

Eugen MUNTEANU
(coordonator)

Ana-Maria GÎNSAC, Ioan MIHALCEA,
Dinu MOSCAL, Mădălina UNGUREANU
(editori)

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

Lucrările Simpozionului Internațional
„EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”,
ediția a VI-a, Iași, 27-29 octombrie 2016

Tehnoredactor: Florentina CRUCERESCU
Coperta: Manuela OBOROCEANU

ISSN: 2285-5580

ISSN-L: 2285-5580

© Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2018
700109 - Iași, Str. Pinului, nr. 1A, tel./fax (0232) 314947
[http:// www.editura.uaic.ro](http://www.editura.uaic.ro) email: editura@uaic.ro

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

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

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

VI

Iași, 27-29 octombrie 2016

Eugen MUNTEANU
(coordonator)

Ana-Maria GÎNSAC, Ioan MIHALCEA,
Dinu MOSCAL, Mădălina UNGUREANU
(editori)



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”
Iași, 2018

CUPRINS

ALOCUȚIUNI	7
CONFERINȚE PLENARE	21
Natalio Fernández Marcos , <i>Prima traducere a Septuagintei în spaniolă</i>	23
Claudio García Turza , <i>Traducerile latine ale Bibliei și originile sintactice ale limbilor romanice</i>	35
COMUNICĂRI	49
Sândica Bizim , <i>Considerații privind expresivitatea antroponimelor literare de origine biblică</i>	51
Bogdan-Vlăduț Brînză , <i>Patima și pătimirea – rolul lor în demersul de interpretare a Sfintei Scripturi în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul</i>	63
Ani Ionuț Constantin , <i>Curat – necurat și implicațiile acestora din Epistola lui Barnaba</i>	75
Mioara Dragomir , <i>Hronograf den începutul lumii (ms. 3517). Fragmentul despre traducerea Septuagintei, cu titlul cărților Pentateuhului în evreiește – un alt argument că Hronograful a fost tradus de Nicolae Milescu Spătarul</i>	87
Octavian Florescu , <i>Teofanii sau teorbeme? Revelații oral-auditive ale lui YHWH în Vechiul Testament: דבר יהוה (cuvântul Domnului) și נאם יהוה (rostirea Domnului)</i>	99
Cătălina Mărânduc, Mihaela Moldoveanu, Cenel Augusto Perez , <i>Terminologia hranei în texte românești ale Noului Testament din secolele al XVI-lea și al XVII-lea</i>	117
Ioan Mihalcea , <i>Aspecte pragmatice ale proverbului de sorginte biblică</i>	129
Cosmin Pricop , <i>Democratizarea locuirii logosului? Ioan 1:14b și câteva direcții de receptare patristică</i>	141
Ana-Maria Rotaru , <i>Conceptia lui Nae Ionescu despre suferință</i>	151
Dragoș Ștefănică , <i>Epistola către Galateni în edițiile Bibliei „Cornilescu” (1921 și 1924). Studiu filologic comparativ</i>	157

ALOCUȚIUNI

SIMPOZIONUL INTERNAȚIONAL „EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”

Ediția a VI-a, Iași, 27-29 octombrie 2016
Sesiunea de deschidere

Participanți: conf. dr. Ioan Lihaciu, Decanul Facultății de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, ÎPS Teofan Savu, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, PS Petru Gherghel, Episcopul Diecezei Catolice de Iași, Eugen Munteanu, Directorul Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” (moderator).

Oaspeți de onoare: prof. dr. Claudio García Turza (CILENGUA – Centro Internacional de Investigación de la Lengua Española, La Rioja), prof. dr. Almudena Martínez (Fundación San Millán, La Rioja), prof. dr. Natalio Fernández Marcos, FBA (Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo/ Centro de Ciencias Humanas y Sociales, Madrid).

Eugen Munteanu: Bună ziua, tuturor. Declar deschise lucrările celei de-a șasea ediții a Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”. Îmi permit, înainte de a continua cu alocuțiunea introductivă pe care am pregătit-o, să-i invit lângă mine pe invitații noștri de onoare, și anume părintele Vicovan, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă, care îl reprezintă pe ÎPS Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, părintele Iulian Faraoanu, care este reprezentantul Excelenței Sale Petru Gherghel, Episcopul Diecezei Catolice de Iași, și domnul conf. dr. Ioan Lihaciu, Decanul Facultății de Litere. Din nefericire, probabil prins în foarte multele solicitări legate de ziua de astăzi, domnul rector nu a putut veni, de aceea îmi permit, în numele domniei sale, să transmit scuzele de rigoare.

În ceea ce mă privește, sunt foarte fericit să îi felicit pe colegii mei de la Centrul de Studii Biblico-Filologice al Universității „Alexandru Ioan Cuza”, pe colegii din Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România și să le mulțumesc pentru eforturile pe care le-au făcut pentru organizarea celei de-a șasea ediții a Simpozionului nostru. Sunt bucuros – și aș vrea să le transmit și tuturor ceva din acest entuziasm – să constat că și în condiții destul de vitrege reușim să supraviețuim și să facem ceva în această țară, în această universitate și sper să prindem și a douăzecea ediție a Simpozionului nostru anual. Oricum, a zecea ediție

va fi peste puțin timp. Sunt, de asemenea, fericit eu însumi și îi felicit și pe colaboratorii mei pentru faptul că avem împreună acest noroc, această șansă de a ne fi înscris în mod decis pe această traiectorie de cercetare, cea a studiilor biblico-filologice, domeniu de preocupări aflat în emergență în spațiul academic universal. Fiindcă a studia interferențele multiple între Sfânta Scriptură și limbile și culturile moderne reprezintă un domeniu de preocupări extrem de fecund și foarte actual. Chiar în țări fără tradiție în această privință – ca să nu punem la socoteală țările anglo-saxone și pe cele nordice, unde studiul filologico-istoric al Bibliei în Universitate dublează și se împletește de multă vreme cu perspectiva confesională –, în țări precum Spania, Franța, Italia și altele, constatăm că există câteva nuclee sau centre de cercetare de acest tip. Am avut deci împreună, dragi colegi, șansa de a ne afla în fața provocării unui început absolut. Acest început al nostru are deja șapte ani, întrucât Centrul de Studii Biblico-Filologice al Universității a fost întemeiat în 2009. În cei șapte ani de existență, Centrul nostru MLD a reușit să pună în circulația științifică câteva realizări notabile. Este vorba de faptul că am încheiat împreună și am sărbătorit anul trecut evenimentul încheierii seriei *Monumenta linguae Dacoromanorum – Biblia 1688*, prin publicarea tuturor celor 25 de volume proiectate. De asemenea, am reușim să organizăm acest colocviu în fiecare an și iată-ne acum la a șasea ediție. Am publicat, în volume separate, actele primelor patru ediții și intenționăm să continuăm în acest sens. Publicăm și revista „Biblicum Jassysense”, ajunsă deja la al V-lea număr. Avem deci reușite notabile, în raport cu mijloacele mai degrabă modeste din punct de vedere logistic și financiar. În ultimele decenii Universitatea totuși a sprijinit proiectele noastre, iar pentru aceasta nu este niciodată în plus să mulțumim rectorilor care ne-au sprijinit până acum în acest proiect care pare să fi căpătat dimensiuni naționale. Este vorba de foștii rectori ai Universității noastre, profesorii Viorel Barbu, Gheorghe Popa și Gheorghe Oprea. Ultimul în ordine cronologică, dar al cărui sprijin masiv s-a dovedit decisiv, a fost profesorul Vasile Ișan, rector al Universității în ultimii opt ani. Le aduc mulțumire tuturor, deși nu sunt prezenți acum aici, cum obișnuiau să o facă de câte ori marcam festiv apariția câte unui volum din lunga serie MLD. Sperăm că noua conducere se va înscrie și ea în această serie și va sprijini în continuare activitatea noastră.

Acestea fiind zise, nu-mi mai rămâne decât să le mulțumesc întâi și întâi oaspeților noștri de onoare, profesorul Natalio Fernández Marcos, de la Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, Madrid, profesorul Claudio García Turza, director fondator al CILENGUA – Centro Internacional de Investigación de la Lengua Española, Universitatea din La Rioja, și profesoara Almudena Martínez, actuala directoare a CILENGUA.

Să ne dorim ca lucrările de astăzi și de mâine ale simpozionului nostru să se desfășoare în mod normal, cu decența necesară și, în speranța că vom reuși, de la un an la altul, să ridicăm ștacheta calitativă, vă mulțumesc încă o dată tuturor pentru participare.

Potrivit programului, voi da acum cuvântul oaspeților noștri. Ar trebui să încep cu domnul rector, dar dumnealui nefiind prezent, îl invit pe părintele Ion Vicovan, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității noastre, delegat al ÎPS Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei.

Ion Vicovan: Mulțumesc, domnule profesor! Stimate doamne, stimați domni profesori, cuvioșia voastră, delegat al PS Episcop Gherghel, stimat auditoriu, după cum a spus domnul profesor Munteanu, sunt delegat de părintele mitropolit Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, să îl reprezint la acest eveniment. Părintele mitropolit își cere scuze pentru faptul că nu poate fi prezent personal la această manifestare academică de excepție, motivat de faptul că, după cum se știe, legat și de cuvântul *tradiție* din titlul simpozionului, astăzi se desfășoară la București o mare sărbătoare a României închinată Sfântului Cuvios Dimitrie cel Nou, ocrotitorul Bucureștilor. Dacă în această aulă are loc o manifestare academică deja tradițională, aflată la a șasea ediție, la București tradiția este mult mai veche, și anume începând cu anul 1774. ÎPS a ținut să delege pe cineva, adică pe subsemnatul, pentru a-și exprima prețuirea față de cei care lucrează la acest proiect, în mod deosebit față de domnul profesor Eugen Munteanu, care este, după cum se știe, sufletul acestui proiect. Menționez mai întâi că, în urmă cu aproape un an, la 30 octombrie 2015, când a avut loc o manifestare festivă prilejuită de închiderea sau de finalizarea acestui proiect, „Monumenta linguae Dacoromanorum”, în Sala Senatului a Universității, părintele mitropolit s-a bucurat să fie prezent. Mitropolia Moldovei și Bucovinei, după cum se poate vedea și din documentele Simpozionului, este de data aceasta co-organizatoare a acestui eveniment. Dorim așadar mult succes invitaților la lucrările simpozionului care se deschide astăzi, pe o temă cu totul excepțională. Părintele mitropolit s-a declarat încântat de tema de cercetare propusă, care este foarte importantă și care, după cum spunea domnul profesor Eugen Munteanu, se înscrie într-un cadru de preocupări mai larg, european și academic. Nu este o temă doar de conjunctură, cum se întâmplă frecvent în ultima vreme, din păcate, ci reflectă un proiect consistent, vital aș putea spune, și care, din fericire, pentru a repeta cuvântul domniei sale, este unul de mare deschidere. În același timp, constatăm și ne bucurăm de faptul că simpozionul dumneavoastră este deschis spre toți cercetătorii din domeniul biblic, de oriunde ar veni. După cum am văzut și în program, vor fi prezenți foarte mulți participanți din partea facultăților de teologie ortodoxă și romano-catolică, și nu numai teologi, ci și filologi, care vor avea contribuții pe teme biblice, din perspectivă teologică, filologică, hermeneutică, istorică și așa mai departe.

După cum a remarcat domnul profesor Munteanu, anul trecut s-a încheiat, printr-o reuniune festivă, acel proiect admirabil, „Monumenta linguae Dacoromanorum”, prin care s-a dus la bun capăt o inițiativă mai veche. Cele douăzeci și patru sau douăzeci și cinci de volume, la care au lucrat peste patruzeci de cercetători, finalizează cu succes un proiect început spre sfârșitul anilor '80, finalizat cu rezultate deosebite, cum spuneam, în decursul anului trecut. Ca istoric al bisericii, aș remarca faptul că, dacă *Noul Testament de la Bălgrad* a apărut în anul 1648, *Vechiul Testament*, care a

constituit și constituie fundamentul de cercetare pentru acest proiect, „Monumenta linguae Dacoromanorum”, a fost tradus inițial de către Nicolae Spătarul Milescu și a fost revizuit la Iași de către Sfântul Mitropolit cărturar Dosoftei al Moldovei. Biblia integrală s-a tipărit la București în anul 1688, acest fapt arătând că în toate cele trei țări românești au fost în decursul timpului preocupări din punct de vedere biblic. Însă bucuria noastră deosebită, a celor de la Iași, este că acum, după anii '90, acest proiect are un centru de greutate foarte important la Iași. Au mai fost preocupări în domeniu. Aș aminti că în anul 2000 a fost lansată la București *Biblia* numită *Jubiliară*, în traducerea părintelui mitropolit Bartolomeu Anania, un cunoscut filolog. Dar era doar una jubiliară, aceasta este una științifică, critică și așa mai departe, cu tot felul de analize. Și este mare bucuria să constatăm că în ultima vreme s-a conturat la Iași un centru de cercetare foarte puternic, care adună specialiști distinși din toată țara, precum și oaspeți din străinătate. Toate acestea se datorează, o repet, mai ales domnului profesor Eugen Munteanu, pe care îl numesc din nou, cu temei, sufletul acestui proiect. Despre Biblie sau Cartea cărților aș îndrăzni să spun doar două elemente. Mai întâi, faptul că titlul este mai mult decât sugestiv: Cartea cărților. Mai circulă din când în când zicerea potrivit căreia cărțile din cărți de scriu, însă aceasta, Biblia sau Sfânta Scriptură, este cartea de căpătâi, care a schimbat, putem spune, fața lumii. Ceea ce este foarte important. De asemenea, Biblia sau Sfânta Scriptură este fundamentul creștinismului dintotdeauna și până astăzi. Toți Sfinții Părinți și atâția alți scriitori și oameni de cultură s-au orientat și au primit ca fundament de viață tocmai conținutul Sfintei Scripturi. Aș aminti faptul că, în *Evanghelia după Ioan*, Sfântul Apostol Petru, referindu-se la Sfânta Scriptură, o numește „cea care conține cuvintele vieții veșnice”. Iar psalmistul Davind, referindu-se la legea lui Dumnezeu, în Psalmul 118, alcătuiește un imn de laudă adus acesteia. Cred că este foarte important, domnule profesor, privitor la tradiția noastră românească mai veche, la folclorul nostru, de văzut receptarea Bibliei la poporul de rând. Nu ne referim la marii specialiști, la cei care au tradus, care au prelucrat, care au realizat analize filologice, critice și așa mai departe. Cred că este foarte important de văzut și cum a fost receptată Biblia, Cartea cărților sau Sfânta Scriptură, cum o mai numim, de către poporul de rând. Pentru că sunt multe proverbe românești care sunt fundamentate tomai pe conținutul Sfintei Scripturi.

Părintele mitropolit susține, pe lângă această activitate, și alte activități ale dumneavoastră. După cum știți, și-a exprimat disponibilitatea pentru colaborări multiple și de aceea vă felicită pentru acest proiect și pentru manifestarea care se află acum la cea de-a șasea ediție. Vă dorim să fiți mai departe sufletul cât mai multor ediții și să aveți în continuare rezultate deosebite, comparabile cu proiectul încheiat. Aș evoca în final ceea ce rostea cu mulți ani în urmă, cu mai multe decenii în urmă, marele om de știință, academicianul Simion Mehedinți, și anume că un om, ca și un popor, valorează în sine atât cât a înțeles din Sfânta Evanghelie. Scriptura nu este doar o carte pentru studiu, ci este sau trebuie să devină un mod de viață. Mulțumim și vă felicităm pentru toată această lucrare frumoasă, academică, culturală

și duhovnicească în același timp și vă asigurăm de tot sprijinul părintelui mitropolit pentru proiectele dumneavoastră pe această linie și nu numai atât. Mulțumesc!

Eugen Munteanu: Mulțumesc foarte mult părintelui decan Ion Vicovan pentru cuvintele frumoase pe care, în numele ÎPS Teofan, ni le-a adresat. Venind din partea unei autorități simbolice atât de înalte, aceste cuvinte și aceste aprecieri ne bucură, dar ne și motivează și ne sprijină în activitatea noastră, îndemnându-ne să ne continuăm munca. Înainte de a merge mai departe, aș vrea să mă refer pe scurt la o remarcă a părintelui Vicovan. Într-adevăr, problema receptării Sfintei Scripturi în cultura populară românească este foarte importantă și puțin studiată. Este una din temele pe care eu le-am formulat ca atare și încerc să găesc pe cineva capabil, cu pregătirea de bază necesară, unul sau doi tineri care vor să studieze lucrul acesta, eventual ca teze de doctorat. Sunt de altfel destule zone neexplorate, și nu numai în cultura populară, dar și în cea scrisă. Nu știm prea bine, de exemplu, cum a fost citită și întrebuințată ca reper Sfânta Scriptură în trecutul nostru cultural, cine, ce, cât, ce ediții a citit, când le-a citit, cum le-a interpretat și inserat în texte. Sunt acestea întrebări pe care toți ni le punem și sunt răspunsuri foarte importante pe care le așteptăm. Probabil că cu timpul și cu ajutorul lui Dumnezeu vom găsi oamenii potriviți să le cerceteze și să ne dea măcar o parte din răspunsuri. Sub îndrumarea noastră au fost susținute, unele s-au și publicat deja, teze de doctorat cu tematică biblică, precum cele despre cromatica biblică (Silvia Baltă), teonimia biblică (Ana-Maria Gînsac), traductologie biblică (Ioan Florin Florescu), zoonimie biblică (Cristina Cărăbuș), fitonimie biblică (Anuța Ardelean), frazeologie biblică (Maria Moruz), Rugăciunea domnească (Iosif Camară). Mai recent domnul Ioan Mihalcea, un tânăr doctorand, a acceptat să studieze exact ce sugerați dumneavoastră, și anume receptarea în limba română a proverbelor biblice. Spuneți, părinte, cărțile se scriu din cărți și toate celelalte cărți se scriu din Sfânta Scriptură. Într-adevăr, eu am credința că unul dintre cele mai fascinante evenimente culturale din istoria umanității este *Septuaginta*, traducerea din ebraică în greacă a Vechiului Testament, pe la jumătatea secolului al III-lea î.Hr. Este o operă de o importanță covârșitoare, fiindcă arată rezolvarea magnifică a confruntării acerbe între cele două mari națiuni ale antichității, cea grecească și cea iudaică, ambele cu vocația universalității. Cele două mari culturi ale antichității trebuiau să se întâlnească cumva. S-au întâlnit până la urmă, fiindcă creștinismul este rezultatul acestei întâlniri, dar înainte a existat acest act cultural de excepție al *Septuagintei*, care este un text fascinant. Multă vreme, îngrădiți de prejudecăți, filologii au considerat *Septuaginta* o traducere oarecare, aproximativă și plină de greșeli. Faptul în sine, dimensiunea și dificultățile de înțelegere, implicațiile hermeneutice etc. fac din această operă o veritabilă paradigmă pentru actul creator care este traducerea. Nu există în istoria culturii un alt text de complexitatea *Septuagintei*, care să ilustreze atât de bine și de complet fenomenul traductiv. Înaintașii noștri din secolul al XIX-lea, cei care au creat lingvistica modernă, ignorau Biblia ca sursă de material pentru studiu, afirmând că, fiind o traducere, ar fi lipsită de autenticitate! Or, spunau ei, doar limbile populare vorbite ar putea furniza texte originare. Concepția aceasta a avut la bază o imensă

eroare, căci traducerea este ea însăși un act verbal autentic, este una din formele de existență originare ale limbajului, contactele între indivizi sau comunități vorbind limbi diferite fiind la fel de vechi ca limbajul însuși. De ce să dai traducerile biblice la o parte? Mai ales că Biblia reprezintă, pentru investigațiile comparative și diacronice, textul ideal, deoarece îți pune la dispoziție unul și același conținut, dar în epoci diferite, în varietăți diferite. Textele biblice sunt ideale pentru a studia dinamica evolutivă a limbilor! Tradiția biblică textuală românească este una dintre cele mai bine articulate și mai vizibile din cultura europeană. Există aproximativ douăzeci de ediții tipărite importante ale Bibliei integrale în limba română, ca să nu mai vorbim de sutele de ediții parțiale. Așadar, domeniul studiilor biblice poate contribui foarte eficient la profesionalizarea unui tânăr filolog. Și în ceea ce mă privește, încă o dată îi felicit pe colaboratorii noștri mai tineri și îi îndemn să persevereze pe calea aceasta. Mulțumim încă o dată, părinte Ion Vicovan. Rog acum pe părintele Iulian Faraoanu să rostească cuvintele de salut ale părintelui Petru Gherghel, Episcopul de Iași.

