altfel, să nu aibă limite, având în vedere că între viziunea Societății și cea a Bisericii Ortodoxe persistă o serie de incompatibilități.

3. Înnoire vs. stabilitate

Ideea pe care o promova atunci Societatea, de a traduce frecvent textul biblic, pentru actualizarea permanentă a limbii și accesibilizarea mesajului, era diferită de concepția ortodoxă: Andrei Șaguna a explicat că limba Bibliei unui popor „numai o dată se face”, restul fiind doar diortosiri, ca tăierile ramurilor uscate dintr-un „pom viu” (B SIBIU: *vii*). În polemica purtată cu Ion Heliade Rădulescu, mitropolitul îl oprea pe acesta din încercarea de a crea o Biblie în limbajul modern al vremii, iar concepția lui, a modificărilor minimale în textul biblic, a fost urmată de edițiile 1914 și 1957 (în ceea ce privește Psalmii), dovedindu-se și cea corectă, dat fiind că Psaltirea de linie este astăzi perfect inteligibilă, pe când limbajul lui Heliade, modern la vremea lui, a ajuns între timp desuet, arhaic și ilizibil. În schimb, seria de Biblii și Cărți ale Psalmilor protestante din secolul al XIX-lea a încercat, în virtutea unui anume spirit contestatar, să ducă la bun sfârșit experimentul lui Heliade Rădulescu, ruinându-și astfel, prin limba excesiv de neologizantă⁹, șansele de a fi receptate de

circulated by the Society's colporteurs, and proved extremely popular”, scrie Roe (1965, 267), fără să detalieze ce înseamnă „extremely popular” – probabil comparația se făcea cu unele ediții britanice anterioare, față de care limbajul era mai accesibil.

⁸ Românilor ortodocși, precum și rușilor pravoslavni, li se reproșa reticența de a adopta linia traductologică la zi în forurile de conducere ale Societăților Biblice. „UBS sought to encourage good modern translation in Orthodox majority countries. [...] The Romanian Orthodox church was even more reserved. The Patriarch Justinian, with a smile, explained the situation in Romania: «I think you have observed that we have very many theological professors. You may also have observed that we do not have quite that many theologians»” (Robertson 1996, 200).

⁹ În P 1859, Dumnezeu „produce” fân pentru vite, iar omul scoate „nutriment” din pământ (Ps. 103:16/104:14). (Folosind sistemul dublu de numerotare, indic, drept primă variantă, versificația Bibliei sinodale post-1968, iar ca a doua variantă redau versificația ediției discutate.) În versiunea P 1863, dușmanii sunt „inamici”, iar versetele sună în genul: „Sacrificați sacrificii de dreptate, și sperați în Iehova!” (4:5/6); „Dară eu, prin mare mila ta, întru în casa ta; și mă închinu în templulu tău celu sacru, în respectu

un public mai larg. Ținând cont de dificultățile originalului grecesc al Septuagintei și mai ales de cele – recunoscute – ale Textului Masoretic (chiar mulți comentatori protestanți sunt de acord azi că textul ebraic este corupt în unele locuri), traducerea pasajelor grele se face, inevitabil, de fiecare dată altfel, producând, în loc de clarificări, confuzie și neîncredere. Pentru mediul ortodox, e greu de admis ca versetele obscure să aibă „atâtea traduceri câți traducători” (NIC, 547): Traducerea slavonă a Psaltirii este practic neschimbată din secolul al IX-lea încoace (în timp ce „recitarea în felul evreiesc a psalmilor” îi deranja pe pravoslavnicii¹⁰). Principiul stabilității Psaltirii de linie, creată odată cu începutul slujbei în limba română (1710), a justificat și reacția mediului monahal față de traducerile sinodale din prima jumătate a secolului al XX-lea – fără ca această reacție să fie provocată de scrierile mitropolitului Șaguna, din secolul precedent. Așa cum observa Mircea Chialda, revizor al ediției 1957, statutul special al Psalmilor, integrați în toate slujbele bisericești¹¹, a făcut ca alterările lor să nu poată trece neobservate de masa credincioșilor. De altfel, găsim un principiu similar și în *Regulile* Societății pentru translatori¹²: o versiune care a trecut testul folosirii practice ar trebui păstrată.

Sub imperiul acestor false urgențe filologice și al unei anumite beții a globalității, misionarii englezi realizau, uneori, traduceri hilare, care pe istoricii BFBS de azi îi amuză: în loc de „o coroană netrecătoare”, lui Dumnezeu i se atribuie „o pălărie care nu se demodează” (Steer 2004, 238) etc. Printre greșelile și excesele de acest gen ale Societății, trebuie amintită și seria edițiilor în limba română, cu o calitate departe de a justifica eforturile financiare și logistice depuse de Societate. Aici,

cătră tine” (5:7/8); „fiindu îngreunatu de aversiune, el naște falsitate” (7:14/15). Așa sună și limba B 1871: „Spre perfecționarea sântilor, spre lucrul serviciului, spre edificarea corpului lui Christos ... bărbat perfect” (Efes. 4:13).

¹⁰ V. Cooper 2003, 128, 153. De altfel, s-a trasat chiar un principiu în acest sens. A șasea comisie care a lucrat, în Rusia, la revizuirea Bibliei de la 1663 a decis menținerea oricărei expresii pentru care se putea găsi măcar o singură versiune greacă echivalentă, oricât de neînsemnată. Retraducerile se operau doar în cazul expresiilor confuze care nu se puteau identifica în nici măcar o recenzie a Septuagintei. Cum am amintit, Biserica Greacă a hotărât și ea, în același spirit, la 1835, că textul elin al Septuagintei rămâne singura sursă autorizată pentru ortodocși – ca răspuns la inițiativele protestante de transpunere în greaca modernă (îndemnând astfel la respingerea traducerilor BFBS și în celelalte limbi balcanice).

¹¹ „Această sfântă carte este împletită atât de mult cu slujbele Bisericii, încât dacă psalmii s-ar scoate din cult, ar produce un mare gol” (Chialda 1964, 649). Observația e valabilă și din alt unghi: dacă s-ar face modificări, ele ar deranja imediat – așa cum s-a constatat (vezi Braniște 1968, 572) la revizuirea făcută chiar de Părintele Chialda, în 1957. În privința stabilității Psaltirii de linie, vezi și Popescu 2015.

¹² „A revision should in most cases be limited to the correction and improvement of a version which has already stood the test of practical use” (RULES, 12 – prevederea fiind reluată și de celelalte reeditări).

Cornilescu se va afirma susținând o poziție contradictorie: propunea o versiune în „limba vorbită” a momentului, dar pe care o voia, în același timp, definitivă, scutită de reînnoirile viitoare (Coștaș 2014, 176) – era de altfel și rodul unei inițiative proprii, spre deosebire de versiunile „britanice” precedente, comandate – dar și aceasta fiind impusă cu toată forța BFBS.

4. Momentul Cornilescu

Ideea în sine a Societății de a se ocupa, în țări străine, de traducerea Bibliei, direct sau prin cei desemnați de agenți, era deja un act de prozelitism, bazat pe speranța că Biblia „va convinge de greșală” (Steer 2004, 169) Bisericele tradiționale¹³. Impunerea unui format fără prefață și comentarii încerca și ea să rupă textul de cultele tradiționale, iar utilizarea Vechiului Testament ebraic corespundea concepției protestante. Din păcate, partizanatul de facto al Societății nu s-a oprit la atât, ci a făcut și pasul către o reinterpretare forțată, strict confesională, a textului, uneori cu accente polemice împotriva Bisericii Ortodoxe – cu care nu mai avea, de acum, niciun punct de contact ecumenic. În această privință, ediția Cornilescu a fost „vârful de lance”, așa cum a arătat și Pr. David (1957). Totuși, nu i se poate atribui ei în întregime această confesionalizare a textului biblic. Contribuția sa cea mai importantă a reprezentat-o colectarea tuturor sugestiilor în această direcție – din edițiile britanice anterioare, din partea agenților, a mișcării neoprotestante locale și din versiunile străine pe care le considera respectabile (uneori, sursa sugestiilor urcând, de altfel, până la Textul Masoretic), pentru a crea o versiune etalon a interpretării biblice neoprotestante a epocii. Se încălcau, desigur, nu doar principiile de neutralitate statuate inițial de Societate, ci și cele pe care le apăra însuși Cornilescu: „n-am ținut seamă de niciuna din considerațiunile pe care le-ar putea aduce vreo confesiune asupra textului”, căci „textul trebuie lăsat așa cum e”, de vreme ce „Biblia este și rămâne mai presus de orice confesiune și ei trebuie să i se supună orice confesiune care vrea să se întemeieze pe Biblie în susținerile ei” (Cornilescu 1923, 567, 570).

4.1. Exemple de diferențe între Textul Masoretic și Septuaginta, atestate de Noul Testament

Un aspect important al diferențelor generale dintre Psaltirile „britanice” și Psaltirea de linie ortodoxă îl reprezintă folosirea ca sursă a traducerii a textului ebraic (Masoretic), în locul celui grecesc (LXX). Aici, tradiția protestantă a ajuns, în 1968¹⁴, la o reconciliere și cu cea catolică, formând o unică tradiție a Europei apusene –

¹³ De altfel, și în Canton (1904) revine mereu la ideea că accesul la Biblie conduce automat o comunitate înspre protestantism. V. și nota 28.

¹⁴ Prin documentul *Guiding Principles for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible* (Robertson 1996, 114).

opusă celei ortodoxe. O versiune ebraică fusese folosită, la sfârșitul secolului al IV-lea, și pentru traducerea în latină a Bibliei de către Ieronim, care a devenit, pe măsura răcirii relațiilor cu Estul, versiunea autorizată pentru Biserica Catolică, apoi sursă a primelor traduceri protestante.

Nu e de mirare că între traduceri după versiunea greacă a Psalmilor și cele având la bază textul ebraic deosebiri pot fi numeroase și, pe alocuri, majore. Alegerea între cele două variante nu e o opțiune filologică, ci una confesională, în funcție de raportarea în primul rând la autoritatea lui Luther (și, mai nou, a Papei) sau la cea a Părinților Bisericii, și în funcție de publicul-țintă. A folosi azi subtitluri precum „tradusă întocmai după textul original” e un abuz filologic, neexistând nicio dovadă (ba, dimpotrivă, numeroase motive de îndoială) că Textul Masoretic ar fi identic cu originalul folosit de Sinagoga precreștină.

20 de locuri din Psalmii versiunii Septuaginta sunt citate ca atare în Noul Testament, însă apar într-o formă diferită în traduceri după Textul Masoretic. Unele diferențe sunt foarte vizibile. De pildă, „Le vei *paște* pe ele cu toiag de fier” din Septuaginta (2:9 – P 1957) este citat în Apoc. 2:27 în aceeași variantă, însă apare în P 1863, P 1867, până la BN 1921, și apoi P CORN: „Tu le vei *șdrobi* cu un toiag de fier” – în ebraică, forma verbală cu sufix pronominal תרעם nedistingând între verbele רָעָה (‘a paște’) și עָרַךְ (‘a sparge’, ‘a trata urât/a vătăma, printr-o purtare brutală’). Din tradiția Psaltirilor „britanice”, doar P 1859 dădea: „Vei *păstori* pe ei în vargă de fier”, conform variantei grecești: ποιμανεῖς.

În 8:2, forma redată de Mat. 21:16 este: „Din gura copiilor și a celor ce sug ți-ai pregătit *laudă*” (B 1968), și aceasta citim și în *Psaltirea* de linie, conform Septuagintei: ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηγορίσω αἶνον). În P CORN e însă: „Din gura copiilor și a celor ce sug la țâță, Ți-ai scos o *întăritură de apărare*”. Versiunea ebraică (מִפִּי עוֹלָלִים וְיִנְקִים יִסְדְּדָתָּ) folosea substantivul ‘ôz (זֶז), redat, în diferite locuri din Septuaginta, cu ambele sensuri. În interpretarea *Midrașului*, era vorba de copiii care, din momentul în care erau învățați Legea, deveneau elemente de bază ale comunității (MIDRASH, vol. I, 124). În Noul Testament, însă, versiunea greacă apare citată de însuși Iisus Hristos, într-un context ce susține textul din Septuaginta.

În același Psalm, versetul 8:5 este redat în Evr. 2:7 sub forma: „L-ai micșorat pe el [pe om] cu puțin față de *înger*” (B 1968), pe când Textul Masoretic dă varianta – oarecum incompatibilă cu Întruparea – „L-ai făcut cu puțin mai prejos decât *Dumnezeu*” (P CORN, care folosește sugestia lui B SEGOND); câteva ediții britanice păstrasera, totuși, forma (neo)grecească (prezentă și în KJV): P 1859: „L-ai făcut ceva mai inferior de kit îngerii”; VT 1867: „L-ai făcut cu puțin mai mic decât pre angelii”.

O contradicție flagrantă se găsește în pasajul 39:9-11/40:6-8, redat de *Psaltirea* de linie: „*Jertfă și prinos n-ai voit, iar trup mi-ai întocmit*. Ardere de tot și jertfă pentru păcat n-ai cerut. Atunci am zis: «Iată vin! În capul cărții este scris despre mine. Ca să fac

voia Ta, Dumnezeuul meu, am voit și legea Ta înlăuntru inimii mele» (P 1957), formă citată, de altfel, în Evr. 10:5 (θεσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας σῶμα δεκατηρίσω μοι), în timp ce în P CORN găsim: „*Tu nu dorești nici jertfă, nici dar de mâncare, ci mi-ai străpuns urechile*; nu ceri nici ardere de tot, nici jertfă de ispășire. Atunci am zis: «Iată-mă că vin! În sulul cărții este scris despre mine. Vreau să fac voia Ta, Dumnezeuule! Și Legea Ta este în fundul inimii mele»”. *Midrașul* Sinagogii (MIDRASH, vol. I, 435) – preluat și de TH (384) – susține că fraza ebraică (בְּכַרְתִּי וּמִנְחָה לִי לֹא־הִפְצַתְּ אָזְנוֹיִם כְּרִיתִי) s-ar referi la ascultare (1Reg. 15:22), în sensul cerut de Samuil lui Saul¹⁵. Totuși, lui Saul i se cerea să se abțină și să aștepte (1Reg. 13:13), nu să ia inițiativa spunând tocmai: „iată vin”. Sensul evident este deci, mai degrabă, al aducerii ca jertfă a propriei persoane în locul jertfelor de animale, așa cum este citat pasajul, cu referire la Iisus, în Evr. 10:5. CHEYNE (146) arată că aceasta trebuie să fi fost varianta preferată de evreii din diaspora, care așteptau să audă că nu mai trebuie să jertfească animale, ei neavând instituția Templului la îndemână. NIC (373) pretinde că traducătorii Septuagintei n-ar fi știut ce să facă cu expresia, de aceea au luat *săpat* drept *reparat*, folosind καταρτίζω, care are, printre sensurile secundare, și ‘a repara’. Verbul grecesc apare însă în *Psalmi* doar cu sensul de ‘a întocmi, a crea, a alcătui’. Varianta de compromis, „urechi mi-ai întocmit”, ὠτία καταρτίσω μοι, propusă de ediția Rahlfs a Septuagintei (și preluată în românește de SEPT NEC) se bazează aici pe un text... latin (*Psalterium Gallicanum*), care se presupune că ar fi fost tradus după coloana a cincea a *Hexaplei* lui Origen – iar pe baza acestui text latin, Rahlfs contrazice aici codicii antici grecești, lăsându-i doar ca simple variante de subsol în *Septuaginta* sa. Or, în *Hexapla*, ὠτία era dat, cel mai probabil, nu de Septuaginta, ci de versiunile Aquila, Symmachus și Theodotius¹⁶. În fine, MOZLEY (74) avansează ipoteza că în ἠθέλησας ὠτία, varianta σῶμα ar fi apărut prin mutarea lui ζ, de la cuvântul precedent, într-un manuscris fără pauze, alături de τι, care putea semăna cu un μ, iar *săpatul* la care face referire כָּרַת a fost înțeles ca o *dăltuire*, *modelare*¹⁷ (sau chiar, la limită, s-a încercat traducerea unui pasaj obscur printr-o parafrază, în stilul *obscurum per obscurius*). Totuși, Apostolul Pavel, care interpretează

¹⁵ Și ALTER (142) susține, în nota de subsol, că ar fi vorba de „o putere de a asculta mai atent”, deși verbul כָּרַת mai apare în Textul Masoretic doar cu sensul *săpării* – de puțuri.

¹⁶ Cum sesiza CHEYNE (178-179), care are, de altfel, mari dubii că originalul ebraic vechi a arătat aici ca în Textul Masoretic. Vezi HEXAPLA, vol. II, 151. Influența exegezei NIC (373) afirmă greșit că *soma* este „perhaps a variant tradition in LXX”, în timp ce *otia* s-ar afla în „all extant LXX mss.” – el apare, într-adevăr, în Octapla, însă nu pot fi ignorate, când vine vorba de Septuaginta, tocmai versiunile majore antice: Vaticanus, Sinaiticus și Alexandrinus.

¹⁷ „They will have understood ka [כרית] rit (elsewhere = ὀρύσσειν) in the sense of cutting and shaping”.

în sensul: *suntem sfințiți prin jertfa trupului lui Iisus Hristos, nu prin jertfele legii*, cunoștea, obiectiv și filologic vorbind, bine textul legii, iar auditoriul său la fel – cum vedem, de altfel, în Evangheliile, unde și citatele date de Hristos din Septuaginta erau înțelese fără probleme de auditori; iar Hristos spune, pe de altă parte, deseori că *Psalmii* au vorbit despre El¹⁸.

E limpede, în lumina cazurilor analizate, că în Textul Masoretic avem un alt corpus al Psalmilor decât cel din Septuaginta. În unele schimbări, precum „Dumnezeu *se mânie* în fiecare zi” (în loc de: „*nu se mânie*”) sau „sărutați pe fiu” (în loc de „luați învățătură”), se simte tonul mai aspru al Textului Masoretic, în care Dumnezeu e mai sever în relația cu neamurile (și mai blând cu evreii), astfel că uneori Iahve din Psalmii ebraici e imposibil de înlocuit cu blândul, tolerantul și cosmopolitul Iisus al Noului Testament.

Totuși, multe diferențe țin doar de nuanțe și, evident, în mare parte, textul ebraic nu poate să nu păstreze și o savoare a originalului. Din păcate, însă, edițiile Britanice nu urmează întotdeauna nici Textul Masoretic în maniera științifică pe care o pretind. După cum dezvăluia un traducător ieșean în 1872, la realizarea primei Biblii „britanice” românești, „unii au folosit traducerea greacă a textului ebraic, alții pe cea franceză, pe cea germană”, așa că rezultatul a fost „o amestecătură și o traducere cât de liberă se poate, traduceri de traduceri”¹⁹. Cornilescu și edițiile Ieronim Voruslan-W. Mayer fac la fel: acceptă, împreună cu BFBS, Textul Masoretic drept superior versiunii grecești, dar de fapt nu îl urmează strict. Exemplul cel mai flagrant e cunoscutul pasaj mesianic tradus în versiunea de linie: „*străpuns-au* mâinile și picioarele mele”²⁰ (21:18/22:16), conform textului grecesc (din toate variantele): ὤρουξαν χεῖράς μου καὶ πόδας. În P CORN, găsim la fel: „Mi-au străpuns mâinile și picioarele”. „Străpuns-au” dă și BN 1921, iar în traduceri anterioare găsim variante asemănătoare: în P 1859: „au găurit mâinile mele și picioarele mele”; în P 1863: „ei îmi găurescu”; în VT 1867: „săpat-au mănecile mele și piciorcele mele”. De fapt, aici Textul Masoretic respinge aluzia mesianică și avea: „*ca de leu*, mâinile și picioarele mele” (כְּאַרְיֵל יְדַי וְרַגְלַי). Dar sursele principale ale lui Cornilescu, B SECOND

¹⁸ Mat. 21:42; 22:43; 27:46; Luc. 24:44 etc. Psalmistul, ca profet mesianic, vorbește de aducerea propriei persoane ca jertfă, așa cum e citat pasajul și în Evr. 10:5. E deci mai plauzibil ca Sinagoga post-Hristos să fi scos aluzia mesianică decât ca Apostolul Pavel să fi citat greșit, iar apoi scribii să fi rescris după el Psalmul, în favoarea unui creștinism facil, cum ajung să susțină partizanii protestanți ai autenticității Textului Masoretic (v. Jobes-Silva 2000, 97).

¹⁹ Scrisoarea lui I. Pallade, din 2 noiembrie 1872, către dr. Alexander Thompson (Arhiva Bible Society, *Editorial Correspondence Inwards*, BSA D1/7). De acolo mai reiese că munca separată a opt persoane a dus și la incongruențe în modul de redare a termenilor și a expresiilor, în diferitele porțiuni de text, pe care agentul Mayer va trebui să le studieze el însuși, capitol cu capitol.

²⁰ P 1957. Anterior, de la MS 4389 la B 1914, era *săpat-au*, iar MS 45, ca și P SCH, avea *săpară*.

și B DARBY (ca și KJV, de altfel) practicau și ele aceeași inconsecvență, bazându-se mai mult pe tradiția occidentală creată de Vulgata – care traduce, după Septuaginta, *foderunt*, de la *fodio* ‘a săpa, îmboldi’, corespunzător lui ὀρύσσω ‘a săpa, a da gaură prin săpare’ (în timp ce în traducerea după evreiește are *vinxerunt*, de la *vincio* ‘a lega’ – cum redă și Aquila: ἐπέδησαν „au legat”). Singura traducere românească realizată aici într-adevăr după Textul Masoretic, P CALOMIRA, dădea și ea o soluție de compromis, cu o completare între paranteze: „Ca un leu [frânt-au] mâinile și picioarele mele”.

În evreiește, *ka'ari*, כָּאָרִי, ‘ca un leu’, și *ka'aru*, כָּאָרָו, ‘au străpuns’, sunt apropiate, iar neînțelegerea poate veni, după MOZLEY (40), din simpla confundare (frecventă, de altfel) a lui י cu ׀. TH, care oscilează între cele două variante²¹, observă totuși că noțiunea „legării” nu se potrivește în context, unde trebuie să ne gândim mai degrabă la o acțiune de câini, mai plauzibilă fiind deci „sfășierea”. SANDER (273) interpretează totuși: „cu forța unui leu (ei au legat) mâinile mele”. Pentru *bound* optează și ALTER (273), doar fiindcă, altfel, în expresia „ca un leu mâinile și picioarele mele” nu vede nici un sens. Observând că TARGUM apelează la un verb în plus pentru a deriva aici un sens – „mușcă precum leul” (NIC, 230)²² – și pentru a evita o traducere fără noimă, NIC improvizează: „They circle me like a lion, my hands and feet”, speculând înțelesul care se desprinde, în engleză, din simpla păstrare a ordinii cuvintelor. Interpretările mai noi încearcă să demonstreze, totuși, că ar fi vorba de felul leilor de a străpunge sau de a sfășia mâinile, subînțelegând deci adăugirea din TARGUM, și adaptându-se și viziunii creștine. Stilul general al corecturilor fariseice, care, cum am amintit, căuta să sublinieze forța evlaviei iudaice, ne face să anticipăm aici mesajul real din Textul Masoretic: „eu sunt ca un leu fiindcă sunt fariseu”, după cum desprinde și F. Băltăceanu, invocând comentarii rabinice: „m-au înconjurat cum înconjuri un leu” (SEPT NEC, 96). *Midrașul* interpretează într-o direcție diferită (MIDRASH, vol. I, 320; vol. II, 458), dar păstrează asocierea lui „ca un leu” cu mâinile psalmistului, iar nu cu vrăjmașii: mâinile și picioarele mele sunt „urâte ca de leu”, adică *respingătoare*, întrucât „ei le-au făcut respingătoare”, precum Esterei i s-ar fi făcut vrăji de către Amman pentru ca picioarele ei să arate urât în ochii împăratului Ahașveroș – în timp ce Dumnezeu le făcea să strălucească. La Marea Moartă s-au găsit două manuscrise ebraice precreștine care conțin pasajul (v. SCROLLS, 634, Flint, 1997: 88). Unul, de la Nahal Hever, are acolo suficient de clar כָּאָרִי, iar celălalt, de la Qumran, are כָּרִוּוּ, ceea ce, chiar dacă י final este mai greu lizibil, confirmă varianta creștină din Septuaginta,

²¹ „Niciuna nu poate fi propusă dogmatic ca fiind cea corectă” (TH, 221) – deși versiunile latină, greacă și siriacă dau la unison „străpuns”.

²² Într-adevăr, în TARGUM (59) se susține că *oamenii din jur* sunt ca leul, nu *mâinile*, idee care apare, de altfel, și anterior, la versetul 13.

Vulgata și Peshitta – căci א cade uneori înaintea de ג în conjugarea verbului, cum mai observă MOZLEY, nu însă și din rădăcina substantivului. Aceste descoperiri recente nu ar trebui totuși să ducă doar la relativizarea Textului Masoretic (ale cărui manuscrise conțin, iată, în majoritate, „ca un leu”) în acest loc, ci la reevaluarea întregului credit pe care i-l dau cei care îl consideră versiunea nealterată a Vechiului Testament.