Iulian Faraoanu: Stimați domni profesori, dragă părinte decan, vă prezint un salut din partea Episcopului Petru Gherghel și din partea mea. Aș dori ca prin intervenția scurtă pe care o voi avea aici să punctez două aspecte. Mai întâi, un scurt comentariu privitor la titlu: *Explorări în tradiția biblică românească și europeană*. Sunt trei termeni aici care cred că merită să fie scoși în evidență. În primul rând, *Biblia*. Biblia este Cartea cărților, cum amintea și colegul meu, părintele decan, este o capodoperă, izvorul principal de unde îl cunoaștem pe Dumnezeu și ne cunoaștem pe noi înșine, pe noi, oamenii. Dar Biblia mai reprezintă și acest aspect al cuvântului divin-uman. Este cuvântul lui Dumnezeu, care se exprimă în forme omenești. Și este foarte important să ținem cont de acest lucru. Oricum, un studiu biblic rămâne cea mai frumoasă îndeletnicire și dacă noi studiem Biblia aici, cred că facem un lucru extraordinar. Al doilea termen este cel de *tradiție*. Legată de memorie, cultura biblică are o relevanță aparte. Poporul lui Israel, cel din Biblie, trăiește din memorie. Aici, la Simpozionul dumneavoastră, tradiția este văzută într-un context românesc, vorbim despre tradiția biblică românească, cu deschidere către tradiția europeană. Ne aflăm într-un dialog cu marile culturi din Europa. Ceea ce m-a surprins, dincolo de acești doi termeni, *Biblia* și *tradiție*, care interacționează între ei, a fost cuvântul *explorări*. Așadar, nu avem cercetări în tradiția biblică românească, ci explorări. *Explorări* este un cuvânt care mi se pare că zice mai mult decât *cercetări*. Căci a *explora* nu înseamnă doar a analiza cu mintea, ci înseamnă și a vedea, a contempla, a simți bucuria descoperirii. De aceea, în numele Episcopului Petru Gherghel, vă dorim mult succes în explorarea tezaurului tradiției biblice, a cuvântului divino-uman. Vă mulțumesc!

Eugen Munteanu: Îi mulțumim părintelui Iulian Faraoanu și îi mulțumim și Excelenței Sale, părintelui episcop Petru Gherghel, care a fost întotdeauna alături de noi. Sperăm că va fi și în continuare alături de noi. Îl invit acum pe colegul nostru, domnul profesor Lihaciu, Decanul Facultății de Litere. Dincolo de caracterul său

mai mult sau mai puțin oficial, venind de la un reprezentant al generației de tineri cercetători și universitari, foști elevi ai noștri, cuvântul său este pentru noi foarte important.

Ioan Lihaciu: Mulțumesc, domnule profesor Eugen Munteanu, pentru invitație! Stimate părinte decan Ion Vicovan, stimate părinte Iulian Faraoanu, stimate doamne profesoare, stimați domni profesori, stimați colegi, dragi invitați și participanți la acest simpozion. Simpozionul *Explorări în tradiția biblică românească și europeană* a ajuns, grație eforturilor echipei de la „Monumenta linguae Dacoromanorum”, în primul rând ale domnului profesor Eugen Munteanu, la cea de-a șasea ediție și sperăm ca el să continue și să devină o veritabilă tradiție. Permiteți-mi ca, în numele colegilor de la Facultatea de Litere, să urez un călduros bun venit aceluia care nu sunt din Iași. În Antichitate, în limba greacă veche, acest cuvânt, *symposion*, însemna sau desemna de fapt ultima parte a unui banchet, adică acea parte cu cântece, cu dansuri, cu discuții pe teme variate. Nu știu dacă sau ce surprize v-au pregătit dumneavoastră organizatorii acestei manifestări științifice, căci în program nu scrie nimic despre cântece și dansuri, dar eu vă doresc să aveți parte de discuții cât mai fertile și mai interesante. Prin cele cinci ediții anterioare, organizatorii au creat deja un spațiu de dezbatere a unor probleme de ordin filologic, traductologic, de hermeneutică biblică, de istorie a receptării textelor sacre. Acestea patru sunt, de fapt, și aspectele principale ale acestei manifestări științifice. Alături de specialiști consacrați din țară și din străinătate – avem astăzi ca oaspeți importanți cercetători din Spania –, participă de obicei la acest simpozion foarte mulți tineri cercetători, doctoranzi, masteranzi. Constat cu bucurie că și astăzi acest lucru este continuat. Aș vrea să remarc și să salut participarea constantă și foarte prețuită de noi a colegilor de la Chișinău, care de obicei, înainte de începerea primei ediții a acestui simpozion internațional, veneau la Iași, de obicei toamna, pentru a participa la o conferință care se numea *Limba română azi* și era organizată de regretatul profesor Dumitru Irimia, care pe 4 octombrie ar fi împlinit 77 de ani. Le urăm colegilor de la Chișinău să fie sănătoși, să treacă mai des pe la noi, să participe în continuare la următoarele ediții ale acestei manifestări științifice organizate de colegii noștri.

Din Evanghelia după Luca aflăm că, atunci când se afla pe drum cu ucenicii săi, Iisus a întâlnit o femeie foarte harnică, pe nume Marta, și i-a spus Martei că sora ei, Maria, a făcut alegerea cea mai bună și partea ei nu i se va putea lua niciodată. La ce se referea Mântuitorul, care era partea Mariei? Partea Mariei era aceea de meditație și de rugăciune, care reprezintă de fapt partea cea mai importantă, care dă valoare și frumusețe tuturor ostanelor și eforturilor pe care le facem noi zilnic. Îndrăznesc să spun că și dumneavoastră, participanții la această manifestare științifică, ați ales partea cea mai bună. Dumneavoastră aveți privilegiul să vă ocupați cu scrisul religios, care este în plus o componentă de bază a culturii românești. Am parcurs programul și am observat diversitatea temelor pe care dumneavoastră le-ați propus, titlurile comunicărilor dumneavoastră având în vedere fie aspecte de ordinul traducerii propriu-zise, fie analize din perspective predominant lingvistice, retorice sau pragmatice, fie modalități de manifestare a sacrului în literatură, în cultură.

Despre dimensiunea științifică a acestui simpozion nu doresc să spun nimic, deoarece consider că este evidentă și solidă. Totodată, această manifestare se află, ca de fiecare dată, sub binecuvântarea ierarhilor locali, iar biserica este semnul prezenței lui Dumnezeu. Unul dintre verbele cele mai folosite în Sfânta Scriptură este verbul *a asculta* care are, în textul biblic, o polisemie extrem de bogată. Așa încât permiteți-mi să vă invit să ascultați cu interes comunicările care se vor susține în cadrul acestui simpozion, să mulțumesc încă o dată domnului profesor Eugen Munteanu și colaboratorilor săi pentru eforturile depuse în organizarea acestui simpozion, iar dumneavoastră, celor care sunteți invitați, să vă doresc o întâlnire cât mai fructuoasă și interesantă. Vă mulțumesc!

Eugen Munteanu: Mulțumesc foarte mult, domnule decan! Eu interpretez cuvintele dumneavoastră generoase și ca pe un semn de recunoaștere, din partea generației căreia îi aparțineți, a importanței eforturilor depuse de generația mea și de cea a înaintașilor noștri. Se pare că ne aflăm în momentul în care ștafeta a fost transmisă noii generații, cum se spune. Vrând-nevrând, din cel mai tânăr membru al Catedrei de limba română am ajuns cel mai vârstnic, într-un timp care a trecut, vă asigur, absolut fulgerător, neînțeles de fulgerător, foarte repede. Vă asigur pe toți că atunci când ești activ viața trece foarte repede. Nu-ți dai seama când te afli către sfârșit și trebuie să închei socotelile. De aceea, îmi exprim speranța și credința că destinele filologiei la Iași sunt pe mâini bune și încerc să-mi reprim oarecum fireasca îngrijorare pe care o trăiește orice om de cultură către sfârșitul carierei, gândindu-se la ce se va întâmpla în viitor cu disciplina pe care a slujit-o. Desigur, nu se întâmplă nimic altceva decât ceea ce trebuie să se întâmple, nu se sfârșește lumea cu o generație, viața, generațiile își continuă mersul... Firește că este bine ca între generații să existe o relație armonioasă, o relație, să zicem așa, de complementaritate, deși uneori mai sunt și ciocniri între generații, cum se întâmplă, de altfel, și în familie. De multe ori, părinții nu prea sunt mulțumiți de ce fac copiii și invers. Știm bine că uneori nu prea suntem noi chiar mulțumiți de sfaturile uneori excesive pe care le primim de la părinții noștri și am vrea să ne mai lase și pe picioarele noastre. Firește, aceste lucruri sunt naturale... Ceea ce vreau să spun este că îi urez tânărului nostru decan, domnul Ioan Lihaciu, care se află la începutul mandatului său, cât mai multă înțelepciune, cât mai multă energie, pe lângă tactul și spiritul echilibrat pe care știu că le deține. Între altele, sper ca domnul decan Lihaciu să nu se supere pe mine dacă trădez secretul că, pe lângă lingvistica generală, a mai deprins de la mine o disciplină, fiind ucenicul meu în arta pescuitului! Așa că, știind cât de repede a învățat meșteșugul acesta umil, dar foarte demn și rafinat, al pescuitului, sunt sigur că o să învețe repede și meșteșugul conducerii unei facultăți.

Mulțumindu-vă tuturor încă o dată pentru participare, propun, chiar dacă am fost foarte harnici toți și ne-au rămas câteva minute, să trecem, potrivit programului, la partea a doua, și anume la prezentarea comunicărilor în plen. Profesorul Turza și succesoarea sa la conducerea CILENGUA („Centrul Internațional de Studiu al Originilor Limbii Spaniole”, pe care am avut onoarea să-l vizitez vara trecută, la La Rioja) sunt prezenți aici. Domnul profesor Claudio García Turza a

pregătit o amplă comunicare pentru această conferință, al cărei rezumat a fost tradus în română și se află în mapele participanților la Simpozion. I-aș invita pe tinerii mei colaboratori, membri ai comitetului de organizare, dacă mai sunt exemplare, să le distribuie și printre cei mai tineri dintre colegii noștri, care au vrut să participe la această adunare. Domnul profesor Turza a propus, iar eu am fost de acord, să schimbăm puțin ordinea și să o invităm mai întâi pe doamna Almudena Martínez, succesoarea profesorului Turza și actuala directoare a centrului CILENGUA, să ia cuvântul, prezentînd centrul ca atare și realizările sale, desigur, doar o parte din realizările acestui centru și din publicațiile lui. Întrucît doamna directoare va face această prezentare, nu o voi mai face eu în detaliu. Vreau numai să subliniez câteva lucruri pe care le consider importante. Universitatea din La Rioja este o universitate tânără, care are norocul să gestioneze din punct de vedere științific un loc simbolic foarte important pentru filologie, în general, și pentru studiile de romanistică, în special. Însuși acest prestigios centru de studii, CILENGUA, își are sediul în Mănăstirea San Millán de la Cogolla, din apropierea orașului Logroño, capitala regiunii. San Millán este pentru romaniști un loc foarte cunoscut, fiindcă este numele care a dat denumirea oficială în limba latină a cunoscutelor *Glose Emilianense* (*Glossas Emilianenses*), care reprezintă textul cel mai vechi scris în limba spaniolă și datează din secolul al IX-lea. Putem face această comparație, nu avem cum să rezistăm tentației de a face o comparație cu cel mai vechi text românesc păstrat, care datează abia din secolul al XVI-lea, ilustrând în mod expresiv cunoscuta „defazare” a culturii românești în raport cu marile culturi occidentale. *Glosele Emilianense* atestă în secolul al IX-lea, pe un conținut biblic, faptul că o nouă limbă se născuse acolo unde latina a fost la ea acasă neîntrerupt, de-a lungul Evului Mediu. San Millán de la Cogolla este, așadar, un loc simbolic, iar profesorul Claudio Turza a avut onoarea de a fi fost păstorul acestui centru de cercetare CILENGUA, ale cărui spații se află chiar în incinta mănăstirii! Am avut bucuria și onoarea de a fi fost îndrumați de profesorul Turza însuși, vara trecută, doamna Munteanu și cu mine, prin mănăstirea San Millán. Acolo, prietenul nostru Claudio Turza ne-a arătat tot ceea ce era de văzut, începând cu Biblioteca mănăstirii, cu incalculabilele ei comori de manuscrise medievale și de incunabule, ne-a explicat tot ceea ce era de explicat, cu o pricepere de la sine înțeleasă, dar și cu o modestie desăvârșită. Desigur, când te afli în preajma unor monumente și a obiectelor de reprezentativitate maximă ale națiunii tale, smerenia este singura atitudine posibilă!

Mai înainte de a-i da cuvântul doamnei Almudena Martínez, aș vrea totuși, ca să nu uit, să îi numesc pe membrii echipei de organizare a acestui simpozion, mulțumindu-le în mod explicit pentru hărnicia și dăruirea lor. Este vorba de membrii Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”, doamnele dr. Ana-Maria Gînsac, dr. Mădălina Ungureanu, dr. Ana Catană-Spenchiu, domnul dr. Iosif Camară. Mulțumim, de asemenea, și tinerelor doctorande și doctoranzi care s-au alăturat, ca voluntari, echipei noastre: domnul Ioan Mihalcea și domnișoarele Claudia Moisiuc și Andreea-Giorgiana Marcu.

Acum dăm cuvântul, în fine, doamnei Almudena Martínez, care ne va prezenta acest centru de studii ale originii limbii spaniole, cu focalizare către problematica editării textelor aparținând tradiției biblice spaniole. Doamna Almudena Martínez va vorbi în spaniolă, iar eu voi juca rolul de interpret.

Almudena Martínez: Încep prin a exprima mulțumirile mele Universității „Alexandru Ioan Cuza”, care și-a deschis porțile pentru acest simpozion internațional. Este pentru mine o mare onoare de a fi în prezența unor personalități atât de mari. De asemenea, mulțumesc organizatorilor, profesorului Eugen Munteanu și mai tinerilor săi colegi, pentru invitație. Scopul vizitei mele aici este acela de a prezenta activitatea și profilul CILENGUA – „Centrul Internațional de Studii asupra Originilor Limbii Spaniole”. Venim din regiunea La Rioja, cunoscută în lumea largă mai ales pentru vinurile sale. În Mănăstirea San Millán de la Cogolla, situată în această zonă, se păstrează textele cele mai vechi ale culturii spaniole, și anume *Glosele Emilianense*. În cadrul mănăstirii San Millán au fost elaborate cele mai vechi texte care atestă nașterea limbii spaniole. Au fost produse aici texte cu caracter enciclopedic, care reprezintă unele dintre cele mai importante texte din Evul Mediu, spaniol cel puțin. Și, de asemenea, s-a desfășurat aici o activitate literară cu orientare preponderent religioasă, dar nu doar religioasă, ci și cu caracter enciclopedic. Evoc cele două componente arhitectonice și administrative distincte ale mănăstirii San Millán, partea de sus (San Millán de Suso) și partea de jos (San Millán de Yuso). În urmă cu 20 de ani, comorile culturale de la Mănăstirea San Millán au intrat în patrimoniul UNESCO, întreaga mănăstire, cu cele două părți ale ei, fiind declarată componentă a patrimoniului culturii universale. Ca urmare a acestei declarații publice de către UNESCO, s-a născut Fundația San Millán de la Cogolla, de care se leagă și întemeierea acestui Institut Internațional de Studii asupra Originilor Limbii Spaniole. În centrul nostru CILENGUA predomină studiile cu caracter istoric și istorico-filologic. Publicarea cercetărilor, publicarea rezultatelor acestor cercetări și organizarea de colocvii cu caracter național și internațional sunt printre obiectivele acestui Centru. După cum se poate vedea din cercetarea site-ului acestui institut, consiliul științific cuprinde personalități importante din viața culturală din Spania, și nu doar din Spania. Activitățile se desfășoară în cadrul a trei institute de cercetări. Cercetătorii din aceste institute sunt membri CILENGUA, dar, în același timp, pot fi și membri ai altor instituții academice sau de cercetare. CILENGUA organizează numeroase întâlniri cu caracter internațional și are o serie de publicații, dintre care câteva au fost aduse aici și pot fi consultate, vor fi expuse pe hol pentru cei interesați să le răsfoiască, după care le vom dărui colegilor de la Centrul de Studii Biblice „Monumenta linguae Dacoromanorum”. Sunt foarte diverse inițiativele de proiecte pe care le-am dus la capăt. Institutul condus de profesorul Claudio García Turza deține rolul cel mai important. Acest Institut se ocupă, în principal, de cercetarea limbii spaniole de la origini până în secolul al XIII-lea, iar această cercetare o putem clasifica drept filologică și interdisciplinară, în măsura în care centrul preocupărilor este proiectul „Biblias Hispánicas”. Institutul se ocupă de teme mai puțin cercetate ale istoriei limbii spaniole. În

colaborare cu Academia Spaniolă, centrul participă, de asemenea, la redactarea unui dicționar istoric al limbii spaniole, elaborat în cadrul celui de-al doilea institut din cadrul CILENGUA, intitulat Institutul pentru Istoria Limbii (Instituto Historia de la Lengua). Acest dicționar va explica evoluția lexicului spaniol de-a lungul timpului. Un alt institut al Centrului, numit Institutul pentru Literatură și Traducere (Instituto Literatura y Traducción), își face cunoscută prezența prin publicarea unor serii întregi ale unor manuscrise cu conținut biblic. Gonzalo de Berceo este primul scriitor spaniol care s-a exprimat în limba castiliană. Opera acestui scriitor a lăsat o urmă adâncă în istoria literaturii noastre castiliene. Acest scriitor a exprimat în opera sa faptul că limba castiliană și limba în general nu constituie doar un instrument de comunicare, ci și un instrument de exprimare a individualității unei comunități.