4.2. Interpretări partizane

Teoria protestantă că omul se mântuiește prin însăși decizia de a crede în Iisus și că nu există fapte bune este introdusă în textul biblic în primul rând prin eliminarea sistematică a noțiunilor de „om drept”, „sfânt” sau „cuvios”, prin înlocuirea termenului *nădejde* și evitarea ideii de *mântuire* la viitor. David (1957, 33-34) considera înlocuirea „dreptății” cu „neprihănirea” (de pildă în Mat. 6:33, 25:46, Rom. 6:18 etc.) drept o marcă a traducerii lui Cornilescu. Într-adevăr, în Rom. 6:18, versiunile anterioare lui Cornilescu (1859, 1863, 1868, 1871, 1875, 1877, 1881 etc.) dădeau *dreptate* pentru δικαιοσύνη, nu *neprihănire*, B SEGOND dă *justice*, iar B DARBY *righteousness* – ce-i drept, în engleză, adjectivul *right* nu se atribuie persoanelor, iar *just* e restrâns la judecători, astfel că în limbajul obișnuit *righteous* este un concept destul de vag, nu un echivalent pentru uzualul *drept* din românește; totuși, *neprihănit* este echivalentul lui *stainless*, nu al lui *righteous*. Exista totuși și în P 1863 *cu inima curată* în loc de „drept la inimă” (εὐθύς τῆ καρδία/לב-ישר): 10/11:2, 35:10/36:11 etc., iar conceptul neprihănirii se regăsește și în P 1866, unde în introducerea Ps. 7 e amintită *inocența* – de asemenea, în B 1874, unde apare *nevinovăția*²³.

Uneori, textul ebraic susține înlocuirea lui „a nădăjdui” (gr. ἐλπίζω) cu „a avea încredere” (*to trust*) – בטח (bāṭah): „*n-au avut încredere în ajutorul Lui*” 77:26/78:22 (P CORN), față de: „*nici au nădăjduit* (ἔλπισαν) spre mântuirea lui” (B 1914). De multe ori, însă, este vorba doar de o modificare la nivelul traducerii românești, pentru a se ocoli termenii neconvenabili (iar în acest sens, Cornilescu mai degrabă preia sugestii de la B SEGOND și de la Biblii „britanice” anterioare, decât apelează la sursele originale): „Pentru ca aceștia *să-și pună încrederea în Dumnezeu*” (P CORN 77:9/78:7), deși originalul ebraic folosește כָּסֶל (kesel) ‘speranță’, ca în traducerea de linie (B

²³ Tot în legătură cu acest concept, BC 1921 transpune în Noul Testament o traducere „interpretativă” sau „creatoare” în Gal. 2:16 (în stilul celei cunoscute, operate de Luther în Rom. 3:28): „numai prin credință” în loc de „prin credință”, dar trebuie precizat că ea este preluată din NT 1863 – de asemenea, versiunile „britanice” au oscilat aici între „credința lui Iisus Hristos” (NT 1859, NT 1863, NT 1867) și „...în Iisus Hristos” (cum e tradus genitivul în NT 1875 - NT 1917 etc). BC 1921 face același lucru în Tit. 3:7, unde în loc de „ca îndreptându-ne” („prin grația lui” (NT 1863), sau „prin charul lui” (NT 1877 – NT 1917), pune, îngroșând sensul participiului aorist: „odată socotit neprihănit...”.

1914): „Ca să-și pue întru Dumnezeu *nădejdea* lor” (ὡς θῶνται ἐπὶ τὸν θεὸν τὴν ἐλπίδα αὐτῶν).

Pe baza interpretării discutabile a elementelor de context în traducere, mântuirea este plasată doar în sfera prezentului: „*Sunt* cu inima veselă, din pricina *mântuirii* Tale” (Cornilescu 12:6/13:5) deși Textul Masoretic are לָגַ, forma de *imperfect* a lui לָג, iar versiunea de linie traduce: „*Bucura-se-va*²⁴ inima mea de *mântuirea* ta”. Imperativul *măntuiește-mă* (68/69:1) este și el transpus într-un registru mai prozaic (*scapă-mă*), pentru evitarea omonimiilor neconvenabile.

Și alte aspecte sunt reformulate în spiritul doctrinei protestante: oamenii nu pot face nimic (10/11:3), pentru că sunt doar oameni (9:20), dar și Dumnezeu este mai blând, nepretinzându-le nimic: El e gata să ierte (85:4/86:5), nu îl batjocorește pe Leviatan (103:27/104:26) și nu îi acuză pe oameni pentru vreun păcat concret, cum ar fi, de pildă, hoția la cântar (61/62:9), ca în Psaltirea de linie (B 1914).

Accentele polemice cunoscute privind preoția (prezbiteratul) nu se rezumă la Noul Testament²⁵. Nici în Psalmi nu există „după rânduiala lui Melchisedec” (cum se reda, de la Ms 4389 până la B 1968, κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ) ci, în P CORN, „felul lui” (109/110:4). P 1859 pusese „după ordinea Melchisedek”, iar P 1863 schimba cu „modul lui”. În P 1866, Ieronim pune din nou „rânduiala”, dar este corectat, în P 1867, de misionarul W. Mayer²⁶, iarăși cu „modul lui”, apoi, în 1874, cu soluția: „după chipul lui Melchisedek”, rămasă până la BN 1921. Expresia din Textul Masoretic (עַל-דְּבָרָי מְלִיִּצְדֵּק) e într-adevăr problematică, pentru că, deși הַרְבֵּי este explicat de dicționare (SANDER, 117; KOEHLER, 212; BDB, 184²⁷) cu sensul ‘manière’, ‘manner’, trimiterea biblică se face, de regulă, numai la acest verset. B SECOND traduce, desigur, *manière*, în timp ce edițiile englezești au în general *order*, dar NAB preferă „like Melchizedek”.

²⁴ ἀγαλλιάσεται fiind, desigur, formă de *viitor* mediu al lui ἀγαλλιάω.

²⁵ David (1957, 35) acuza înlocuirea sistematică a lui *preoți* cu *prezbiteri* (Iac. 5:14, Evr. 5:24 etc). Chiar dacă nu găseam această opțiune în NT 1859 și NT 1863, ea apăruse însă din NT 1867, unde sunt preferați *bătrânii*, în timp ce din B 1871 – B 1917 se pune *presbiteri*. De asemenea, autorul mai remarcă înlocuirea, în Evr. 7:24, a adjectivului *netrecătoare* (în legătură cu preoția) prin perifraza „care nu poate trece de la unul la altul” – deși aici contextul, precum și unul din sensurile lui ἀπαράβατος, l-ar mai acoperi formal pe Cornilescu (și pe Segond). P 1859 și P 1863 dădeau, corect, „are preoția vecinică”, în NT 1867 găseam „are preoția neschimbătoare”, iar începând cu NT 1875 versiunile britanice au (de asemenea, cu acoperire): „are preoția neîncălată”.

²⁶ De la London Jews Society din Iași (Darlow-Moule, 1292).

²⁷ Dicționarul Holladay, inclus în Bible Works 9, mai indică și ‘way’.

Semnul egal pe care Cornilescu îl puna între închinarea la icoane și idolatrie nu apare, cum credea David (1957), numai în Noul Testament²⁸, ci el este deja în P CORN, în polemicul verset Ps. 96/97:7: „Sunt rușinați toți cei ce slujesc *icoanelor* și cari se fălesc cu idoli”. Aici, el traduce **פֶּסֶל** (*pesel*), **γλυπτός**, *chip cioplit* (cum găsim în versiunea ortodoxă P 1957 – vezi Lev. 26:1 –, iar anterior, *ciopliți*, de la P 1680), prin *icoană*, dependent de B SEGOND (*image*), de alte locuri traduse astfel în edițiile anterioare ale Noului Testament „britanic”, dar și de o anumită concepție polemică, pe care între timp englezii înșiși, finanțatorii ediției sale, au abandonat-o. Icoana desemnează în limba română în mod evident picturile religioase cu care ortodocșii (de câteva decenii, și anglicanii) își ornează Bisericile și pe care le venerază, în virtutea unei vechi tradiții teologice bizantine (ca dovadă a Întrupării), ignorată însă de colportorii din epocă ai Societății²⁹. *Psaltirile* „britanice” anterioare ținuseră cont totuși de sensul din limba română: P 1859 „adoră sculpturile”; P 1863 „adoratorii sculpturilor”; VT 1867 „servesc imaginilor sculptate”; BN 1921 „servesc la chipuri cioplite”.

David (1957, 36) mai reproșa traducerea lui **צְרוּר** nu prin *iad*, ca în vechea tradiție, ci cu un echivalent al lui **לִישׁׁוּׁ**: *locuință a morților* – concept vag ce nu face decât să susțină concepția adventistă despre inexistența iadului. Aici sugestia nu vine din edițiile britanice anterioare (care traduc, toate, *iad*), ci în principal de la B SEGOND: *le séjour des morts*. Și B DARBY dă *hades* (cu minusculă), dar traducerile mai noi au creat o adevărată tradiție occidentală, în sensul evitării lui *hell* din KJV – echivalent al lui *inferno* din VULGATA – și de a căuta un echivalent al conceptului ebraic: ESV, ASV și NASB aleg *Hades* (cu majusculă), NAB: *the netherworld*, iar CEB, *the place of the dead*. Această manieră de traducere ajunge, în Psalmi, să exprime o întregă filozofie legată de moarte, cu tente uneori anti-creștine. În versetul 15/16:10, redat în versiunea de linie (B 1914): „Că nu vei lăsa sufletul meu în *iad*, nici vei da pre cel cuvios al tău să vază stricăciune”, găsim în P CORN: „Căci nu vei lăsa sufletul meu în *locuința morților*, nu vei îngădui ca prea iubitul Tău să vadă

²⁸ David (1957, 36) credea că nu Cornilescu a pus în Ps. 96/97:7 varianta *icoane* pentru *chipuri cioplite*, ci editorii ulteriori, deși cita locuri unde la BC 1921 apare *icoană* în loc de *chip* în Noul Testament, precum în Rom. 1:23. Și aici, însă, în B 1871, care prefera termenii latini (ex. *glorie* în loc de *slavă*), apare *imagini* – e drept, în P 1859-VT 1867 se dădea tot *chip*, iar de la P 1875 înainte s-a dat *închipuire*. De asemenea, în Apoc. 13:14, acolo unde BC 1921 folosește *icoană* pentru *chip* (făcut fiarei), cuvântul apare și în NT 1863 („se facă *icona* ferei”), în timp ce B 1871- NT 1917 aveau *imagi* – numai în NT 1859 și NT 1867 s-a păstrat *chip*, ca în versiunile ortodoxe.

²⁹ Canton (1904, 415) relatează cum, în Rusia, un om ar fi înțeles, citind pentru prima oară Vechiul Testament, că icoanele, fiind de lemn, sunt totuna cu idoli de lemn descriși acolo. Iar de aici se deducea că Russian Bible Society s-ar fi desființat din cauza temerilor clerului ortodox că adevărul Scripturilor le-ar deschide oamenilor mintea.

putrezirea”³⁰. În 6:5, tendința lui Cornilescu de a duce sensul în această direcție³¹ e la fel de vizibilă. Pasajul era oricum dificil, căci formularea greacă echivocă (ὄτι οὐκ ἔστιν ἐν τῷ θανάτῳ ὁ μνημονεύων σου ἐν δὲ τῷ ἄδῃ τίς ἕξομολογήσεταιί σοι) permite (cum observă Francisca Băltăceanu, chiar dacă ea preferă soluția mai apropiată de textul ebraic – SEPT NEC, 52) și o interpretare (poate forțat-) creștină, speculată de Psaltirea de linie românească (deși versiunile mai vechi o ignorau): „Că nu este întru moarte cel ce Te pomenește pe Tine”. Începând cu P 1863³², se alege o formulare mai aproape de versiunea masoreților (כִּי אִין בְּמוֹת וְכִרְךָ בְּשִׁשָּׁל מִיּוֹדֶה-לְךָ): „Căci în moarte nu se pomenește de Tine”, interpretată de exegeții protestanți în sensul rugăciunii lui Iezechia (Is. 38:18)³³. Formularea lui Cornilescu merge însă până la scandalos: „Căci cel ce moare nu-și mai aduce aminte de Tine; și cine Te va lăuda în locuința morților?”, fidel versiunii B SEGOND: „Car celui qui meurt n’a plus ton souvenir; Qui te louera dans le séjour des morts?”³⁴. Această interpretare trebuie pusă și în legătură cu versetul 87:11/88:10: „sau se scoală morții să te laude?”, adoptat, din păcate, alături de alte câteva forme ebraice, și de ediția ortodoxă P 1957, deși traducerea tradițională ortodoxă (de la MS 45 și MS 4389 la B 1914) era: „Au *doftorii* (se) vor scula și se vor mărturisi ție?” (În fine, în aceeași direcție mai găsim în P CORN – de la B SEGOND – și: „Cei ce nu pot să-și păstreze viața”, în 21:34/22:29).

Pe lângă aceste nuanțe de realism excesiv, Psalmii versiunilor britanice se mai caracterizează și printr-o anumită hipercorectitudine, care acoperă, printr-o lectură a textului în cheia istoric-geografică, aceleași idiosincrazii confesionale: cuvântul ebraic לְיָהּ, redat în grecește prin ναός și în latinește prin *templum*, e tradus, conform tradiției occidentale, invariabil prin *templu*, încă de la P 1859, eliminându-se cuvintele *biserică* sau *locaş*, prezente în versiunea de linie (filiația tradițională ortodoxă), care ar

³⁰ Aici mai remarcăm, desigur, în loc de *cuvios* (ὅσιος) sau *pios* (ἱσῆς), *cel preainbit* – din rațiunile nefilologice amintite mai sus (sugestia venind tot de la B SEGOND: *ton bien-aimé*).

³¹ Este ciudat că aceasta este teza propovăduită de adventiști, care dau credit traducerii sale, deși el s-a opus adventiștilor, prin traduceri polemice la adresa lui Hellen White și a respectării sâmbetei.

³² P 1863 are, în loc de *iad*, la 15/16:10, „imperiu morței”, iar la 6:5, „mormântu”.

³³ Vezi CHEYNE, 19. Iar NIC (103) vede în LXX doar sensul „nimeni nu își aduce aminte de Tine”, neluând în calcul și sensul expresiei grecești exploatat, în românește, de Psaltirea de linie.

³⁴ De asemenea, P CORN mai are, în 85:12/86:13, în loc de „iadul *cel mai de jos*” (κατώτατος) (תַּהַיָּהּ), o traducere liberă: „*adânca* Locuința a morților”. La P 1959 găseam: „foarte de jos”; în P 1866, „iadul cel adânc”, schimbat, în VT 1867, cu „infernul cel mai adânc”, iar la BN 1921, este: „infernul cel mai de jos”. Și P 1863 dădea, totuși, ceva asemănător cu Cornilescu: „lumea de josu cea adâncă”.

fi indus concepția că Templul nu e doar cel din Vechiul Testament, ci și biserica familiară cititorilor.

De la Keller (P 1863) și Ieronim Voruslan (P 1866) și până la ultimele Biblii atribuite neoficial lui N. Nitzulescu (v. BN 1921), unde se renunță la idee, tetragrama יהוה este redată prin *Iehova* (cum făcea și B DARBY) acolo unde tradiția românească dintotdeauna, urmând direcțiilor greacă (κύριος) și latină (*Dominus*), folosea *Domnul*. Cornilescu, neputând utiliza sugestia din B SEGOND (*l'Éternel*), admite corectura din textul Nitzulescu și revine, la rândul lui, la *Domnul*³⁵. În schimb, el e hipercorect în redarea, în 103:19/104:18, a lui יהוה, transpus în Septuaginta ca χοιρογορύλλιος. Neacceptând „iepurele” din tradiția ortodoxă (de altfel, inexact, deși preluat de P 1863), nu e mulțumit nici cu soluția din P 1859, care dădea: „Petrele (sunt) refugiul dessipedelor”, nici cu a lui Ieronim din P 1866, „șoarecele de munte”, păstrată ulterior, ci transcrie direct, corect din punct de vedere științific, „șafan”, cu derutante rezonanțe exotice.

4.3. Clarificări nepotrivite

Socotită, în general, de Societate drept cea mai mare reușită a ei în România³⁶, versiunea Cornilescu alunecă în extrema opusă față de încercările precedente: ea elimină într-adevăr neologismele, însă în favoarea utilizării unui registru exagerat de colocvial, renunțând la tot ceea ce considera a fi calc, în numele „clarificărilor” forțate și al transpunerilor în limba populară – pe seama exactității.

Iată câteva exemple. În 21/22:27, sintagma *famiiliile neamurilor* din P CORN traduce în limba curentă destul de nepotrivit *semințiile neamurilor*, lăsând loc interpretării prozaice a lui *neamuri*, în registrul casnic (*famiiliile rudelor*). De asemenea, în 65:1/66:2, unde, în locul versiunii de linie „Cântați numele Lui; dați mărire laudei Lui” (cf. δότε δόξαν), P CORN pune: „Cântați slavă numelui său. Măriți slava Lui prin

³⁵ Deși aici recomandarea de a folosi „numele personal al lui Dumnezeu” ca Iehova apărea chiar în *Regulile pentru traducători* ale BFBS, care luau ca model pasaje din versiunile autorizate britanice, unde această soluție ar fi dat – după cum se susținea – mai multă forță textului (RULES, 7).

³⁶ Scrisorile pe această temă pot fi citite în Arhiva Bible Society (în special la *Records of the Editorial-Translations Department – Romanian*). O parte din ele se găsesc, în traducere, într-o ediție – cu tentă partizană –, publicată de Emanuel Conțac: „Cornilescu are în mod cert un dar de a folosi limba română populară”; traducerea sa a reprezentat „o revoluție spirituală în rândul poporului”, „un eveniment de o importanță uriașă pentru națiune”, astfel că Societatea Biblică Britanică „a făcut un lucru mareț dând poporului român o versiune mare”, cu o „limbă română puternică și expresivă” se scria în epocă (Conțac 2014, 93, 129, 137, 198). Totuși, chiar și agenții BFBS vedeau că limba folosită e mult prea liberă, că autorul se joacă cu termeni precum *dreptate*, iar asta după ce își dăduseră seama că mai fuseseră pacăliți, în privința traducerii tendențioase a „odihnei de sabat”, de către un adventist român (Conțac 2014, 95, 145, 197).

laudele voastre”, ceea ce sună pleonastic, și chiar lasă loc să se înțeleagă *măriți* în sensul de ‘sporiți’, departe de intenția textului original (שִׂימוּ כְבוֹד הַתְּהִלָּה). (O observație asemănătoare se poate face și despre confuzia dintre participiul *urât* și adjectivul cu aceeași formă, în 13/14:1 etc).

„Și n-am putut să văd” din 39:16/40:12 este tradus de Cornilescu, simplificator, după sugestia lui B SEGOND, „Si nu *le* mai pot suferi vederea” – cu referire la păcate –, schimbând deci sensul: nu se tulbură vederea din cauza păcătoșeniei și a suferinței pricinuite de aceasta, ci pur și simplu psalmistul nu suferă să se gândească la păcatele proprii.

Pasajul din 91/92:11 („și a privit ochiul meu către vrăjmașii mei, și pe cei vicleni, ce se ridică împotriva mea, îi va auzi urechea mea” – P 1957) este transpus de P CORN, fără reținere, într-un limbaj de-a dreptul trivial, cu un sens pe măsură. Traducerea („ochiul meu își vede împlinită dorința față de vrăjmașii mei și urechea mea aude aude împlinirea dorinței mele față de potrivnicii mei cei răi”) insinuează, dezvoltând o sugestie de la B SEGOND și B DARBY, că psalmistul *dorea efectiv* răul potrivnicilor proprii – în contradicție cu atitudinea lui David, care îl numea *inbit* chiar pe prigonitorul Saul (2Reg. 1:23).

În spiritul protestant al democratizării traducerii biblice, formele verbale ebraice, lipsite de sistemul timpurilor din limbile europene, sunt interpretate într-o manieră liberă, uneori discutabilă. Ca regulă, se preferă banalizarea prin prezentul general, atunci când o redare mai riguroasă ar păstra viitorul pentru imperfect și trecutul pentru perfect. De pildă, „Arderile de tot nu le vei binevoi” este redat, în 50:17/51:16, prin generalul: „Dar ție *nu-ți plac* arderile de tot” (deși verbul רָצָה era aici la imperfect: תִּרְצָה), contrazicând chiar sfârșitul Psalmului, unde Dumnezeu *binevoiește*, totuși, jertfele de viței (50:20/51:19).

Petre David remarca la Cornilescu întrebuintarea, în Noul Testament, a unor termeni inadecvați într-un text religios destinat marelui public (David 1957, 38): *Nebunia lui Dumnezeu*, după B SEGOND: *la folie de Dieu*, transpunând hipercorect grecescul τὸ μωρὸν τοῦ Θεοῦ, redat, în 1Cor. 1:25, de versiunea sinodală curentă (post-1951), prin „ceea ce pare...” sau de B 1914: „Ce este nebun al lui Dumnezeu” (formulare perfect compatibilă cu originalul). Hiperexactitatea lui Cornilescu face casă bună cu o anume dorință de a epata, de vreme ce nu oferă un înțeles suplimentar textului, în schimb produce o impresie neplăcută, a unei interpretări lipsite de reverență – și, la fel, cu cele ce urmează, în 1Cor. 1:27-28 (*slăbiciunea, cele josnice* etc³⁷). Trebuie remarcat că, dintre edițiile anterioare „britanice” de până la

³⁷ În aceeași categorie poate fi inclusă tratarea versetului Mat. 1:24, unde folosește pentru γυνή „nevastă-sa”, apelând la un registru excesiv de familiar, pe lângă tenta de negare a pururea-fecioriei Mariei. În edițiile NT 1859 – NT 1867 era „muierea sa”, iar în B 1871 – NT 1917, „femeea sa”. Așa cum arată nota din Bible Works (preluată din dicționarul intern Gingrich), termenul grecesc „nu e în niciun caz lipsit de respect, dar nu există un

Cornilescu, niciuna totuși nu a recurs la acest limbaj, preluat apoi servil de versiunile neoprotestante ulterioare (vezi GBV ori NTR). În *Psalmi*, astfel de alegeri neinspirate de cuvinte compromis inevitabil și calitatea traducerii sub aspect poetic. În loc de „Că m-au înconjurat câini mulți” (21:17/22:16), Cornilescu preferă „Că niște câini mă înconjoară”: nediscutând aici de valențele poetice ale lui „niște”, nu se înțelege de ce mai e nevoie de o rugăciune dacă pericolul e minimalizat astfel, prin conotațiile peiorative ale articolului nehotărât. Același lucru, în cazul „Căci niște oameni mă hărțuiesc” (în 55/56:1), în loc de vechiul „m-a călcat omul”³⁸; aici, se poate bănuși și substratul polemic: ortodoxiei, cu care traducătorul avea controverse, sunt doar „niște oameni”, fără harul pe care pretind că l-ar avea Biserica lor. „Multe sunt minunile și planurile Tale pentru mine” (39:7/40:5) sună excesiv de familiar, dacă nu și nejustificat neologic – deși poate fi o impresie subiectivă. Tot astfel, nu par a se potrivi unui registru poetic atât de înălțător, traduceri prozaice precum: „când se vor face mări” (77:8/78:6, în loc de „când se vor ridica”); „cu instrumentul cu zece coarde și cu alăuta” (91/92:3, evitând „în psaltire³⁹ cu zece strune”); „omul prost⁴⁰ nu cunoaște” (91/92:6); „el bea din pârâu în timpul mersului” (109/110:7, în loc de „pe cale”); „Cine este ca Domnul, Dumnezeul nostru, care locuiește atât de sus? El își pleacă privirile să vadă ce se face în ceruri și pe pământ” (112/113:5-6); „marea a văzut lucrul acesta și a fugit, Iordanul s’a întors înapoi” (113/114:3); „Dumnezeul nostru este în cer, El face tot ce vrea” (113:11/115:3); „tot ce are suflare” (150:6, în loc de „toată suflarea”) etc.

Astfel de formulări sunt folosite în virtutea principiului necesității înnoirii limbajului, care, în vechea Psaltire de linie, ar fi rămas în urma limbii curente. Însă chiar și acestei întreprinderi îi lipsește consecvența, căci recunoaștem în versiunea lui Cornilescu multe expresii, formulări, soluții la probleme delicate de traducere a textului poetic al Psalmilor, care, fiind impuse deja culturii române prin versiunea de linie, sunt preluate ca atare de acolo: „vierme, nu om, ocară oamenilor” (21/22:6); „să fie rușinați și înfrunțați” (39:19/40:14); „nu mă lepăda de la fața Ta” (50:12/51:11); „a plouat peste ei mână de mâncare” (77:28/78:24); „Dumnezeule (...), neamurile în moștenirea Ta” (78/79:1); „varsă-ți mânia peste neamurile care nu te cunosc” (78/79:6); „umblă în întuneric” (81/82:5); „stăpânește în mijlocul

termen englezesc general acceptat pentru el, de aceea cel mai bine e să se omită acest cuvânt”. Versiunile ortodoxe mai noi folosesc, în spirit pedagogic-catehetic, „logodnica”, având în vedere că e vorba de un caz izolat, nu de o înlocuire sistematică.

³⁸ Așa cum găseam de la P SCH la B 1914, cu mică variație, între perfectul simplu și cel compus, operată de MS 45 – iar P 1957 va schimba în: „m-a necăjit omul”.

³⁹ Bănuim o idiosincrazie față de un cuvânt uzual în cultul ortodox. Altfel, un cititor care nu știe ce era psaltirea, ar trebui să știe ce e șafanul?

⁴⁰ În loc de: *bărbatul cel nepriceput* din Psaltirea de linie (P 1710- B 1914); MS 45, MLD: *om fără minte*.

vrăjmașilor tăi” (109/110:2); „fie numele Domnului binecuvântat de acum și până în veac” (112/113:2) etc.

4.4. Personalizare în exces

Traductologii biblici protestanți și simplii teoreticieni occidentali ai traducerii poeziei stabilesc la unison⁴¹ că un bun traducător trebuie să aproprieze spiritul autorului, pentru a fi capabil să-i redea mesajul bazându-se și pe experiența proprie. Prin titlurile Psalmilor, tradiția ne-a indicat că morala lor trebuie citită în cheia biografiei lui David. Lectura Psalmilor în versiunea lui Cornilescu trimite însă mai mult cu gândul la biografia autorului traducerii. În acest caz se întâmplă, deci, invers: așa cum folosește ca instrument Biblia pentru a susține tezele doctrinei (împotriva propriilor principii declarate), își asumă și Psalmii din perspectiva controverselor proprii cu ortodoxia, afișând postura dreptului fugar, pe care o clama, cum știm, în repetate rânduri⁴².

Niciuna din edițiile britanice anterioare, nici B SECOND și nici B DARBY, nu i-a dat lui Cornilescu sugestia să traducă în loc de „Fericit bărbatul care n-a umbat în sfatul necredincioșilor” (1:1), „Ferice de omul care nu se duce *la* sfatul celor răi”⁴³. Sigur, se poate invoca intenția lui de transpunere într-o limbă cât mai banală, chiar cu prețul pierderii sensului, cum face în atâtea locuri, sau ne-am putea aminti versiuni foarte vechi (P SCH, P HURM⁴⁴), dar în cazul său nu putem face abstracție că a înființat, cu sprijinul BFBS, o confesiune nouă în România, Biserica Evanghelică, iar psalmul se potrivește ca suport pentru această separare. *Sfatul* (βουλή, מַצָּח), venit în română din slavonescul **свѣтъ**, admite, într-adevăr, un triplu sens (‘consiliere’, ‘proiect’ sau ‘adunare’) – ceea ce i-a îndus și pe alții în eroare⁴⁵, dar prepoziția greacă ἐν și cea ebraică אֶל nu indică *direcția* vreunei mișcări (sens pe care l-ar fi permis slavonescul **на**), ci doar *influența*, așa cum găsim în majoritatea

⁴¹ Vezi, de pildă, Barnstone 1993, 266, Tytler 1813, 74, 114, 208 și Nida 1964, 151-152, 154.

⁴² Cornilescu se plângea agenților BFBS că va veni ziua când Biserica îl va da afară din cauza „convertirii” sale (Coștaș 2014, 92-93: „The result ist that he feels the day must come when the church will turn him out”), acuzând o persecuție acolo unde era vorba, de fapt, de o separare conștientă, teologică și practică, de Biserica Ortodoxă, cu sprijinul BFBS.

⁴³ LXX: Μακάριος ἄνθρωπος, ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλήν ἀσεβῶν. TM: אִשְׁרָא לֹא הָלַךְ בְּעֵצַת רְשָׁעִים. VULGATA are aici: „Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum”.

⁴⁴ Tar B SL dădea: Бл̄женъ мужь, иже не иде на совѣтъ нечестивыхъ.

⁴⁵ Varianta 1 – Nicodim Munteanu (B 1936, B 1944): „care nu se ia după sfatul necredincioșilor”. Varianta 2 – Dosoftei (P 1680): „n-au mers în sfatul necuraților”; P 1673 „Ferice de omul ce n-a merge în sfatul celor fărădelege”; B 1688: „N-au mersu în sfatul necuraților”; Psaltirea de linie (P 1710 – P 1957): „în sfatul necredincioșilor”; P CORBEA: „ce nu i-au fost svatlu cu necredincioșii”. Varianta 3 – P SCH (dependentă de slavonă): „nu merge *la* sfatul necuraților”; P HURM: „nu merge la svatulu necuraților”.

traducerilor moderne și în alte locuri din Psalmi, unde se poate vedea că este vorba de *convingere* sau *gând* (*sfatul* săracului, așa cum vedem în 13/14:6, este nădejdea lui în Domnul), deci nicidecum nu se referă la prezența fizică în vreo adunare eclezială.

Și în alte opțiuni de traducere se poate bănuși aceeași obsesie. „Niște îngâmfați s-au sculat împotriva mea” sună la fel, spre deosebire de „Călcătorii de lege s-au sculat asupra mea”, din versiunea de linie (încă de la MS 4389 și apoi P 1710 – 85:13/86:14). De asemenea, „batjocoritorii” ar putea fi înțeleși ca fiind nu blasfematorii lui Dumnezeu, ci criticii noii denominațiuni – chiar și aceste trimiteri arată de altfel că „persecuția” la care ar fi fost supus traducătorul a fost cel mult una doar resimțită de el. În loc de „adunarea celor tari”, avem în același verset, în P CORN, „o ceată de oameni asupritori”. De aceea, traducătorul îi poate disprețui: în loc de „ca unul din căpetenii cădeți”⁴⁶, găsim la el: „veți cădea ca un domnitor oarecare” (81/82:7).

Cum am mai văzut mai sus, Cornilescu își ia libertatea de a folosi traducerea ca instrument polemic. Din punctul de vedere al eticii traducerii, era oare el, în acest caz, o persoană potrivită pentru a reda fidel textul biblic unei comunități? Agenților Societății Britanice, dacă nu ar fi fost încântați că pot face prozelitism prin el, ar fi putut să le dea de bănușit că, în calitate de oponent al ierarhiei ortodoxe, nu îi corecta niciodată atunci când continuau să îi adreseze, în scrisori, apelativul „reverend”. „Cornilescu was *not* to be trusted”, avea să remarce, abia târziu, unul dintre reprezentanții UBS⁴⁷.

Versiunea sa i-a entuziasmat pe moment pe agenții Societății, pe fondul cunoașterii superficiale a limbii române – deși dacă nu ar fi avut o viziune atât de schematică a textului, ar fi trebuit să îi pună pe gânduri faptul că ei înșiși, ca străini, au putut corecta modul în care se reda cuvântul *dreptate* (Conțac 2014, 177, 214 etc.), inițial tradus printr-o lungă perifrază, o adevărată definiție; dar probabil conta atunci

⁴⁶ P 1957. Iar anterior, de la B 1688, „ca unul din boieri cădeți.”

⁴⁷ „Monsieur Béguin informed Dr Cockburn this morning in conversation that Mr Cornilescu was not to be trusted. (The conversation was about getting Roumanian Bibles into Roumania) 5.9.56” (Misc. Memos. Re. Scriptures for Rumania 1947-68, Dosar D8 – 22-3, din Arhiva Bible Society, Cambridge). Sublinierea îi aparține autorului notiței. Era vorba de găsirea unei modalități de a trimite, printr-o persoană, Biblii în România, ceea ce ar fi presupus, probabil, și contacte cu reprezentanți ai BOR. Nu cunoaștem detaliile discuției dintre secretarul general al UBS, Olivier Béguin, și activistul World Council of Churches, J.H. Cockburn, dar termenul folosit arată că la acea dată nu mai făcea aceeași impresie, nici în mediile protestante, „convertirea” autentică a lui Cornilescu – altfel, n-ai putea spune despre cineva care L-a întâlnit cu adevărat pe Dumnezeu că nu ar fi de *încredere*. Mențiunea nu arăta că nu trebuie deranjat sau că nu trebuie expus, ci că *nu trebuie avut încredere în el*. Dar atunci, cum rămâne cu credibilitatea lui ca traducător al Bibliei?

mai mult colaborarea în direcția anumitor năzuințe de colonialism cultural⁴⁸: Cornilescu avea ca reper edițiile occidentale (B SEGOND și B DARBY), oferind drept explicație: „sunt mai exacte *științificește*” (Cornilescu 1923, 569), deși ele, cum exemplificam mai sus, erau la rândul lor mai dependente de tradițiile proprii decât de rigoarea științifică⁴⁹.

5. Concluzii

P CORN renunță la neologismele unor ediții anterioare, dar cade în extrema unui limbaj colocvial și inexact. Ea preia toate sugestiile de „ajustare” a textului în direcția confesionalizării protestante, introducând și altele noi, dintr-o perspectivă radicală. Cornilescu e dependent mai mult de versiunea B SEGOND decât de vreun text original – faptul că traducerea e făcută practic din franceză explică și cum de a câștigat prim-planul în fața altor proiecte de traduceri, poate mai bune, pe care BFBS nu le mai putea aștepta. Creditat, din neștiința limbii române și din interes prozelitist, de agenții BFBS, i-a dezamăgit ulterior chiar pe aceștia. Pentru cine știe să delimiteze mesajul teologic al pasajelor partizane, valoarea traducerii Cornilescu ar sta totuși în faptul că dă mărturie, fie și indirect, de Textul Masoretic, sau ca alternativă pentru pasajele mai nereușite sau ideologizate (*biserică* pentru *Templu* etc.) din traducerea de linie ortodoxă. Dar, chiar dacă va fi răspuns unor nevoi de moment, fiind o supapă la îndemâna neoprotestanților din România, din păcate aceasta nu îi crește valoarea textului în sine, cum unii poate ar dori să creadă. Nivelul ei literar, nu putea fi mai presus de pregătirea autorului, de priceperea și renumele lui anterior în lumea literelor – după cum prevenea de altfel și un principiu (încălcăt) din Regulile BFBS de selecție a traducătorilor (RULES, 11). Pentru gradul ei relativ scăzut de fidelitate față de surse, și întrucât azi este depășită ideologic, credem că nu se mai justifică transformarea ei într-un reper permanent, de vreme ce realitățile interconfesionale sunt în prezent schimbate, ca și posibilitățile și perspectiva științifică privind transparența surselor și metodelor de traducere.

⁴⁸ Legătura dintre agenți și colonialismul britanic e recunoscută astăzi, chiar dacă se evidențiază și un efort al Societății pentru combaterea acestei tendințe și păstrarea identității culturale locale (Batalden/Cann/Dean 2004, 12).

⁴⁹ Pells (1911, 8) observa că traducerile oficiale englezești, ca și toate celelalte occidentale, de la Luther încoace, interpretau de fapt sursa ebraică folosind în cel mai bun caz Vulgata și Septuaginta ca pe „un fel de piatra Rosetta”. Lucru cu atât mai valabil pentru B DARBY.

Bibliografie

A. Izvoare

- ASV = *The Holy Bible, American Standard Version 1901*, Ellis Enterprises, ediție Bible Works 9.
- B 1688 = *Biblia adevă Dumnezeiasca Scriptură* 1688, ediția jubiliară, București, IBMBOR, 1998.
- B 1795 = *Biblia de la Blaj, 1795* (ed. Ioan Chindriș), ediție jubiliară, Cluj/ Roma, Napoca Star/ Tipografia Vaticana, 2000.
- B 1819 = *Biblia*, Sankt Petersburg, Societatea Biblică Rusă, 1819.
- B 1871 = *Santa Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, Jassy, Goldner, 1871.
- B 1873 = *Sânta Scriptură a Vechiului și Noului Testamentu*, Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, Pesta, Hornyánsky, 1873.
- B 1874 = *Sânta Scriptură a Vechiului și a Noului Testamentu*, Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, Iași, 1874.
- B 1914 = *Biblia*, Ediția Sfântului Sinod, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1914.
- B 1936 = *Sfânta Scriptură*, București, Institutul Biblic, 1936.
- B 1944, B 1968, B 2014 = *Biblia*, București, IBMBOR, 1944, 1968 și, respectiv, 2014.
- BC 1921 = *Biblia*, trad. Cornilescu, Societatea Evanghelică Română, 1921.
- BN 1921 = *Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, București, 1921.
- B DARBY = *The English Darby Bible 1884/1890*, Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontario; ediție Bible Works 9.
- B SEGOND = *The French Louis Segond Version 1910*, Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontario, ediție Bible Works 9.
- B SIBIU = *Biblia*, Sibiu, Tipografia Episcopiei Ardealului, 1856-1858.
- B SL = *Біблія, Въ Сѣнодальной Тѣпографіи, Москва* 1894 (reproducere a versiunii elisabetane din 1751).
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- CEB = *Common English Bible*, 2011, Nashville, ediție Bible Works 9.
- Codex Alexandrinus – photographic facsimile*, Londra, British Museum, 1957.
- Codex Sinaiticus (typographical facsimile)*, Leslie McFall, Cambridge, 2006.
- Codex Vaticanus B*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1999.
- ESV = *The Holy Bible, English Standard Version*, 2008, Crossway Bibles, ediție Bible Works 9.
- GBV = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Gute Botschaft Verlag, Dillenburg, 1989-1990.
- HEXAPLA: *Origenis Hexaplorum*, Frederick Field (ed.), Oxford, Clarendonianus, 1875.
- KJV = *1769 Blayney Edition of the 1611 King James Version of the English Bible*, Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontario, ediție Bible Works 9.
- MLD = *Biblia de la București (1688)*, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*. Pars XI. *Liber Psalmorum*, Iași, 2001 (autorii volumului: Al. Andriescu, Eugenia Dima, Gustavo Adolfo Loria Rivel, Elsa Lüder, Paul Miron).
- MS 45 = *Mx. 45*, B.A.R. Filiala Cluj, fondul Blaj, manuscrisul românesc nr. 45; consultat în MLD.

- Ms 4389 = *Ms. 4389*, Biblioteca Academiei Române, manuscrisul românesc nr. 4389; consultat în MLD.
- NAB = *New American Bible*, revised edition, 1970-2010, Confraternity of Christian Doctrine, Washington, ediție Bible Works 9.
- NASB = *The New American Standard Bible*, 1960-1995, The Lockman Foundation, ediție Bible Works 9.
- NT 1859, 1863, 1867, 1875, 1877, 1881, 1917 = *Noul Testament* (cu Psalmii), publicat de BFBS, 1859 (București, Iosef Romanow), 1863 (București, Rassidescu), 1867 (București, Weiss), 1875 (Viena, Reichard), 1877 (București-Viena, Holzhausen), 1881 (București-Viena, Holzhausen), 1917 (București-Budapest, Pallas).
- NTR = *Biblia, Noua Traducere în Limba Română*, Biblica Europe, Belfast, 2007-2014.
- P 1673 = Dosoftei, *Psaltirea în versuri, 1673*, ediție critică de N. A. Ursu, București, Minerva, 1974.
- P 1680 = *Psaltirea de'nțăles*, Iași, 1680 (B.A.R., CRV 70); consultată în formatul electronic publicat online de Biblioteca Metropolitană București.
- P 1710 = *Psaltirea Târgoviște*, 1710 (B.A.R., CRV 161 B).
- P 1725 = *Psaltirea Râmnic*, 1725 (B.A.R., CRV 186); consultată în formatul electronic publicat online de Biblioteca Metropolitană București.
- P 1859 = *Biblia Sacra Psalmi*, trad. C. Aristia, București, Societatea Ierografică Bretanică și Streină, 1859.
- P 1863 = *Psalmii*, București, Societatea Ierografică Britanică și Străină, Tipografia Stephan Rassidescu, 1863.
- P 1866 = *Cartea Psalmilor*, București, Societatea Biblică Britană și Esternă, Weiss, 1866.
- P 1867 = *Cartea Psalmilor*, Iași, Societatea Biblică Britană și Străină, Goldner, 1867.
- P 1875 = *Cartea Psalmilor*, Viena, Societatea Biblică Britană și Străină, Reichard, 1875.
- P 1905 = *Cartea Psalmilor*, București, Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, Carol Göbl, 1905.
- P 1957 = *Psaltirea*, București, IBMBOR, 1957.
- P CALOMIRA = *Psaltirea lui David*, trad. Calomira de Cimara, Iași, Lumina Moldovei, 1923.
- P CORBEA = T. Corbea, *Psaltirea în versuri*, ediție Alin-Mihai Gherman, București, Editura Academiei Române, 2010.
- P CORN = *Cartea Psalmilor*, trad. D. Cornilescu, București, Societatea Evanghelică Română, 1920 (preluată cvasi-integral în BC 1921 și edițiile următoare – 1924, 1931 etc).
- P HURM = *Psaltirea Hurmuzaki*, ed. Ion Gheție și Mirela Teodorescu, București, Editura Academiei, 2005.
- P SCH = *Psaltirea Scheiană comparată cu celelate Psaltiri din sec. XVI și XVII traduse din slavonește*, ed. I.-A. Candrea, București, Socec, 1916.
- Programele *Bible Works 9* și *STEP Bible 2.0*.
- SCROLLS = *The Biblical Qumran Scrolls*, ed. Eugene Ulrich, Leiden-Boston, Brill, 2010.
- SEPT NEC = *Septuaginta* (ed. C. Bădiliță, F. Băltăceanu, M. Broșteanu), vol. IV/I, traducere și note de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, București, Iași, Colegiul Noua Europă - Polirom, 2006.
- Septuaginta* (ed. A. Rahlfs), German Bible Society, 1935.
- VT 1867 = *Sânta Scriptură a Vechiului Testament*, Tomul al Doilea, Iași, Societatea Biblică Britană și Străină, Goldner, 1867.

VULGATA = *Biblia Sacra Vulgata*, German Bible Society, 2007.

B. Dicționare și comentarii

ALTER = Robert Alter, *The Book of Psalms. A Translation with Commentary*, New York, London, W.W. Norton & Company, 2007.

Arhiva British and Foreign Bible Society – Cambridge (*Records of the Editorial-Translations Department – Romanian, Minutes, Correspondence with Depots, Editorial Correspondence Inwards, Misc. Memos. Re. Scriptures for Rumania*)

BDB = F. Brown/ S. R. Driver/ C. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Boston-New York, Houghton Mifflin, 1907.

CHEYNE = T. K. Cheyne, *The Book of Psalms, Translated from a Revised Text with Notes and Introduction*, London, Kegan Paul, 1904.

DARLOW-MOULE = T. H. Darlow/ H. F. Moule, *Historical Catalogue of Printed Bibles*, vol. II, part IV, London, British and Foreign Bible Society, 1911.

KOEHLER = L. Koehler/W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, New York – Köln – Leiden, Brill, 1994.

MIDRASH = *The Midrash on Psalms*, trad. William Braude, New Haven, Yale University Press, 1959.

MIKLOSICH = Fr. Miklosich, *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum*, Viena, 1862-1865.

MOZLEY = F. W. Mozley, *The Psalter of the Church. The Septuagint Psalms Compared with the Hebrew*, Cambridge University Press, 1905.

NIC = Nancy Declaissé-Walford/ Rolf. A. Jacobson/ Beth Laneel Tanner, *The New International Commentary on the Old Testament. The Book of Psalms*, Grad Rapids/ Cambridge, Eerdmans, 2014.

RULES = *Rules for the Guidance of Translators, Revisers & Editors Working in Connection with the British and Foreign Bible Society*, London, BFBS, 1906 – și celelalte ediții ale epocii: 1900, 1917, 1925, 1932.

SANDER = N. Sander/I. Trenel, *Dictionnaire Hebreu-Français*, Paris, B.A.I., 1859

TARGUM = *The Targum of Psalms*, traducere și note David Stec, Collegetville, Minnesota, Liturgical Press, 2004.

TH = Robert Bratcher/ William Reyerburn, *A Translator's Handbook on The Book of Psalms*, New York, United Bible Societies, 1991.

C. Literatură secundară

Barnstone, Willis, *The Poetics of Translation. History, Theory, Practice*, New Haven/London, Yale University Press, 1993.

Batalden, Stephen/ Cann, Kathleen/ Dean, John (ed.), *Sowing the word. The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society 1804-2004*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2004.

Braniște, Ene, *Cartea de cult tipărită între 1948 și 1958, în Douăzeci de ani din viața Bisericii Ortodoxe Române. La a XX-a aniversare a Prea Fericitului Patriarh Justinian*, București, IBMO, 1968, 562-576.

Canton, William, *A History of the British and Foreign Bible Society* (vol. I), London, Murray, 1904.

- Chialda, Mircea, *Despre Psaltire*, „Glasul Bisericii”, XXIII/7-8, 1964, 645-649.
- Conțaș, Emanuel, *Cornilescu. Din culisele publicării celei mai citite traduceri a Sfintei Scripturi*, Cluj-Napoca, Logos – Risoprint, 2014.
- Cooper, Henry, *Slavic Scriptures. The Formation of the Church Slavonic Version of the Holy Bible*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 2003.
- Cornilescu, D., *Câteva lămuriri în chestiuni de traducere a Bibliei*, „Biserica Ortodoxă Română”, 41/8, 1923, 567-570.
- David, P. I., „Biblia” britanică (a lui D. Cornilescu), o traducere favorabilă prozelitismului sectant, „Glasul Bisericii”, XLVI/9, 1957, 23-40.
- Flint, Peter, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1997.
- Jobs, Karen/ Silva, Moisés, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2000.
- Nida, Eugene A., *Towards a Science of Translating. With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden, E.J. Brill, 1964.
- Pells, S. F., *Lectures on the texts of the Bible and our English translations*, London, Simpkin, 1911.
- Pentiuc, Eugen, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, New York, Oxford University Press, 2014.
- Popescu, Călin, *Istoricul celui mai stabil text literar românesc. Studiu comparativ asupra edițiilor Psaltirii Naționale*, „Literature, Discourse and Multicultural Dialogue”, III, 2015, 961-973.
- Robertson, Edwin, *Taking the Word to the World. 50 Years of the United Bible Societies*, Nashville/Atlanta/London/Vancouver, Thomas Nelson, 1996.
- Moulton Roe, James, *A History of The British and Foreign Bible Society 1905-1954*, London, BFBS, 1965.
- Sporiș, Valerica, I. *Helade Rădulescu – Biblia Sacra. Abordare stilistică*, „Text și discurs religios”, 7, 2015, 327-336.
- Steer, Roger, *Good News for the World*, Oxford – Grand Rapids, Monarch Books, 2004.
- Tappe, E. D., *Rumania and the Bible Society until the Crimean War*, „The Slavonic and East European Review”, 46/106, 1968, 106, 91-104.
- Tytler, Alex Fraser, *Essay on the Principles of Translation*, Edinburgh, Nelli & Co, 1813.

METAFORA BIBLICĂ ÎN TEXTUL MODERN AL RUGĂCIUNII CREȘTINE DE CULT ORTODOX: CONTINUITATE VS. INOVAȚIE*

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

Résumé: Les structures figuratives, particulièrement métaphoriques, véhiculées dans le cadre discursif de la prière chrétienne, se fondent sur des vérités théologiques, par conséquent la signification de telles constructions devant être déchiffrée en étroite relation avec des séquences verbales, personnages, événements, etc. survenus à une époque archétypale et étant discursivisés (conformément à un système de valeurs tout à fait spécifique) à travers un discours primaire, *fondateur*, qui est par excellence *le discours biblique*. Dans le cadre de notre démarche, réalisée à partir d'un recueil moderne de prières orthodoxes, le problème de la *continuité* a été traité tant par rapport à l'espace discursif et conceptuel vétérotestamentaire, qu'en relation avec le discours néotestamentaire, tandis que *l'innovation* a principalement visé la littérature de l'Ancien Testament, étant donné que le texte orthodoxe de la prière reflète fidèlement la doctrine théologique du Nouveau Testament. La remarquable continuité entre les deux univers bibliques est un fait indubitable, même si toute une série de structures conceptuelles valorisées dans le texte chrétien ne sont que préfigurées dans les livres bibliques vétérotestamentaires. Cependant, il faut dire que l'identification de nombreux aspects qui relèvent du phénomène de la continuité n'exclut pas du tout l'affirmation et le développement spécifiques de quelques concepts et structures à l'intérieur de l'espace littéraire chrétien, tout cela en conformité avec le nouvel ordre sémiotique.

Mots-clés: discours fondateur, métaphore théologique-conceptuelle, continuité, innovation, Divinité suprême, condition humaine.

1. Precizări preliminare

Structurile figurative vehiculate în cadrul discursiv al rugăciunii creștine se întemeiază pe adevăruri teologice, în aceste condiții semnificația unor asemenea construcții impunându-se a fi descifrată în strânsă relație cu secvențe verbale,

* *La métaphore biblique dans le texte orthodoxe moderne de la prière chrétienne: continuité vs. innovation.*

personaje, evenimente etc. petrecute în timpuri arhetipale, „așezate” și semiotizate (în conformitate cu un sistem de valori specific) printr-un discurs primar, *fondator*¹, care este prin excelență *discursul scripturistic*. Pornind de la astfel de premise, se înțelege că libertatea figurativă – în actul creației, dar și în cel al receptării – este din start îngrădită, fiind circumscrisă unui sistem de referință primar (textul/ discursul biblic), care constituie de altfel și suprema voce autorizată în acest context. Identificăm aici de fapt *maxima individualizare a spațiului estetic religios*, în speță a textului de rugăciune creștină ortodoxă, prin opoziție cu cel laic: devenind concepte teologice esențiale ale Bisericii, toate aceste numiri (structuri figurative conceptuale²) *activează în mod real relația omului cu Dumnezeu*; altfel spus, imaginea respectivă nu rămâne nicidecum apanajul exclusiv și nici măcar predominant al spațiului pur... discursiv, ci se desăvârșește prin „consecințele” în plan extradiscursiv. În acest context, de pildă, titlurile Maicii Domnului nu sunt simple epiteze/ metafore/ comparații, ci reprezintă, într-o formă concentrată, *rugăciuni și mărturisiri de credință*, ilustrative pentru calitatea acestora de Născătoare de Dumnezeu, dar și de Maică duhovnicească a întregii Biserici.

În economia studiului nostru, problema *continuității* va putea fi urmărită prin raportare atât la cadrul discursiv-conceptual veterotestamentar, cât și la cel neotestamentar, în timp ce *inovația* va viza în mod preponderant spațiul scripturistic vechitestamentar, aceasta în condițiile în care textul ortodox al rugăciunii creștine oglindește cu fidelitate maximă învățătura teologică a *Noului Testament*. Evident, aceasta nu echivalează cu a recunoaște o suprapunere totală între cele două universuri, având în vedere decalajul temporal între data elaborării textelor neotestamentare (sec. I – prima jumătate a sec. al II-lea) și data apariției primelor culegeri de rugăciuni (sec. IV–VI), interval care a făcut posibilă valorificarea, în cadrul discursiv al rugăciunii creștine, nu numai a învățăturilor neotestamentare, ci inclusiv a unor concepte (și tipare) elaborate ulterior sec. I–II, în temeiul hotărârilor sinoadelor ecumenice și în egală măsură printr-o valorizare specifică a preceptelor biblice în literatura patristică. În această ordine de idei, în demersul nostru se va impune, printre altele, disocierea între: a) tipare metaforice preluate ca atare din textul biblic (*cf.*, de pildă, metafora *păstorului, a judecătorului, a oii, a luminii celei adevărate* ș.a.m.d.) și b) structuri metaforice care au putut lua naștere în cadrul discursiv al rugăciunii ortodoxe, însă în conformitate cu învățăturile promovate în literatura scripturistică sau/ și patristică (*v.*, de pildă, ‘creștinul’ definit drept *casă (a lui Hristos, ‘mântuirea’ ca lumină spre descoperirea neamurilor* ș.a.m.d.).