Doresc să fac o mențiune specială în legătură cu biblioteca CILENGUA, o bibliotecă specializată în chestiuni de literatură, filologie și lingvistică. CILENGUA deține și un centru care se ocupă cu studiul culturii spaniole din secolul al XVII-lea. Așadar, vechiul centru de la San Millán s-a convertit într-un centru modern de studiere a culturii spaniole. De chestiunile de istoria limbii se ocupă, cum deja am menționat, profesorul Turza, în cadrul institutului pe care îl conduce. Acum ne interesează în mod special proiectul „Biblias Hispánicas”. Ne punem întrebarea de ce este nevoie să existe un centru de studii ale Bibliei spaniole. Explicația se află la îndemână. Date fiind cantitatea și calitatea versiunilor biblice medievale, Spania se află pe primele locuri din Europa. Toate aceste versiuni dețin un interes cultural evident. Studiul acestor texte arată totodată căile pe care le-a urmat dialectul castilian ca să se impună, în defavoarea celorlalte dialecte, în mediile ecleziastice. Aceste traduceri care se succed de-a lungul secolelor ilustrează concret etapele evoluției limbii spaniole. Nu există niciun document mai bun decât Biblia pentru a studia istoria limbii spaniole și, de fapt, a oricărei limbi. Acest proiect se orientează pe două mari căi de cercetare: pe de o parte, edițiile și studiile unor texte biblice și, pe de altă parte, influența Bibliei în literatura, cultura și limba spaniolă. Prima din aceste arii de cercetare are o componentă diacronică și conține următoarele domenii tematice. Primul este circumscris de editarea traducerilor biblice romanice din Spania, pentru a ilustra istoria exersării transpunerii textelor biblice în limba spaniolă, căci traducerile biblice în spaniolă atestă diferite modalități de abordare lingvistică. Un al doilea domeniu de cercetare este reprezentat de studiul textelor parabiblice, care nu sunt traduceri propriu-zise, ci prelucrări ale Bibliei. Se urmăresc aici, de asemenea, obiective de mare relevanță, între altele studiul variantelor vernaculare vorbite în Spania, apoi influența Bibliei în literatura spaniolă. Aceasta este, foarte pe scurt, activitatea noastră.

Mulțumim încă o dată celor care au organizat Simpozionul și au permis prezența noastră aici. Centrul nostru rămâne deschis oricăror posibilități de colaborare directă între unitățile noastre de cercetare. Vă mulțumesc pentru atenție.

Eugen Munteanu: Mulțumesc foarte mult doamnei Almudena Martínez pentru succinta, dar atât de precisă și convingătoare sa prezentare a unuia dintre centrele de studii biblice cele mai prestigioase din întreaga lume. Voi da acum cuvântul

oaspetelui nostru de onoare, profesorul Claudio García Turza, care ne va prezenta, în spaniolă, comunicarea cu titlul *Las traducciones latinas de la Biblia y los orígenes sintácticos de las lenguas romances – Traducerile latine ale Bibliei și originile sintaxei limbilor romanice*. Vreau să atrag atenția mai ales colegilor mai tineri că vom asculta o comunicare foarte importantă. Este vorba despre o temă nouă în știința filologică. Ipoteza pe care profesorul Turza o va expune este foarte curajoasă și foarte nouă. Este vorba de a explica faptul că limba spaniolă și, în general, și alte limbi romanice îi datorează limbii latine nu doar lexicul de bază, ci chiar și sintaxa! Profesorul Turza arată că această modificare radicală a limbii latine clasice, a sintaxei limbii latine clasice, a avut loc nu, așa cum se presupunea, târziu, în Evul Mediu, ci foarte devreme, încă de la sfârșitul Antichității, prin latina vulgară. Este o ipoteză validă, pe care, în fond, o susținea și profesorul nostru, Gheorghe Ivănescu, care constata că între latina clasică și latina creștină sau latina vulgară există o diferență structurală masivă și că limbile romanice își au începutul chiar în această variantă târzie a limbii latine populare, care se exprimă și în alte documente ale Antichității târzii, dar cel mai bine în cele două versiuni primare, *Itala* și *Vulgata*, mai ales în *Vulgata*.

Să îl ascultăm deci pe profesorul Claudio García Turza.

CONFERINȚE PLENARE

PRIMA TRADUCERE A SEPTUAGINTEI ÎN SPANIOLĂ*

NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS

Institutul de Limbi și Culturi ale Mediteranei și Orientului Apropiat
Centrul pentru Științe Umane și Sociale CSIC, Madrid

Aș dori în primul rând să-i adresez cele mai profunde mulțumiri profesorului Eugen Munteanu pentru amabila sa invitație de a participa la acest Simpozion Internațional de Filologie și Hermeneutică Biblică, la Iași. Apropierea dintre limbile romanice pe care le vorbim și nivelul ridicat al specializării activităților Academiei Române reprezintă un stimul constant pentru cercetarea noastră. Pe de altă parte, profesorul Eugenio Coseriu, român de origine, poate fi considerat unul dintre părinții lingvisticii noastre moderne în Spania. Proiecte precum „*Monumenta linguae Dacoromanorum*” sau traducerea de pionierat a Bibliei grecești în limba română în șase volume (București-Iași, 2004-2011) merită toată admirația și respectul meu. Aproape în paralel, din 2005 până în 2015, a avut loc traducerea *Septuagintei* într-o altă limbă romanică, spaniola, limbă în continuă expansiune în Asia, America de Nord și Brazilia, limbă vorbită în prezent de aproximativ cinci sute de milioane de persoane. Despre această traducere spaniolă, pe care am avut onoarea de a o coordona, voi vorbi la această conferință. De asemenea, mulțumesc pentru posibilitatea care mi s-a oferit, de a vorbi în prima mea limbă, spaniola, în loc de engleză, franceză sau germană, singurele limbi științifice și de comunicare la congresele biblice internaționale.

Proiectul de traducere a Bibliei grecești în limba spaniolă a luat ființă la sfârșitul carierei mele profesionale, atunci când s-au întrunit condițiile favorabile pentru a duce la capăt acest proiect, cu entuziasm, dar și cu realism. Începutul secolului al XXI-lea a reprezentat *momentul oportun*, când studiile biblice în Spania se consolidaseră și atinseseră un anumit grad de maturitate, în a doua jumătate a secolului al XX-lea. În plus, dispuneam de o echipă competentă de filologi biblici trilingvi, instruiți în Spania, în ultimele trei decenii ale secolului al XX-lea, la Universitatea Complutense din Madrid. Pe de altă parte, prestigiul și forța limbii spaniole ca limbă universală în lumea noastră globalizată reclamau și ele acest lucru.

* Acest text reprezintă traducerea comunicării prezentate de prof. Natalio Marcos la Simpozionul Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, Iași, 27-29 octombrie 2016; traducere din limba spaniolă de Georgiana Marcu.

Ne aflăm la momentul potrivit, și anume la cel al *întoarcerii Septuagintei* în cultura noastră. Biblia greacă fusese obiectul unei uitări flagrante în istoria Occidentului. Prima traducere a Bibliei în greacă, efectuată în timpul regelui Ptolemeu al II-lea Philadelphus (285-246 î.Hr.), care reprezenta cel mai mare corpus de texte traduse dintr-o limbă semitică în dialectul *koine*, a însemnat un eveniment cultural de prim rang. Mulțumită ei, înțelepciunea lui Israel, care tezauriza o mare parte din moștenirea sapiențială a Orientului antic, a migrat dintr-o limbă semitică într-o limbă indo-europeană și a intrat astfel în istoria Occidentului. Nu a existat un document cu o mai mare însemnătate pentru fuziunea dintre Orient și Occident ca traducerea Bibliei în greacă: „the most momentous literary enterprise in the annals of western mankind [...] is at once the greatest achievement of Hellenistic Jewery and its most important legacy”¹.

Septuaginta a fost pentru Ieronim și Augustin „Biblia apostolilor”, iar pentru noi este Biblia iudaismului elenistic, a lui Filon din Alexandria, Biblia autorilor Noului Testament și a primilor scriitori creștini. A fost Biblia Bisericii până în secolul al V-lea, după cum se poate vedea în marile codice din secolele al IV-lea și al V-lea – *Vaticanus*, *Sinaiticus* și *Alexandrinus* –, care a corelat pentru prima oară *Septuaginta* (sau Biblia greacă) cu Noul Testament, în calitate de Biblie creștină.

E drept că, începând cu secolul al V-lea, *Septuaginta* a fost detronată în Occident, nu fără împotriviri și polemici, de traducerea latină realizată de către Ieronim, care mai târziu va primi numele de *Vulgata*. În Evul Mediu, în Occident nu se cunoștea limba greacă și, prin urmare, nici *Septuaginta*.

Odată cu apariția Umanismului și a Reformei protestante, are loc un alt eveniment unic și, într-o anumită măsură, paradoxal. Odată cu reîntoarcerea către surse, este recuperat textul grec în Bibliile Poliglote, iar în Biblia complutensă se imprimă *ediția princeps* a *Septuagintei* (1517). Dar Reforma protestantă, în fruntea căreia se afla Luther, se aliniază la canonul Bibliei ebraice și introduce în categoria „apocrifelor” acele cărți din versiunea celor LXX care lărgeau orizontul Bibliei ebraice. Iar în spațiul catolic spaniol, toate traducerile din secolul al XVIII-lea (înainte erau interzise traducerile în limba poporului!), Scio, Torres Amat/ Petisco, Biblia de la Montserrat etc., până la mijlocul secolului al XX-lea (Nácar-Colunga, 1944, și Bover-Cantera, 1947), au fost făcute având la bază *Vulgata*. Primele traduceri în spaniolă, realizate în secolul al XVI-lea, după originale ebraice și grecești, sunt cele numite pe bună dreptate *Biblia spaniole din exil*: Biblia de la Ferrara din 1553, făcută pentru minoritatea evreilor expulzați din Spania în 1492, și Biblia del Oso de Casiodoro de Reyna, de la Basel, 1569, revizuită de Cipriano de Valera în 1602, pentru minoritatea protestanților hispanofoni². Absența unei traduceri

¹ A. Wasserstein, D.J. Wasserstein, *The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today*, Cambridge, 2006, p. IX și 16.

² Vezi N. Fernández Marcos, *Políglotas y versiones. Luces y sombras del biblismo español en el siglo XVI*, în „Estudios Bíblicos”, 70, 2012, p. 89-102. Și în prefața traducerii Noului Testament în limba spaniolă, realizată de către Francisco de Enzinas și dedicată

autorizate a Bibliei în spaniolă în secolul al XVI-lea a provocat o mare pagubă limbii și culturii noastre, îndepărtându-i pe oameni de Biblie.

A trebuit să așteptăm până la descoperirea și publicarea documentelor din deșertul Iudeii (Qumran și alte peșteri) în a doua jumătate a secolului al XX-lea pentru a conștientiza importanța *Septuagintei* pentru istoria textului biblic, pentru exegeză și pentru teologie. Importanța acestor descoperiri nu rezidă numai în textele grecești apărute în peșterile 4 și 7 de la Qumran, de la Wadi Nahal Hever (cei doisprezece profeți în greacă) și de la Wadi Murabba'at, ci în *noile texte ebraice* apărute, în special cele care diferă de textul masoretic (*textus receptus*) și care se bazează pe un alt text ebraic, pe care îl aveau în fața ochilor traducătorii greci ai unora dintre cărți, cum ar fi *Samuel* și *Jeremia*.

Astăzi, mulțumită documentelor biblice și parabiblice de la Qumran, știm ceva ce nici Origenes, nici Ieronim nu puteau bănuși: faptul că Biblia celor LXX este purtătoare a unor variante reale, textuale și literare, ale originalelor ebraice și că în unele cărți *Septuaginta* este singurul martor complet al unei *Hebraica veritas*, care în zilele noastre nu mai există. Așa că putem să ne întrebăm pe bună dreptate: de ce să traducem Biblia în limbile moderne pornind de la codice ebraice medievale [A(lepo), C(airo), L(eningradensis)]³, ultimul reprezentând baza pentru *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1967-1977, ⁵1997) sau pentru *Biblia Hebraica Quinta* (2004-), atâta vreme când evreii înșiși (M.H. Goshen-Gottstein, S. Talmon, E. Tov sau Z. Talshir) recunosc astăzi că textul masoretic este ulterior? De ce să traducem Biblia pornind de la manuscrise ebraice medievale, de vreme ce spre finalul acelei epoci a existat un pluralism textual care coabita fără probleme – se canonizau cărți, niciodată texte sau tipuri textuale – și de vreme ce *Septuaginta* traduce după un text ebraic diferit și mai vechi decât cel fixat și transmis ulterior de către rabini?

Descoperirile de la Qumran, împreună cu găsirea unor noi papirusuri, cum ar fi papirusurile Bodmer, Chester Beatty sau papirusul 967, au revoluționat istoria textului biblic și au contribuit la revalorizarea *Septuagintei* ca Biblie diferită de cea ebraică, a cărei tradiție trebuie respectată și care deseori este mai veche și mai autentică decât Biblia ebraică. Asta în ceea ce privește textul biblic original.

Dar asta nu e tot. Biblia greacă este *prima interpretare* cunoscută a Bibliei ebraice, un text consonantic, de multe ori obscur și indescifrabil. Această interpretare poate fi comparată, în anumite privințe, cu executarea unei partituri muzicale. Deși exista o tradiție de lectură, în fapt, la momentul traducerii se oferă mai multe posibilități de vocalizare, după cum se observă, de exemplu, în indicele greco-ebraic al textului

împăratului Carol V, publicată la Anvers, în 1543, după ce s-a constatat că toate națiunile Europei citesc în propria lor limbă Noul Testament, se concluzionează: „A rămas doar Spania, singurul colț al Europei unde nu știu din ce motiv nu este permis ceea ce este accesibil tuturor celorlalte națiuni”. Cf. J. Bergua Caverio, *Francisco de Enzinas. Un humanista reformado en la Europa de Carlos V*, Madrid, 2006, p. 63-64.

³ Astăzi Sankt-Petersburg. Este singurul manuscris complet al Bibliei ebraice, datat în anul 1008-1009. Codicele din Alep (aprox. 980), bază pentru proiectul Hebrew University Bible, este incomplet, la fel ca și Codicele Profeților din Cairo (din anul 895).

antiohian al cărților istorice publicate de echipa noastră din Madrid, în 2005⁴. În numeroase cazuri din textul grecesc, acolo unde nu existau corespondențe ebraice recognoscibile în textul de bază, am scris *aliter*, pentru a indica faptul că traducătorii au citit un text diferit și pentru a-i încuraja pe cititorii moderni să caute o posibilă *Vorlage* ebraică a textului grecesc tradus de către evreii elenistici din Alexandria.

Cartea lui Isaia în limba greacă este un bun exemplu referitor la felul în care evreii din secolul al II-lea î.Hr. înțelegeau profețiile. Este un document umanist de prim rang, care are valoare prin el însuși, fiind considerat operă literară autonomă. De exemplu, în Is. 23, la oracolul împotriva Tirului, *Septuaginta* nu face referire la Tir, dar se menționează în mod direct navele din Cartagina (Καρχήδων), cea mai dezvoltată forță maritimă a momentului în Marea Mediterană, care avea să fie învinsă de către Roma în 146 î.Hr. Iar când la Mat. 1:23 se menționează Is. 7:14 („Iată, fecioara va lua în pântece și va naște fiu...”), se citează versiunea din LXX, unde apare παρθένος, pentru cuvântul ebraic *‘almah* ‘fecioară’, νεᾶνις, după cum tălmăcesc restul traducătorilor evrei, Aquila, Symmachus și Theodotion. Această intertextualitate nu este percepută de către cei care consultă o traducere a textului ebraic al lui *Isaia*. Pe scurt, *Septuaginta* a influențat teologia creștină timpurie prin citatele biblice din *Evangelii*, din *Epistola către Romani*, *Epistola către Evrei*, discursul lui Ștefan din *Faptele Apostolilor* sau prin cele din *Apocalipsă*⁵.

Așa se explică revenirea *Septuagintei* în prim-planul cercetării biblice din ultimele decenii și răspândirea traducerilor Bibliei grecești în limbile moderne. Traducerea în engleză a fost realizată la Oxford (Oxford University Press, 2007), de o echipă de aproximativ 30 de traducători experți din Statele Unite și Canada. În franceză, s-a realizat sub conducerea profesoarei Marguerite Harl (Paris, Cerf 1986 și urm.), cu o echipă de aproximativ 20 de specialiști⁶. În germană, a fost publicată la Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, în 2009, plus alte două volume de *Erläuterungen und Kommentare*, publicate în 2011. Echipa germană reunește 100 de profesori, 80 de

⁴ N. Fernández Marcos, M^a V. Spottorno Díaz-Caro y J.M. Cañas Reillo, *Índice griego-hebreo del texto antioqueno en los libros históricos*. Vol. I: *Índice general*; Vol. al II-lea: *Índice de nombres propios*, Madrid, CSIC, 2005.

⁵ Cf. N. Fernández Marcos, *El texto griego de Isaías*, în „Salmanticensis”, 62, 2015, p. 7-24 și T.M. Law, *Cuando Dios habló en griego. La Septuaginta y la formación de la Biblia cristiana*, Salamanca, 2014, p. 236: „Ce aspect ar avea teologia creștină actuală dacă teologii i-ar înapoia *Septuagintei* poziția pe care a ocupat-o atunci când a fost întemeiată Biserica, sau dacă ar începe măcar să o citească împreună cu Biblia ebraică, ca un martor al istoriei Bibliei, recunoscându-i rolul în formarea creștinismului?”. Editarea și studiul Vechiului Testament pe coloane paralele, în ebraică și greacă, este acum o opțiune *sine qua non* pentru unele cărți. De ce nu pentru toate? Pe nimeni nu ar trebui să surprindă citirea cărților Vechiului Testament pe coloane paralele, în redacțiuni diferite, cu atât mai mult cu cât suntem obișnuiți să citim o *Evangelie* tetramorfă, prin intermediul a patru formulări diferite, fiecare cu o teologie proprie.

⁶ Ca produs colateral al acestui proiect merită să menționăm cartea de memorii a Margueritei Harl, intitulată *La Bible en Sorbonne ou la revanche d'Érasme*, Paris, Cerf, 2004.

traducători, fiind în cea mai mare parte compusă din specialiști în Vechiul Testament și în Noul Testament din facultăți de teologie, din diferiți specialiști în studiul Bisericii Ortodoxe, în istorie antică și în filologie clasică, precum și din diferite comitete pentru fiecare dintre grupurile de scrieri biblice. Se pregătește, de asemenea, un *Handbuch der Septuaginta* în 7 volume, al cărui prim volum a fost recent publicat⁷. În italiană există un proiect de traducere a *Septuagintei* (Brescia, Morcelliana, 2012-2017, sub coordonarea lui P. Sacchi și a lui C. Martone, în colaborare cu aproximativ douăzeci de traducători). Se mai realizează traduceri în română⁸, în neogreacă, în japoneză și în coreeană. Mărturisesc că, atunci când, în 2002, prof. Gohei Hata mi-a trimis traducerea sa a Pentateuhului în japoneză, m-am simțit puțin rușinat. Ne-o luaseră înainte cei din Tokio, reușiseră să transpună în japoneză o operă clasică a culturii noastre occidentale. Era clar, trebuia să începem fără zăbavă traducerea Bibliei în limba noastră.

Așa că am început, în 2005, traducerea în limba spaniolă, cu o echipă de șapte experți în filologie biblică trilingvă (ebraică/ aramaică, greacă și latină) din Consiliul Superior pentru Cercetare Științifică (CSIC, Madrid), de la Universitatea Complutense din Madrid, de la Universitatea din Salamanca și de la Universitatea din Granada. Comparând numărul de traducători în spaniolă cu numărul de traducători în alte limbi moderne, s-ar crede că eram niște Don Quijote, niște idealisti angajați într-o aventură imposibilă. Dar faptele au dovedit că nu este adevărat: traducerea a apărut în 4 volume, între 2008 și 2015. De fapt, pregătirea filologică a traducătorilor noștri era superioară celei pe care o aveau majoritatea colegilor noștri străini.

Traducerea spaniolă a beneficiat de experiența și confruntarea cu traduceri anterioare, în special cea engleză și cea franceză, fiecare cu obiective și puncte de plecare distincte. Am încercat să menținem un echilibru între premisele și cerințele limbii-sursă și cele din limba-țintă, dar ne simțim mai aproape de pozițiile traducerilor în franceză și germană decât de cea a traducerii engleze. Considerăm Biblia greacă drept operă literară în sine și încercăm să transmitem în limba spaniolă sensul pe care l-a avut textul pentru evreii din perioada elenistică. Cu alte cuvinte, nu am căutat sensul ebraic în lucrarea primară, nici noul înțeles pe care l-a dobândit ulterior, în Biblia acceptată ca atare prin intermediul lecturii creștine și hristologice a autorilor Noului Testament și a Părinților.