La prima vedere, numeroase concepte transpuse în tipare figurative, în cadrul discursiv al rugăciunii creștine, pot fi catalogate ca prezentând relevanță pentru

¹ Termen preluat de noi de la Maingueneau/ Cossuta (1995, 119). La alți autori, termenul *hipertext* acoperă aproximativ aceeași arie conceptuală (*v.*, de pildă, Genette 1982, 7-9).

² Pentru o abordare interesantă a ‘metaforei conceptuale’, *v.*, de pildă, recent, Faur (2014).

universul semiotic creștin; cu alte cuvinte, ar fi vorba despre structuri semnificative și de semnificație specifice mediului cultural creștin (ortodox). O analiză aprofundată a acestui aspect susține însă *remarcabila continuitate între universul biblic veterotestamentar și cel neotestamentar*³, chiar dacă o serie de structuri conceptuale prezente în cadrul discursiv creștin nu sunt decât prefigurate în cărțile biblice veterotestamentare. Așa, bunăoară, ‘Dumnezeirea trinitară’, ‘sfinții’ (inclusiv Maica Domnului), ‘îngerii’, ‘diavolul’, ‘crucea’, ‘mântuirea’ etc. sunt concepte (teologice) vehiculate deja în textele vechitamentare (texte desemnate drept mesianice), deși cele mai multe dintre acestea nu vor fi asumate propriu-zis decât mai târziu, în etapa creștină.

Continuitatea între cele două universuri semiotice poate fi identificată inclusiv la nivel intratextual (discursiv) propriu-zis⁴. Sunt semnificative în acest sens aspecte ca: procedeul estetic-discursiv al *izotopiei verbale* și al *amplificării laudative* (metafora în lanț valorificată ca strategie de compunere a encomionului adresat Divinității); tiparul genitival cu valoare superlativă; foarte buna reprezentare a metaforei-metagoage; metaforele *antonimice* valorificate în spiritul *didactic* al celor două tipuri de texte religioase; o serie de structuri figurative (metaforice) comune (de pildă, metafora pastorală a *oii* și a *mielului* care Îl evocă pe Mesia) ș.a.

Relația dintre cele două spații cultural-religioase se legitimează inclusiv din perspectiva dimensiunii *intertextualității*. În acest context, construcția comparativă reprezintă structura la care se face apel în mod constant în discursul rugăciunii creștine în trimiterile explicite la universul sacru primar (cel biblic, neo-, dar și veterotestamentar), în această perspectivă putând fi descrisă drept tipar ce poartă pregnant marca intertextualității.

Mai mult, așa cum am avut ocazia să constatăm, sunt situații de remarcabilă similaritate la nivel verbal (nivelul selecției termenilor dintr-o paradigmă și al asocierii acestora în plan sintagmatic) între universul literar biblic/ veterotestamentar și cel

³ Dintr-un anumit punct de vedere, am putea admite o continuitate și mai complexă, care nu se limitează la relația dintre cele două câmpuri discursiv-religioase (scripturistice), aceasta incluzând și raportarea la o serie de universuri semiotice circumscrise altor religii antice. Astfel, *rugăciunile creștine* au fost alcătuite de Părinții Bisericii în secolele IV–VI, multe dintre acestea fiind însă traduceri sau prelucrări ale unor rugăciuni luate din cultele diferitelor religii antice. Dacă rugăciunea *Tatăl nostru* reflectă, cel puțin într-o anumită măsură, *Kaddish*-ul mozaic, acesta, la rândul său, nu se deosebește în mod esențial de rugăciunile similare iraniene și budiste. Alte structuri sunt la origini formule profane; de pildă, cunoscuta exclamație *Doamne, miluiește!*, folosită în rugăciuni, era, de fapt, salutul pe care-l rosteau sclavii din Roma antică atunci când își întâlneau stăpânul ș.a.m.d. (v. Clark 2016, 68 sq. și *passim*; Id., 2017).

⁴ Precizăm faptul că, în economia studiului nostru, o serie de tipare și de procedee discursive prezente în textul ortodox al rugăciunii creștine au fost discutate în primul rând prin comparație cu textul psalmic.

creștin⁵, ceea ce constituie dovada indubitabilă că rugăciunea creștină, ca orice text religios „de rang secund”, și-a putut găsi sursa fundamentală în textul fondator, cel scripturistic, în mod particular aceasta având drept model discursiv poemul psalmic⁶.

Continuitatea față de spațiul conceptual-discursiv veterotestamentar nu exclude însă afirmarea și dezvoltarea *specifică* a unor concepte și structuri în spațiul literar creștin, aceasta în conformitate cu *noua semioză teologică*. Poate fi ilustrativ în acest sens, de pildă, conceptul de ‘smerenie’ ca atitudine *funciară* a creștinului, un concept care cunoaște de altfel și modalități particulare de afirmare la nivel discursiv (v. Teleoacă 2016, 423 sqq.). Sunt de menționat în aceeași ordine de idei inclusiv o serie de procedee discursive care prezintă o actualizare aparte în acest cadru discursiv (de pildă, *amplificarea laudativă* îmbracă o formă specifică în textul ortodox al rugăciunii, în interiorul așa-numitelor *imne-acatiste*). Cadrul discursiv creștin presupune într-o serie de situații o nouă semioză, expresie a unei *continuități* „*prin răsturnare*”. De pildă, Maria este văzută prin opoziție cu Eva (fiecare dintre aceste entități fiind reprezentativă pentru chipul unei noi umanități): după cum Eva a luat parte la căderea și moartea lui Adam, tot așa Maria a participat la „întoarcerea” chipului celui întinat la chipul cel dintâi. De aici, și imaginile specifice dezvoltate în cadrul discursiv creștin.

Pentru o serie de concepte (reliefate metaforic) se poate admite circumscrierea (strictă) față de spațiul cultural creștin; amintim în acest sens: ‘natura hristică duală’, ‘Taina Euharistiei’ sau conceptul de ‘iubire creștină’, dezvoltat adesea în contextul metaforei *străinului*.

2. Metafora

În cele ce urmează vom încerca să argumentăm observațiile formulate *supra*, sub 1., referindu-ne la două dintre câmpurile conceptuale/ izotopiile metaforice aprofundate în aria discursivă a rugăciunii ortodoxe, și anume ‘Divinitatea supremă’, respectiv ‘condiția umană’.

⁵ În acest sens este relevant faptul că o serie de secvențe verbale ocurente în textul ortodox al rugăciunii creștine evocă pregnant structuri lingvistice prezente în textul biblic.

⁶ Este de altfel un adevăr recunoscut în literatura de specialitate. De pildă, Anania (2011), oprindu-se asupra acestui aspect, arată că, într-o anumită măsură, creștinii au urmat tiparul fixat de iudaism. În acest context este semnificativ faptul că Iisus din Nazaret a citat mai des din *Psalmi* și din *Isaia* decât din orice alte cărți ale *Vechiului Testament*. Acest adevăr este confirmat și într-o serie de cărți neotestamentare (v., de pildă, 1 Cor. 14:26, Efes. 5:19 sau Col. 3:16). Chrysostom (cca 347–407) certifică generalizarea folosirii psalmilor în toate formele de cult. În aceeași ordine de idei, nu mai puțin semnificativ este faptul că, în biserica medievală, clerul recita săptămânal întreaga *Psaltire*.

2.1. 'Divinitatea supremă'

Multitudinea și varietatea tiparelor metaforice care trimit la această arie conceptuală nu pot ignora *natura aparte a Divinității în universul semiotic creștin* (prin comparație cu Divinitatea veterotestamentară), anume o Dumnezeire „în trei ipostasuri” sau „în trei fețe” (Dumnezeu-Tatăl, Iisus-Fiul și Duhul Sfânt), afirmată ca atare în arhicunoscuta formulă de închinăciune (rugăciune) *În numele Tatălui și-al Fiului și-al Sfântului Dub*. Afirmăția formulată trebuie însă acceptată cu unele rezerve. Astfel, deși în literatura veterotestamentară nu se poate vorbi despre un Dumnezeu trinitar propriu-zis, totuși o serie de scrieri/ pasaje (cu conținut mesianic) prefigurează o astfel de „postură trinitară”. De pildă, sintagma *Căpetenia mântuirii* (Evr. 3:1) face trimitere fără îndoială la Dumnezeu-Fiul, Mântuitorul umanității, la fel cum *Dubul cel veșnic* (Evr. 9:14) sau *Dubul de înțelepciune* (Is. 11:2) sunt echivalente ale Duhului Sfânt. Este de altfel un aspect cât se poate de firesc, având în vedere *continuitatea semiotică* de netăgăduit între cele două sisteme religioase; cuvintele Mântuitorului constituie mărturia cea mai elocventă în acest sens: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc (s.n.)” (BO, Mat. 5:17).

Tripla determinare a sacralului este surprinsă, în rugăciunea ortodoxă, simultan într-o serie de contexte la nivelul cărora foarte adesea *izotopia verbală*⁷ este menită a defini (explicit sau implicit) instanța creștină supremă în întreaga sa complexitate:

Împărate ceresc, Mângâietorul, Duhul adevărului, [...]; Vistierul bunătăților și Dătătorul de viață, [...]. Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, [...] (RUG. 2007, 9); Doamne, Împărate ceresc, Dumnezeule, Părinte Atotțitorule, Doamne Fiule, Unule-Născut, Iisuse Hristoase și Duhule Sfinte (*ibid.*, 63); *Nădejdea mea este Tatăl, scăparea mea este Fiul, acoperământul meu este Dubul Sfânt (ibid., 172) ș.a.*

Structuri de genul celor citate, ilustrative pentru un tip aparte de *amplificare laudativă*, evocă tipare valorificate în cadrul discursiv veterotestamentar, de pildă în poemul psalmic, unde însă Divinitatea este prezentată în mod fundamental ca unitate, iar nu ca trinitate:

Cel ce a făcut cerul și pământul, marea și toate cele din ele; Cel ce păzește adevărul în veac;/ Cel ce face judecată celor năpăstuiți, Cel ce dă hrană celor flămânzi. Domnul dezleagă pe cei ferecați în obezi./ Domnul îndreaptă pe cei gârboviți, Domnul înțelepțește orbii, Domnul iubește pe cei drepți; / Domnul păzește pe cei străini; pe orfani și pe văduvă va sprijini și calea păcătoșilor o va pierde (BO, Ps. 145:6–10).

⁷ Conceptul este valorificat și de Moisiuc (2009, 311–319) în contextul discutării unor structuri stilistice specifice acatistului.

Alteori, un anumit context dezvoltă estetic o unică ipostază a Dumnezeirii⁸. Astfel de delimitări sunt însă mai degrabă pur discursive (intratextuale), în realitate neputându-se opera o separare a celor trei ipostasuri ale Divinității, aspect „mărturisit” de altfel în textul rugăciunii⁹ și susținut, printre altele, inclusiv prin suprapunerea unor termeni/ concepte care trimit la mai mult de o unică față dumnezeiască (a se vedea, de pildă, metafora Judecătorului sau cea a Păstorului, atribuite nu numai lui Dumnezeu-Tatăl, ci și Fiului¹⁰). Totuși, așa cum spuneam, la nivel discursiv putem identifica anumite constante, valorificate pentru definirea/ evocarea unei instanțe divine sau a alteia. Astfel, Dumnezeu-Tatăl este prezentat preponderent în calitate de *Părinte* (ex.: „O, *Părinte sfinte*, îndură-Te de noi!”, RUG. 2007, 44), dar și de *Creator (Ziditor, Făcător)* și *Stăpân* absolut: „*Făcătorule* a toate câte sunt” (RUG. 2007, 15); „*Atotșitorule*” (*ibid.*); „Bine ești cuvântat, *Stăpâne*, [...]” (*ibid.*, 40); „Doamne și *Stăpânul* vieții mele” (*ibid.*); „Ascultă-mă, Domnul meu și *Ziditorul* meu, [...]” (*ibid.*, 105) ș.a. Ipostaza de Părinte/ Tată a Divinității apare și în *Vechiul Testament*, de pildă în *Psalmi*, unde relația Yahve – muritori este accesibilizată prin asimilarea acesteia cadrului familial identificabil în sferă mundană: „Cum se îndură un tată de copiii lui, așa se îndură Domnul de cei ce se tem de El” (BO, Ps. 103:12-13). Așa cum se știe, ipostaza paternă a Divinității tutelare va fi reinstuită de Iisus chiar în contextul performării rugăciunii domnești *Tatăl nostru*. Când se referă la Dumnezeu, Iisus preferă termenul/ conceptul ‘tată’ altor termeni/ concepte (‘domn’, ‘împărat’, ‘judecător’, ‘păstor’, ‘sfânt’, ‘preînaltul’...), ceea ce ar constitui „expresia unei alegeri *premeditate* (s.n.) între numeroasele posibilități oferite de tradiția iudaică, atât în Scripturi, cât și în afara lor” (Puig 2006, 49).

În aceeași ordine de idei, unicitatea persoanei hristice este redată artistic prin anumiți termeni sau sintagme care includ adjectivul numeral/ numeralul substantivizat *unu* (ex.: „[...] a *Unuia-Născut Fiul Tău*”, RUG. 2007, 16; „[...] și printr-înșii pacea Ta ai dăruit lumii, *Unule mult-Milostive*”, *ibid.*, 64; „[...] că Tu ești

⁸ Aspectul este exprimat explicit în paginile textului de rugăciune (unde apar adesea precizări de genul: „Rugăciune către Dumnezeu-Tatăl”/ „Rugăciune către Dumnezeu-Fiul”/ „Rugăciune către Duhul Sfânt”) sau se poate deduce contextual.

⁹ Cf., de pildă, „Tu ești *unul* Dumnezeu în trei fețe: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt” (*Rugăciunea de duminică*, RUG. 2007, 43).

¹⁰ Cităm în sprijinul afirmațiilor formulate mai sus următoarele contexte: „Cel ce ești *Păstor bun al oilor Tale*” (*Rugăciunea întâi, a Sfântului Antioh, către Domnul nostru Iisus Hristos*, 29); „Doamne, Iisuse Hristoase, *Judecătorul meu preadrept*, cunosc că păcatele mele sunt fără de număr” (*Rugăciunea de sâmbătă*, 51); „[...] tu [Înaintemergătorul Ioan, n.n.] care ai auzit glasul *Părintelui* ceresc [...] tu care stai în cer înaintea *Judecătorului celui veșnic* [...]” (*Rugăciunea de marți*, 46); „Azi Domnul este *Păstorul* meu,/ eu lipsă n-am sa duc/ Din verzi pășuni și din ape vii, eu sufletu-mi adap” (*Precesne și cântări bisericesti*, 262) ș.a. Structuri figurative similare sunt cultivate intens și în scrierile veterotestamentare (psalmice) (Teleoacă 2016, 220 sqq., 269 sqq. sau 294 sqq.; v. și Teleoacă 2013b).

marginea doririlor și credincioșilor întărire, *Unule, Iubitorule de oameni*”, *ibid.*, 149), în timp ce ipostaza de „miel trimis spre junghiere” (ideea sacrificiului hristic expiator) este ilustrată de contexte cum sunt și cele pe care le cităm în continuare:

Hristoase Dumnezeu, *îndelung-Răbdătorule, mult-Milostive și mult-Milosârde* (RUG. 2007, 21); [...] bucură-te, pom binecuvântat [= crucea, n.n.], pentru că tu ai ținut *rodul vieții*, care ne-a mântuit de moartea păcatului (*ibid.*, 50); [...] puterile cerurilor strigau Ție, *Dătătorule de viață*: [...] (*ibid.*, 53); Când Te-ai pogorât la moarte, Cel ce ești *Viața cea fără de moarte* [...] (*ibid.*, 53); [...] că, iată, a venit, prin Cruce, *bucurie la toată lumea* (*ibid.*, 60); Doamne Dumnezeu, *Mielușelul lui Dumnezeu, Fiul Tatălui*, [...] (*ibid.*, 63) ș.a.

O serie de epitete atribuite celei de a doua persoane divine, în textul rugăciunii ortodoxe, unde sunt utilizate adesea cu valoare metaforică, sunt definitorii și pentru Dumnezeu *Vechiului Testament*: „Dumnezeu este judecător drept, tare și *îndelung-răbdător* și nu se mânie în fiecare zi” (BO, Ps. 7:11); „*Milostiv și îndurat* este Domnul” (BO, Ps. 110:4); „*Milostiv* este Domnul și drept și Dumnezeu nostru *miluiește*” (BO, Ps. 114:5) ș.a.

Mai mult, postura de „miel trimis spre junghiere”, dezvoltată și în unele texte veterotestamentare (texte mesianice), evocă fără îndoială cea de a doua ipostază a Dumnezeirii creștine, anume persoana hristică: „*Mielul* să vă fie de un an, parte bărbătească și fără meteahnă, și să luați sau un miel, sau un ied” (BO, Ieș. 12:5); „Și chinuit a fost, dar El S-a supus și nu Și-a deschis gura Sa; *ca un miel spre junghiere* S-a dus și ca o oaie fără de glas înaintea celor ce-o tund [...]” (BO, Is. 53:2) ș.a.

Alte structuri figurative individualizează mai degrabă cadrul discursiv neotestamentar; sunt ilustrative în acest sens metaforele care trimit la conceptul de ‘Înviere’ (v., în exemplele citate, *rodul vieții*, *Dătătorule de viață* sau *Viața cea fără de moarte*)¹¹. În aceeași categorie se înscriu și structurile care evocă ritualul liturgic al euharistiei transfiguratoare, la rândul său, o „reiterare” a analogiei instituite de Iisus în context biblic (evangelic); simbolismul se precizează în funcție de cele două elemente constitutive ale ființei Mântuitorului, anume Trupul și Sângele hristice:

¹¹ Conceptele de ‘înviere’ și de ‘nemurire’ apar și în scrierile veterotestamentare; modul în care acestea sunt valorizate aici diferă însă de perspectiva creștină. Astfel, în conformitate cu așa-numita ‘nemurire condiționată’ (condiționalismul), omul este privit ca fiind în mod natural și holistic muritor, nemurirea constituind *darul lui Dumnezeu* prin înviere și/ sau răpire la cer. Acest punct de vedere se află în contradicție cu doctrina *nemuririi naturale a sufletului* (doctrina imortalității inerente sau spiritualismul), care provine din filosofia greacă și reprezintă poziția populară din creștinism. În acest ultim caz, nemurirea naturală a sufletului îl privește pe om dihotomizat în corp și suflet, corpul fiind muritor, în timp ce sufletul este în mod natural nemuritor și conștient (pentru mai multe informații, v., de pildă, Gardeil 1963/ 2009, 131 sau Reimers 2006, 267).

„Pâine a vieții celei veșnice să-mi fie mie Trupul Tău cel Sfânt, Milostive Doamne, și scump Sângele Tău, *tămăduire durerilor* celor de multe feluri” (RUG. 2007, 185) ș.a.

Duhului Sfânt îi sunt atribuite în mod constant două virtuți, aceea de *Mângâietor*, respectiv cea de *Duh Adevărat*: „Doamne, Împărate ceresc, *Mângâietorul*, *Dubule Adevărate*, [...]” (*Rugăciunea a treia, către Sfântul Duh*, RUG. 2007, 29)¹² ș.a. Nici această a treia ipostază a Divinității nu este cu totul străină cadrului discursiv veterotestamentar, unde, în unele contexte, este evocat, de pildă, *Dubul înțelepciunii*: „Și Se va odihni peste El *Dubul lui Dumnezeu, dubul înțelepciunii și al înțelegerii, dubul sfatului și al tăriei, dubul cunoștinței și al buneii-credințe* [s.n.]” (BO, Is. 11:2).

Deși *apofaza*¹³ nu este reprezentativă propriu-zis pentru desemnarea Divinității în textul ortodox al rugăciunii creștine, totuși unele structuri „minimaliste” ocurente aici legitimează o posibilă discuție despre *exprimarea apofatică* la nivelul acestui cadru discursiv. În acest context, cea mai frecventă structură apofatică (minimalistă) este cea reprezentată prin vocativul *Doamne*, pe care îl putem considera, *in extremis* (mai exact, având în vedere semantica originară a termenului latinesc *dominus*, anume aceea de ‘stăpân’¹⁴, dar și utilizarea alternativă a acestui vocativ cu *Stăpâne*), o metaforă *sui-generis* pentru Divinitate: „*Doamne*, nu mă lipsi pe mine de binele Tău [...] *Doamne*, izbăvește-mă de muncile cele veșnice” (RUG. 2007, 17)¹⁵. Adesea acest vocativ este ocurent în structuri iterative retorice: „*Doamne, Doamne*, eu ascult din tot sufletul [...]” (*ibid.*, 23). De prisos să adăugăm faptul că structuri similare sunt frecvent atestate și în textele veterotestamentare, de pildă în psalmi: „Căci către Tine, *Doamne, Doamne*, ochii mei spre Tine am nădăjduit, [...]” (BO, Ps. 140:8) ș.a.

O categorie aparte, bine reprezentată în textul ortodox al rugăciunii creștine, este aceea a adjectivelor substantivizate care apar îndeosebi la vocativ, într-o serie de situații cu forme specifice românei vechi. Pentru astfel de contexte putem vorbi despre o *metaforizare prin substantivizare*; aceste structuri stilistice evocă Divinitatea prin virtuți esențiale ale acesteia, cum sunt bunătatea, sfințenia, forța izbăvitoare etc.: „[...] și mântuiește, *Bunule*, sufletele noastre” (RUG. 2007, 9-10); „Cântare de miez de noapte aduc Ție, *Mântuitorule*, [...]” (*ibid.*, 14), „Bine ești cuvântat, *Sfinte*, [...]” (*ibid.*, 40); „Dintru înălțime Te-ai pogorât, *Milostive*, [...]” (*ibid.*, 55) ș.a. Astfel de

¹² Epitetul *adevărat* definește însă Dumnezeuirea și în celelalte fețe ale Sale; în acest sens sunt relevante, de pildă, cuvintele Mântuitorului Iisus, care, într-una din *Evanghelii*, afirma despre Sine: „Eu sunt Calea, *Adevărul și Viața*” (1 Ioan 14:6).

¹³ Utilizăm termenul în accepția cu care acesta figurează la Jean-Luc Marion (2007, 167), autor la care structurile apofatice reprezintă un gen aparte de construcții/ secvențe verbale *minimaliste* sau/ și *tautologice*.

¹⁴ Această accepție este susținută elocvent de contexte de genul celui pe care îl cităm în continuare: „*Doamne* [= Stăpâne, n.n.] *al cerului și al pământului*, pomenește-mă pe mine păcătosul, [...]” (RUG. 2007: 18).

¹⁵ A se vedea, în aceeași ordine de idei, și structura feminină, utilizată cu referire la Maica Domnului: „*Stăpâna mea și Doamnă*, de Dumnezeu Născătoare, [...]” (RUG. 2007, 41) ș.a.

substantive apar și în interiorul unor sintagme (v. *infra*, structuri precum *Sfinte tare* și observațiile formulate). Deși atribute de genul celor menționate (bunătatea, milostenia, sfințenia) sunt specifice în egală măsură și Divinității veterotestamentare, totuși acestea devin „reper” ale unor apelative divine propriu-zise mai degrabă sporadic (v., de pildă, *Cel Preaînalt*, ex. BO, Ps. 20:7; *Cel Puternic*, ex. BO, Ps. 119:4; [*Dumnezeule,*] *Mântuitorul nostru*, ex. BO, Ps. 64:6 ș.a.), mai ales comparativ cu textul creștin al rugăciunii, unde metaforele construite pornind de la o însușire definitorie a Dumnezeirii sunt deosebit de bine reprezentate. Atunci când apar, astfel de structuri (cf. *Cel Preaînalt*, *Cel Preaputernic*) nu se regăsesc cel mai adesea în adresarea directă către Dumnezeu (aspect relevant cât privește un grad specific de familiaritate a subiectului uman cu Ziditorul), în alte situații construcția respectivă utilizându-se nu ca apelativ, ci ca determinant al unui substantiv (cf., de pildă, *Dumnezeul cel Preaînalt*, Ps. 77:39, 62) sau cu funcție de apozitie (cf. *supra*, *Dumnezeule*, *Mântuitorul nostru*, BO, Ps. 64:6). În cadrul discursiv vechitestamentar, în speță psalmic, Divinitatea este definită pregnant prin valorificarea unor metafore cum sunt *adâncul*, *apa*, *cerul*, *lumina*, *împăratul* (cf. *Împăratul cel Mare*, ex. BO, Ps. 47:2; *Împăratul nostru înainte de veac*, ex. BO, Ps. 73:13) ș.a., frecvent în tipare hiperbolice (v. Teleoacă 2016, 245 sqq.).

Similar situației identificate și discutate de noi pentru cadrul discursiv psalmic (v. Teleoacă 2016, 346 sqq.), și în textul rugăciunii creștine (ortodoxe), structurile figurative complexe reprezintă în realitate tiparul cultivat cu precădere pentru evocarea instanței divine supreme. În acest context, *catafaza* (rostirea cât mai multor nume ale Divinității)¹⁶ devine chiar o strategie discursivă, pusă în slujba instituirii contactului cu transcendentul. Apozitia multiplă (în vocativ)¹⁷, constând adesea în asocierea unor adjective substantivizate, utilizate la gradul superlativ, este un tip de structură complexă, catafatică, valorificată în discursul rugăciunii creștine (ex.: „Hristoase Dumnezeule, *îndelung-Răbdătorule*, *mult-Milostive* și *mult-Milosârdé*”, RUG. 2007, 21 ș.a.). Foarte frecvent apar *structurile genitivale* (ex.: *Dumnezeul mântuirii mele*, RUG. 2007, 13; *Izvorul înțelepciunii și al harului*; *ibid.*, 111 ș.a.), dar și cele *prepoziționale* (cf. *Împărate fără de moarte*, RUG. 2007, 15 ș.a.). În ceea ce privește structurile cu *substantiv* și *adjectiv*, acestea apar adesea în componența unei definiții propriu-zise a Divinității, adjectivul fiind de regulă relaționat cu regentul său, la fel ca și în textul psalmic, prin demonstrativul *cel*, aceasta în conformitate cu tiparul gramatical specific românei vechi, dar și în concordanță cu exigențele unui text prin excelență retoric (ex.: „Că Tu ești *Lumina cea adevărată*, [...]”, RUG. 2007, 16 ș.a.).