În traducere urmărim edițiile critice ale seriei *maior* de la Göttingen, pentru cărțile biblice care au fost deja publicate. Pentru restul cărților continuăm ediția *minor* a lui Rahlfs⁹, exceptând cărțile istorice (*Samuel-Regi-Cronici*), pentru care traducem textul

⁷ S. Kreuzer (ed.), *Einleitung in die Septuaginta*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus, 2016.

⁸ C. Bădiliță, F. Băltăceanu, M. Broșteanu (coord.), *Septuaginta*, 6 vol., Colegiul Noua Europă-Polirom, București-Iași, 2004-2011. Trebuie să reținem că prima traducere completă a Bibliei în limba română, Biblia de la București din 1688, a fost făcută după o ediție a *Septuagintei* publicată la Frankfurt, în 1597.

⁹ În ultima sa ediție, revizuită de R. Hanhart, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

antiohian editat de echipa de la Madrid¹⁰. În cărțile editate cu text dublu sau cu redactări paralele, traducem ambele texte, cu o prezentare sinoptică a acestora. Spre deosebire de versiunea latină a lui Ieronim, realizată în mai puțin de un deceniu, Biblia greacă nu este opera unui singur autor. Au intervenit diverși autori și procesul de traducere s-a desfășurat pe parcursul a patru secole, de la prima traducere a Pentateuhului în secolul al III-lea î.Hr., până la ultimele traduceri ale Cântării cântărilor sau ale Ecleziastului în secolul I î.Hr. Fiecare carte poate fi însă considerată o unitate literară și, în general, operă a unui singur autor. În conformitate cu orientările generale ale traducerii, respectăm stilul fiecărui traducător, tocmai pentru că stilurile diferitelor cărți ale *Septuagintei* sunt, de asemenea, distincte.

Intenționăm să producem o versiune literală, fidelă originalului grec, deoarece numai în acest fel vor putea fi sesizate caracteristicile specifice și inovatoare ale Bibliei grecești, care, în unele cazuri, reprezintă forma cea mai veche a textului biblic de care dispunem. În același timp, ne străduim să facem ca versiunea să fie lizibilă și să aibă, în măsura în care este posibil, un stil literar adecvat. Atunci când nu reușim împlinirea ambelor obiective, optăm pentru producerea unui text inteligibil, reluând într-o notă de subsol traducerea mai literală. Păstrăm aura arhaică sau hieratică proprie textelor sacre în antichitate, textelor biblice în special, cu precădere *Septuagintei*.

Trebuie însă să ne reamintim că a traduce nu înseamnă a translitera, nici a menține ordinea cuvintelor din limba-sursă, ci reprezintă o găsimă a echivalențelor potrivite în limba-țintă. Ceea ce traducem în limba-țintă sunt echivalențe, nu cuvinte. Traducerea este o repovestire, ea înseamnă a re-crea textul pentru niște destinatari diferiți. Trebuie stabilit un dialog între limba-sursă și limba-țintă, pentru a obține trei tipuri de transfer: lingvistic, istoric și al referințelor culturale. Numai în acest fel se va putea auzi în limba-țintă polifonia Bibliei grecești și cea a diferiților autori, fiecare cu stilul său particular. Cred că traducătorul modern trebuie să stăpânească atât limba-sursă, cât și limba-țintă și să dea dovadă de o bună doză de spirit creator și de imaginație, pentru a găsi expresiile adecvate.

Nu suntem de acord cu opțiunea versiunii în limba engleză (NETS), care respectă tiparul din New Revised Standard Version, în toate cazurile în care Biblia greacă coincide cu ebraica. Deopotrivă, am evitat să semnalăm prin italice diferențele care separă *Septuaginta* de textul ebraic, așa cum face versiunea germană. Am procedat așa deoarece trăsăturile specifice ale *Septuagintei* decurg dintr-o serie de nuanțe și detalii foarte greu de reprodus prin mijloace strict tipografice, cum ar fi: omisiuni, reelaborări, aspecte diferite ale sistemului verbal în limba greacă și ebraică, o nouă rețea de sensuri care se generează în cadrul sistemului grec, permutări semantice etc.; pentru că noi privim *Septuaginta* ca pe o lucrare independentă, în care

¹⁰ N. Fernández Marcos, J.R. Busto Saiz, *El texto antioqueno de la Biblia griega*, vol. I-III, Madrid, CSIC, 1989-1996. Motivul pentru traducerea acestui text se întemeiază pe calitatea sa: avem un text omogen (nu mixt, ca acela al lui Rahlfs), care a scăpat de revizia καίϛε. Este, de asemenea, foarte vechi și apropiat de cel al *Septuagintei* primare.

traducătorul era în același timp un scrib inventiv care producea o operă literară autonomă, operă care a ajuns ulterior să fie textul fondator pentru iudaismul elenistic și pentru creștinismul timpuriu.

Intenția noastră este ca limba și conținutul traducerii noastre să fie noi, revitalizezate, diferite de limbajul biblic banal, pe care l-am moștenit prin folosirea seculară a *Vulgătei* în Occident sau prin intermediul recentelor versiuni spaniole din secolul trecut, elaborate pe baze ebraice. Evident că pentru pasajele dificile trebuie consultată ebraica, cea care ne oferă elemente de context. Dar insist: lucrăm pe textul grec pe care îl avem în față ochilor, nu pe textul ebraic, subiacent; traducem ceea ce spune greaca, nu ceea ce spune ebraica, și în contextul unor destinatari iudeo-elenistici.

Ședințele lunare ale echipei noastre au reușit să asigure criteriile comune de traducere și să dezbată discrepanțele și dificultățile într-un dialog constructiv. Fiecare carte este precedată de o scurtă introducere și însoțită de notele necesare pentru a facilita înțelegerea și a permite cititorului să pătrundă în textul tradus.

În introducerea generală a fiecăruia dintre cele patru volume insistăm pe contribuțiile Bibliei grecești în ceea ce privește unicitatea, noutatea și diferențele sale față de Biblia ebraică. În Pentateuh (vol. I), abia dacă detectăm discrepanțe majore între textele ebraic și grecesc, cu excepția testamentului lui Iacov (Gen. 49), a descrierii Cortului (Ex. 36-40), a oracolelor lui Balaam (Num. 22-24) sau a Cântării lui Moise (Deut. 32). Dar, după ce trecem de Pentateuh, diferențele dintre cele două Biblii sporesc. De exemplu, în cărțile istorice (vol. II), modificările afectează: a) însăși organizarea materialului (Ruth, una dintre *Megillot* în ebraică, este menționată în cărțile istorice); b) sunt incluse noi cărți sau adăugiri parțiale care lipsesc în Biblia ebraică; c) sunt prezente texte duble în unele dintre cărți (Judecători și Tobit) și d) apar, în istoria textului, revizurii timpurii care modifică în mod semnificativ transmiterea textuală (Samuel –Regi). Profeții posteriori Bibliei ebraice nu doar că au fost traduși; relațiile lor au fost, de asemenea, transformate, extinse cu episoade noi, care încorporează istoria contemporană a Israelului, povestiri fictive despre evreii din diaspora sau legende despre evreii care reușesc la curțile împăraților străini. La fel se întâmplă în 1-4 Macabei, Tobit și Judith, cele șase suplimente grecești ale lui Esther, sau 1 Ezdra 3-5, 6 în care apar cei trei pași ai regelui Darius, fragment absent din textul ebraic.

În volumul al III-lea, *Cărți poetice și de înțelepciune*, se includ cărți care lipsesc din canonul ebraic, precum Înțelepciunea lui Ben Sira, Psalmul 151 și Psalmii lui Solomon. Iov-ul original grec (nu cel revizuit în Geneză, în Hexapla și completat cu Theodotion) este cu o șesime mai scurt decât textul ebraic. La rândul său, traducătorul cărții Proverbelor a modificat ordinea textului ebraic și a adăugat numeroase proverbe care provin, în mare măsură, din moștenirea lumii elenistice.

În ceea ce privește volumul al IV-lea, dedicat *Cărților profetice*, remarcăm că Ieremia grec este cu o șeptime mai scurt decât textul ebraic, adică are cu 2700 de cuvinte mai puțin decât în ebraică și o ordine diferită a oracolelor împotriva națiunilor. În continuare, după Ieremia urmează două cărți care lipsesc din canonul

ebraic, Cartea lui Baruh și Scrisoarea lui Ieremia. Cartea lui Daniel, plasat în Biblia greacă drept ultimul dintre profeți, ni s-a transmis în text dublu, *Septuaginta* (o') și Teodotion (θ'), și, de asemenea, au fost adăugate ca supliment două cărți noi: Susana și Bel și șarpele.

Așa cum am spus la început, traducerea a fost încheiată la finele carierei mele științifice, după mulți ani în care mi-am dedicat eforturile editării și studiului *Septuagintei*. La începutul anilor șaptezeci, m-am mutat la Göttingen, cu o bursă de la DAAD (Deutsche Akademische Austauschdienst) pentru a mă înscrie la Facultatea de Teologie protestantă și a lucra cu profesorul Hanhart la proiectul *Septuaginta*. Primul care a fost surprins de interesul meu pentru Biblia greacă a fost directorul proiectului. Pentru Hanhart, decizia de a mă alătura grupului de studiu al *Septuagintei* într-un seminar unde dominau germanii și finlandezii era o enigmă. Proveneam dintr-o țară mediteraneană fără nicio tradiție în cultivarea filologiei biblice. Avea dreptate în ceea ce privește istoria recentă, dar i-am amintit că în epoca umanismului Spania dăduse tiparului primele două Biblii Poliglote, cea de Alcalá (1514-1517) și cea de Anvers (1568-1573), și am menționat că în Madrid, la momentul respectiv, se urmărea restabilirea acestei tradiții la CSIC, cu noul proiect al *Bibliei Polyglotta Matritensia*. Această nouă Biblie Poliglotă nu ar fi fost redactată în coloane paralele, ca în clasicele biblii poliglote, ci în volume separate pentru fiecare dintre principalele limbi vechi: ebraică, aramaică, greacă, latină, siriană și coptă. Într-adevăr, un grup entuziast de cercetători ai CSIC și profesori de la universitățile din Madrid și Barcelona erau liderii și promotorii acestei noi *Bibliei poliglote*: F. Cantera, F. Pérez Castro, M. Fernández-Galiano, J. Millás-Vallcrosa, A. Díez Macho, T. Ayuso Marazuela și J.M. Bover.

Pentru generația mea – moștenitorii și succesorii acestei generații care își asumase un proiect atât de ambițios – nu a fost ușor, în anii șaptezeci ai secolului trecut, să ne deschidem drum pe scena internațională și să găsim un spațiu în care să nu repetăm din sarcinile precedente sau să concurăm cu alte proiecte ce se desfășurau în alte centre din străinătate. Și nu se poate spune că profesorii noștri au fost izolați în întregime. Aveau anumite legături științifice cu profesorul P. Kahle de la Universitatea din Oxford¹¹. Dar își propuseseră obiective prea ambițioase pentru nivelul filologiei noastre biblice în Spania din anii cincizeci – șizeci ai secolului trecut. Cu toate acestea, F. Pérez Castro și echipa lui, condusă de E. Fernández Tejero, au reușit să publice ediția princeps a *Codexului profeților din Cairo* (7 vol.), unul dintre cele mai vechi trei manuscrise ebraice tiberiene. A. Díez Macho și echipa sa au publicat în aramaică *Codex Neophyti 1: Targumul palestinian al Pentateuhului* (5 vol.), care nu fusese publicat, aflându-se, neidentificat, în Biblioteca Vaticanului.

¹¹ E. Fernández Tejero, N. Fernández Marcos, Paul E. Kahle and Federico Pérez Castro: *The Origins of the Madrid School of Biblical Text Criticism*, „Sefarad”, 68, 2008, p. 5-14.

Și M. Fernandez-Galiano a publicat ediția princeps, de 20 de pagini, a lui *Ezechiel*, după Pap 967 din Madrid¹².

Generației mele i-a venit rândul să dea curs internaționalizării cercetării și să obțină un spațiu și un nume în breasla septuagintiștilor, a ebraiștilor sau a latinșiștilor. Am participat la toate congresele internaționale (IOSOT) din zona noastră, de la cel din Uppsala, din 1971, până la cel de la Helsinki, în 2010. Ca lucrare premergătoare a ediției unui text biblic, echipa mea a publicat edițiile critice ale cărților *Quaestiones in Octateuchum* (1979) și *Quaestiones in Reges et Paralipomena* (1984) de Teodoret al Cirului, în scopul de a identifica revizuirea lucianică sau antiohiană a Bibliei grecești pe o bază sigură, adică citatele biblice ale acestui autor din zona geografică a Antiohiei. În Octateuh, rezultatul a fost negativ, la aceeași concluzie ajungând și profesorul J.W. Wevers în editarea Pentateuhului în *seria maior* din Göttingen: în Pentateuh nu s-a putut detecta o recenzie lucianică. În schimb, în cărțile istorice rezultatul a fost complet satisfăcător. De aceea, am decis să edităm în continuare *Textul antiohian al Bibliei grecești în cărțile istorice (Samuel-Regi-Cronici) I-III*, Madrid, CSIC 1989-1996. Acestei ediții în trei volume trebuie să-i adăugăm publicarea a două volume ale Indicelui greco-ebraic al textului sus menționat (2005), mai întâi prin *Indicele general*, iar apoi cu *Indicele numelor proprii*.

Universitatea din Göttingen a fost instituția care mi-a insuflat cea mai multă inspirație în acest proiect. Aici lucraseră J. Wackernagel și U. von Wilamowitz-Moellendorff, J. Wellhausen, H. Gunkel și R. Smend, în vremea când studiile clasice și biblice nu erau încă separate în universitatea germană; fondatorul proiectului *Septuaginta* a fost P.A. Lagarde, iar succesorul lui – A. Rahlfs. În semestrul de iarnă de la Universitatea din Göttingen, am avut onoarea de a participa la cursurile lui W. Zimmerli despre Profeți, la ale lui J. Jeremias și H. Conzelman pentru Noul Testament și la ale lui R. Hanhart pentru *Septuaginta*.

Împreună cu profesorul Fernandez-Galiano din Spania, în timpul șederii mele în Göttingen, profesori mi-au fost R. Hanhart și J.W. Wevers din Toronto, care la acel moment realiza ediția critică a Pentateuhului, în *seriile maior*. În 1983 am organizat în Salamanca al XI-lea Congres Internațional pentru Studiul Vechiului Testament (IOSOT) și am publicat articolele celui de-al V-lea Congres al IOSCS în colecția „Texte și Studii ale Bibliei Poliglote Matritense. Cardinalul Cisneros” (TECC), cu titlul *Septuaginta în cercetarea contemporană*, Madrid, CSIC 1984, volum dedicat utilizării versiunilor în critica textuală biblică.

În 1979 am publicat prima ediție a cărții mele *Introducere în versiunile grecești ale Bibliei*. În ciuda faptului că este scrisă în limba spaniolă, a fost atât de bine primită, încât curând s-a epuizat, iar în 1998 am publicat a 2-a ediție revizuită și adăugită. Aceasta a fost tradusă în limba engleză (Leiden, Brill, 2000) și în italiană (Brescia, Paideia, 2000).

¹² M. Fernández Galiano, *Nuevas páginas del código 967 del A. T. griego (Ez 28,19-43,9) (PMatr. bibl. 1)*, „Studia Papyrologica”, X, 1971.

În 1991 și 1992 am fost invitat în cadrul proiectului „Grinfield Lectures” la Universitatea din Oxford. Fondate în 1859 și dedicate studiilor *Septuagintei*, aceste cursuri sunt ținute la fiecare doi ani. Au fost publicate în Suplimentul la *Vetus Testamentum*, cu titlul *Scribes and Translators. Septuagint and Old Latin in the Books of Kings*, Leiden, Brill, 1994. În 2008 am predat, de asemenea în urma unei invitații, în cadrul programului „Jeremie Lecture in Septuagint and Hellenistic Judaism”, la Universitatea din Cambridge. Conferința a fost publicată în revista „Semitica et Classica”, II, 2009, p. 81-89, cu titlul: *The Greek Pentateuch and the Scholarly Milieu of Alexandria*. În cele din urmă, la 16 iulie 2015 am avut marea onoare de a fi ales Corresponding Fellow al Academiei Britanice pentru umanioare și științe sociale.

Introducerea mea la ediția textului antiohian al Bibliei grecești în cărțile istorice a fost tradusă în limba germană în 2004¹³. Mai mult decât atât, germanii, conștienți de importanța editării textului antiohian care se realizase de către echipa de la Madrid, au fost primii care au tradus în limba germană – în *Septuaginta Deutsch* – acest text antiohian în secțiunile *kaige* 1-4 Regi, în paralel cu traducerea textului din Rahlfs.

În paralel cu preocuparea principală față de *Septuaginta*, am participat la proiectul internațional și interreligios al *Bibliei Ebraice Quinta*, sponsorizat de United Bible Societies din New York și Deutsche Bibelgesellschaft din Stuttgart. În cadrul acestui proiect, am publicat ediția în ebraică, dotată cu aparat critic și comentarii în limba engleză, la *Cartea Judecătorilor, Judges*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.

Așa cum am semnalat mai înainte, abia la începutul secolului al XXI-lea mi-am dat seama că era timpul să ne asumăm provocarea traducerii Bibliei grecești în spaniolă, o limbă de cultură de dimensiune universală. Mă gândisem că Biblia greacă din Alexandria era una dintre operele clasice ale Occidentului. Mai mult decât atât, în cazul în care Biblia ebraică nu ar fi fost tradusă în limba comună de atunci, greaca κοινή, vorbită în toată lumea – din India până la coloanele lui Hercule –, ea nu ar fi trecut granițele Israelului, un popor mic din Orientul Mijlociu, nesemnificativ din punct de vedere politic. Dar, odată cu traducerea *Septuagintei*, Biblia a intrat în istoria Occidentului, a devenit universală și s-a convertit la „lumina neamurilor” (Is. 42:6). În cele din urmă, fiind adoptată de către creștinism drept Biblia sa oficială, a fost dusă, prin evanghelizare, până la extremele orientale și occidentale ale Imperiului Roman.

Proiectul traducerii în spaniolă a fost posibil datorită colaborării instituționale a CSIC, sediu al nucleului principal de traducători, cu Universitatea Complutense din Madrid și cu universitățile din Salamanca și Granada. În opinia noastră, echipa noastră de filologi trilingvi era singura capabilă să aducă la îndeplinire sarcina și să traducă *Septuaginta* în spaniola literară, limba pe care o împărtășesc popoarele situate de o parte și de cealaltă a Atlanticului.

Acestei convingeri personale i s-a adăugat interesul unor edituri. Ne-au vizitat, în primul rând, membri ai Societăților Biblice Unite în frunte cu directorul lor în

¹³ Cf. S. Kreuzer, J.P. Lesch (ed.), *Im Brennpunkt. Die Septuaginta*, Stuttgart, Kohlhammer, 2004, p. 177-215.

Spania, José Luis Andavert. Au căutat pentru proiect o echipă internațională din Spania și America Latină și plănuiau să organizeze un congres internațional în Mexic, unde câțiva profesori de la Universitatea Iberoamericană păreau să dețină proiecte similare. După părerea mea, era vorba de un plan pe termen lung, mult prea utopic. Finanțarea a eșuat, iar în ceea ce-i privește pe colegii noștri iberoamericani, cu tot respectul, niciunul dintre ei nu era expert în filologie biblică, ca să nu mai vorbim de *Septuaginta*, nici măcar nu asistasă vreunul în mod regulat la congresele din domeniu.

Dar, în 2005, directorii Editurii Sígueme din Salamanca (Eduardo Ayuso și Santiago Guijarro) au venit să se întâlnească cu noi. În mai multe întâlniri comune, am ajuns să cădem de acord cu privire la obiectivele principale, deși existau unele discrepanțe în legătură cu anumite puncte specifice de dezvoltare a proiectului. În cele din urmă, am convenit asupra unui calendar pentru punerea în aplicare a operei, ca și asupra criteriilor fundamentale ale traducerii. Cu un entuziasm neobișnuit, Editura Sígueme a fost dispusă să publice traducerea cu sprijinul și colaborarea CSIC, deoarece nucleul echipei era alcătuit din cercetători angajați ai acestei instituții academice dedicate cercetării.

Imediat ne-am apucat de treabă și am redactat liniile generale pe care trebuiau să le urmeze toți membrii echipei. În întâlnirile noastre lunare, am discutat dificultățile pe care le constatam pe parcurs, criteriile de traducere, tipul de note pe care urma să le reproducem etc. Fiind obișnuiți cu lucrări mult mai intense, ca edițiile critice sau indicele greco-ebraic, activitatea de traducere ne-a permis să se bucurăm de cunoștințele noastre în materie de limbi străine, să apreciem diferitele sisteme lingvistice ale limbilor greacă și ebraică și să percepem stilurile diferite ale fiecărui traducător. Mărturisesc că pe atunci eram mulțumit cu demararea unui proiect care merita și care ne crea iluzii, chiar dacă ar fi însemnat ca alții să fi avut menirea de a-l finaliza. Dar, mulțumită CSIC, care ne-a sprijinit întotdeauna, grație infrastructurii sale de cercetare și bibliotecii sale, entuziasmului, eficienței și strălucirii Editurii Sígueme, dar și mulțumită competenței și stăruinței traducătorilor, suntem astăzi martorii minunii de a vedea finalizată traducerea: I. *Pentateuhul* (2008); II. *Cărți istorice* (2011); III. *Cărți poetice și de înțelepciune* (2013) și IV. *Cărți profetice*. În prezent, tocmai am terminat revizuirea și actualizarea volumului I. *Pentateuhul* pentru a doua ediție, deoarece prima este deja vândută.

Toate aceste motive și circumstanțe ne-au permis să ne menținem în continuare iluzionați prin satisfacția muncii noastre. Cu această traducere, credem că am făcut un serviciu limbii noastre și poporului nostru: comunitatea de vorbitori de limbă spaniolă în continuă expansiune. Evreii din Alexandria au avut îndrăzneala de a traduce Biblia ebraică în limba comună de atunci, greaca *koiné*. Iar noi nu era să fim mai prejos. În secolul al XXI-lea avem, într-o anumită măsură, responsabilitatea de a traduce și de a transmite posterității moștenirea Bibliei grecești în limba noastră comună, spaniola de pe cele două maluri ale Pacificului.

Ne dorim doar ca cititorii să se bucure de lectura acestei cărți în aceeași măsură în care ne-am bucurat noi să o traducem. Aveți în mâinile voastre, acum în spaniolă, un monument umanist al Alexandriei ptolemaice, *Septuaginta*, prima traducere a Bibliei ebraice și, în consecință, prima sa interpretare.

TRADUCERILE LATINE ALE BIBLIEI ȘI ORIGINILE SINTACTICE ALE LIMBILOR ROMANICE*

CLAUDIO GARCÍA TURZA
CILENGUA – Centro Internacional de Investigación
de la Lengua Española, La Rioja

1. Introducere

Prezenta comunicare supune atenției domeniul de cercetare „Influența Bibliei, traduceri și exegeza în istoria limbii spaniole din prima fază a evoluției până astăzi”, inclus în proiectul de cercetare denumit „Biblias Hispánicas” de la Centrul Internațional de Cercetare a Limbii Spaniole (CILENGUA). Ne-am oprit în fața uneia dintre perspectivele cele mai interesante ale acestui proiect și, totuși, o perspectivă mai puțin așteptată, aproape neașteptată.

Cu alte ocazii, am ales să vorbesc despre influența Bibliei înseși (și a creștinismului) asupra nivelului gramatical al limbii spaniole și al celorlalte limbi romanice: înnoirea viitorului latin, sintagmele adverbiale de mod formate cu ajutorul substantivului *mente* și crearea articolului romanic. Mai sunt, însă, de discutat multe altele, atât despre aceste probleme gramaticale, cât și despre alte subiecte, de la influența Bibliei în dezvoltarea modului de creație metaforică până la înnoirea vocabularului sau neobișnuita frecvență a expresiilor biblice.

De la începutul decadelor 1930-1940 au apărut lucrările lui Joseph Schrijnen, de la Universitatea Catolică din Nijmegen, tocmai despre latina creștină și, puțin mai târziu, lucrările discipolei sale celei mai distinse, Christine Mohrmann, tot despre latinitatea creștină. Este adevărat că, cel puțin din perspectiva hispanisticii actuale, aceste contribuții ale școlii din Nijmegen sunt abia amintite, deși atitudinea cu care au fost primite de latiniști a fost diferită; aceștia, deși califică drept exagerate concepțiile de bază ale Școlii respective, le acceptă cu respect și le consideră roditoare și salutare pentru că au contribuit la recunoașterea importanței creștinismului pentru istoria limbii.

Cum am putut constata, având suficiente mărturii, în lingvistica contemporană se subliniază și se laudă rolul jucat de Biblie și de creștinism ca fenomene ce introduc o nouă concepție asupra vieții, idei și valori revoluționare în mediul religios, social și cultural, ceea ce ajunge să dea naștere unei schimbări radicale de mentalitate. Astfel, lingviștii, urmând principiul interrelaționării dintre limbă, cultură și societate, arată că acele importante schimbări de mentalitate și de experiențe au afectat în mod obligatoriu limba, exercitând asupra acesteia o profundă influență.

Totuși, când vine vorba să se aprecieze concret gradul de afectare, majoritatea lingviștilor, uneori cu nesiguranță sau cu manifestări confuze, se limitează la a prezenta noi forme de exprimare care influențează aproape în mod exclusiv sfera lexicală și pe cea semantică. Această nepotrivire aparentă pleacă, în general, de la faptul că profesioniștii lingvisticii se ghidează după principiul, asumat fără nicio dezbateră, potrivit căruia schimbările radicale de mentalitate sau de cultură nu pot influența nivelurile lingvistice de bază, care sunt morfologia și sintaxa.

Ei bine, împotriva acestui principiu general acceptat s-au ridicat abordări în mod evident opuse ale unora dintre cei mai distinși lingviști contemporani. Cu altă ocazie ne-au interesat, în mod concret, contribuțiile lui E. Coșeriu și ale lui R. Lapesa cu privire la înnoirea viitorului latin și, respectiv, la crearea articolului romanic. Și concluzia la care ambii ajung este următoarea: creștinismului i se datorează originea sau dezvoltarea unor importante transformări gramaticale precum înnoirea viitorului latin și crearea articolului romanic, menționate mai sus (Lapesa, *HLE*, p. 65: „La romanici, influența spirituală a Creștinismului a lăsat nenumărate urme”; Coșeriu, *ELR*, p. 36: „Înnoirea viitorului latin trebuie să fie inclusă, deci, printre multiplele schimbări lingvistice motivate prin nevoile expresive ale creștinismului”).

Se știe că, în concepția adeptilor teoriei Școlii din Nijmegen, datorită creștinismului s-a produs o profundă diferențiere lingvistică și aceasta, odată cu triumful religiei, cu propagarea creștinismului, a devenit limba comună a Occidentului latin, în așa fel încât elementele distinctive care caracterizau limba tuturor creștinilor au sfârșit prin a constitui patrimoniul comun al Imperiului, o societate obligată să se numească pe sine însăși creștină. În acest sens, chiar mai interesant, din punct de vedere tehnico-lingvistic, este ceea ce Joseph Schrijnen înțelegea prin *limbă comună* în contextul istoric dat. Concepția sa apare formulată cu exactitate în acest pasaj: „Le latin vulgaire, qui se trouve à la base des langues romanes, est la langue commune qui s'est constituée, à partir du V^e siècle déjà, dans toute l'étendue de l'Empire romain; elle est la résultante des tendances continues d'unification et de rapprochement des langues cultivée et vulgaire, tant l'écrite que parlée. Mais cette koinê n'est autre chose que la latinité chrétienne élargie” (*Le latin chrétien devenu langue commune*, 1934, p. 96).

Este ușor de verificat, totuși, că majoritatea filologilor, în loc de diferențieri lingvistice, aleg să vorbească doar de noi forme de exprimare care afectează în mod direct și aproape exclusiv lexicul și semantica, prin cunoscuta revoluționare produsă în interiorul conceptelor. Bastardas, printre alții, nu acceptă teoria Școlii din Nijmegen deoarece aceasta contrazice, în opinia lui, principiul general asumat de către lingviști conform căruia o limbă specială sau de grup restrâns nu se poate diferenția de limba comună în ceea ce privește nivelurile lingvistice de bază, care sunt morfologia și sintaxa, în așa fel încât diferențele lingvistice pot apărea doar la nivel de lexic, printr-o înnoire a vocabularului. Faptul că se vorbește de o *morfologie* sau de o *sintaxă creștină* ar însemna, în general, după cum spunea Löfstedt (*Late Latin*, Oslo, 1959, p. 68), „a misuse of language”. Cu toate acestea, nu vrem să reducem la tăcere ceea ce considerăm adevărata convingere personală a lui Bastardas,

deși în acest caz el o exprimă dintr-un unghi mai degrabă discursiv decât empiric, după care influența creștinismului a atins spații lingvistice mai ample decât cele ale câmpului lexico-semantic; dacă nu, cum altfel ar trebui să interpretăm decât ca pe o ‘rotunjire’ această presupunere sugestivă pe care el o formulează de două ori în mod similar: „Sin duda el cristianismo debe de haber contribuido a dar a las lenguas románicas la fisonomía que les es propia, y no sólo por lo que al léxico se refiere, pero esa influencia es muy difícil de ponderar al faltar, como decíamos, los elementos de contraste” [= Fără îndoială, creștinismul trebuie să fi contribuit la a le da limbilor romanice aspectul propriu, și nu doar în ceea ce privește lexicul, dar această influență este mai greu de estimat dacă lipsesc, cum spuneam, elementele de contrast] (J. Bastardas, *El latín de los cristianos. Estado actual de su problemática*, 1973, p. 16-17)?

Este interesant, deci, să observăm că există tendința de a se omite investigarea posibilei influențe a creștinismului în însăși structura gramaticală a limbii latine pur și simplu din cauză că se intuiește existența unor dificultăți particulare în această cercetare și, astfel, se optează doar pentru analiza influenței sale în lexic, ținând cont de faptul că aceasta, pe bună dreptate, este considerată evidentă. J.J. Bustos Tovar (*Contribución al estudio del cultismo léxico medieval*, Madrid, 1974, p. 61) este, se pare, de aceeași părere: „El cristianismo aporta una serie de factores nuevos al mundo espiritual romano que, es obvio, hubieron de reflejarse en la lengua. Sin entrar en el problema de si la nueva noción del mundo y de la vida influyó sobre determinadas estructuras lingüísticas, sí es fácil advertir su aportación al léxico” [= Creștinismul aduce o serie de noi factori lumii spirituale romane care, este evident, trebuiau să se reflecte în limbă. Fără a pune problema dacă noua noțiune asupra lumii și a vieții a influențat anumite structuri lingvistice, este într-adevăr ușor să se observe contribuția ei în lexic]. Altfel, nu aș adăuga, ca argument în plus în favoarea incontestatului principiu menționat, faptul că aceleași publicații ale Școlii din Nijmegen, principala responsabilă de stimularea studiilor despre latina creștină, se orientează în majoritate spre lexic, ceea ce duce la o disproporție evidentă față de studiile gramaticale. O asemenea atitudine este ușor de explicat, după F. Gonzalez Ollé, „pues suele examinarse ese latín, tenido por lengua especial, con referencia al clásico, y en este, el clásico, la principal atención normativa recaía sobre el vocabulario” [= întrucât se obișnuiește să se examineze acea latină, luată în considerare ca limbă specială, cu referire la cea clasică, unde principala atenție normativă cade pe vocabular] (*Los orígenes (remotos) de la sintaxis románica*, în L. Santos Río (coord.), *Palabras, norma, discurso. En memoria de Fernando Lázaro Carreter*, Salamanca, 2005, p. 661).

2. Originile îndepărtate ale sintaxei romanice.

Noi contribuții din traducerile latine ale Bibliei

Să intrăm, fără alte amânări, în spațiul dedicat studiului influenței traducerilor și interpretărilor biblice în limba spaniolă, unde, din motive care țin de importanța a

conținutului, am ales o singură parte, cea a influenței versiunilor *Vetus Latina* și *Vulgata* în sintaxa spaniolă și romanică, care s-ar putea intitula *Traducerile latine ale Bibliei și originile sintactice ale limbilor romanice* sau *Originile îndepărtate ale sintaxei romanice. Noi contribuții din traducerile latine ale Bibliei*. Ar rămâne pentru altă dată numeroasele traduceri actuale ale Bibliei, trecând prin variatele traduceri medievale și versiuni biblice, texte asupra cărora, cu o perioadă de timp în urmă, am făcut cercetări intense la Centrul Internațional de Cercetare a Limbii Spaniole (CILENGUA).

Chiar de la începutul prezentării temei acestei comunicări (*Traducerile latine ale Bibliei...*), vreau să semnaliez interesul deosebit pe care îl găsesc în ea, preferând, în locul înșiruirii discursive, logice, nesiguranța, neliniștea, îndoielile, o dorință intensă de a mă clarifica, care, după diverse lecturi, după analiza argumentelor celorlalți și după o permanentă reflecție personală, mă face să mă întreb: originalitatea, înnoirea sintaxei în primele versiuni biblice latine, *Latina Vetus* și *Vulgata*, provine din atitudinea de fidelitate interpretativă a traducătorilor (mai întâi greci, apoi latini, inclusiv Ieronim), la care se adaugă dorința permanentă de facilitare a înțelegerii? Sau își are mai degrabă rădăcinile în textele așa-numitei *latine vulgare*? Sau este determinată de ambii factori?

Mărturisesc că, până nu demult, această întrebare, pur și simplu, nu exista pentru mine. Din lingvistica istorică spaniolă, mulți am crezut, fără doar și poate, că formarea specifică a sintaxei romanice (inclusiv a celei scrise), ca și a celorlalte niveluri lingvistice, începe să prindă contur în textele *latinei vulgare*. Prin urmare, imaginea latinei pe care ne-am făcut-o și pe care am transmis-o prin lucrările noastre de cercetare corespunde cu ceea ce am putea numi *latină populară*, în opoziție cu latina cultă, regulată, literară, a epocii clasice. Până în punctul în care, de fapt, susținem idealizarea *latinei vulgare* ca referent al latinei pure. Deși nu ignorăm faptul că, tocmai în afara mediului latiniștilor, există încă unii care identifică o bună cunoaștere a limbii latine cu a înțelege fără dificultate textele lui Cicero, Cezar sau Salustio, pentru a menționa doar autorii cu cele mai importante contribuții la crearea și fixarea limbii latine culte și literare.

Dar în aceste momente, dacă ne concentrăm asupra întrebării de la început, rolul esențial în cazul originii inovațiilor, al originalității sintaxei traducerilor latine ale Bibliei, nu îl deține în mod absolut, după părerea mea, latina vulgară. Acum nu mai cred să fie așa.

Punctul de plecare al acestei interesante problematice personale se găsește în două lucrări. Prima este cea a lui López García, specialist în lingvistică generală (Á. López García, *Cómo surgió el español. Introducción a la sintaxis histórica del español antiguo*, Madrid, 2000). Cealaltă, elaborată de F. González Ollé (citată mai sus), constituie mult mai mult decât o critică foarte amplă a cărții lui López García: este, mai ales, o contribuție unică la subiectul care ne interesează, un studiu care trebuie citit neapărat și care este exemplar din punct de vedere filologic. Pentru că nu putem uita că, în mod particular în acest caz, devine esențială metoda pur filologică: pentru a ajunge să dau o soluție problemei sunt necesare, într-adevăr, având în vedere doar perspectiva lingvistică, atât cunoștințe solide de ebraică, greacă și latină

biblice, de latină creștină, latină literară, latină vulgară (scrisă și vorbită), latină târzie și medievală, cât și de gramatică a limbilor romanice, în general, și a limbii spaniole, în particular. Ocupându-ne doar, insist, de perspectiva lingvistică.

3. Teza lui López García

De-a lungul paginilor cărții sale, López García încearcă să demonstreze ceea ce spune în următoarea frază, care constituie teza studiului său, pusă în discuție deja în prolog: „[în dezbaterile despre transformarea limbii latine în limbă romanică] din punct de vedere sintactic, schimbarea mai profundă nu a avut loc între secolele al VIII-lea și al IX-lea, ci în jurul secolului al IV-lea, când influența grecească determină o modalitate specifică de a scrie latină care va fi conservată în *Vulgata*”. În această formulare a tezei, îndrăznesc să sugerez pornind de la deducții personale determinate de alte pasaje ale aceleiași lucrări, s-ar putea corecta sintagma „influența grecească” prin alta mult mai consecventă cu argumentarea autorului: „influența unor noi forme de origine ebraică trecute în greaca *koiné* a primilor creștini” (se poate observa, de exemplu, pertinenta acestei corecturi în următoarea afirmație a autorului: „La *Vulgata*, como su antecesora, la *Vetus Latina*, está influida, en su orden de palabras y en sus procedimientos sintácticos, por los moldes mentales de la lengua hebrea, los cuales traduce con bastante fidelidad”, p. 28 [= *Vulgata*, ca și antecesoarea ei, *Vetus Latina*, este influențată, în ceea ce privește ordinea cuvintelor și procedeele sale sintactice, de tiparele mentale ale limbii ebraice, pe care le traduce cu destulă fidelitate]).

Cum era de așteptat, în diferite locuri ale studiului López García extinde și clarifică conținutul și interesul tezei sale cu niște concluzii precum acestea: a) latina biblică reprezintă o ruptură în istoria limbii latine, fenomen cu consecințe lingvistice foarte importante (p. 24-25); b) gândirea Sfântului Ieronim, în *Vulgata*, secolul al IV-lea, nu se dezvoltă/ manifestă, prin urmare, prin procedee sintactice latine, nici măcar protoromanice, ci prin unele pe deplin romanice; prin urmare, nu este greu să o urmărești cuvânt cu cuvânt, fără riscul de a o modifica (p. 22-23); c) în consecință, este corect să atribuim *Vulgatei* geneza sintaxei romanice, convertirea limbii latine în spaniolă și alte limbi romanice, calificarea ei, ca să nu uităm metafora biologică, drept „embrion al sintaxei protoromanice”, p. 232 (și se poate spune chiar că o astfel de influență importantă, așa cum știe foarte bine și López García, a început mai devreme, cu primele versiuni latine ale Bibliei, așa-numita *Vetus Latina*, p. 23). Observați contrastul dintre această abordare și opinia atât de respectată, de exemplu, a lui Meillet, pentru care diferențele dintre limba *Vulgatei* (ca și cea a Părinților Bisericii) și limba celor mai reprezentativi clasici sunt doar de detaliu: „Entre la langue la plus classique et celle de la Vulgate ou des Pères de l'Église, il n'y a que des différences de détail” [Între limba cea mai clasică și cea a *Vulgatei* sau a Părinților Bisericii nu există decât diferențe de detaliu] (A. Meillet, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, Paris, 1966, p. 280).