Trebuie spus că, în economia textului ortodox de rugăciune, deosebit de bine reprezentate sunt structurile rezultate prin asocierea a două/ mai multe dintre

¹⁶ De asemenea, în terminologia lui Jean-Luc Marion (2007, 167).

¹⁷ Frecvența cu care structurile figurative apar ca *apozitii în vocativ* trebuie înțeleasă (și) în relație cu calitatea de *discurs monologal adresat* pe care o are textul de rugăciune creștină.

tiparele menționate. Acest tip de structuri oferă, de fapt, unul dintre exemplele cele mai elocvente cât privește fenomenul *izotopiei verbale*, frecvent consemnat de noi și pentru poemul psalmic (v. Teleoacă 2016, 347 sq.). Adesea, în astfel de situații discursive, este valorificat intensificatorul *și* (utilizat „în detrimentul” virgulei). Oferim câteva exemple ilustrative în sensul observațiilor formulate: „*Vistiernul bunătăților și Dătătorule de viață, [...]*” (RUG. 2007, 9); „*Că Tu ești Făcătorul meu și Purtătorul de grijă și Dătătorul a tot binele [...]*” (*ibid.*, 14); „*Izvor dulce și Noianul îndurării*” (*ibid.*, 46); „*Apărătorule cel mai mare și biruitorul iadului, [...]*” (*ibid.*, 114) ș.a.

Structura *Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte* (ex.: RUG. 2007, 9), care apare constant în economia textului ortodox, constituie de fapt una dintre mărcile specifice, particularizatoare ale rugăciunii creștine, comparativ, de pildă, cu formulele valorificate în poemul psalmic. Este interesant de remarcat faptul că *sfânt* apare în această invocație în dublă ipostază morfologică: în calitate de adjectiv în prima sintagmă, respectiv de substantiv în celelalte două structuri. Semnificația acestei „alunecări” morfologice poate fi pusă în relație cu capacitatea unei calități – suficient de relevantă pentru definirea unui anume concept – de a „se converti” în substituit propriu-zis al unei entități/ instanțe; în contextul citat (și nu numai¹⁸), *sfânt* – din determinativ/ calificativ – devine apelativ al Domnului (cf. *Sfântul*). Grafierea cu majusculă a unor astfel de termeni reprezintă un argument în plus în favoarea fixării acestora drept substitute ale ‘Dumnezeirii’, în cadrul discursiv religios al rugăciunii creștine.

Este important de remarcat faptul că, foarte adesea, diversele tipare metaforice valorificate în cadrul discursiv al rugăciunii creștine sunt complinite, la fel ca în poemul psalmic (v. Teleoacă 2016, 346 sqq.), prin „digresiuni” explicative; aspectul prezintă relevanță pentru caracterul *didactic* al textului religios și, implicit, pentru conceperea și elaborarea acestui tip de discurs ca un discurs *accesibil* receptorului. De pildă, Dumnezeu creștin este evocat prin metafora *luminii*¹⁹; această structură figurativă – intens valorificată și în literatura psalmică – este calificată prin determinanți specifici, a căror semnificație este decodabilă în limitele învățăturii teologice creștin-ortodoxe, aceasta fiind (parțial) dezvăluită în digresiune: „*Lumină fără de început și pururea fiitoare, în care nu este mutare sau umbră de schimbare*” (RUG. 2007, 15) ș.a.

Izotopia verbală cunoaște o manifestare aparte în *textul-acatist* (în esență, un imn), unde metaforele abundă, în special la nivelul unor structuri genitivală distribuite simetric. Vorbim cel mai adesea despre metafore-apoziții, prin urmare despre

¹⁸ Termenul astfel „transfigurat” este folosit ca atare în textul rugăciunii creștine: „Bine ești cuvântat, *Sfinte*, luminează-mă cu îndreptările Tale” (RUG. 2007, 40) ș.a. V. și *supra*, discuția noastră despre *metaforizarea prin substantivizare*.

¹⁹ Alteori, aceași idee este transmisă prin apelul la sintagma genitivală *strălucirea Dumnezeirii*: „[...] atunci iadul l-ai omorât cu *strălucirea Dumnezeirii*” (RUG. 2007, 113) ș.a.

structuri figurative explicite, *in praesentia*, în aceste condiții întrebarea care se pune nefiind la cine/ ce se referă o metaforă sau alta, ci *în virtutea cărui aspect, a cărei motivații s-a apelat la o anumită imagine*. Demersul interpretativ (semiotic) nu va putea ignora coordonatele teologice și, implicit, nici adevărurile (preceptele) textului biblic, în calitate de text *fondator*: „Iisuse, preaminunate, *mirarea îngerilor*;/ Iisuse, preaputernice, *izbăvirea strămoșilor*;/ Iisuse, preadulce, *slava patriarhilor* [...]” (RUG. 2007, 114–115) ș.a.m.d.

Textul ortodox de rugăciune creștină conservă o serie de reminiscențe ale *tiparului genitival cu valoare superlativă* (v., de pildă, *Dumnezeul Dumnezeilor*), un tipar gramatical și stilistic în același timp, foarte bine reprezentat în textul sacru ebraic, atât în cărțile *Vechiului Testament*, cât și în scrierile neotestamentare²⁰. Cele mai frecvente structuri de acest gen (desemnând Divinitatea) consemnate în textul-suport al investigației noastre sunt *Împăratul împăraților, Stăpânul stăpânilor și Răsăritul răsăriturilor*: „Iisuse, *Împăratul împăraților*;/ Iisuse, *Stăpânul stăpânilor*; / [...] / *Vrând să mântuiești lumea, Răsăritule al răsăriturilor*, [...]” (*Acatistul Domnului nostru Iisus Hristos*, RUG. 2007, 123). Cum se poate remarca, este vorba despre tipare metaforice (intensive), constituite foarte probabil pornind de la modelul furnizat de structura „proprie” *Dumnezeul dumnezeilor* și care gravitează în jurul unor concepte esențiale pentru definirea Divinității: suveranitatea, puterea și strălucirea absolute.

2.2. ‘Condiția umană’

Ipostaza fundamentală²¹, care îl particularizează pe omul creștin prin comparație cu omul adus în scenă de poemul psalmic, este evidențiată – în cadrul discursiv al rugăciunii creștine – printr-o strategie discursivă aparte, anume aceea a *valorizării prin discreditare*²². Această atitudine de autodiscreditare a credinciosului creștin, prezentat adesea în ipostaza de *păcătos* și *nevrednic*, este relevantă, în ultimă instanță, pentru *smerenia funciară* a acestuia. Este o atitudine complexă, care depășește granițele eticului, prin afirmarea sa într-un plan superior, anume cel *hermeneutic-gnoseologic*.

²⁰ De pildă, construcția *Dumnezeul Dumnezeilor* a fost atestată în Deut. 10:17, unde apare și *Domnul Domnilor*. În cărțile neotestamentare au fost consemnate structurile *Împăratul împăraților* (1 Tim. 6:15) și *Domnul Domnilor* (1 Tim. 6:19, Apoc. 19:16) (pentru mai multe informații, v. Munteanu (2008, 73) sau Teleoacă (2016, 289 sqq.), exemplele și discuția noastră. Acest tipar – ilustrat printr-o serie de structuri constituite pe baza *reduplicării expresive* – apare (printr-un calc frazeologic) și în textul religios grecesc și în cel slavon, respectiv în versiunea latină a *Bibliei* (Morcov 2003, 65).

²¹ Înțelegem acest atribut inclusiv în sensul *constanței* cu care această ipostază/ atitudine se manifestă.

²² Așa cum remarcam în Teleoacă (2016, 349 sqq.), în textul psalmic, *smerenia* și *autodiscreditarea* nu constituie atitudini *constante* ale psalmistului în dialogul său cu Divinitatea. V., în același sens, și Teleoacă (2013a).

Ca și în cazul câmpului conceptual discutat mai sus (v. 2.1.), și de această dată identificăm unele situații în care metaforizarea apare ca rezultat al schimbării de clasă morfologică. Multe structuri figurative astfel rezultate funcționează ca apoziții. În această ordine de idei se impune precizarea că, dacă în unele contexte conotația este evidentă, statutul metaforic al structurii respective neputând fi pus la îndoială (v., de pildă, metafora omului ca *vânzător*, aluzie la episodul biblic neotestamentar al trădării lui Iuda: „Te rog, îndură-Te de mine, *vânzătorul*”, RUG. 2007, 47), în alte situații structura conotativă pare a fi, de fapt, una... denotativă. Și, totuși, includerea în aria discuției noastre inclusiv a unor adjective substantivizate precum *păcătos* sau *nevrednic* s-ar putea justifica luând în considerare actualizarea, în cadrul discursiv religios, a unor *semnificații aparte, fiindând mai exact prin delimitare față de sfera profană de semnificare*. Astfel, *păcătos* se impune a fi decodat, în calitate de derivat de la *păcat* [+religios], drept ‘(persoană) care a păcătuțit prin încălcarea unor legi sau a unor porunci bisericești, care s-a abătut de la o normă religioasă²³ (v., prin delimitare, *păcătos* „rău, afurisit, nemernic”, „care aduce neplăceri, plin de cusururi”; „supărător; defavorabil”, „defectuos”, „de proastă calitate”, DEX 2009). De asemenea, în context religios, *vrednicia*, respectiv *nevrednicia* cuiva au drept reper un sistem de valori validat în conformitate cu perspectiva creștină; în consecință, tocmai aceste conotații aparte identificabile pe tărâm religios, în cazul unor termeni utilizați în egală măsură și în vocabularul comun (profan), sunt susceptibile de a susține statutul de structură figurativă: „Ajută-mi mie, *păcătosului* cu harul Tău [...]” (RUG. 2007, 23); „[...] m-ai învrednicit pe mine, *păcătosul și nevrednicul* [...] a dobândi intrare în sfântă casa Ta” (*ibid.*, 11, 52) ș.a.

La nivel nominal propriu-zis, cel mai bine reprezentate sunt structurile care gravitează în jurul subst. *rob* (frecvent atestat și în literatura biblică²⁴), termen „absolviț” în ordine sacră de conotațiile negative ale conceptului definit în plan social-politic²⁵: în acest caz, *servitutea este una asumată*, la fel ca și smerenia, aceasta fiind *funciară* identității credinciosului creștin. Metafora (-apoziție) este valorificată în structuri simple (ex.: „[...] mi-ai dat mie, *robului Tău*, [...]” (RUG. 2007, 14), dar mai ales în limitele unor tipare sintactice mai complexe: „Primește de la noi, *nevrednicii robii Tăi* [...]”²⁶ (RUG. 2007, 15); „Dă-mi, Doamne, și mie, *nevrednicului robului Tău*, [...]” (*ibid.*, 29); „[...] *smeritul și ticălosul robul Tău*” (*ibid.*, 20) ș.a.

²³ În plus, orice definiție de acest tip (realizată în limitele contextului religios) are drept „fundal” episodul biblic al păcatului adamic, cu alte cuvinte un „reper” care susține un anume gen de *figuralitate*.

²⁴ V., de pildă, numeroasele contexte valorificate în textul psalmic (ex.: BO, Ps. 85:2, 15; 122:2, 133:1 ș.a.).

²⁵ Cf. *rob* ‘om aflat în relații social-politice de subjugare, de aservire’ (DEX 2009).

²⁶ Remarcăm aici, dar și în exemplele care urmează, un fenomen interesant, anume acela al articulării redundante. Aspectul menționat (evidențiat prin structuri la nominativ, dar și la genitiv) poate fi expresia unei declinări/ articulări a substantivului atât prin „atracție”, cât și

Frecvent, condiția umană se precizează prin apelul la metafora pastorală a *oii*, consemnată de noi cu ocurențe notabile (inclusiv în construcții comparative) și în textul psalmic (v. Teleoacă 2016, 225 sq., 250). Cel mai adesea, termenul este element component al unei structuri mai complexe, în care adjectivul este relaționat cu substantivul regent prin demonstrativul *cea*, în interiorul unei definiții propriuzise: „[...] eu sunt *oaiia cea pierdută*; cheamă-mă, Mântuitorule, și mă mântuiește” (RUG. 2007, 237) ș.a.

Omul împărtășește adesea trăiri contradictorii, ființa lui devenind – prin propria suferință asumată sau, dimpotrivă, prin abaterea de la calea cea dreaptă – când *casă Domnului*, când sediu al păcatelor. Aceste ipostaze existențiale sunt evidențiate, la nivel formal, prin structuri complexe²⁷, unele specifice limbii vechi, cum este, de pildă, dativul adnominal (ex.: „*Casă lui Hristos* fiind inima mea, [...]”, RUG. 2007, 181), altele prezentând relevanță pentru propensiunea textului religios pentru asocierea între concret și abstract²⁸, în scopul evidențierii cât mai plastice a unui anumit conținut ideatic (cf., de pildă, „întunecatul iad al inimii mele”, RUG. 2007, 51). În perspectivă creștină, păcatul duce inevitabil la pierzare²⁹; de aceea, conștient de această realitate, credinciosul invocă ajutorul divin (ex.: „Nu mă lăsa să adorm în *moartea păcatelor*”, RUG. 2007, 14), la fel cum, în alte contexte, pentru obținerea proniei divine, orantul mizează pe forța izbăvitoare a suferinței, redată uneori prin apelul la structuri metaforice hiperbolice: „Să nu întorci fața ta de la *izvorul lacrimilor mele*” (*ibid.*, 158) ș.a.

O serie de metafore vizând condiția umană evocă pregnant textul psalmic: aspirației către cele cerești a orantului creștin îi corespunde, în poemul psalmic, dorința de a fi *viat* de către Domnul. În acest context, secvența „Ființă am din amestecătură de pământ, de tină și țărână, *pentru aceasta de pământ m-am lipit*. Ci, o, folositorul meu, îndreptătorul și izbăvitorul meu, *întoarce pofta mea către cele cerești*” (RUG. 2007, 174) pare a fi un ecou al versetului 25 din psalmul 118: „[...] *sufletul mi s-a lipit de pământ*; viază-mă, după cuvântul Tău”.

prin „conținutul” acestuia (este cazul mai ales al unor nume desemnând „obiecte unice”, cf. *Dumnezeu, Învier*) (v. discuția noastră în Teleoacă 2011). În literatura de specialitate se vorbește, pentru astfel de cazuri, despre „grupări nominale polidefinite”, expresie a unui tipar vechi, pierdut, se pare, la sfârșitul sec. al XVIII-lea (Croitor 2009; Stan 2013, 38–39).

²⁷ Deși tiparele metaforice complexe sunt valorificate și în definirea câmpului uman, totuși aceste structuri nu pot egala – nici din punct de vedere numeric, nici sub aspectul varietății acestora – construcțiile figurative care evocă ‘Dumnezeirea’, aspect firesc de altfel într-un cadru discursiv specific, constituit în jurul *amplificării laudative* a Divinității.

²⁸ V. și Teleoacă (2016, 257 sq.), secțiunea consacrată *metagogeii* în textul psalmic.

²⁹ Aceeași valorizare apare și în textul veterotestamentar (v. Teleoacă 2016, 264).

3. Concluzii

Problema *continuității* a fost tratată în studiul nostru atât în relație cu cadrul discursiv veterotestamentar, cât și cu cel neotestamentar, continuitatea între cele două spații discursive biblice fiind, la rândul ei, indubitabilă, chiar dacă o serie de structuri conceptuale prezente în textul creștin sunt doar prefigurate în cărțile biblice veterotestamentare. Aspectul a putut fi aprofundat la nivel intra- și intertextual (v., în acest sens, analiza unor procedee/ figuri stilistico-retorice, precum: *izotopia verbală*, *amplificarea laudativă*, *metafora metagogă*, *metaforele antonimice* ș.a.), în acest context o atenție specială fiind acordată relației de continuitate/ filiație dintre textul psalmic și textul rugăciunii creștine. Cât privește fenomenul *inovator*, acesta a fost tratat, în economia studiului nostru, având drept reper esențial spațiul scripturistic vechitestamentar, în condițiile în care textul ortodox al rugăciunii creștine reflectă fidel învățătura teologică a *Noului Testament*. În această ordine de idei, a fost posibilă evidențierea și analiza nu doar a unei multitudini de concepte (reliefate metaforic) strict circumscrise spațiului cultural creștin, ci și a unor aspecte constituind expresia unei *continuități* „prin răsturnare”. Disocierea între tiparele metaforice preluate ca atare din textul biblic, respectiv structurile figurative care trebuie să fi luat naștere în cadrul discursiv al rugăciunii ortodoxe s-a impus în contextul decalajului temporal între data elaborării textelor neotestamentare și data apariției primelor culegeri de rugăciuni, decalaj ce s-a putut solda cu valorificarea, în cadrul discursiv al rugăciunii creștine, inclusiv a unor concepte (și tipare) elaborate ulterior secolelor I–II.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- BO = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teotist, Patriarhul B.O.R., cu aprobarea Sf. Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1988.
- DEX 2009 = *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a III-a, revăzută și adăugită, București, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2009.
- RUG. 2007 = *Carte de rugăciuni*, tipărită cu binecuvântarea Î.P.S. Sale Dr. Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului, Sibiu, Editura Andreiana, 2007.

B. Literatură secundară

- Anania, Bartolomeu (Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului), *Despre Cartea Psalmilor sau Psalmii lui David – Sfânta Scriptură, Biblia*, 2011. Online: <www.catehetica.ro > ... Bartolomeu Anania> (consultat în martie 2014).
- Clark, David, *The Lord's Prayer: origins and early interpretations*, col. „Studia traditionis theologiae”, Turnhout, Brepols, 2016.

- Clark, David, *On Earth as in Heaven: The Lord's Prayer from Jewish Prayer to Christian Ritual*, Minneapolis, *Fortress Press*, 2017.
- Croitor, Blanca, *Determiner Spreading in Old Romanian*, în Rodica Zafiu (ed.), *Grammaticalization and Pragmaticalization in Romanian*, București, Editura Universității din București, 2009. Online: http://www.unibuc.ro/ro/croitor2009_ro (consultat în octombrie 2014).
- Faur, Elena, *Semantica cognitivă și 'teoria metaforei conceptuale'. O abordare din perspectivă integrală*, „Limba română”, LXIII, 2014, 3, 340–356.
- Gardeil, H.D., *Introduction to the Philosophy of St. Thomas Aquinas v.3: Psychology*, tr. J. Otto, Herder, 1963; reprinted Wipf and Stock, 2009.
- Genette, Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.
- Maingueneau, D./ Cossuta, F., *L'analyse des discours constitutants*, „Langages”, 1995, 117, 112–125.
- Marion, Jean-Luc, *Ceea ce nu se spune – apofaza discursului iubitor*, în Jean-Luc Marion, *Vizibilul și revelatul. Teologie metafizică și fenomenologie*, traducere de Maria-Cornelia Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2007.
- Moisiuc, Grigore, *Acatistul – structuri stilistico-poetice. Rugăciunea și întâlnirea în interval*, în Al. Gafton/ Sorin Guia/ Ioan Milică (ed.), *Text și discurs religios*, I, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2009, 311–319.
- Morcov, Mihaela Mariana, *Arhaisme morfosintactice în versiunile românească și spaniolă ale Bibliei*, „Limba română”, LII, 2003, 1–3, 56–73.
- Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, București, Editura Humanitas, 2008.
- Puig, Armand, *Isus – un profil biografic*, traducere de Jana Matei Balacciu, București, Editura Meronia, 2006.
- Reimers, Adrian J, *The Soul of the Person*, Catholic University of America Press, 2006.
- Stan, Camelia, *O sintaxă diacronică a limbii române vechi*, București, Editura Universității din București, 2013.
- Teleoacă, Dana-Luminița, *Arhaic și popular în textul actual al rugăciunii*, în Zafiu, Rodica, Camelia Ușurelu, Helga Bogdan Oprea (ed.), *Limba română – ipostaze ale variației lingvistice*, II, București, Editura Universității din București, 2011, 209-217.
- Teleoacă, Dana-Luminița, *Stratégies discursives dans le texte des Psaumes*, „Revue roumaine de linguistique”, 2013, 2, 189–203 (= 2013a).
- Teleoacă, Dana-Luminița, *Repere ale articulării 'esteticului' în creația psalmică modernă: figurile semantice și relevanța lor în decodarea semiotică a unui text* – conferință la Academia Română, 24 octombrie 2013 (= 2013b).
- Teleoacă, Dana-Luminița, *Semiotica discursului religios. Probleme de poetică, stilistică și retorică*, București, Editura Universității din București, 2016.

MASĂ ROTUNDĂ

MONUMENTA LINGVAE DACOROMANORUM – BIBLIA 1688. SEMNIFICAȚII ALE UNUI PROIECT CULTURAL MAJOR

Participanți: prof. dr. Gheorghe Chivu (Universitatea din București, membru corespondent al Academiei Române), prof. dr. Rodica Zafiu (Universitatea din București, Directorul Departamentului de Lingvistică), prof. dr. pr. Gheorghe Popa, Prorector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, prof. dr. Eugen Munteanu, Directorul Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” (moderator).

Eugen Munteanu: Dragi oaspeți, dragi colegi, în cea de a doua parte a adunării solemne dedicate marcării finalizării proiectului MLD am programat o dezbatere de substanță despre lucrarea noastră. Avem bucuria și onoarea de a saluta prezența printre noi a doi filologi renumiți, de a căror apreciere și prietenie Iașul în mod special se bucură. Este vorba despre domnul profesor Gheorghe Chivu, membru corespondent al Academiei, și de doamna profesoară Rodica Zafiu, directorul Departamentului de Lingvistică al Universității din București. Salutăm, de asemenea, prezența la dezbateră noastră a pr. prof. Gheorghe Popa, apreciat teolog. Mulțumirile noastre sunt cu atât mai mari, cu cât pr. Gheorghe Popa se află pe picior de plecare, pentru a participa la o importantă întrunire academică impusă de funcția sa de prorector al Universității noastre. De aceea, îmi permit să-i rog pe colegii mei, doamna Zafiu și domnul Chivu, să accepte să-i acordăm dumnealui întâi cuvântul. Părinte profesor Popa, vă rog!

Gheorghe Popa: Stimată doamnă profesor Zafiu, domnule profesor Chivu, domnule profesor Eugen Munteanu, director al proiectului MLD, vreau să vă mulțumesc mai întâi pentru îngăduința de a vorbi primul. Cuvântul meu va fi sintetic și nu foarte lung. Pentru că nu sunt specialist în filologie, voi vorbi, așa cum ați precizat la început, din perspectiva teologului despre acest proiect deosebit de frumos și important pentru Universitatea noastră. Aș vrea să mă refer la trei momente semnificative legate de această importantă realizare științifică și academică, cu implicații în plan național.

Putem considera că primii citori al acestui proiect sunt domnitorii Șerban Cantacuzino și Constantin Brâncoveanu, pentru că *Biblia* de la București s-a tipărit la București sub îndrumarea tehnică directă a monahului moldovean Mitrofan, fost episcop de Huși. Lucrările tipografice au început în luna noiembrie 1687, sub domnia lui Șerban Cantacuzino, și s-au încheiat în toamna anului 1688, când la domnie venise voievodul Constantin Brâncoveanu. De aceea eu consider că această operă monumentală, *Biblia* de la 1688, se întemeiază pe o jertfă supremă, jertfa lui

Constantin Brâncoveanu, care mai târziu, în 1714, luna august, în ziua a 14-a, și-a dat viața, împreună cu cei patru copii ai săi, la Constantinopol, nelepădându-și de fapt valorile și credința care sunt prezentate în Sfânta Scriptură, Biblia pe care el o finalizase ca principe creștin. De aceea, pe bună dreptate, Nicolae Iorga spunea că România modernă se întemeiază pe jertfa lui Constantin Brâncoveanu. Biblia a fost terminată deci în toamna anului 1688 și, așa cum s-a mai spus, sursele ei de inspirație au fost mai multe: *Palia de la Orăștie*, *Noul Testament de la Bălgrad* (1648), scrierile lui Dosoftei, *Parimiile de preste an*, și, de asemenea, *Psaltirea* lui Coresi și, evident, Vechiul Testament tradus de spătarul Nicolae Milescu. Acesta se pare că a tradus primul în limba română Vechiul Testament în întregime, pe când se afla la Constantinopol, în anul 1661. *Biblia* tipărită la București în anul 1688 avea 944 de pagini scrise pe două coloane. Domnul decan al Facultății de Litere a spus că această Biblie constituie monumentul fondator al limbii literare românești. În predoslovie de la această Biblie se și spune, de fapt, că această Biblie a fost tipărită „spre înțelegerea limbii românești” și mai departe, în prefața pe care a scris-o Dositheii, patriarhul Ierusalimului, la prima ediție a Bibliei, ni se spune că această sfântă carte s-a scris „pentru cea de obște cuviință și s-a dăruit neamului românesc”. De asemenea, patriarhul Dositheii al Ierusalimului, care probabil a fost consultat pentru limba greacă în traducere, mai spune că „s-a scris această carte ca să lumineze celor din casă și a bisecării noroade”, adică ale bisericii popoare, românilor, moldovenilor și ungro-vlahilor, adică transilvănenilor. Deci pe lângă faptul că scopul era cultivarea limbii române în toată frumusețea ei, scopul era și cultivarea unității de neam și de cultură și de sfințire românească, pentru că exista de fapt experiența lui Mihai Viteazul și încet-încet se înfiripa conștiința unității de neam și de credință.

Al doilea moment semnificativ în cadrul acestui proiect național este momentul în care domnul profesor Paul Miron și doamna Elsa Lüder au propus să se retipărească această carte, la 300 de ani de la tipărirea primei ediții, deci în 1988. S-au spus câteva lucruri foarte frumoase și vreau să vă mulțumesc, doamnă profesor Lüder, pentru delicatețea și discreția dumneavoastră, pentru onestitatea și, ca să folosesc un cuvânt din Biserică, pentru smerenia cu care ați prezentat începutul acestui proiect. Eu consider că domnul profesor Miron este al doilea mare ctitor al acestui monument cultural național și de aceea noi îi datorăm recunoștință. Și cred că am putea propune viitoarei conduceri a Universității să facă un portret al domnului profesor Paul Miron care să fie așezat în Sala Senatului, alături de marii noștri profesori și înaintași. Chiar dacă nu a fost profesor aici, la Iași, el merită recunoștința noastră pentru relația pe care a stabilit-o între Universitatea noastră și Universitatea din Freiburg. Cei care am vizitat Universitatea parteneră din Freiburg am văzut că pe frontispiciul clădirii ei principale scrie enunțul „Adevărul vă va face liberi”. Acesta este un text luat din Sf. Evanghelie după Ioan și e vorba despre adevărul care este Mântuitorul Hristos. Avem, deci, o viziune creștină despre

universitate, ca loc în care ne formăm ca oameni. Știm că deviza Universității noastre, care a fost instituită la 150 de ani de la înființarea universității, este că ajungem prin libertate la adevăr: *Per libertatem ad veritatem*. Sigur că totul depinde de cum înțelegem fiecare libertatea.

Eu aș vrea să mai punctez aici unele aspecte. Dincolo de prezentările frumoase, de faptele pentru care vi s-au adus mulțumiri, stimată Doamnă Lüder, eu am mai aflat unele aspecte interesante din cartea de convorbiri cu Paul Miron a domnului Ovidiu Nimigean, prefațată de Nicolae Manolescu și de dumneavoastră. Am descoperit acolo ce spunea chiar domnul profesor Miron despre acest proiect și evoluția lui în Universitatea noastră. Este, poate, bine să citim toți această carte în care se exprimă direct profesorul Miron, prezentând lucrurile cu realism și cu umor. Ce spune domnul profesor în această carte? „Ne-am oprit la Biblia lui Șerban, care ne-a fermecat de la prima lectură și limba ei e o limbă adoptată de toate comunitățile ortodoxe, o limbă cu care, dacă am fi avut norocul să o păstrăm, ajungeam înainte de Noica la categorii filozofice clare în limba română”. Este sigur că domnul profesor Miron a încredințat continuarea operei sale tânărului, pe atunci, profesor Eugen Munteanu, cum o spune foarte clar într-o pagină din cartea menționată. Aș îndrăzni să remarc acum că, în succesiunea generațiilor, acesta este al treilea moment semnificativ. Sărbătoarea de azi arată că profesorul Paul Miron, cu extraordinara sa intuiție și cunoaștere de oameni, nu s-a înșelat. Sprijinit cu credință de tinerii săi colaboratori, profesorul Munteanu și-a îndeplinit integral sarcina primită de la înaintași. Aș vrea să mai spun ceva ce nu s-a menționat până acum, și anume că, inițial, în cadrul acestui proiect fuseseră invitate de Paul Miron și alte proeminente personalități culturale din România, istoricul de artă Vasile Drăguț, cunoscutul scriitor Andrei Pleșu (care ar fi trebuit să se ocupe de Cartea Iov și alte cărți cu caracter moral), ilustra poetă Eta Boeriu, traducătoarea în limba română a *Divinei Commedia* de Dante, sau marele poet Ștefan Augustin Doinaș, căruia îi revenise sarcina de mare onoare și responsabilitate de a da o nouă versiune românească a Psalmilor. Avem deci de-a face cu intelectuali de primă mână din România, menționați ca atare, în memoriile sale, de Paul Miron. Marea eliberare a forțelor națiunii petrecută la 1989, noile solicitări și provocări care au cuprins pe marii noștri intelectuali au determinat ca planurile inițiale ale lui Paul Miron să nu se realizeze integral. Este sigur că au mai fost câteva lucruri care au împiedicat, pe la jumătatea anilor '90, mersul proiectului, până în momentul în care Universitatea noastră a decis să contribuie decisiv la continuarea și terminarea proiectului. Depun mărturie că domnul profesor Al. Andriescu, la indicația domnului profesor Paul Miron, ne-a telefonat ca să ne spună că a găsit un nou conducător al proiectului, în persoana unui tânăr savant ieșean, așa v-a numit regretatul profesor Andriescu. Spunea Paul Miron în memoriile sale, citate mai sus, că Eugen Munteanu a lucrat cu aplicație și modestie, ca student încă, la proiectele noastre filologice, el a făcut volumul al treilea, *Leviticus*, al Bibliei singur, aproape în întregime. Este un om care

are capacitatea și dorința de a duce la capăt munca începută de noi, această operă atât de importantă pentru cultura noastră. Profesorul Paul Miron mai spunea că un asemenea proiect nu se repetă decât, poate, o dată la 100 de ani. Filologii care vor fi atunci, peste 100 de ani, vor analiza modul în care a evoluat limba română în sute de ani care va fi trecut între timp. Se vor face comparațiile necesare, s-ar putea ca peste o sută de ani multe cuvinte semnificative și întemeietoare de conștiință și de identitate românească să dispară din limbajul comun. Sunt acum nenumărate proiecte, nu neapărat proiecte filologice, dar cred că multe proiecte cu substrat ideologic, în care se încearcă ocultarea și, eventual, eliminarea din dicționare a anumitor cuvinte, inclusiv a cuvintelor *mamă* sau *tată* ș.a.m.d. S-ar putea să se propună să se elimine și cuvântul *Dumnezeu*, pentru că Dumnezeu este un fel de ipoteză care trebuie pusă între paranteze. Se pare că trăim într-o societate în care Dumnezeu a fost exilat din comunitatea umană. Se folosește pentru aceasta o expresie latină, *etsi Deus non daretur*, adică: „ca și când Dumnezeu nu mai este prezent”. Nu știm deci cum va fi peste 100 de ani. Dumneavoastră, domnule profesor Munteanu, care v-ați îndeplinit cu succes și cu devotament această responsabilitate, împreună cu echipa dumneavoastră, meritați toate felicitările noastre și expresia recunoștinței noastre pentru că, îndeplinind „diata” domnului profesor Paul Miron, ați înzestrat cultura națională cu o operă de excepție. Din jurnalul pe care l-am mai menționat al lui Paul Miron, am înțeles că familia sa, mai ales mama, a dorit ca el să devină preot, iar domnul profesor scrie cu umor că „n-am devenit preot, dar am un copil preot ortodox în Germania și, ca atare, copilul meu a îndeplinit dorința mamei”. Eu sunt sigur că în genealogia domnului profesor Miron, care s-a născut pe Valea Bistriței, există legături foarte adânci cu Biserica. Sunt menționați între rude călugări și preoți; în istoria vieții sale, profesorul Miron a căutat constant comunicarea și chiar prietenia oamenilor Bisericii, uimitoare și înduioșătoare fiind în acest sens relațiile întâlnirilor tânărului, pe atunci, profesor de română din Germania cu înalte fețe bisericesti, precum patriarhul ecumenic Athenagoras sau Iustinian Marina, patriarh al României. Cred, așadar, că Paul Miron avea o sensibilitate deosebită în raport cu Biserica noastră, de aceea eu personal îi sunt recunoscător. N-am dialogat personal cu el, am participat doar o singură dată la o masă la Mitropolie, când Preafericitul Patriarh era încă Mitropolit la Iași. Dumneavoastră, doamnă profesoară Elsa Lüder, erați alături de domnul profesor la acea masă. Mie mi-a fost suficient să-l privesc ca să îmi dau seama că este un om cu totul deosebit. Se întâmplă uneori, în relațiile noastre cu anumiți oameni, să fie suficient să-i privim și să învățăm astfel mult mai mult din tăcerea lor decât din cuvintele rostite de ei. Noica spunea undeva că orice creație profundă se naște dintr-o lacrimă și dintr-o tăcere. Aș povesti și eu o scurtă întâmplare plină de înțelesuri. La un moment dat, la un maestru spiritual se prezintă mai mulți ucenici. Fiecare venea cu foarte multe întrebări, doar unul nu spunea niciodată nimic, nu întreba nimic, privea și asculta. La un moment dat, maestrul se supără și îl întreabă

direct: „Cum, tu de ce nu pui nicio întrebare?” Ucenicul cel tăcut îi răspunde: „Mie îmi este de ajuns să vă privesc”. Cred că în orizontul acestei tăceri creatoare vom fi împreună peste 100 de ani, împreună cu domnul profesor Miron, iar bucuria noastră va fi probabil comună și deplină.

În încheiere, vă mulțumesc pentru invitație. Rămânem recunoscători pentru gestul acesta deosebit prin care filologia, prin interesul pentru Sfânta Scriptură, se deschide spre teologie. Cred că avem cu toții convingerea că prietenia cu cuvintele limbilor omenești se întemeiază pe o relație cu Dumnezeu-Cuvântul. Spre descoperirea, înțelegerea și cultivarea acestei relații ne-ați îndemnat dumneavoastră, de fapt, doamnă profesor Elsa Lüder, când ați spus să nu rămânem doar la aspectul filologic, ci să fim atenți la conținutul revelat al acestor texte, care este de o importanță capitală pentru cultura noastră națională și pentru formarea noastră ca oameni. Vă mulțumesc mult!

Eugen Munteanu: Mulțumim părinte, pentru aprecieri și pentru interpretările pe care ni le-ați oferit. O rugăm acum pe doamna profesoară Rodica Zafiu să își expună părerile și impresiile despre proiectul nostru.

Rodica Zafiu: Mulțumesc pentru această ocazie de a fi încă o dată la Iași pentru a vorbi despre acest important proiect filologic al Universității dumneavoastră. Deși am înțeles că scopul discuției noastre e unul mai aplicat, focalizat către relevanța lui pentru studiile filologice și lingvistice, tot trebuie să încep prin a lăuda eforturile și mai ales ceea ce, într-adevăr, așa cum s-a spus, pare aproape un miracol: terminarea publicării în ritm atât de rapid a tuturor volumelor unei impozante serii, faptul că, în sfârșit, specialiștii au de acum încolo la dispoziție toate materialele privitoare la Biblia de la 1688. O ediție atât de frumoasă e în primul rând de lăudat. Trebuie să ne bucurăm pentru acest moment și să le mulțumim celor care l-au făcut posibil. O să revin probabil mai insistent asupra importanței acestui moment. Sigur, sunt mai multe teme care au fost atinse deja în prezentările de dimineață. M-aș lega de ceva ce a fost formulat dimineață ca subiect de meditație. Comparația cu ceea ce s-a întâmplat în alte culturi este întotdeauna foarte relevantă. Au fost evocate aici culturile germană și engleză, putem așadar să recunoaștem că n-ar fi nimic neobișnuit ca și în cazul culturii române rolul Bibliei să fi fost într-adevăr extrem de mare. Și e ceva foarte normal, corespunde unui fenomen cultural al epocii, unor fenomene socio-lingvistice firești în istorie. Faptul că există pur și simplu un text cărui i se recunoște de către toată lumea caracterul monumental și esențial pentru viața spirituală, pentru cultura tuturor, pentru fiecare individ în parte și pentru instituția Bisericii, faptul că la acest text se raportează alte editări de cărți religioase particulare, că acest text a avut o mare circulație, toate acestea îi asigură o influență pe care putem doar să ne întrebăm de ce nu am recunoscut-o întotdeauna la fel de mult ca acum, de câteva decenii.

Pentru că într-adevăr, așa cum s-a spus și aici, adesea acest lucru atât de evident nu a fost neapărat narativizat de istoriile noastre, de istoriile literare, de diversele perspective asupra evoluției limbii române. Și motivele sunt multe, unele sunt circumstanțiale. Așa cum s-a spus aici, pentru o lungă perioadă din secolul al XX-lea au fost, evident, determinări politice care făceau ca *Biblia* să nu fie neapărat citată ca atare și pusă în valoare, chiar în studiile de specialitate, așa cum trebuie. Cred că totuși motivele sunt mai adânci și țin și de o anumită istorie a culturii noastre, a modernizării noastre și chiar de istoria lingvisticii și a filologiei. Noi am avut, chiar înainte de jumătatea secolului al XX-lea, lingviști care s-au aplecat cu mult interes și cu multe rezultate bune, foarte bune, asupra limbii vorbite; au căutat constant limba vie. Într-o ideologie romantică la origine, a fost evaluată pozitiv mai ales limba populară. Mitul acesta al limbii populare care trebuia neapărat recuperată și salvată și pe care de fapt ne întemeiam ființa națională a avut, printre multe alte consecințe, și neglijarea sau valorizarea insuficientă a textelor scrise din epocile mai vechi. Cred deci că acolo unde a prevalat această ideologie de secol XIX, cu prelungiri firești în secolul al XX-lea, s-a situat această căutare a limbii populare în primul rând, a limbii literaturii în al doilea rând. Mai ales în secolul al XX-lea a existat această dorință de a recupera, împreună cu literații, ceea ce, din istoria limbii române literare, putea fi valorificat ca expresivitate literară. De aceea, pentru epoca veche, erau prețuiți foarte mult cronicarii, evident. Aceasta este o direcție absolut justificată, deși uneori frustrantă, pentru că, de fapt, limba vie, limba populară, limba așa-zis adevărată este în mare măsură o construcție a noastră. Nu avem acele repere care să ne permită totdeauna foarte bine să înțelegem ce era cult și să distingem clar acest palier, să-i zicem „cult”, de ceea ce era popular în perioadele trecute. Dar, cum se întâmplă adesea, un lucru bun poate deveni un pericol atunci când pune în umbră o altă direcție, la fel de legitimă. Într-adevăr, direcția cultă, direcția urmată de cei care au construit până la urmă un stil înalt, un limbaj bisericesc, a fost într-o anumită măsură neglijată de studiile sistematice ale lingviștilor. Așa cum s-a mai spus, aici a intervenit încă ceva esențial, acea neîncredere față de traduceri ca atare, neîncredere care s-a manifestat foarte mult poate mai ales în ultimii 50 de ani ai cercetării. Lingviștii au preferat, aproape programatic, să promoveze studii în care descriau propriu-zis limba, luând ca bază texte originale. Și aici sunt, evident, justificări, le știm cu toții. Se invocă, în cazul traducerilor, existența numeroaselor influențe din partea originalelor. Pe de o parte – și astăzi știm acest lucru tot mai bine – limba traducerilor este adesea o limbă stranie, alta decât limba română curentă a epocii respective. Pe de altă parte, adesea, în istoria limbii noastre literare, traducerile au fost mult mai complexe decât textele originale. Când ne bazăm unele dintre investigațiile noastre lingvistice pe documentele originale, de pildă din secolul al XVI-lea, de fapt descriem o limbă destul de rudimentară, a unor scrisori simple, a unor formulare juridice din actele de vânzare-cumpărare, riscând să pierdem din vedere structurile mai complexe. De fapt, nu pierdem acele structuri, pentru că

totuși trebuie să ținem cont de pildă de traduceri coresiene, de *Palia de la Orăștie* și de tot restul textelor din acel secol de început. Altfel, am risca, dacă ne-am opri numai la originale, să nu surprindem complexitatea frazei, complexitatea unor texte, cu dialoguri, cu raționamente ș.a.m.d. Pentru că, și asta trebuie neapărat spus, deși iar este un lucru știut, un text ca *Biblia* este de o complexitate extraordinară, un text amplu, în care fenomenele pe care dorim să le studiem se pot observa foarte bine tocmai prin recurență, chiar dacă sunt traducători diferiți sau revizori diferiți în anumite segmente. După o cercetare pur filologică, privitoare la surse, ajungi să faci aceste diferențieri, până la urmă ai nevoie totuși de fapte din limba perioadei date, cu recurențe semnificative. Dar, repet, *Biblia* este un text care cuprinde toate tipurile de structuri discursive, conține narațiuni, pasaje poetice, juridice, dialog, toate lucrurile de care avem nevoie ca să înțelegem mai bine limba unei epoci, chiar eliminând din discuție ceea ce este pură calchiere, influență directă a originalului. Avem aici un prim punct de mare importanță științifică, marcat de impresionanta ediție filologică pe care o celebrăm acum.

Simt totuși că aș îngusta puțin discuția; mă voi referi la ceva mai tehnic, mai concret, dar care profită foarte mult de pe urma acestei ediții. E vorba de studiul unor anumite aspecte ale limbii secolului al XVII-lea. În cazul de față, chiar mă refer la o experiență recentă, imediată, nu numai a mea: la Institutul de Lingvistică din București s-a lucrat la o sintaxă a limbii române din secolele al XVI-lea - al XVIII-lea. S-au folosit din plin edițiile apărute în ultima vreme la Universitatea din Iași, multe dintre ele aparținând unor doctoranzi ai profesorului Munteanu. Calitatea cercetărilor noastre s-a îmbunătățit prin folosirea cât mai multor texte inedite, indiferent dacă erau traduceri sau originale, și folosind, evident, din plin și *Biblia de la București*. Este vorba despre un material extrem de interesant, extrem de bogat care, și cu asta ajung la ediția pe care o discutăm acum, pune la dispoziția cercetătorului limbii din epoca respectivă un instrument de lucru extraordinar: posibilitatea de a compara între ele variante diferite și a le compara pe acestea cu ceea ce a fost ales ca materiale de referință. Am ajuns astfel la o mult mai bună înțelegere a lucrurilor în privința variațiilor în limba scrisă, în privința concurenței unor forme în epocă și chiar în privința evaluării lingvistice, lucruri foarte importante. Nu mai contează acum foarte bine cine a fost cel care s-a decis pentru una sau alta dintre forme, pentru că nici nu putem determina întotdeauna cine a fost cel care a ales o formă în detrimentul alteia, dar faptul că s-a ales o formă reprezintă o mărturie despre decizia luată de o conștiință a epocii. Iar atunci când avem un material mare la dispoziție, chiar dacă uneori putem fi nesiguri în detalii, rezultatul final este întotdeauna convingător. Examinând în paralel și comparativ versiunile biblice succesive, putem observa cum s-au preferat anumite forme din varietățile recurente în epocă, cum s-a înlocuit *să*-ul condițional cu *de*-ul condițional, cum s-a înlocuit în multe locuri perfectul simplu cu perfectul compus, evident nu întotdeauna într-un mod care să ni se pară perfect consecvent, pentru că uneori s-a

preferat opțiunea dintr-un manuscris, altelei din celălalt, uneori poate s-a preferat o formă care nu se afla în niciunul dintre ele, de către un eventual revizor sau corector.

Toate aceste lucruri, repet, sunt extrem de importante pentru a înțelege dinamica limbii române din acea epocă și este un merit excepțional al acestei ediții de a pune pe mai multe coloane versiunea inițială Milescu (manuscrisul 45), versiunea lui Daniil Panoneanul (manuscrisul 4389), cu versiunea finală a Bibliei și cu versiunea modernă, pentru a putea înțelege, până la urmă, mai bine, deopotrivă, și pentru ce a optat limba română actuală, uneori cu elemente arhaice și, pe de altă parte, care era până la urmă sensul mai probabil al unei construcții. De obicei, și asta simt nevoia să precizez, în analizele foarte minuțioase, foarte serioase care s-au făcut deja, în articole sau studiile lingvistice care s-au scris, în primul rând în textele cuprinse în aceste 25 de volume, s-a pus destul de mult accentul pe variația regională. Insist, avem aici una dintre marile probleme, bineînțeles, ale istoriei limbii române literare, problema constituirii unei norme comune, cu contribuția normelor regionale și a varietăților regionale. În acea porțiune limitată, dar foarte importantă pentru lingviști la care mă refer acum, în sintaxă, e interesant că problema aceasta aproape că nu se pune sau se pune mult mai puțin. Ce putem observa pentru epoca respectivă e că mai toate aceste variante erau recunoscute, erau cunoscute, circulau mai mult sau mai puțin simultan, și atunci uneori probabil că alegerea - e o ipoteză validă, pe marginea căreia am putea probabil discuta la această masă rotundă - de multe ori pare mai curând de natură stilistică decât regională, pare să fie o diferență între un stil mai tradițional și unul mai inovator, unul mai înalt și unul mai apropiat de limba vorbită. În orice caz, sunt lucruri extrem de importante și care de fapt dau de lucru mult timp de acum înainte lingviștilor. Uneori e bine să te oprești și să te gândești puțin; e și ciudat că un text atât de important și atât de amplu nu a fost încă suficient folosit, sunt încă multe lucruri care se pot stabili pe baza lui, inclusiv, repet, și cu ajutorul unor statistici, asemenea fenomene acum se pot face mult mai ușor și se pot controla foarte bine și cu variațiile din manuscrisele alăturate. O amplă analiză sistematică urmată pe această cale ar putea, deci, conduce la concluzii foarte importante. Nu doresc, cum spuneam, să intru în prea multe detalii strict tehnice; dacă mai e nevoie, putem reveni asupra lor. Aș spune, însă, încă o dată, să subliniez și eu o idee repetată în această dimineață de mulți vorbitori. Suntem în fața unui proiect fundamental, de mare anvergură, o mare realizare științifică. Pe lângă valoarea în sine a celor 25 de masive volume ale seriei, constatăm încă un lucru foarte important: formarea, prin implicarea în proiect, a unei admirabile echipe de tineri specialiști, care își vor continua, nu mă îndoiesc, activitatea; faptul că există o echipă de filologi care deja s-a format în această întreprindere importantă este pentru Universitatea din Iași, poate, o realizare la fel de valoroasă ca finalizarea proiectului în sine. Tinerii filologi care au avut șansa unei asemenea specializări vor continua să editeze monumente ale limbii române vechi, cum deja au făcut-o. Este aproape sigur că școala de filologie creată la Iași în jurul acestui proiect se va dovedi

activă și productivă în cultura noastră. Doresc să îl felicit încă o dată pe domnul profesor Eugen Munteanu pentru încununarea cu succes a unui proiect atât de dificil ca cel de față și să-i mulțumesc în numele comunității noastre lingvistice și academice pentru eforturile depuse.

Eugen Munteanu: Îi mulțumesc foarte mult doamnei Zafiu pentru aprecieri și pentru laudele aduse întregului nostru colectiv. Venite din partea veritabilei instanțe pe care personalitatea domniei sale o reprezintă în lumea noastră, aceste aprecieri și laude ne onorează nespus și ne obligă la menținerea unui standard înalt al muncii noastre. Sigur că putem dezbate mult pe marginea avantajelor metodologice ale seriei MLD-Biblia 1688, poate vom face odată chiar o sesiune pe această temă. Înainte de a-l invita la cuvânt pe domnul profesor Gheorghe Chivu, țin doar să îi mulțumesc doamnei Zafiu pentru că s-a referit la uimitoarea neglijare a textelor biblice în cercetările românești de gramatică, de morfologie și de sintaxă istorică, de istoria limbii în general și de lexicografie în special. Sperăm că începuturile utilizării edițiilor biblice succesive în proiectul bucureștean la care d-na Zafiu s-a referit să fie de bun augur. Simptomatic este faptul că ediția noastră, *Monumenta linguae Dacoromanorum*, a fost inclusă la un moment dat în bibliografia DLR, dar a fost scoasă ulterior. Va fi din nou pusă la locul ei, sunt convins, este trist să constatăm că există multă inerție, multă comoditate, nu spun neapărat rea-voință. Îmi permit să vă informez, dragi colegi, că lucrez la un amplu studiu în care argumentez caracterul inevitabil și necesar al modificărilor normelor de redactare la Dictionarul academic, prin includerea sferei biblice în avansposturile documentării pentru noua ediție a DLR.

Îi mulțumesc încă o dată foarte mult doamnei profesor Zafiu și îl invit la cuvânt pe domnul profesor Chivu, care este probabil persoana cea mai autorizată să facă o evaluare a lucrării noastre, domnia-sa fiind cel mai cunoscut reprezentant al școlii de filologie bucureștene, ilustru reprezentată în trecutul apropiat de creatorul ei, regretatul Ion Gheție. Membru corespondent al Academiei Române, domnul profesor Gheorghe Chivu este el însuși un reputat editor, trei-patru texte fundamentale ale culturii române vechi se bucură de ediții critice exemplare făcute de domnia sa personal. Domnule profesor, vă rog să luați cuvântul!

Gheorghe Chivu: Cer permisiunea să mă ridic în picioare, sunt învățat de la cursuri, iar acum am o sarcină la fel de dificilă ca aceea din timpul unui curs, pentru că evaluăm o lucrare extraordinară. Suntem martori la încheierea unui proiect fundamental pentru cercetarea filologică contemporană, o ediție a unei opere fundamentale pentru istoria culturii românești. Totdeauna în astfel de discuții vor fi confruntate rezultatul final cu punctul de plecare, pentru că e foarte frumos să vorbești doar despre ediția care acum a fost încheiată și la fel de bine ar fi să pui în evidență rolul *Bibliei de la București* în istoria culturii românești, întrucât cele două lucruri se leagă. Nu putem discuta despre importanța ediției „*Monumenta linguae Dacoromanorum*” fără a înțelege importanța pe care *Biblia de la București* în sine a

avut-o la vremea apariției ei, ca și în timp. Pe de altă parte, trebuie să corelăm efortul pe care l-au depus cercetătorii dinainte cu cel depus de cei de astăzi. Dacă facem o socoteală simplă, vedem că până astăzi au trecut peste 30 de ani, din 1988, când s-a început lucrul la această ediție. Știm că din anul 1988, când a fost gata primul volum, până astăzi s-a scurs destulă vreme, răstimp în care a fost creată aici la Iași o școală filologică autentică, pe care au început-o oameni cu mare experiență filologică, oameni precum profesorii Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Alexandru Andriescu sau Paul Miron. Vreau să îi menționez aici, de asemenea, pe cei care lucraseră la prima ediție filologică a *Bibliei de la București*, tipărită în 1988 sub egida Patriarhiei. Primele volume ale seriei de la Iași au beneficiat de colaborarea unora dintre persoanele care trudiseră în cadrul aceluia colectiv pe care Patriarhia îl organizase și îl puse sub coordonarea unui filolog de marcă, și anume profesorul I. C. Chițimia. Atunci, la București, s-a publicat într-un timp foarte scurt, într-un singur volum masiv, *Biblia de la București*, cu facsimilele în partea stângă și cu transcrierea interpretativă autentică în partea dreaptă.