Ei bine, ce îl face pe López García să pună în discuție o ipoteză ca cea expusă? Și cum ajunge să extragă niște concluzii ca acestea din istoria lingvistică a sintaxei romanice *scrise* (subliniez acest cuvânt: analiza acestei cărți se concentrează pe spaniola scrisă)? În primul rând, profesorul López García cunoaște bine lacunele și deficiențele pe care le întâlnim în studiile de sintaxă istorică spaniolă, în general, și în cele legate de originile spaniolei, în special, în comparație cu cele care se referă la nivelele fonetic, morfologic și lexical din aceeași perspectivă diacronică. Acest aspect, negativ, al lipsei de echilibru în ceea ce privește atenția față de diversele discipline ale istoriei lingvistice spaniole ar putea justifica prin el însuși în mod satisfăcător prezenta cercetare. În plus, într-o lucrare cu aceste caracteristici autorul este călăuzit, fără îndoială, nu doar de obiectivul concentrării asupra analizei fenomenelor concrete ale evoluției istorice, ci și de intenția de a testa o ipoteză prin instrumente științifice derivate din propria concepție despre limbaj. Mai concret, un astfel de rezultat radical al examenului contrastiv între tipologiile latină și romanică (adică faptul că *Vulgata* rupe configurația sintactică tradițională a limbii latine și încorporează o nouă tipologie de formă ebraică) a presupus, în opinia sa, aplicarea unei metode puternice; și astfel, autorul „adopta el modelo de la teoría de catástrofes para enfrentarse a una hipótesis de este tipo” [= adoptă modelul teoriei catastrofelor pentru a face față unei ipoteze de acest tip] (p. 8). În cele din urmă, punctul său de pornire este următorul: la fel cum Menéndez Pidal a putut descoperi în textele latine cele mai vechi mărturii/ urme ale limbilor romanice, atât fonetice, cât și morfologice, de ce nu este posibil să folosim de asemenea și surse latine pentru a găsi primele mărturii sintactice? Toate aceste motive ar fi suficiente pentru a explica motivul alegerii pe care López García o face despre subiectul care ne interesează.

Și cu privire la a doua întrebare, cea care ne-ar putea interesa cel mai mult (cum putem ajunge la astfel de concluzii atât de inovatoare din istoria lingvistică a sintaxei romanice?), ne atrage atenția faptul că, și în acest caz, se recurge la creștinism ca circumstanță istorică ce va declanșa procesul evolutiv al modularii sintaxei latine. Creștinismul pătrunde, potrivit lui López García, cu o doctrină plină de conținuturi religioase și morale pe care le denumeste „s sofisticate”, „care vorbesc despre lumi posibile”. Și ca o consecință a interiorizării și a trăirii acestor complexe principii religioase, creștinii primitivi, cu bagajul limitat al componenteii sintactice textuale a latinei populare, se confruntă cu provocarea de a le exprima în mod corespunzător. Și atunci, în această situație concretă, decid să adopte „una sintaxis textual mucho más rígida que la del latín clásico, la sintaxis de la *Vulgata*, que es el embrión de la sintaxis protorromance” [= o sintaxă textuală mult mai rigidă decât cea a latinei clasice, o sintaxă a *Vulgatei*, care este embrionul sintaxei protoromanice] (p. 232, concluzii finale).

Este surprinzător faptul că în această *nouă* sintaxă nu contează deloc amprenta limbii orale sau vorbite. López García, așa deduc eu, se vede obligat din punct de vedere științific să se conformeze riguros principiului conform căruia oralitatea și scrisul sunt independente una de cealaltă. Din acest motiv, el marginalizează în mod

intenționat textele latinei vulgare, pe care o asociază fără doar și poate cu limba vorbită. Nu este interesat, deci, să examineze în lucrarea sa structura limbii vorbite, ci numai pe cea a limbii scrise. Textele orale ar putea să creeze confuzie pentru că nu corespund cu imaginea sintaxei pe care ne-o pun la dispoziție gramaticile. Și nu este convenabil să ne îndepărtăm de această *nouă* sintaxă luând în calcul o posibilă amprentă a limbii orale deoarece, în opinia sa, oralitatea latină nu este suficient cunoscută. Deși unele texte ale latinei vulgare sunt texte conversaționale, care vin să reflecte discursul, conversația reală (printre altele, se remarcă cele de la Plaut, *Satyricon*, *Predici* ale Sfântului Augustin, p. 29), ele sunt lipsite, totuși, de o componentă sistematică de sintaxă a limbii vorbite (și, în consecință, a limbii scrise), adică nu ne oferă, în general, în mod adecvat schemele de organizare ale sintaxei colocviale. De asemenea, autorul neglijează, în plus, o urmă ipotetică a limbii vorbite în *noua* sintaxă scrisă deoarece, în opinia sa, nu există aproape nicio diferență între cele câteva texte orale în latina vulgară și scrierile în latina creștină: „Lo curioso es [avertizează López García] que cuando se consideran las fuentes que se suelen contar como testimonios del llamado latín vulgar, es decir, los textos que presuntamente reflejan el habla y su evolución, nos encontramos con que fuera de la *Coena Trimalchionis*, anterior al desarrollo del cristianismo, casi todos los testimonios son textos del latín cristiano en los que se advierte la impronta bárbara y simplificadora del latín bíblico” [= Curios este că, atunci când privim sursele care sunt de obicei considerate mărturii ale așa-numitei latine vulgare, adică textele care reflectă, probabil, discursul și evoluția acesteia, constatăm că, în afară de *Coena Trimalchionis*, înainte de dezvoltarea creștinismului, aproape toate mărturiile sunt texte ale latinei creștine în care se observă amprenta barbară și simplificatoare a latinei biblice] (p. 26-27). De exemplu, în *Peregrinatio ad loca santa* a călugăriței Egeria, cu o structură sintactică asemănătoare celei biblice: „[ordinea cuvintelor] coincide con el de las lenguas románicas hasta extremos verdaderamente sorprendentes” [= coincide cu cea din limbile romanice până la extreme într-adevăr surprinzătoare] (p. 28). Noul model tipologic reprezentat de latina *Vulgatei* va influența, așadar, în mod decisiv latina creștină, în el își află rădăcinile, astfel încât, în opinia sa, toate marile schimbări ale acestei limbi, latina creștină, pot avea doar această origine.

În textele protoromanice schimbările provocate de *Vulgata* erau, prin urmare, foarte vizibile. Și deja în secolul al XI-lea, când cei câțiva clerici care știau să scrie în această latină cu o sintaxă „biblizată” au optat pentru scrierea romanică (adică o scriere cu aceeași sintaxă, dar cu o nouă morfologie), „se limitaron a copiar el esquema de la oración y del texto a que había llegado el latín biblizante y que se había consolidado, con muy pocos cambios posteriores, ya en el siglo IV” [= s-au limitat la a copia schema propoziției și a textului în care a fost păstrată latina ‘biblizată’ și care a fost consolidată, cu foarte puține modificări ulterioare, încă din secolul al IV-lea] (p. 31).

4. Contribuțiile filologice ale lui González Ollé împotriva tezei lui López García

González Ollé începe prin a recunoaște faptul că nu s-a gândit niciodată la posibilitatea ca un anumit text, oricât de mare ar fi fost influența sa, să poată fi sursa sintaxei romanice. Această atitudine de neîncredere față de o astfel de propunere atât neobișnuită de cauzalitate în domeniul lingvistic îl conduce, pe de o parte, la a încerca să dovedească *more philologico* că sintaxa romanică nu își are originea nici în *Vulgata*, nici în *Vetus Latina* și, pe de altă parte (sarcină care, aparent, nu ar trebui înțeleasă ca o pierdere de timp), la a confirma că sintaxa romanică provine din *latina vulgară*, adică din sistemul lingvistic al latinei primitive. Aceste traduceri biblice nu marchează, în opinia sa, nicio modificare în istoria latinei, nici nu generează inovații calitative în sintaxa acestei limbi, deoarece autorii ei căutau de obicei să faciliteze înțelegerea textului sacru; și tocmai din acest motiv ar fi trebuit să pornească de la registrul vulgar. Pe Sfântul Ieronim, după cum se dovedește în nenumărate rânduri, îl interesează, în primul rând, caracterul inteligibil al textului; el nu-și face griji în legătură cu artificii sau ornamentul versiunii sale biblice. Prin urmare, va căuta doar să se adapteze limbii orale, registrului latinei vulgare. Ne aflăm pur și simplu în fața manifestărilor latinei vulgare, deși unele eminente, evident, datorită conținutului, extinderii și difuzării textului; manifestări ale acelei linii evolutive a limbii latine care constituie sistemul lingvistic popular și care, în consecință, nu se conformează modelului latinei clasice; este un registru care urmează un curs spontan, fără reguli, dar un curs care are ca punct terminus limbile romanice. *Vulgata*, insistă González Ollé, „ha de alinearse, aun perteneciente al *genus sublime*, con variados textos aceptados como genuinos representantes del latín vulgar” [= trebuie să se înscrie, chiar dacă ține de *genus sublime*, în seria diverselor texte acceptate ca adevărate reprezentante ale latinei vulgare] (p. 634), *Vulgata* „constituye una de las mejores y mayores muestras del latín vulgar” [= constituie una dintre cele mai bune și mai extinse mostre ale latinei vulgare] (p. 634, n. 28).

González Ollé se străduiește, în special, să arate că aceste versiuni biblice sunt precedate de alte manifestări, care trebuie considerate mai reprezentative decât ele, având în vedere similitudinea lor mai mare cu sintaxa romanică. În acest scop, el observă că Dardel și Wüest, cercetători renumiți ai perioadei protoromanice, susțin existența unei prime reduceri a flexiunii nominale doar la acuzativ în secolul I î.Hr., care ar dovedi că textele în care apare așa-zisul fenomen ar trebui să fie incluse printre cele ale tipologiei sintactice a recțiunii (cf. J.N. Adams, *A typological approach to Latin word order*, IF 81, 1976, p. 70-99 și R. de Dardel și J. Wüest, *Les systèmes casuels du protoroman. Les deux cycles de simplification*, VR 52, 1993, p. 25-65). Și cu același scop, González Ollé oferă o selecție, foarte ușor de înțeles, de fragmente scurte de astfel de manifestări, acceptate în unanimitate ca reprezentanți autentici ai latinei vulgare și care sunt cu mult înainte de *Vulgata* (mai exact, acestea variază de la secolul I î.Hr. până în secolul al III-lea d.Hr.). Interesul, global, nu doar sintactic, al acestor manifestări ale latinei vulgare este foarte bine rezumat în următoarea

afirmație a acestui autor: „Cualquiera de los textos seleccionados [...] resulta tan fácil de comprender o más que la *Vulgata*, no sólo por su proximidad a la sintaxis románica en la disposición lineal de regente y regido, sino porque presenta una evolución fonética y morfológica más marcada que ella” [= Oricare din textele selectate [...] este la fel de ușor de înțeles, chiar mai ușor decât *Vulgata*, nu doar prin asemănarea cu sintaxa romanică în ceea ce privește dispunerea liniară a elementului regent și a celui subordonat, ci pentru că prezintă o evoluție fonetică și morfologică mai pronunțată decât ea] (p. 636).

Și cu același scop de ajustare, de asemenea cronologică, a diferitelor contribuții textuale, González Ollé susține, subliniind, că latina „biblizată” a trebuit să se ridice de la propria (para)liturghie primitivă, care a urmat modelele sintactice ale latinei vorbite de atunci (dacă nu pe ale celei grecești), astfel încât nu a putut interveni în schimbarea sintaxei clasice (p. 639, n. 47).

Acum, înainte de această, pentru el, justificată negare a implicării versiunilor latine, înainte de această decădere radicală a inovării, trebuie formulată următoarea întrebare: nu a jucat, așadar, *Vulgata* niciun rol relevant în originile constitutive ale sintaxei romanice? Ei bine, aprecierea lui González Ollé despre această posibilă influență este, în fond, foarte pozitivă: deși nu poate fi atribuită nicio inflexiune lingvistică, este surprinzător faptul că un text care adoptă *stylus humilis*, și din acest motiv este respins, ajunge nu după mult timp „acceptado, reverenciado y propagado por doquier. Es esta nueva situación [la de un texto *humilde*, aceptado, reverenciado y propagado por doquier], inseparable, claro, de su mensaje doctrinal, la que capacita a la *Vulgata* (obra inserta, no aislada, en la continuidad de una remota tradición lingüística latina) para influir en la constitución de la sintaxis románica” [= acceptat, venerat și răspândit pretutindeni. Această nouă situație [a unui text „smerit”, acceptat, venerat și răspândit pretutindeni] nu poate fi, evident, separată de mesajul său doctrinal, îi permite *Vulgatei* (operă inserată, neizolată, aflată în continuitatea unei îndelungate tradiții lingvistice latine) să influențeze constituirea sintaxei romanice] (p. 671), cu alte cuvinte, să contribuie cu eficacitate la importanta funcție de modelare a sintaxei romanice. Dar, de asemenea, îi permite să contribuie și la acțiunea la fel de importantă de difuzare a lor: de la acceptarea populară, restrânsă, a numeroaselor construcții sintactice „s-a trecut (subliniază González Ollé), din cauza efectului textelor biblice, la o extraordinară difuzare”. Dau un exemplu, pe care îl extrag tot din lucrarea sa, pentru a înțelege mai bine acest rol important de difuzare pe care îl joacă versiunile biblice: coincidența expresiei incipiente în Plaut *dicere ad aliquem* (pentru *dicere alicui*) cu cea mult mai frecventă pentru aceeași sintagmă (complement indirect format cu *ad* + acuzativ) în traduceri latine (mai puțin frecventă în *Vulgata*, care tinde către construcția cultă cu dativul, decât în *Vetus Latina*, unde expresia *dicere ad aliquem* poate fi pusă pe seama unui calc după sintagma grecească *eipein pros tina*) face ca folosirea frecventă a bibliilor latine să constituie o forță externă puternică pentru generalizarea aceleiași construcții sintactice în latina târzie, și fără a pierde din vedere faptul că construcția menționată stă, de asemenea, la originea expresiei romanice *decir a aguien* (= „a spune cuiva”).

Sfântul Ieronim a acceptat misiunea pe care i-a dat-o papa San Dámaso de a revizui *Vetus Latina*, în anul 382, dar rezultatul obținut la sfârșitul acestei operațiuni, în anul 406, nu constituie, sub nicio formă, o entitate idiomatice unitară din punct de vedere formal. Astfel, în comparație cu textul Vechiului Testament, despre care se poate spune că este o traducere ieronimiană după originalele ebraice sau aramaice, textul Noului Testament constituie o revizuire riguroasă a *Vetus Latina*, dintr-o versiune a *Italei* care până astăzi nu a fost identificată, la care se adaugă consultarea unei versiuni în greacă. De aceea, în acest caz, în versiunea Noului Testament (sau mai degrabă, cu siguranță, în ceea ce privește Evangheliile: încă nu se știe cu certitudine dacă revizuirea celorlalte cărți din Noul Testament a fost realizată de colaboratorul său Rufino el Sirio), Sfântul Ieronim nu a fost propriu-zis un traducător, ci doar un simplu revizor; potrivit lui González Ollé, corecțiile introduse în revizie sunt rare și puțin importante. Deci, textul evanghelic pe care Sfântul Ieronim îl inserează în *Vulgata* prezintă o configurație idiomatice care, cu excepția celor câteva variante rezultate în urma reviziei, corespunde, în general, cu traducerea anterioară cu două sau trei secole, cea a *Vetus Latina*. Din acest motiv, se impune, avertizează González Ollé, să fie urmată această orientare metodologică: „cualquier enjuiciamiento lingüístico de carácter general sobre el Nuevo Testamento de la *Vulgata* deberá transferirse, en buena ley, a la *Vetus Latina*, donde encuentra su justa aplicación. A su vez, las observaciones puntuales deberán contar asimismo con la lección de ella” [= orice judecată lingvistică cu caracter general despre Noul Testament din *Vulgata* va trebui transferată, pe drept cuvânt, către *Vetus Latina*, unde își găsește aplicația justă. La rândul lor, observațiile punctuale vor trebui corelate și cu lecțiunea de acolo] (p. 649-650).

În mod concret, verificările imediate, la care s-a făcut referire mai devreme, realizate de González Ollé corespund unei comparații sintactice a mai multor construcții din *Vetus Latina* și *Vulgata*. Mai exact, fenomenele pe care le compară sunt acestea: 1) exprimarea complementului indirect cu *ad* + acuzativ în loc de dativ: *dixit ad mulierem* (pe care l-am menționat deja); 2) construcția infinitiv cu *ad* în loc de gerunziu: *ad offerre sacrificium*; 3) folosirea lui *in* cu ablativ pentru a exprima punctul de sosire în cazul verbelor de mișcare: *fuge in Aegypto*; 4) construirea termenului de comparație cu ajutorul lui *quam* cu adjectiv pozitiv și cuantificator: *candidiores magis quam lac*; 5) subordonarea cu conjuncțiile *qu-* (*quia*, *quoniam*, *quod*) în loc de infinitiv: *dico quia tu es Petrus*; 6) propoziția interogativă indirectă cu *si*: *dicas nobis si tu es Christus*. Și acestea sunt rezultatele comparației: Sfântul Ieronim respectă *Vetus Latina* în ceea ce privește folosirea lui *qu-* (*quoniam*, *quia*, *quod*) pentru completivele analitice și folosirea lui *si* pentru interogativele indirecte; în schimb, niciodată sau aproape niciodată nu acceptă fenomene populare din *Vetus Latina* ca cele remarcate mai sus; în locul lor, el preferă norma clasică, tinde să urmeze modelul cult. La rândul său, examinarea adaugă faptul că „la sintaxis de la *Vetus Latina* está más próxima al protorromance, por mayores coincidencias con la evolución conducente a él, que la sintaxis de la *Vulgata*. En esta, la arraigada *latinitas* de San Jerónimo le ha hecho borrar rasgos, aceptados algunos, del latín vulgar”

[= sintaxa din *Vetus Latina* este mai apropiată de protoromanică, prin coincidențe mai mari cu fenomene evolutive care duc la aceasta, decât sintaxa *Vulgatei*. În rădăcinata latinitate a Sfântului Ieronim l-a făcut să șteargă trăsăturile latinei vulgare, chiar și unele acceptate] (p. 670). Și concluzia finală la care ajunge González Ollé este aceasta: „Descarto, pues, que la sintaxis románica se origine en la *Vulgata*, regresiva en la evolución vulgar por cierto sometimiento a la norma clásica [...], menos idónea, por tanto, que la *Vetus Latina* (anterior en más de dos siglos) para aquel desempeño” [= Nu sunt de acord, deci, că sintaxa romanică își are originile în *Vulgata*, care reprezintă un regres din perspectiva evoluției latinei vulgare prin anumite supuneri la norma clasică [...], și corespunde mai puțin, prin urmare, decât *Vetus Latina* (care îi este anterioară cu mai bine de două secole) acestui proces] (p. 670).