Continuarea de la Iași a fost benefică pentru că ediția de la București s-a tipărit în puține exemplare, difuzate în cercuri restrânse, mai ales filologilor. Era perioada în care cei care conduceau Biserica Ortodoxă au avut o oarecare deschidere către cultura românească veche, îndrăznesc eu să spun acum. Acei ierarhi de atunci se gândeau că textele fundamentale trebuie făcute cunoscute, trebuie editate cu ajutorul laicilor, pentru că altfel, cu mijloace proprii, era greu de făcut acest lucru. Atunci au fost publicate *Biblia de la București*, *Noul Testament de la Bălgrad* (1648), *Psaltirea de la Bălgrad* (1651), era pregătit și *Molitvenicul de la Bălgrad*, dar acesta nu a mai apărut. Așa s-au petrecut lucrurile și chiar începând cu acea perioadă filologii și cei care știau mai puțină chirilică puteau avea acces astfel la niște texte fundamentale. La Iași, însă, avem astăzi o veritabilă școală filologică. Lăudăm cu toate cuvintele posibile acest fapt. Eu nu prea știu să folosesc metafore foarte elogioase, am spus-o de multe ori și lumea m-a criticat pentru asta, eu mai degrabă critic decât să laud. Se știe însă că simpla prezență într-un anumit loc este deja o laudă, în cazul de față un omagiu adus celor care au muncit la o ediție ca aceasta pe care o sărbătorim. Ne aflăm în fața unui rezultat excepțional, ieșit din munca unei echipe, a unei echipe rodite, o echipă inițială care a știut ce înseamnă filologia și care a trecut sarcina unei echipe în formare, de tineri. Domnul profesor Eugen Munteanu este acela care a făcut legătura între aceste două echipe, cea a inițiatorilor proiectului și cea a celor care l-au finalizat.

Ne aflăm, într-un fel, în fața unui proiect asemănător *Dicționarului Academiei*. Început de o echipă „bătrână” – am pus ghilimelele, *bătrân* înseamnă ‘înțelept’ în cazul acesta –, dicționarul academic a fost dat ulterior pe mâna unor tineri împrăștiți în cele trei mari centre universitare, București, Iași și Cluj, care au reușit în cele din urmă să ducă la bun sfârșit *Dicționarul Academiei*. Acum, în cazul proiectului *Monumenta linguae Dacoromanorum*, echipa tânără s-a coagulat rapid,

beneficiind de un mentor de o generozitate cu totul deosebită, profesorul Eugen Munteanu, care a știut să reînnoade o tradiție, e vorba de tradiția legăturilor științifice și culturale de excepție între Iași și marile orașe și marile universități germane. Este absolut surprinzător și de laudat faptul că Iașul este cel care a reușit să țină și ține în continuare o bună legătură cu Germania, și nu Bucureștiul! Lucrul este foarte frumos și, desigur, el nu s-ar fi putut realiza fără inițiativa profesorului Paul Miron, o mare personalitate, un om animat de sentimentul unui înalt patriotism, de sentimentul datoriei de onoare față de țara sa de origine, față de oamenii și față de cultura patriei. Când evocăm o asemenea personalitate, nu ni se pare niciodată că cuvintele ar fi prea mari! Simplul fapt că a dorit ca mormântul său să se afle pe pământ românesc, lângă mare, spune foarte mult.

Voi încerca acum să revin la *Biblia de la București*. Avem acum o ediție de excepție, o ediție integrală, care se adresează specialiștilor în primul rând. Dintre toate componentele ei, m-aș referi în primul rând la indice, dar nu numai la acesta. În mod evident, ediția de față se adresează, cum spuneam, filologilor, dar și celor care vor să facă și altceva decât filologia de înaltă ținută. Și am în vedere efectul pe care eu îl văd ca fiind cel mai bun pentru ediția de față. Se dovedește prin această ediție încă o dată faptul că *Biblia de la București* n-a avut rolul major care i s-a atribuit în stabilirea limbii române literare unice, dar a avut rolul fundamental în configurarea limbajului teologic și religios românesc. Din simplul fapt că se pune transcrierea *Bibliei de la București* în stânga și avem în dreapta, pe de o parte, versiunea lui Milescu revizuită, iar de cealaltă parte versiunea lui Daniil Panoneanu și Biblia modernă, se poate vedea cu ușurință de către oricine că diferențele între *Biblia de la București* și Biblia modernă nu sunt atât de mari încât să justifice teoriile celor care cred că Biblia s-a retradus în limba română de nu știu câte ori. Dacă ar fi fost posibil – și nu cred că era din punct de vedere tehnic și redacțional posibil – să avem alături de această *Biblie de la București* edițiile *Vulgata* (1760-1761) și *Biblia* lui Samuil Micu (1795), am fi întregit totul, am fi avut o imagine de ansamblu. Cu alte cuvinte, s-ar fi văzut atunci că *Vulgata* de la Blaj nu se putea face fără *Biblia de la București*, chiar dacă preotul greco-catolic Petru Pavel Aaron s-a închis cu învățații lui colaboratori de la Crăciun până în anul viitor și au dat o nouă traducere în românește a Bibliei, după *Vulgata* latinească. Rămâne de văzut, prin comparație atentă, dacă au tradus totul din nou, au adaptat vechea traducere sau doar s-au inspirat din ea. Sunt atâtea chestiuni filologice care trebuiesc clarificate în viitor. Doar punând textul de la 1688 alături de versiunea lui Micu, care a încercat să elimine neclaritățile, întunecimile din textul *Bibliei de la București*, cu toate trimiterile, cu toate glosele lui, înțelegem complexitatea acestui proces care a continuat. De aceea avem astăzi compoziții pe texte biblice, am auzit astăzi lieduri cântate pe texte din *Psaltire*. De aceea mă întorc la ideea că utilitatea științifică a acestei ediții excepționale este depășită de utilitatea ei culturală, în sensul înalt. Filologii au vorbit adesea despre diferențele dintre limba literară de astăzi și limba aceasta mai veche,

din Biblie. Practic, putem spune că avem astăzi două limbi literare distincte, continuăm să avem două limbi literare. Am afirmat asta mai demult și continui să susțin ideea aceasta, deoarece Biblia ne aduce în față vechea limbă literară, conservată în biserică, acea limbă fixată la mijlocul secolului al XVIII-lea, inclusiv cu ajutorul *Bibliei de la București*, chiar dacă Mitrofan n-a reușit să facă prin diortosire decât o corelare formală a textelor, fără să elimine integral inconsecvențele dialectale. Avem acolo foarte multe moldovenisme rămase din prima traducere, traducerea moldovenească a lui Milescu, avem muntenisme de excepție care au venit prin versiunea diortosită la București, făcută aici, prelucrată pentru tipar. Așadar, nu acum și nu prin acest text, care rămâne totuși monumental, s-a realizat unificarea limbii române literare. Importanța *Bibliei de la București*, o repet, nu ține de forma lingvistică, ci de semnificația actului de cultură.

Este de cercetat în arhivele bisericii, poate vor fi descoperite documente care să ne lămurească de ce au decis bucureștenii, înaltele fețe bisericesti din epocă, și curtea domnească să publice la București textele traduse în Moldova și să supună reviziei, în privința Noului Testament, textele de la Bălgrad, pentru a da o versiune unică. Prestigiul politic pe care a dorit să-l obțină Șerban Cantacuzino, dorință însușită și continuată și de Constantin Brâncoveanu, este de luat în considerare, dar unitatea de credință și de tradiții textuale cu Moldova și cu Transilvania eu cred că a fost mai importantă. Fapt este că limba literară bisericască – îi zic și eu așa cum i-au spus alții – evoluase extraordinar de mult, nu trecuseră mai mult de 150 de ani de la primele tipărituri coresiene, pe la mijlocul secolului cu Varlaam și Dosoftei se depărtaseră, ca metodă de transpunere a textelor bisericesti, de literalitatea obișnuită anterior, chiar dacă multă lume zice că aceste fapte s-au întâmplat ceva mai târziu. Cărturarii din sânul Bisericii Ortodoxe își dăduseră probabil seama că Duhul nu iese la lumină mai bine printr-o respectare fidelă a literiei. Apăreau, iată, la mijlocul secolului al XVII-lea, variante de traduceri, apăruseră glose ample în *Noul Testament de la Bălgrad* (1648), și atunci constatăm că exista deja libertatea de a da o formă unitară, unică textului sacru, Cărții Cărților. Cred că aceasta e semnificația majoră a *Bibliei de la București*, dar am intrat deja în detalii care țin strict de filologie. Aș face totuși o similitudine și sper să nu fie forțată și nici considerată întâmplătoare. Când s-a tipărit la București *Biblia* întregă, bucureștenii au înțeles că trebuie să unească voința și eforturile intelectuale ale capilor bisericii și ale învățaților, cunoscuți sau anonimi, din toate provinciile românești și să dea Cartea Cărților într-o formă românească unică. Când la Iași a fost inițiat proiectul „Monumenta linguae Dacoromanorum”, a cărui finalizare cu succes o marcăm astăzi, s-au gândit ieșenii să unească eforturile filologilor din toate provinciile românești și să aducă la Iași, înapoi, o carte fundamentală, într-o ediție excepțională, publicată de Editura Universității din Iași. S-a întors *Biblia* în Moldova? Nicolae Spătarul Milescu s-a întors, desigur, acasă, în Moldova, pentru partea de Vechi Testament a *Bibliei*, dar sigur că într-o altă formă, multiplu revizuită. Nu știu dacă traducerea sa a fost

verificată de Dosoftei, dacă revizia cuprinsă în Ms. 45 îi aparține marelui ierarh de la Iași, dar faptul acesta nici n-are importanță. Înaintașii noștri aveau sentimentul că nu traducătorul avea importanță, nu diotorsitorul avea importanță când era vorba despre un text bisericesc, el era doar mâna de țărână care purta condeiul, el era cel care se punea în slujba literii sacre și dorea s-o dăruiască sau să o ducă mai departe printre semenii săi. Cărturarul dorea mereu să facă textul mai bun, mai curat, mai corect, conștient de interiorul, conținutul, înțelesurile adânci ale Sfintei Scripturi.

Întorc acum laudele din nou către „*Monumenta linguae Dacoromanorum*”. Ne rămâne să sperăm că acest prim monument să fie urmat de altele. Deocamdată ne exprimăm satisfacția să vedem în fața noastră o ediție integrală care, repet, pune în evidență stabilitatea limbajului religios românesc, continuitatea lui, de la prima tipărire integrală a *Bibliei* până la *Biblia* actuală. Merg chiar până la *Biblia* din 2001 și, în urma unei comparații sumare, constat că nu sunt diferențe foarte mari, sunt schimbări de cuvinte care au ieșit din uz, sunt schimbări absolut necesare pentru a reda ideea, duhul, dar sunt păstrate cuvintele comune, indiferent, și poate tocmai datorită profunzimii gândurilor care se păstrau sub cuvinte. Revenind acum la partea care mă interesează pe mine mai mult, importanța majoră a ediției *Monumenta* este cea științifică, pentru că abia acum, cum spunea și doamna profesoară Zafiu, au fost făcute studii aplicate asupra textului biblic, a textului integral. Studiile acestea țin mai ales de vocabular, or, e foarte greu de introdus toate nuanțele textului religios în vocabular, pentru că cei care facem dicționarele pe baza cărților vechi suntem laici. În percepția noastră semantică nu poate să intre totdeauna acolo Duhul, nu poate să intre totdeauna acolo accepția confesională mai mult sau mai puțin specializată, pentru că trebuie să găsim modalitățile de subordonare la o definiție de tip științific, reclamată de un dicționar. Vom găsi însă acolo variante diferite ale aceluiași text, spunea și doamna profesoară Zafiu. Vom găsi alternanțivele de traducere, alternative nu întotdeauna păguboase sau preferabile, pentru că variantele arată că limba funcționează și că o idee poate fi exprimată în mai multe feluri. Nu aveam, la vremea respectivă, o limbă unică supradialectală, dar la nivel morfo-sintactic nu întotdeauna este nevoie de așa ceva. Vom găsi acolo elemente care țin de pragmatică, spunea și doamna profesoară, de diferite stiluri ale limbii. Textul integral al *Bibliei* conține mostre ilustrând toate stilurile funcționale pe care româna literară le-a avut de la început. Cum se puteau face cronicile fără cărțile de început ale *Bibliei*? Cum se putea face poezie fără *Cântarea Cântărilor*? Cum se putea face *Psaltirea în versuri* a lui Dosoftei, care este carte de cult, ci este destinată lecturii laicilor sau de citit în afara bisericii, fără frumoasele *Psaltiri* anterioare? Cum s-ar fi putut ajunge mai târziu să se scrie după aceea opere foarte înalte consacrate iubirii fără *Cântarea Cântărilor*? În cea mai recentă variantă, cea compusă de Bartolomeu Anania, găsim particularități stilistice pe care numai un scriitor le poate introduce în text: sunt gerunziile acelea moderne, de secol XIX, gerunzii cu valoare adjectivală introduse în textul sacru. Pentru că textul sacru poate fi, ne arată asta și

ediția de față, poate fi înnoit, dar nu poate fi schimbat, avem lucruri de continuitate care trebuie să rămână. Ar fi foarte multe de spus.

Lauda niciodată nu e completă, repet, dar cred că de abia acum începe sarcina mai grea. Poate fi o sarcină mai grea decât editarea critică a unui text vechi de complexitatea acestuia? Eu cred că da. La editarea științifică a textelor vechi trebuie să ai știința interpretării (orto)grafiei, să ai știința stabilirii relațiilor dintre texte, să faci corelările cu sursele. La stadiul actual nu s-au făcut toate corelările cu *Vulgata*, și nici cu *Septuaginta*, acestea nu s-au făcut nu în sensul strict al termenului, al comparării traducerilor. Confruntările s-au făcut, desigur, atunci când s-au stabilit textele. Dar vom avea oare vreodată o ediție care să aibă toate notele necesare pentru *Biblia* de la București? Cărturarii care au lucrat la București, la 1688, au fost criticați pentru că au eliminat notele bogate existente în manuscrisul lui Milescu. Ne întrebăm acum: Le puteau pune? Trebuia să le pună? Era nevoie de glose marginale într-o asemenea ediție, destinată pentru prima dată românilor într-o formă integrală unitară? E greu de spus. De aceea ziceam că de abia de acum încolo începe greul, pentru că poți învăța să transcrii un text, e foarte greu să-l comentezi. De abia de acum trebuie să înceapă comentariile. Domnul profesor Munteanu, care conduce acest colectiv, va ști dacă e posibil sau nu să se înceapă comentariile punând alături *Biblia de la București* în această ediție integrală cu edițiile pe care le numim *Vulgata* (ediția din 2005) și *Biblia* lui Micu (ediția din 2000). Aceste două ediții sunt excepționale și ele. Una dintre ele, cea din anul 2000, a fost publicată chiar cu sprijinul Vaticanului, cu bani mulți donați de papă, că cine avea suficienți bani în țară pentru a publica singur asemenea ediție? A fost deci nevoie și de sprijin din afară, mai întotdeauna, ca să putem duce niște proiecte până la capăt. Dar acestea sunt deja alte lucruri.

Felicitări, încă o dată, domnului profesor Munteanu, și îndrept un gând de recunoștință către toți cei care, de la început, au fost în această echipă. Sigur, profesorul Vasile Arvinte trebuie amintit mai întâi, care a redactat amplele și foarte consistentele studii despre fonetica, lexicul și morfologia primelor cinci cărți ale Bibliei. Aceste studii au fost grupate într-un volum aparte și constituie veritabile modele pentru asemenea studii. Evocăm și noi figura profesorului Alexandru Andriescu, autor al amplei introduceri filologice publicate în primul volum al Bibliei, precum și al comentariilor la volumul *Psaltirea*, text tipărit de asemenea și ca *separatum*. Pe mine personal m-a bucurat însă să aud numele profesorului Ioan Caproșu, care a făcut parte din echipa inițială. Mă gândesc acum la oamenii mai modești sau mai puțin cunoscuți. Știu că sunteți prieten cu Mihai Moraru, pe el l-ați amintit, dar pe Alexandra Moraru, soția sa, domnule profesor, dușă dintre noi, ați uitat-o. Undeva ar trebui făcută o listă a tuturor celor care au trudit, mă gândesc de exemplu la Aurelia Mihailovici și la Stela Toma, care au lucrat, repet, și la *Biblia de la București*, ediția tipărită la Patriarhie, au trudit și aici și, zic eu, au ridicat ștacheta pentru seria nouă din „Monumenta”. Ei au creat punctul de așteptare la care v-ați

ridicat dumneavoastră cu echipa asta tânără și extrem de capabilă. Vă felicit și aștept edițiile următoare din „Monumenta”, celelalte monumente. Vă felicit, domnule profesor!

Eugen Munteanu: Vă mulțumesc foarte mult pentru felicitări și pentru cuvintele de apreciere. Rezist ispitei discursive de a spune că laudele sunt exagerate, le accept, dar le revărs asupra tinerilor noștri colaboratori, fiindcă, în fond, lor li se datorează această reușită, entuziasmului și tenacității lor, în fine răbdării cu care au acceptat decizia noastră fermă ca lucrarea să fie terminată într-un răstimp rezonabil. În ceea ce mă privește, multă lume știe că făcusem aproape o obsesie personală din această idee. Mă felicit că am reușit să o induc și colaboratorilor noștri, de multe ori *à contre coeur*. Am speranța ca și ei să vadă în viitor că sacrificiile personale, stresul și osteneala n-au fost zadarnice. Mai cred că acest viitor începe pentru ei deja din ziua de astăzi. Repet, toate laudele și aprecierile le întorc spre ei, convins că le merită din plin. Le menționez încă o dată numele: Mădălina Ungureanu, Ana Maria Gînsac, Ioan-Florin Florescu, Iosif Camară, Ana Catană-Spenchiu, Maria Moruz, Sabina Rotenștein. Ceea ce vreau să mai spun înainte de a vă mulțumi tuturor, dragi oaspeți și stimați invitați, pentru participare, sunt câteva lucruri legate punctual de ceea ce stimata doamnă profesoară Zafiu și stimatul domnul profesor Chivu au spus. Le mulțumesc încă o dată din suflet pentru laude și pentru aprecieri și voi formula cele câteva completări și nuanțări.

Dacă am înțeles bine obiecția dumneavoastră referitoare la notele marginale din Ms. 45 (versiunea Milescu revizuită), vă informez, stimate domnule profesor Chivu, că toate aceste note marginale, din ambele versiuni biblice manuscrise din secolul al XVII-lea, pe care le edităm (Ms. 45 și Ms. 4389), au fost integral transcrise și tipărite într-o secțiune specială a fiecărui volum al seriei. Cât privește acum operația amplă și, practic, infinită de comentare și de interpretare a textelor, ea a început deja, fiecare volum fiind prevăzut cu o amplă secțiune de comentarii, în care fiecare dintre colaboratori a avut prilejul, în funcție de competențe, să facă astfel de demersuri interpretative. Vă mai informez de asemenea că într-un stadiu foarte avansat de finalizare se află editarea separată, cu un amplu aparat critic, a Ms. 45, cu suportul financiar al unui grant CNCS.

Desigur că noi nu i-am uitat niciodată nici pe Alexandra Moraru, nici pe Mihai Moraru, nici pe doamnele Aurelia Mihailovici și Stela Toma, pe niciunul dintre colaboratori. De altfel, noi am păstrat structura paginii de gardă moștenită de la Paul Miron, care ținea ca pe fiecare volum să fie tipărită caseta cu toți colaboratorii trecuți. Unii critici ai lui Paul Miron și ai noștri ne-au reproșat chiar o larghețe prea mare în acest sens, întrebându-se ce caută, de exemplu, în această casetă, numele unor Vasile Drăguș, Ștefan Augustin Doinaș sau Andrei Pleșu, care nu au lucrat efectiv la niciunul dintre volume. Noi am păstrat intactă această listă din respect pentru Paul Miron. În proiectul său inițial, structura ediției urma să fie mai complexă, cu secțiuni iconografice (imagini biblice reflectate pe fresce sau pe

icoane), cu aceste aspecte urmând să se ocupe Vasile Drăguț. Andrei Pleșu și Ștefan Augustin Doinaș urmau să își asume scrierea comentariilor la Cartea lui Iov, respectiv să realizeze o nouă versiune în versuri a Psaltirii. Descătușarea din 1989 a atras pe acești doi mari contemporani ai noștri către alte zări și preocupări creatoare, așa încât colaborarea la MLD a rămas în stadiul de intenție. Ar fi totuși unele indicii că poetul Ștefan Augustin Doinaș ar fi tradus deja un număr oarecare de psalmi biblici, dar nu deținem date concrete în acest sens. Am păstrat așadar lista întregă a colaboratorilor, așa cum am primit-o de la Paul Miron, pe care am tipărit-o pe frontispiciul fiecăruia dintre cele 17 volume ale seriei realizate de noi. Numele menționate de dumneavoastră se află așadar pe această listă. Am adoptat, de altfel – și l-am aplicat cu scrupulozitate – principiul de a menționa calitatea de coautor al fiecăruia dintre colaboratorii la un volum, specificând în mod explicit ce anume a realizat fiecare (transcriere interpretativă din chirilică, revizuire a transcrierii, redactare de studii și comentarii lingvistice și biblistice, prelucrarea indicelui de cuvinte și forme, îngrijire de volum etc.).

Gheorghe Chivu: Iertați-mă! N-am vrut să stric prietenia, dar acum mă gândeam că cei care au lucrat cu pasiune, care au lucrat cu dăruire trebuiau poate puși într-o primă categorie, ceilalți puși alături. Nu vrem, Doamne ferește, să diminuăm meritele nimănui, dar o oarecare distingere între diferitele categorii de colaboratori ar fi fost, poate, necesară.

Eugen Munteanu: Domnule profesor, scuzați-mă, dar nici Dumnezeu nu cred că ar putea spune care dintre noi a fost mai harnic și mai entuziast.

Gheorghe Chivu: Atunci îi puneți pe toți în ordine alfabetică.

Eugen Munteanu: Așa am și făcut. Numele tuturor au fost inscripționate în lista generală. Doar bunul Dumnezeu știe, în anele lui eterne, ce și cum despre fiecare dintre noi. Acum, câteva cuvinte cât privește continuarea activității noastre în viitor. E un lucru cunoscut, aproape un truism, dacă spunem că filologia înseamnă trei lucruri de fapt: conservare, editare și interpretare de texte. Până în acest moment, noi ne-am concentrat pe componenta editării, fără să neglijăm, de fapt, componenta exegetică. Am început să facem și câte ceva în sfera interpretării prin studiile și articolele pe care le-am publicat. Încă de la început, în primele volume, profesorul Arvinte a lămurit oarecum aproape complet chestiunile de fonetică și de morfologie. Nu avea rost să reluăm la fiecare volum studiile privitoare la gramatică, lămurite deja de profesorul Arvinte. Chestiunile privind vocabularul sunt reflectate, într-o prelucrare complexă, de lexicografie informatizată, în indicele exhaustiv de cuvinte și forme. Sunt de acord cu d-voastră când spuneți că procesul de prelucrare interpretativă a textelor pe care le-am editat se află abia la început. Îl vom continua în parte noi, în parte alții, comunitatea filologilor bibliști din România sporește, dacă îi avem în vedere cel puțin pe cei aproximativ optzeci de membri ai

Asociației de Filologie și Hermeneutică Biblică din România, pe care am fondat-o în urmă cu vreo 6 ani. Este o etapă practic fără sfârșit, câmpul studiilor biblice fiind foarte vast și divers, iar la noi în țară aflându-se abia la începuturile lui.

Aș dori acum, domnule profesor, să îmi exprim satisfacția de a constata că aparținem în fond aceleiași bresle și aceluiași cod de gândire. Dumneavoastră sunteți urmașul la București al reputatului filolog Ion Gheție, eu mă consider urmașul lui Gheorghe Ivănescu la Iași. Ideile pe care le-ați exprimat astăzi, cel puțin o parte din ele, sunt deopotrivă și ale mele. Colegii noștri specialiști știu și ei că împărtășim ideea că *Biblia de la București* nu poate fi considerată începutul limbii române literare, vorbim de faptul că limba română literară avea varietăți regionale în epoca veche ș.a.m.d. Mi-a plăcut foarte mult felul în care dumneavoastră ați închis cumva cercul arătând că ceea ce a plecat de la Iași s-a reîntors la Iași. De fapt, Milescu era moldovean de origine, dar, când a tradus Vechiul Testament, el se afla la Constantinopol ca capuchehaie, reprezentant diplomatic al principelui de la București, al lui Grigorie Ghica pe lângă Înalta Poartă.

Gheorghe Chivu: Am amintit și de ceea ce ați făcut dumneavoastră în Germania la Freiburg.

Eugen Munteanu: Și despre asta vreau să spun câte ceva. Faptul că ați remarcat că Iașul are relații speciale cu Germania este foarte corect, ceea ce nu este întâmplător. Aș îndrăzni să afirm că, în comparație cu Bucureștiul, înainte de Unirea de la 1859, Iașul era totuși un oraș puțin mai occidental, astfel că noi suntem cumva beneficiarii unor inerții istorice, în sensul că aflăm repede, la începutul perioadei noastre de formare, că bunicii ieșenilor sau chiar părinții ieșenilor mai în vârstă își trimiteau în mod masiv, desigur, cei care își permiteau acest lucru, oricum, mulți intelectuali, își trimiteau copiii în Ardeal ca să învețe limba germană. Toată vacanța mare acești copii și-o făceau în săsime, în familii de sași, ca să învețe limba germană. Nu trebuie să uităm nici că, la Iași, marii intelectuali pe care îi luăm drept repere, de la Maiorescu, Philippide până la Ivănescu și Arvinte, au avut drept limbă de cultură primă limba germană. Ca îndrumător de doctorat, profesorul Arvinte mi-a tras sarcina, e drept facultativă, de a mă perfecționa în limba germană. Consider chiar drept una dintre cele mai fericite întâmplări din viața mea profesională faptul că germana a devenit limba mea de predilecție pentru comunicarea internațională. Deci nu este chiar întâmplător ce se petrece la Iași, din punctul acesta de vedere, cu tot respectul pe care-l avem pentru școala bucureșteană, mai ales în ramura descendentă din activitatea lui Ion Gheție.

Acum, sigur, și dumneavoastră și doamna Zafiu ați subliniat faptul că *Biblia*, textul probabil cel mai amplu și cel mai complex al culturii universale, este textul ideal pentru studiul oricărei varietăți stilistice, avem aici narativitate, avem poezie, avem limbaj juridic ș.a.m.d. Fără îndoială că lucrurile stau așa. Iată, ascultându-vă vorbind, mi-au trecut prin minte sugestii noi pentru viitoare teze de doctorat, teme

cum ar fi: forme ale dialogicității sau ale narativității în ediții succesive ale textului biblic. Noi despre limba veche nu avem înregistrări pe bandă magnetică, nu existau pe atunci asemenea mijloace tehnice, deci nu știm cum arata limba vorbită, dar o putem reconstrui într-o bună măsură. De unde? Din texte care conțin astfel de pasaje dialogate, cum ar fi operele unora dintre cronicari, sau din asemenea pasaje dialogale din *Biblie*. Este vorba apoi de sintaxă. Sintaxa limbii române literare vechi este, dacă nu nestudiată, atunci foarte puțin studiată, în afară de cele trei monografii existente, una a Mioarei Avram, alta publicată de regretata Aida Todi de la Constanța și a treia, mai recentă, a Cameliei Stan. În toate aceste lucrări monografice, apelul direct la inepuizabilul izvor biblic este neînsemnat. Consider că, pentru studiile de sintaxă, raportarea la textele biblice, în succesiunea lor istorică, este indispensabilă. Îmi propun ca, în puținele decenii care mi-au mai rămas de activitate, să mă dedic și acestui lucru. Pentru recunoașterea și definirea fenomenelor și a structurilor sintactice apelăm la intuiția și competența noastră proprie. În raport cu textele obișnuite, netraduse, *Biblia* îți oferă prilejul apelului la limba greacă a originalelor, care îți spune foarte clar despre ce e vorba, prin comparație. În proiectul de editare a versiunii biblice a lui Milescu, noi am definit mai precis o sumedenie de fenomene prin raportarea constantă la originalul grecesc, dând deoparte, evident, ceea ce este calc lingvistic. Un alt fenomen care poate fi studiat excelent în manieră istorică și comparativ-intertextuală este regimul prepozițiilor. Așadar, pentru studiul istoric al sintaxei, consultarea edițiilor succesive ale *Bibliei* sunt materialul de referință ideal. A propos de ce spuneți dumneavoastră, domnule profesor Chivu, îmi permit să afirm că denumirea de *Vulgata*, eventual *Vulgata de la Blaj*, folosită pentru versiunea românească de la 1760-1761, întreprinsă de clericii greco-catolici de la Blaj sub conducerea lui Pavel Petru Aaron și editată de colegii clujeni în 2005 într-o frumoasă ediție în cinci volume, este nepotrivită. Termenul *Vulgata* evocă în mod direct, universal și fără echivoc, versiunea biblică latinească a Sf. Ieronim! Cât privește acum comparația *Bibliei de la București* cu *Biblia* de la 1795 a lui Samuil Micu, se află, aici în sală, doamna Catană-Spenchiu, care a și realizat această comparație într-o teză de doctorat recent susținută, pe care urmează să o publice. Sunt de acord cu dumneavoastră că o soluție de continuitate a acestui colectiv MLD ar fi editarea acestor versiuni biblice ulterioare (Micu, Șaguna, Heliade, edițiile „britanice” din secolul al XIX-lea, ediția sinodală din 1914 etc.), măcar în format electronic, dacă nu pe hârtie. Acest Centru de Studii Biblic-Filologice pe care l-am denumit „Monumenta linguae Dacoromanorum” trebuie să existe în continuare. Eu îmi exprim convingerea că Centrul MLD va exista în continuare ca entitate de cercetare distinctă a Universității din Iași, în pofida oricăror aprehensiuni sau opoziții posibile. În ceea ce ne privește, noi vom depune toate eforturile necesare pentru ca Centrul nostru să își justifice în continuare existența. Lumea ar trebui să vadă și să înțeleagă că finalizarea într-un timp record a acestui proiect uriaș (pregătirea și tipărirea celor 17 volume!)

reprezintă în sine o garanție de seriozitate. Sunt atât de multe soluții de continuitate, cum ar fi realizarea de așa-zise instrumente de lucru, dicționare istorice pe tematică biblică, concordanțe etc., opere de mare amploare, care nu se pot realiza decât în echipe consistente și experimentate, cum este a noastră. Suntem, dragi prieteni, într-o perioadă de interregnum, avem alegeri generale, vom avea o nouă conducere la rectorat, un nou Senat, noi consilii departamentale etc. Mulțumind încă o dată rectorului în funcție, profesorul Vasile Ișan, pentru sprijinul constant pe care ni l-a acordat, dar și felicitându-l pentru clarviziunea de care a dat dovadă, ne exprimăm convingerea că orice viitor responsabil, rector, prorector, membru al consiliului departamental, membru al Senatului ș.a.m.d. va înțelege necesitatea continuității cercetărilor de filologie biblică la Iași. Știm bine cu toții că o cultură matură, cum dorim să fie și cultura română, are nevoie, între altele, de marile instrumente ale activității intelectuale, cum sunt și produsele muncii noastre. Noi vom depune toate eforturile și diligențele necesare pentru a convinge în acest sens noile structuri de conducere. În fond, investiția în opere filologice este atât de eficientă! Domnul decan a spus, în glumă, cred, că bugetul consumat de proiectul „*Monumenta linguae Dacoromanorum*” ar fi fost mai mare sau egal cu cel al întregii Facultăți de Litere. Este prima dată când aud această apreciere și am rămas, cum să spun, perplex. Bugetul Facultății de Litere să fi fost egal cu bugetul proiectului! De necrezut! Dar chiar dacă lucrurile stau sau ar fi stat așa, vă asigur că nu-i vorba aici de salariile colaboratorilor noștri la proiect. Minusculele noastre retribuții reprezintă o nimica toată, grosul costurilor au mers către tipărirea celor 24 de volume! Or, întrebarea esențială este aceasta: Merita să fi fost făcută această investiție? Poate fi Universitatea o instituție atât de meschină încât să spună: „Stai, domnule, să-mi socotesc eu bănușii! Sumele astea în plus le împărțeam mai bine la salarii!”. Cum adică mai bine la salarii? Cei care am trăit la țară, în familii mai modeste, ne amintim poate, de micile sacrificii pe care trebuia să le facă întreaga familie de dragul a ceea ce s-ar putea numi bunul renume sau obrazul subțire. Părintele responsabil spune la nevoie: „Lasă că vara asta umblați cu sandalele din vara trecută, poate chiar desculți, dar trebuie să ne facem un gard nou, sau să reparăm fațada la casă”. Cred că în sală nu se mai află niciun reprezentant din conducerea Universității, așa că putem să vorbim în lipsa lor laudându-i încă o dată pentru decizia corectă de finanțare a MLD. Vom vedea ce decizie va lua următoarea conducere a Universității. Îndrăznesc să cred că niciun rector viitor nu va putea să vină și să ne spună: „Băieți, vă salut! V-ați terminat misiunea, puteți merge acasă!”. În cazul, puțin probabil, că s-ar întâmpla așa ceva, noi avem deja răspunsul pregătit: Bine, foarte bine! Nu mai aveți nevoie de noi, de competența colectivă pe care am dobândit-o lucrând sub culorile Universității din Iași? Sunt alții care ne dau semne că ar avea nevoie de noi. Oricum – și acum mă adresez colaboratorilor foarte apropiați, membri ai echipei MLD, bucurați-vă și luați seamă la faptul că strădaniile și dăruirea voastră sunt deja

răsplătite prin onoarea și bucuria de a fi părtaș la o operă colectivă prestigioasă. Fiți siguri că și posteritatea vă va recunoaște meritele, modeste, dar certe!

Rodica Zafiu: Din ce-ați spus până acum, domnule profesor, toate sunt foarte importante. Ideea să faceți o ediție electronică adnotată, care să permită să se poată scoate cuvintele cu toate formele lor, cu contextele acestora, să poată fi selectate pe părți de vorbire, pe grupuri lexicale etc. este de o importanță excepțională. Cred că această operație ar trebui făcută deja cu materialul deja existent.

Eugen Munteanu: Da, este adevărat. Vreau să vă spun, stimată doamnă profesoară, că cele 17 volume pregătite și tipărite de noi în ultimii 7 ani sunt prevăzute cu un CD conținând un asemenea program de investigare automată a textului biblic. Revenind acum la cele spuse de domnul profesor Chivu, suntem de acord cu domnia sa, lucrurile sunt foarte clare: avem pe de o parte chestiunea filologică propriu-zisă, de editare a textelor, și, pe de altă parte, avem chestiunea parafilologică, adică partea de interpretare a textelor. Componenta filologică se află la jumătate, poate fi continuată și cred că nu este foarte complicat să trecem, treptat, la editarea textelor în format exclusiv electronic. Nu costă atât de mult ca tipărișturile și, economisind hârtia, crușăm și pădurile. Ca să fie utile, textele în format electronic trebuie prevăzute cu acele motoare de căutare, de niște tineri informaticieni ageri care să le conceapă. Informaticienii sunt oameni foarte deștepți, cu condiția să înțeleagă ce vrei de la ei și trebuie să știi să explici. Mărturisesc că pe mine mă va interesa de acum încolo, continuând cumva și această activitate de editare, cu precădere componenta interpretativă. La sfârșitul a câteva decenii de preocupări de filologie biblică, am ajuns la convingerea că una dintre cele mai fascinante aventuri în istoria culturală a umanității este întâlnirea aceasta dintre tradiția greacă și tradiția iudaică, prilejuită de *Septuaginta*, prima traducere a *Bibliei*, aventură reluată apoi și multiplicată de atâtea alte limbi și culturi. S-au creat tradiții textuale diverse ale textelor Sfintei Scripturi, tradiția biblică românească este una dintre ele. Această uriașă cantitate ni se oferă spre studiu, înțelegere și interpretare. În ceea ce mă privește, mă voi concentra – și voi încerca în continuare, ca și până acum, să îi conving pe tinerii care doresc să devină filologi să mă urmeze – pe chestiuni ținând de onomastică biblică, semnatică și frazeologie biblică, traductologie biblică etc.

Gheorghe Chivu: Dați-mi voie să mai intervin o dată. Sunt multe de spus și de făcut, în clipa în care vorbim ne vin și alte gânduri, multe dintre ele evitate la început pentru că am zis că timpul nu ne păsuește, nu ne lasă, nu-i prieten cu noi. Ați vorbit de tradiții naționale ale *Bibliei*. La noi e bine să rămână tradiția editării textelor în transcriere interpretativă și să fie cultivată în continuare. Este de admirat gestul pe care Paul Miron, până la urmă un cetățean german, l-a făcut optând pentru transcrierea interpretativă a textelor, pentru că, se știe, în Germania nu transcrierea interpretativă a textelor este la ordinea zilei, nu interesează acest procedeu și sunt voci în Occident sau în afara spațiului românesc care spun că noi ne chinuim

degeaba transpunând textele în grafie latină. Suntem întrebați de ce nu publicăm textul în alfabetul original sau originar, ziceți-i cum vreți, merg amândouă adjectivele în acest context. De ce ne chinuim să facem noi o transcriere interpretativă, dând cititorului, zice-se, părerea noastră despre textul respectiv și nu textul ca atare. Cei care fac această obiecție nu își dau seama că fără părerea autorizată a unui filolog, concretizată în transpunerea științifică a textului, publicul larg românesc nu ar avea acces nu doar la textele de secol XVI, dar nici la cele de mai târziu, până spre cele de început de secol XX.

Uitați-vă în facultățile filologice, unde nu putem spune că un absolvent, fără să fie luat sub aripă de un profesor specializat, poate citi un text de secol XIX care nu are o ediție, pentru că nu înțelege slovele, valorile lor fonetice. Dacă textele sunt cu litere latine, respectivul student crede că trebuie citite așa cum se scrie, nu știe că scrierea etimologizantă era interpretabilă. Este deci nevoie de o școală filologică de foarte bună calitate, să ne putem valorifica cultura veche, să știm ce avem în cultură, care este inventarul complet al textelor. Dacă nu vom face asta, nu vom putea face nimic. Ați anunțat o problemă, eu aș mai menționa câteva pentru cercetarea ulterioară. De ce să nu avem un dicționar al figurilor de stil din textul biblic românesc? Pentru că noi vorbim de *Biblia de la București* și toată lumea scoate în evidență faptul că nu era unitară din punctul de vedere al normelor. Care norme? Fonetice și morfologice, cele pe care le putem număra până la 20? Contează în difuzarea unui text de această factură diferența de normă între *așază* și *așează*, între *depășaste*, *sfârșaste* versus *depășește*, *sfârșește* și celelalte? Contează că textul are *dș* sau că n-are *dș*? Asemenea detalii nu au nicio importanță pentru textul religios. Ceea ce a contat a fost importanța textului în sine, a cărui alcătuire și tipărire a dovedit că suntem prima nație ortodoxă care a scos Sfânta Scriptură în limba populară.

Importanța capitală a *Bibliei* de la 1688 este deci aceea că ne propune un text pentru toți, textul acestei cărți fundamentale pentru cultura românească, pentru ca după aceea să le putem face pe celelalte. Pornind de la ea, s-a putut construi ulterior un limbaj religios unitar. Se știe, nu cred că există în fiecare generație mai mult de o mie de oameni, nici nu știu dacă sunt o mie, care să fi citit *Biblia* de la prima literă până la ultima. Totuși, influența ei asupra limbii este enormă. Câteva exemple. Dacă noi astăzi zicem „pogoară, Doamne, duhul Tău spre noi” sau zicem „acest lucru este dat de la Dumnezeu”, se mai gândește cineva de ce zicem *pogoară* și nu *coboară*? Se mai gândește cineva că formele acestea au apărut sub influența *Bibliei*, a textului religios și că, acolo, *spre* nu indică direcția, ci înseamnă ‘asupra’, iar în al doilea exemplu, în *de la* avem un calc după slavonă, prepoziția *otŭ* presupunând în context un agent și nu o origine, un punct de plecare? Cine se gândește dintre vorbitorii contemporani la așa ceva? Toate acestea le avem puse în text ca atare. Spunem *Tatăl nostru* și-l spunem în forma de la mijlocul secolului al XVIII-lea. Zicem *greșalele noastre* și nu ne punem problema că nu mai vorbim ca astăzi. Când rostim *Și ne iartă nouă greșalele noastre, după cum și noi iertăm greșărilor noștri*, cine se mai gândește că ar

trebui să spunem *pe greșiiții noștri, și iartă-ne pe noi, nu iartă nouă*. Conștientizează cineva aceste fenomene?

Suntem așadar cuplați la textul pe care *Biblia* ni l-a dat și mergem cu el în continuare, fără să ne gândim că vorbim în două registre. Este vorba despre importanța textului sacru, despre importanța unei culturi și a unei limbi pe care trebuie să o apărăm studiind-o. De asemenea, trebuie să îi învățăm pe studenții noștri să citească textele vechi, cu grafie chirilică, să știe să le interpreteze. În primul rând, să știe să le citească și să nu creadă că ei au în față un text rusesc și, deci, hai să-l dăm deoparte! Sau, când văd un text vechi scris cu litere latine, dar sub forma etimologizantă, să îl ignore sub pretextul că ortografia maghiară ni-l înstrăinează, îl face să fie papistășesc. Neștiind cum să interpretăm textele cu grafie latină etimologizantă, îi citim și îi acuzăm pe iluștrii învățați ai Școlii Ardelene că au falsificat limba, fără să știm că ei vorbeau, rosteau ca noi cuvintele, numai că le scriau altfel, mai aproape de etimonul lor latinesc. Pentru a se înțelege lucrurile în profunzimea lor, ar trebui să se facă filologie de aleasă ținută. Prin lucrarea despre care discutăm aici avem un model de cum se poate face școală, învățându-i pe copii să facă asta! Îmi cer scuze, îi numim aici, în mod generic, *copii*, pe toți cei care n-au părul alb, tineri sau mai puțin tineri. Concluzia vine deci de la sine, și laudele se cuvin tuturor celor care se ocupă de cultura veche românească, indiferent dacă vin din sfera laicilor sau din partea fețelor bisericești. Chiar când zicem *fețe bisericești* nu ne gândim la portretele lor ca atare, ci folosim iarăși o formă de limbă mai veche, pe care trebuie să o receptăm și trebuie să o înțelegem ca atare.

Eugen Munteanu: Domnule profesor, ați pus degetul pe una din rănilor deschise ale culturii românești moderne. Este vorba despre o particularitate a culturii românești scrise, aceea de a prezenta o sciziune între cultura veche și cultura modernă datorată întrebuițării a două alfabet distincte. Întreaga cultură românească, până la jumătatea secolului al XIX-lea, a fost scrisă, cu excepții minore, cu alfabetul chirilic, înlocuit printr-o decizie politică la care a subscris, practic, întreaga societate românească. Cunoscut un romanist german care nu ezită să folosească pentru acest fenomen termenul „schizofrenie”, înțeles în sensul său grecesc original, acela de „ruptură”. Nu sunt multe națiuni moderne în această situație. Națiunea turcă a avut aceeași problemă atunci când, prin anii '20 ai secolului trecut, s-a hotărât renunțarea la alfabetul arab tradițional și adoptarea celui latin. Datorită acestei decizii, repet, aproape consensuale, s-a ajuns la situația ca accesul direct la texte să nu mai fie permis cititorilor obișnuiți, fără o instruire specială în paleografia chirilică. De aceea avem nevoie în filologia românească de oameni pregătiți să restaureze textele vechi. Folosesc cuvântul *a restaura* în sensul lui cel mai propriu, căci ceea ce urmărim prin transcrierea interpretativă este să redăm cât mai veridic textul original, așa cum a fost el în momentul când a fost produs de cei care l-au produs. Așadar, la diferență de generații sau de secole, noi, filologii, trebuie să reconstruim textele vechi în înfățișarea lor cât mai veridică. Așadar,

adevărul filologic înseamnă de fapt veridicitatea textului, iar transcrierea fonetică interpretativă este obligatorie. Sunt la curent cu această diferență de opinie la care făcea aluzie acum câteva minute domnul profesor Chivu. Am citit cu ceva vreme înainte, acum vreo 20 de ani o recenzie sau un articol semnat de reputatul romanist german Johannes Kramer referitor la această problemă particulară a culturii românești. În acel articol, Kramer l-a și criticat, între alții, pe Ion Gheție, pentru decizia de a transpune textele românești vechi din grafia chirilică originală în grafia și ortografia românească actuală. Ion Gheție i-a răspuns, creându-se astfel o mică polemică, care a reușit să pună în lumină această diferență tranșantă de viziune. Autenticitatea pentru filologul german înseamnă să redai textul în litera lui, adică în grafia chirilică originală. Unul dintre argumentele lui Johannes Kramer ține de analogia cu grafia grecească. Ce-ar fi să transliterăm în litere latine textele culturii grecești, atunci când le cităm? Ar fi, cred și eu, un fel de barbarie. De aceea, la ediția New Europe College a *Septuagintei*, tipărită în urmă cu câțiva ani la Editura Polirom, m-am opus, alături de reputați filologi clasici, Dan Slușanschi și Francisca Băltăceanu, acestui precedeu, de a reda cuvintele și sintagmele grecești cu litere latine. Am și zis, îmi pare rău, la o asemenea barbarie eu nu particip. Dar această „barbarie” (cuvântul este, poate, prea dur!) este deja curent în practica editorială din Franța, unde, chiar la edituri serioase, cum ar fi Cerf, cuvintele grecești se transliterează în litere latine.

Cu totul altul este cazul la noi, deși, în aparență, ar fi vorba cam despre același lucru! Mai întâi că, în ciuda lungii perioade de folosire, grafia chirilică nu se (mai) bucura de nici un prestigiu simbolic în mentalitatea românilor, porniți pe drumul unei modernizări accelerate și a moravurilor, dar și a culturii. Adoptarea scrisului latin a fost deci o decizie necesară și aproape unanimă. Problema creată – îngreunarea accesului direct – a fost asumată ca atare, soluția transcrierii impunându-se de la sine. De aceea nu vorbim de transliterație, ci de transcriere interpretativă. Filologul specializat restituie textul în autenticitatea lui primară, schimbând doar grafia. El se adresează astfel publicului larg, necunoscător de paleografie chirilică. Pentru specialiști a existat întotdeauna soluția facsimilării, cu atât mai actuală acum, când ne aflăm în posesia unor mijloace tehnice atât de comode și de ieftine. Lucrul acesta este valabil, cum spunea domnul profesor Chivu, și în privința textelor scrise sau tipărite în așa-zisele alfabet de tranziție, destul de numeroase în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Expertul filolog este cel care are cunoștințele și experiența necesară care-i permit să vadă că, în grafia etimologizantă sau de tranziție, dacă undeva scrie *Cipariu* trebuie citit *Țîpar*, dacă acolo scrie *Maniu*, ar trebui citit *Mániu* și nu *Maniu*. Acestea au fost pronunțiile reale ale numelor celor două ilustre personaje, Timotei Cipariu și Iuliu Maniu.

Gheorghe Chivu: Puteți să îi zicem lui Vasile Alecsandri altfel decât îi spunem acum, adică Alecsandri? Deși se pronunța Alecsándri, nu? La fel era și cu Hâșdău, cum se citea Hasdeu. Nu o să le mai spunem așa...

Eugen Munteanu: Desigur că nu! Totuși, Gheorghe Ivănescu pronunța tot timpul *Hășdău* și insista supra corectitudinii acestei forme.

Gheorghe Chivu: Propun să înlocuim cuvântul *barbarie* cu altul, pentru că lucrurile se văd altfel din interiorul unei culturi adecvate la necesitățile și la obiectivele proprii. Există tradiții culturale distincte. În Occident se poate face o ediție prin republicarea foto-anastatică a textului, cu o broșurică pusă la sfârșit într-un buzunăraș. Într-o altă tradiție culturală, cum este cea germană, chiar dacă un german nu mai înțelege perfect așa-numita „scriere gotică” (Frakturschrift), nu îi este greu să o învețe. Totuși, absolut toate textele germane se scriu azi în grafia latină clasică, nu în „scrierea fracturată”, chiar dacă, repet, pentru orice german cultivat nu este greu să învețe „gotica”. La noi, însă, oricât de cultivat ai fi, nu poți să înveți chirilica cu ușurință și, dacă nu știi anumite lucruri precise de istoria limbii, nu poți să înveți în nici un caz alfabetul etimologizant. Pe celelalte poate le mai înveți, dar pe cel etimologizant, fără cultură specifică, nu-l poți înțelege sau nu-l poți face înțeles. De aceea, cred, a venit momentul ca încă un monument al culturii românești să fie editat, și anume *Dicționarul* lui Laurian și Massim, prima variantă a dicționarului academic al limbii române. Cât privește numele cunoscutului erudit, am auzit pronunțându-se ori Mássim ori Maxim. Dicționarul celor doi mari latiniști, August Treboniu Laurian și Ion Massim, este însă un monument de o valoare excepțională. Nu are o ediție și din cauza asta lumea îl ignoră. Suntem în fața primului Dicționar Academic, necunoscut publicului mai larg din cauza hainei grafice greoaie în care este îmbrăcat.

Să revenim totuși la *Biblia de la București* și, dacă îmi permiteți, revin și eu cu o glumă. Azi e moda glumelor aici, nu? Mă conformez și eu acestei mode. Se spune că apăruse o carte a lui Caragiale, care se afla la Berlin. În țară, Mihail Dragomirescu i-a făcut o recenzie elogioasă. Și recenzia elogioasă a ajuns la Caragiale, iar Caragiale i-ar fi scris prietenului său: „Mihalache, nu ți se pare – și acum mă gândesc la domnul profesor Munteanu – nu ți se pare că mă lauzi prea mult, că mie nu mi se pare”!

Eugen Munteanu: Vă mulțumesc, domnule profesor, foarte mult pentru intervențiile ultime! Sigur că am putea continua la nesfârșit o discuție pasionantă. Aș adăuga o singură propoziție. I-am răspuns personal lui Johannes Kramer, într-o discuție privată, arătându-i că analogia cu grafia grecească este inadecvată: grafia grecească e vie în continuare, pe când grafia chirilică românească a ieșit de mult din uz! Mulțumesc foarte mult, domnule profesor Gheorghe Chivu, doamnă profesoară Rodica Zafiu, părinte profesor Gheorghe Popa, stimați colegi și prieteni, dragi studenți, vă mulțumesc foarte mult!

Transcriere de pe bandă magnetică de Mariana Nastasia.