5. Considerații finale

Este foarte important de reținut că, în ciuda divergențelor întâlnite în respectivele studii, López García și González Ollé par să fie de acord asupra unui aspect pe care îl consider fundamental. Ambii acceptă, în fond, că *Vetus Latina* și *Vulgata* au anunțat sintaxa romanică cu mult înainte de textele protoromanice, adică prin ele se face cunoscută, se exprimă sintaxa romanică precursoare a celei protoromanice. Acum, López García situează exact în aceste versiuni latine originea acestei sintaxe: după el, în *Vetus Latina* și *Vulgata* se regăsesc în avans structurile sintactice adoptate în limbile romanice (sintaxa romanică „comienza con la *Vulgata* y aun puede decirse que había comenzado antes con las primeras versiones latinas de la Biblia” [= începe cu *Vulgata* și se mai poate spune că a început înainte, odată cu primele versiuni latine ale Bibliei], p. 23). În schimb, González Ollé, care găsește în astfel de versiuni originea generalizării sintaxei romanice în latina creștină, anticipează în mod deosebit sintaxa precursoare celei protoromanice: el își concentrează atenția asupra fenomenelor sintactice atestate deja la Plaut și la alții, multe dintre ele documentate în texte cu mult înainte de versiunile latine ale Bibliei (în selecția de scurte fragmente din latina vulgară publicată de el se remarcă prin vechimea lor o *tabella defixionis* din a doua jumătate a secolului I î.Hr., două fragmente din *Satyricon*, atribuit lui Petronius, și trei *Scrisori familiale* din secolele I-II d.Hr.).

În cele din urmă, este important să insistăm asupra concluziei, în opinia mea, esențiale a contribuției lui López García. Conform deducției sale finale, caracterului „sofisticat” al conținuturilor religioase și morale ale creștinismului i s-a datorat, în ultimă instanță, faptul că sintaxa *Vulgatei* a devenit „embrionul” sintaxei scrise protoromanice. Sau, mai precis, acestei caracteristici doctrinale, completată cu atitudinea pragmatică a primilor creștini. Aceștia, de fapt, puși în fața provocării de a fi nevoiți să exprime conținuturi atât de complexe, nu s-au putut baza, evident, pe latina populară; în plus, pentru că o considerau nepractică, lipsită de rigiditatea necesară, ei au respins, de asemenea, sintaxa latinei clasice; și, în aceste circumstanțe, au decis să adopte sintaxa textuală a versiunii biblice, a *Vulgatei*. Pe scurt, în

ceea ce privește modificarea decisivă a sintaxei scrise, cauza ei, conform acestei teze, a fost motivată, explicată, prin acești doi factori externi. Așa cum și în versiunile biblice se găsește cauza succesului propagării sale.

Este clar că prezenta temă se potrivește foarte bine cu obiectivele pe care ni le-am stabilit la Institutul de Origini ale Limbii Spaniole de la Centrul Internațional de Cercetare a Limbii Spaniole (CILENGUA). Ea atinge, de fapt, aspecte fundamentale ale epocii genezei și ale originilor istorice ale limbii spaniole, precum și alte aspecte legate de componenta de bază a proiectului general „Biblias Hispánicas”: traducerile și interpretările Bibliei.

Rămân în mod evident de descoperit multe spații de cercetare complementare care necesită atenție științifică. De exemplu: a) o expunere istorică obiectivă a gradului și a procesului de pătrundere în diferitele pături sociale a numeroaselor și transcendentelor valori, schimbări și inovații spirituale ale creștinismului de-a lungul primelor secole ale epocii noastre; b) un studiu aprofundat asupra influenței diferiților factori, externi și interni, în explicarea finală a schimbărilor lingvistice, din diferite ipoteze epistemologice; c) analize teoretice de substanță privind evoluția independentă și cronologic distinctă a fiecăreia dintre componentele lingvistice, în acest caz cu deosebită atenție către componenta sintactică; d) în cadrul coordonatelor multilingvismului social și ale determinantilor sociali și culturali, o analiză a consecințelor transferurilor lingvistice și culturale ale contactului dintre limbi, pentru a obține o cunoaștere completă a cauzelor și a principiilor generale și istorice ale schimbării lingvistice; e) studii despre sintaxa biblică ebraică, greacă (VT și NT) și latină (*Vetus Latina* și *Vulgata*), precum și comparații textuale ample între *Vulgata* și diferitele ramuri ale *Vetus Latina* (*Afra*, *Itala* și în special *Hispanica*), pentru a obține rezultate mai sigure; f) colaborări privind istoria textuală a *Vulgatei* sau despre eficiența și influența *Vetus Latina* în textele latine din Hispania; g) cercetări asupra sintaxei latinei creștine în general sau asupra latinei istoriografice târzii; h) o analiză a posibilelor fenomene sintactice prezente în texte semicastiliene sau castiliene primitive (de exemplu, în proza „alfonsi”), dar inexistente în tipologia sintactică a traducerilor latine biblice, cu o atenție deosebită pentru sintaxa timpurie a altor limbi romanice; i) un studiu comparativ al sintaxei textelor biblice „originale” (ebraic, grec, latin) cu cea a traducerilor medievale spaniole, precum și al acestora între ele (E6 s. XIII a treia parte din *General Estoria versus* E3, E4, RAH ms.87, BNE ms. 10.288, *Biblia de Alba* și traducerea în spaniolă a lui Nicolás de Lira, toate din secolul al XV-lea etc. Și mai ales în comparație cu traducerile în ladino, *Biblia de Ferrara*, *Asá o Hayim*) etc.

Dar mai presus de acestea și de multe alte obiective de cercetare relevante, este necesar, după părerea mea, să ne unim toate eforturile și mijloacele științifice pentru a răspunde la următoarea întrebare: o traducere latină *verbum e verbo* din ebraică (sau din greacă) a putut, practic de la sine, în Vechiul Testament, să contureze o nouă sintaxă, perpetuată în textele latino-romanice? Dacă răspunsul ar fi afirmativ, fenomenul, atât de original, ar fi surprinzător (așa îl califică González Ollé, referindu-se la această nouă abordare a problemei, p. 657). Dar pentru aceia dintre

noi care deja am petrecut ceva timp comparând originalul ebraic cu versiunea latină a lui Ieronim în diverse pericope biblice, surpriza, sau, mai degrabă, curiozitatea inițială devine un stimul, amplificat acum prin chibzuința și îndemânarea unui maestru al filologiei, așa cum este González Ollé: „Una segura conclusión exigiría cotejar el original hebreo con la versión latina; así procede A. Ceresa-Gastaldo [*Il latino delle antiche versioni bibliche*. Roma, 1975], con unas pocas, pero relevantes muestras [...]. Parecen faltar al respecto, según mi información, estudios de más fuste” [= O concluzie sigură ar necesita confruntarea originalului ebraic cu versiunea latină; așa procedează A. Ceresa-Gastaldo [*Il latino delle antiche versioni bibliche* Roma, 1975], cu exemple puține, dar relevante [...]. Se pare că lipsesc în acest sens, conform informațiilor mele, studii de mare anvergură] (p. 658, n. 127).

Astfel, am putea fi înclinați să concluzionăm că o cunoaștere deplină a originii finale a sintaxei romanice scrise poate să se obțină doar când se va lămuri, de asemenea cu siguranță absolută, originea însăși a noii sintaxe a versiunilor biblice latine. În această direcție, cred, trebuie să cercetăm, dar nu doar cu exemple, insist, oricât ar fi de relevante, ci cu lucrări monografice, care să tindă spre exhaustivitate. Personal, deși fără nicio convingere, plec de la părerea, susținută, totuși, pe baze empirice, potrivit căreia sintaxa textului original ebraic condiționează deseori obiceiurile expresive ale traducătorului sau revizorului, care, supus principiului exigent al literalității, configurează tipologia sintactică a textului său latin adoptând formele, atât de neprelucrate uneori, ale textului original.

Plecând de la trăsături ale latinei biblice ca traducerea ieronimiană din Vechiul Testament a conjuncției ebraice *ki*, cu valoare de transpunător al unei propoziții la funcția substantivă de complement direct, prin conjuncțiile *quia*, *quoniam*, *quod* (vizibilă în textele populare, mai rară în cele clasice), și de la multe altele, destul de cunoscute, derivate tot din limbile originale ebraică și aramaică (ca acestea pe care le descrie García de la Fuente: genitivul superlativ, cel care indică o calitate, plurale ale unor substantive care în latină cunosc doar singularul, folosirea lui *homo*, *vir*, *anima*, *frater*, *amicus* și a altor termeni cu valoare de pronume indefinite, folosirea formelor verbale finite în loc de adverbe, a viitorului în loc de imperativ, *in* cu valoare instrumentală, coordonarea cu *et* în loc de subordonare de diferite tipuri, dislocarea totală a ordinii normale a cuvintelor care caracteriza latina clasică etc. Cf. O. García de la Fuente, *El latín bíblico y el latín cristiano: coincidencias y discrepancias*, RA 29, 1996, p. 25-41), este ușor de observat că limba latină rezultată din această traducere adesea dobândește o tentă clar semitică. Este vorba, mai ales, de modalități de expresie străine de creativitatea și sensibilitatea lumii clasice, de termeni și construcții sintactice care ajung să pătrundă profund în textele latinei creștine. J. Fontaine simte acest spirit și înveliș semitic, cu influența sa importantă asupra limbii scrise a creștinilor: „Par le grec du Nouveau Testament, ou les traductions grecques de l’Ancien, c’est un nouvel apport de l’hellénisme à la langue et à la littérature latines. Mais cet apport est également neuf en un sens plus radical. Car à travers le grec, c’est aussi l’araméen et l’hébreu ancien qui se diffractent; et cela, moins au niveau matériel du lexique que dans les tours originaux de l’expresión biblique. Tout un ‘univers de

discours' semitique diffuse ainsi en latin non seulement l'étrangeté de certains vocables, mais surtout des catégories de pensée, des formes de sensibilité, voire des manières de composer, qui sont sans commune mesure avec le monde familier de la culture classique, entendue en un sens «hellénistique-romain» [= Prin greaca Noului Testament, sau prin traducerile grecești ale celui Vechi, se produce o nouă contribuție a elenismului la limba și literatura latină. Dar această contribuție este la fel de nouă într-un sens mai radical. Căci prin intermediul limbii grecești se propagă de asemenea limba aramaică și ebraica veche; iar aceasta se întâmplă mai puțin la nivelul material al lexicului decât în turnurile originale ale expresiei biblice. Un întreg 'univers al discursului' semitic răspândește astfel în latină nu doar ciudățenia anumitor cuvinte, dar mai ales categorii de gândire, forme de sensibilitate, ba chiar modalități de compunere care nu au nimic în comun cu lumea familiară a culturii clasice, înțelegă într-un sens „elenistic-roman”] (*La littérature latine chrétienne*, Paris, 1970, p. 9).

COMUNICĂRI

CONSIDERAȚII PRIVIND EXPRESIVITATEA ANTROPONIMELOR LITERARE DE ORIGINE BIBLICĂ*

SĂNDICA BIZIM

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

sandica_bizim@yahoo.com

Résumé: La prémisses de cette étude est que les noms propres littéraires, en tant que signes textuels, ne sont pas arbitraires. Au contraire, ils connaissent une motivation subtile, ayant une fonction mimétique, lorsque l'écrivain veut obtenir une image conforme à la réalité extralinguistique, ou bien symbolique, quand ils deviennent de véritables métaphores qui enrichissent le texte par des valeurs expressives. Ces valeurs deviennent encore plus évidentes lorsque l'origine des noms est le texte sacré de la Bible. Dans la plupart de ces cas, les actants fictionnels doivent suivre un modèle, devenu canonique pour le récepteur, ou bien s'éloigner de leur prototype, en manière ironique. En appliquant la méthode de l'analyse stylistique, nous avons utilisé des exemples extraits des romans roumains, que nous considérons rélevants tant du point de vue esthétique qu'onomastique.

Mots-clés: nom propre, Bible, expressivité, motivation.

1. Preliminarii

În mod incontestabil, ceea ce determină Biblia să exercite o inefabilă fascinație asupra omului modern este tocmai calitatea sa de veritabil arhitect; cumulând în egală măsură informația de tip istoric și învățătura spirituală de tip filosofic, Biblia conține în același timp și cele mai frumoase pagini de literatură ale umanității, povești tumultuoase de viață, animate de eroi ce s-au impus ca prototipuri în istoria culturii universale. În acest fel, textul sacru s-a transformat într-un etalon inclusiv pentru scriitorii moderni, un text-matrice care radiază în chip spectaculos în scrierile laice, pe care le încarcă de profunde semnificații. Deliberat sau în mod subliminal, creatorul de universuri ficționale va căuta să ilustreze imaginea lumii în exemplaritatea ei, atât prin povești, pe de o parte, cât și prin personaje și prin numele acestora, pe de altă parte; spațiul literar, din punctul de vedere al onomasticii, exclude convenționalul și arbitraritatea, iar una dintre cele mai însemnate surse ale antroponimiei literare o constituie tocmai textul biblic. Admitem, în acest chip, că personajele biblice sunt realizări prototipice și că, împrumutând numele lor ființelor

* *Considérations sur l'expressivité des anthroponymes littéraires d'origine biblique.*

ficționale create de scriitori, le determină pe acestea din urmă să imite un model canonic în mentalul receptorului sau să se îndepărteze ostentativ de acesta.

Antroponimele literare de origine biblică sunt astfel investite cu valori stilistice diverse, utilizarea lor variind de la ocurența strict neutră (dar cu funcție mimetică¹), la valențele metaforice, simbolice sau antifrastice, întrucât, spre deosebire de lumea reală, antroponimul – pătruns în perimetrul limbajului artistic – nu doar fixează o identitate, ci este chemat (prin multiplele relații în care intră) și să sugereze, să devină „un semn descriptiv [...] și semnificativ” (Irimia 1999, p. 205).

Ne propunem în cele ce urmează ca, excerptând exemple din romane de referință în istoria literaturii române, să ilustrăm (apelând la metoda analizei stilistice) faptul că antroponimele de origine biblică – teonime, teoforice, haționime sau nume necalendaristice – își circumscriu expresivitatea și forța de evocare funcției poetice a discursului artistic, completând semantica textului la nivel global.

2. Teonimele²

Teonimele sunt folosite adesea în textul literar, fie ca unități lexicale independente, fie în cadrul sintagmelor cu rol de invocație retorică. Structuri de tipul *Doamne!, tulai, Doamne!, Doamne ferește!, Dumnezeu!* traduc stilistic tensiuni lăuntrice profunde ori credința de nestrămutat a omului simplu în atotputernicia divinității. De remarcat este, totuși, faptul că (exceptând cazul basmelor românești, în care Dumnezeu și sfinții devin personaje în mod recurent, iar prezența lor ține de toposul aceluși specific *illo tempore*) se întâmplă rar ca divinitatea să pătrundă în perimetrul ficțiunii. Asumarea unui posibil tabu religios și lingvistic îl determină pe scriitorul modern să nu-și ia libertatea de a-l transforma pe Dumnezeu în erou literar. Excepțiile sunt extrem de puține și se găsesc fie pe tărâmul romanului alegoric și fantastic, fie pe ale celui postmodern. La Arghezi, de pildă, în *Cimitirul Buna-Vestire* (1936), aglomerarea într-un anumit punct al discursului a teonimelor simple sau metaforice (de tipul *Iisus, Mielul lui Dumnezeu, Făcătorul-a-toate, Semănătorul, Domnul, Mântuitorul, Tatăl, Fiul*), în proximitatea unor structuri lexicale cu referent sacru (*surugiul cerului, marele surugiul al lumii dumnezeiești*), nuanțează viziunea escatologică a scriitorului asupra lumii create și intensifică ideea că numai întoarcerea către primordial și către dumnezeire mai poate aduce salvarea. Ieșirea morților înviați din morminte, nepuțința celor vii de a mai muri, substituirea judecății de apoi cu judecarea lumească a celor înviați (pentru port ilicit de nume!) sunt tot atâtea semne că scriitorul transfigurează intradiscursiv secvența apocalipsei biblice.

¹ Ne referim la nume proprii precum *Ion, Ilie, Ghiță, Maria*, în scrieri cu tematică rurală, și a căror motivare intradiscursivă ține de firescul lor, de simpla lor conformitate cu toposul acțiunii.

² Vom folosi conceptul de *teonim* cu sensul său particular de ‘nume al lui Dumnezeu’ și nu cu cel general ‘deitate’ (cf. Gînsac 2013, p. 60).

Rol de antifrază capătă teonimul la Eliade, în romanul *Domnișoara Christina* (1936); preferința manifestată de scriitor pentru forma etimologică a antroponimului cu care-și individualizează personajul eponim trimite direct la adjectivul latinesc derivat din numele lui Iisus Hristos (*Christianus, Christiana*). Ceea ce este, însă, evident e că personajului lui Eliade nu îi lipsește doar latura chistică, ci, mai mult, acesta devine o întrupare a femeii demonice, o antichristă ce încearcă, prin refuzul de a trece după moarte în lumea de dincolo, să se împlinească erotic și să cunoască fericirea ce în timpul vieții i s-a refuzat.

O lume din care Dumnezeu s-a retras regăsim ceva mai târziu în romanul lui Petru Cimpoșu, *Simion liftnicul* (2001). Intruziunea teonimului și a personajului biblic Iisus în povestea cu iz de fapt divers pe care scriitorul o plămăduiește (transformarea liftului din scara blocului în loc de rugăciune de către bătrânul Simion) nu poate fi decât subsumată funcției ludice a discursului. În degingolada tranziției postdecembriste în care oricine se pricepe la orice și mai cu seamă la politică, Iisus Hristos devine ostentativ om politic – candidat la președinția României –, iar scriitorul răstoarnă și prozaizează înțelesul metaforei biblice de Salvator, conchizând prin exploatarea resurselor expresive ale paradoxului stilistic faptul că nici măcar sacrul nu scapă maculării politicului și că salvarea i se refuză acestei lumi mărunte cu aspect burlesc, captivă într-o materialitate sordidă:

[...] de fapt Iisus nici nu există! Sau, dacă există, nu e Dumnezeu. Sau dacă e Dumnezeu, nu a coborât din ceruri. [...] Opinia mea este așa: Dumnezeu să stea acolo în ceruri și să-și vadă de treburile Sale, iar pe noi să ne lase să ne ocupăm de ale noastre. Nu putem admite intervenția în treburile interne ale României din partea nici unei forțe străine, de oriunde ar veni ea! De ce Iisus a dorit neapărat să devină Președintele României, și nu al Statelor Unite, bunăoară? Nu vi se pare curios? Păi să vă spun eu de ce: fiindcă a crezut că noi suntem proștii! Aici e vorba de o conjurație internațională care urmărește federalizarea României! Deci să meargă Domnul Iisus în altă țară, în orice țară vrea Dumnealui, și, dacă va fi ales acolo, îl vom alege și noi. (CIMP., p. 268)

3. Teoforicele³

Mai frecvente decât teonimele, teoforicele sunt utilizate similar acestora. Ele se folosesc cel mai adesea cu valoare antifrastică și, mult mai rar, au rolul de a înnobila referentul. Un teoforic suficient de sonor și cu semnificație nobilă întâlnim în Vechiul Testament: „Pentru aceasta Domnul meu va da un semn: Iată Fecioara va lua în pînțe și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel” (Is. 7:14)⁴, nume sacru, glosat în Evanghelia după Matei: „Emanuel, care se tâlcuiește Cu noi este Dumnezeu” (Mat. 1:23). Pătruns în spațiul ficțiunii, numele apare mai întâi în romanul *Manoil* (1855) al lui Bolintineanu, unde vine să individualizeze în mod

³ „Teoforic – nume de persoană de caracter religios creat pe baza unui teonim sau, dacă este frazeologic, care aparține unui asemenea nume” (DO, p. 411).

⁴ Toate citările din textul biblic se vor face după B 1968.

ironic un ins decăzut moral și lipsit de dumnezeire, apoi în romanul lui Max Blecher, *Inimi cicatrizate* (1937), unde personajul ce poartă acest nume – măcinat de boală și de dureri – se dovedește el însuși a fi abandonat de Dumnezeu în infernala lume a sanatoriului, copleșit de mirosuri pestilențiale și de omniprezența morții. Din gama personajelor blecheriene cu o identitate aparentă, stabilită prin intermediul teoforicului, mai poate fi amintit Samuel. Numele său, prezent în Vechiul Testament, denumește pe cel din urmă judecător al lui Israel și este un „teoforic ușor de recunoscut după componenta ebraică – *El*, de la *Elobim* ‘Dumnezeu’. [...] *Sam-U-El* ‘cerut de la Dumnezeu’” (cf. DOC s.v.). Însă prezența acestui nume în romanul *Întâmplări în irealitatea imediată* (1936) este din nou ironică; personajul are doar aparent o poveste proprie și o identitate fixată prin nume, populând alături de ceilalți eroi la fel de impropriu lumea cărții, în măsura în care adevăratul protagonist al operei îl constituie, de fapt, boala.

O semnificație asemănătoare – ‘Domnul este judecătorul’ dar și ‘dar al lui Dumnezeu’ (cf. DOC, s.v.) – are numele *Daniel*. Cu forma trunchiată, *Dan*, apare în Vechiul Testament, unde îl desemnează pe fiul Bihlei și al lui Iacov. Secvența din Cartea Facerii care consemnează sacrificiul asumat de Rahila, cerând soțului să aibă un copil cu roaba sa, este grăitoare în acest sens:

Atunci Rahila a zis către Iacov: „Jată roaba mea Bihla; intră la ea și ea va naște pe genunchii mei și voi avea și eu copii printr-însa”. Și i-a dat pe Bihla, roaba sa, de femeie și a intrat Iacov la ea; iar Bihla, roaba Rahilei a zămislit și a născut lui Iacov un fiu. Atunci Rahila a zis „Dumnezeu mi-a făcut dreptate, a auzit glasul meu și mi-a dat fiu”. De aceea i-a pus numele Dan. (Fac. 30:5-6)

În perimetrul romanului românesc, numele devine sonor prin intermediul personajului lui Vlahuță. Fără a fi spectaculos sub aspect estetic și onomastic, romanul *Dan* (1893) pune în discuție, pentru prima dată în literatura română, tribulațiile de care intelectualul se arată capabil. Deși scriitorul nu oferă prea multe indicii intradiscursive cu privire la semnificațiile numelor atribuite personajelor sale și care să le justifice motivarea, numele *Dan* nu pare a fi atribuit strict convențional. Iar dacă faptul că personajul devine judecător de pace într-un anumit moment al zbuciumatei sale existențe (ceea ce ar presupune conformitatea cu semnificația biblică a numelui) poate fi considerat o simplă coincidență, expresivitatea antroponimului trebuie înțeleasă a ține cel puțin de capacitatea acestuia de a ilustra unicitatea eroului, prin contrastul cu celelalte nume din roman: fiind românesc⁵ și necorupt prin derivare, prin asocierea cu patronimul (*Vasile Dan*) acesta evocă simplitate și noblețe, dăruire, calități care nu lipsesc personajului, ci îl înalță, într-un anume fel îl îndumnezeiesc.

Un teoforic literar utilizat cu rolul de a înnobila referentul – *Eleazar* – întâlnim și în romanul *Huliganii* (1935) al lui Eliade. În Vechiul Testament (1Paral. 6:3) *Eleazar*

⁵ În onomastica românească, numele *Dan* are o lungă tradiție, primele atestări documentare ale acestuia datând de la începutul secolului al XIV-lea (cf. DO, s.v.).

este numele purtat de cel de-al treilea fiu al lui Aaron. Responsabilitatea lui Eleazar crește odată cu moartea tatălui, prin faptul de a fi uns mare preot de către Moise, la porunca lui Dumnezeu. În chip metaforic, cu un rol similar își va investi personajul și Eliade. Eleazar, alături de David (purtător și acesta al unui nume biblic), asemenea unui lider spiritual al generației sale, propovăduiește teza necesității rupturii de tradiție și a nonconformismului, în fapt, a huliganismului, ca formă a libertății spirituale. În mod cert, preferința evidentă a scriitorului pentru numele religioase de origine biblică (alături de *Eleazar* amintim: *David, Petru, Pavel, Matei, Maria*) nu este străină de preocuparea lui Eliade pentru istoria religiilor și pentru mitologie.

3. Hagionimele

Ca nume biblice pătrunse în sinaxar și deci calendaristice, hagionimele au fost purtate în istoria creștinismului de numeroși credincioși, deveniți sfinți. Dintre numele proprii literare de origine biblică, acestea sunt, de departe, cele mai frecvente. Dacă în lumea reală această frecvență se explică prin credința că sfântul al cărui nume îi este atribuit copilului prin taina botezului va exercita asupra acestuia o influență fastă, în spațiul textului literar hagionimele biblice tind să conoteze pozitiv profilul psihologic al personajului, în sensul înnobilării, și, mai rar, capătă valențele anti-frazei. În fapt, unul și același nume, prezent în opere diferite, poate avea semnificații antagonice de la un text la altul, în funcție de structura spirituală a personajului, de traiectoria acestuia în carte, de relațiile acestuia prin raportare la mediul în care evoluează. Unele, grație vechimii lor, intră chiar sub incidența anumitor mode onomastice, cunoscând utilizări recurente, față de altele cu prezențe sporadice sau chiar unice. Un nume biblic „la modă” în literatura română este, de pildă, *Maria*:

Maria este poate numele cel mai frecvent din proza românească. Îl întâlnim la Bolintineanu, unde Mărioara e personaj negativ, la Filimon, Maria, fata banului C., la Hasdeu, Mamuca fiind și ea o Marie, la Eminescu, Maria din *Sărmanul Dionis*, la Sadoveanu, Maria, fata peșită de Kesarion Breb, la Rebreanu, Maria, a cincea reîncarnare feminină din *Adam și Eva*, la Sebastian, a cincea femeie din povestea lui Ștefan Valeriu, la Camil Petrescu, numele de împrumut al doamnei T. Cel mai des apare în lumea lui Sadoveanu, cel mai rar în cea a lui Caragiale. (Pârvulescu 1999, p. 156)

Fără îndoială, indiferent de semnificația ce i se atribuie în literatura de specialitate (< ebr. *Miryam* ‘doamnă, stăpână’ sau <mar ‘picătură’ + -yam ‘mare’, ‘picătură de mare’, cf. DOC, s.v.), numele *Maria* este dintru început purtător al unor conotații nobile prin simplul fapt de a fi aparținut Sfintei Fecioare. Semnificația pe care și-o asumă, astfel, încă din paginile Sfințelor Scripturi este echivalentă cu ideea de puritate virginală și de întruchipare a virtuții. Alături de Maica Domnului, numele este purtat, în Noul Testament, de alte cinci femei, datorite cu virtuți, printre care recurente sunt credința în Dumnezeu, smerenia și curățenia sufletească. Este vorba despre Maria din Betania (sora Martei și a lui Lazăr, cea care îi unge picioarele lui Iisus cu untdelemn și i le șterge cu părul său), Maria, soția lui Cleopa (prezentă în

scena crucificării), Maria Magdalena (cea dintâi căreia i se arată Iisus înviat), Maria (mama evanghelistului Marcu) și o altă Maria, creștină din Roma (cf. DO, *s.v.*). Aceste sfinte femei, dintre care Maria, Maica Domnului se detașează net, vor deveni prototipuri pentru ființele ficționale. Conștient de semnificația pe care numele și-a fixat-o în istorie, scriitorului nu îi rămâne decât să își creeze personajul în conformitate cu această semnificație sau, mult mai rar, în contrast cu aceasta.

Exemplificările aduse de Ioana Pârvulescu sunt, în acest sens, mai mult decât relevante; de adăugat însă este faptul că numele capătă intradiscursiv relevanță pe de o parte în funcție de statutul personajului după rolul său în cadrul acțiunii, iar pe de altă parte în funcție de forma cu care el este folosit – primară (situație în care conotațiile negative sunt rare; vezi cazul Mariei Moromete, poreclită *Guica*, o femeie rea și guralivă), sau, dimpotrivă, coruptă prin derivare – *Mărioara* (la Bolintineanu este o femeie imorală, asociată de narator Mariei Egipteanca, cea de dinaintea actului pocăinței), *Marghioaia* (la Filimon este apelativul primit de Maria și care, rostit de Andronache Tuzluc, tinde să maculeze), *Marcella* (la Eliade, în *Huliganii*, este pseudonim al unei femei de o sensibilitate îndoielnică) – sau prin echivalări cu corespondente din alte limbi (*Marie* în romanul *Dridri* al lui Alecsandri este numele unei actrițe întreținute).

Ocurențele cele mai convingătoare în sensul expresivității onomastice sunt însă cele simbolice. Maria este un nume ce simbolizează virtutea, puritatea, candoarea, neprihănirea, atât la Filimon, unde viziunea maniheistă a sciitorului se repercutează asupra dispunerii în cupluri antitetice a personajelor, iar Maria contrastează cu Chera Duda în mod frapant, cât și la Eminescu, în *Geniu pustiu*, unde Mariei, fiică de preot ucisă tocmai pentru a nu fi prihănită, i se atribuie, în conformitate cu estetica romantismului, statut de înger. Un profil spiritual similar va avea personajul Maria din romanul *Creanga de aur* și nici Maria Bologa din *Pădurea spânzuraților* nu este cu mult diferită. De reținut, în acest din urmă caz, că soțul Mariei este Iosif (luate împreună, ambele nume biblice amintesc de părinții pământești ai lui Iisus), în timp ce fiul acestora este numit metaforic Apostol.

Revenind la onomastica romanului lui Eminescu, vom constata că *Maria* nu este singurul nume biblic utilizat de scriitor. Interesant este deopotrivă felul în care se exploatează intradiscursiv semnificația numelor *Toma* și *Ioan*, autorul investindu-le cu valori metaforice. Dubla semnificație a numelui *Toma*, identificabilă în Noul Testament și dezvoltată în Ioan 20:24-25, pare să fi fost bine cunoscută lui Eminescu, din moment ce se regăsește și în cartea sa. La baza numelui se află un substantiv aramaic, *toma*, în ebr. *toam* 'geamăn' (cf. DOC, *s.v.*), la care Sfânta Scriptură trimite în mod explicit: „Iar Toma, unul din cei doisprezece, zis Geamănul, nu era cu ei când a venit Iisus” (Ioan 20:24); dar Sfântul Apostol Toma a rămas în conștiința lumii creștine prin faptul de a se fi îndoit de învierea lui Iisus, fapt pentru care și-a asumat supranumele *Toma Necredinciosul*. Toma Nour este construit în mod cert după prototipul biblic: pe de o parte, el își manifestă în chip constant preocuparea de a-și găsi în ceilalți dublul (masculin – Ioan, feminin – Poesis), iar pe de altă parte, scepticismul său – coordonată inerentă geniului

romantic –, ca și îndoiala în capacitatea de a mai putea iubi sunt constante ale personalității sale. Cât privește personajul Ioan, „pribun” al revoluționarilor pașoptiști din Transilvania, acesta amintește frapant, atât prin nume, cât și prin felul în care își asumă martiriul în numele neamului său, de Sfântul Ioan Botezătorul (vezi scena decapitării).

Nici semnificația numelui Sfântului Apostol Petru nu a scăpat marilor scriitori. Noul Testament consemnează, în pasaje de o profundă încărcătură spirituală, momentul botezului christic căruia îi este supus Simon, umilul pescar, pentru a-i fi pregătită calea spre a deveni pescar de oameni:

Și venind Iisus în părțile Cezareii lui Filip, a întrebat pe ucenicii Săi, zicînd: Cine zic oamenii că sînt Eu, Fiul Omului? Iar ei au răspuns: Unii, Ioan Botezătorul, alții Ilie, alții Ieremia sau unul dintre prooroci. Și le-a zis: Dar voi cine ziceți că sînt? Răspunzînd Simon Petru a zis: Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu cel viu. Iar Iisus, răspunzînd, i-a zis: Fericit ești Simone, fiul lui Iona, că nu trup și sînge ți-au descoperit ție aceasta, ci Tatăl Meu, cel din ceruri. Și eu îți zic ție, că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui. (Mat. 16:13-18)

În directă concordanță cu semnificația biblică, antroponimul literar *Petru* evocă de fiecare dată tăria și statornicia pietrei, indiferent dacă personajul la care ne raportăm este simplul țăran rebrenian Petre Petre sau un intelectual de talia lui Victor Petrini ori a lui Petru Anicet.

O utilizare ironică va cunoaște, în schimb, numele *Simion*. Semnificația care i se atribuie în literatura de specialitate (‘ascultare, dar al ascultării’, cf. DOC, *s.v.*) se cristalizează încă din Vechiul Testament, unde nașterea lui Simeon este percepută ca un semn al ascultării rugăciunii Liei de către Dumnezeu: „Apoi a zămislit Lia iarăși și a născut lui Iacov al doilea fiu, și a zis: – Auzit-a Domnul că nu sînt iubită și mi-a dat și pe acesta. Și i-a pus numele Simeon” (Fac. 29:33).

Semnificația originară este și în acest caz nuanțată prin intermediul Noului Testament (‘semn ceresc’, cf. DOC, *s.v.*), unde revelarea divinității în scena închinării în templu a Pruncului Sfânt îl dăruiește pe Simeon, cel care se îndoiește că o fecioară ar fi putut naște prunc⁶, cu smerenia necesară percepției miracolului divin:

Și iată era un om în Ierusalim, cu numele Simeon; și omul acesta era drept și temător de Dumnezeu, așteptînd mîngîierea lui Israel, și Duhul Sfînt era asupra lui. Și lui i se vestise de către Duhul Sfînt că nu va vedea moartea pînă ce nu va vedea pe Hristosul Domnului. Și din îndemnul duhului a venit la templu; și cînd părinții au adus înăuntru pe Pruncul Iisus, ca să facă pentru El după obiceiul Legii, el L-a primit în

⁶ Conform tradiției, Dreptul și Cuviosul Simeon este unul dintre cei șaptezeci de traducători ai Vechiului Testament, traducere numită *Septuaginta*, scrisă între 250-130 î.Hr. Traducînd cartea *Isaia*, el ar fi înlocuit termenul *fecioară* (ce va naște prunc) cu *tânără*, gîndindu-se că trebuie să fie o greșeală, din moment ce o fecioară nu poate naște; îndoiala i-o alungă Duhul Sfînt prin intermediul unui înger dumnezeiesc, ce îi făgăduiește că nu va muri pînă ce nu îl va vedea pe Hristos (cf. DOC, *s.v.*).

brațele sale și a binecuvîntat pe Dumnezeu și a zis: Acum slobozește pe robul Tău, Stăpîne, după cuvîntul Tău în pace; că ochii mei văzură mîntuirea Ta. (Luc. 2: 26-30)

Căutând acest antroponim în perimetrul textului literar, îl identificăm în *Enigma Otiliei* și în *Simion Iifinicul*, unde personajele ce-l poartă – Simion Tulea, respectiv bătrânul Simion – trăiesc în permanență o criză mistică, pretinzându-se părtași ai revelației divine (amintim doar faptul că eroul lui Călinescu ajunge să se creadă chiar Iisus Christos, iar cel al lui Cimpoșu, copiind în chip parodic comportamentul Sfântului Simion Stâlpnicul, face din lift loc de schivnicie).

Un alt nume biblic interesant și totodată hagianim este Marta. În Noul Testament numele este purtat de sora lui Lazăr și a Mariei și, grație felului în care comportamentul femeii este perceput de către Iisus, semnificația originară a acestuia (< *Martā* 'stăpână, doamnă', cf. DOC, *s.v.*) este completată cu alte nuanțe, sugerate, în textul biblic, de către Sfântul Evanghelist Luca: „Marto, Marto, te îngrijești și pentru multe te silești. Dar un lucru trebuie: căci Maria partea cea bună și-a ales, care nu se va lua de la ea” (Luc. 10:41-42).

Opusă surorii sale, care primește vorbele Mântuitorului ca pe o hrană spirituală și nu se mai îndepărtează de acesta, „Marta rămâne simbolul femeii care se îngrijește exagerat de treburile casei, neglijând partea spirituală” (DOC, *s.v.*). Semnificația acestui nume o va păstra, în romanul *Mara*, Slavici, unde Marta, nevasta lui Bocioacă, are realmente atitudinea unei stăpâne a casei, iar scriitorul desconspiră acest lucru prin glose intradisursive care facilitează actul receptării: „În casa lui Bocioacă, femeia era stăpînă, așa se știa” (SLAV. 1985, p. 224); „— Dacă jupîneasa e stăpînul casei! [...] Cine se ia după muieri se miră și el unde se pomeneste” (SLAV. 1985, p. 265).

Nici *Ana* nu este un nume mai puțin semnificativ. În Sfintele Scripturi, trei sunt femeile care au înnobilit acest nume prin sfințenie și dăruire întru Domnul. În ordinea importanței lor, acestea sunt Sfânta Ana (care devine mamă a Fecioarei Maria abia la bătrânețe, după îndelungi perioade de post aspru și obstinată rugăciune), Sfânta Ana prorocița (prezentă în scena închinării în templul din Ierusalim a Pruncului Sfânt) și Sfânta Ana, mama Sfântului proroc Samuel, care apare în Vechiul Testament (1Reg. 1:2). Ca antroponim literar, *Ana* evocă, în general, simplitate și bună-cuviință, fiind purtat de femei comune (vezi cazul Anei din nuvela *Moara cu noroc*, al Anei Racliș din romanul *Dan*, al Anei din romanul *Ion*), însă ceea ce surprinde în chip și mai evident este intuiția scriitorilor de a gândi structura intimă a unor asemenea personaje, prin asumarea semnificației originare a numelui (< ebr. *hanan* 'milă', cf. DO, *s.v.*). În aceste condiții, emiterea ipotezei că eroinele mai sus amintite au un destin croit într-o asemenea măsură încât să provoace mila devine, desigur, superfluă.

În cele din urmă, un nume similar, în sensul expresivității și al conformității personajului cu prototipul biblic, va da titlu romanului lui Voiculescu, *Zabei orbul* (1970). Nume rar în onomastica românească, *Zabei* primește în romanul voiculescian valoare simbolică, întrucât, prin intermediul personajului său, scriitorul ilustrează în mod alegoric nu povestea tragică a unui infirm, ci traiectoria spre

mântuire a omului în genere. Sugestia paratextuală este mai mult decât grăitoare în acest sens. Titlul face o implicită trimitere spre două dintre evangheliile Noului Testament, cea după Luca (a vameșului Zaheu) și cea după Ioan (a vindecării orbului din naștere), încât personajul lui Voiculescu se întrupează metaforic din cei doi eroi biblici, făcând ca semnificația numelui său să transpară în tot ceea ce face el (< ebr. *Zakkai* 'curat, drept', cf. DOC, s.v.). Cu Zaheu împarte smerenia căutării căii spre mântuire, iar cu orbul, acea stare de grație necesară omului pentru a deveni sălaș al dumnezeirii și al arătării luminii lui Dumnezeu: „Nici el n-a păcătuit, nici părinții lui, ci ca să se arate în el lucrurile lui Dumnezeu. [...] Atît cît sînt în lume, Eu sînt lumina lumii” (Ioan 9:3-5).

4. Numele biblice necalendaristice

O ultimă categorie de antroponime reperabile în Sfintele Scripturi și care au pătruns ulterior în textul literar o reprezintă numele biblice necalendaristice. Deși în textul-sursă ele au ponderea cea mai însemnată, ocurențele lor în textul literar sunt mai puține. Aceasta se explică, probabil, tocmai prin faptul că, sub impulsul tradiției, în sistemul antroponimic românesc ele se întîlnesc mai rar. Romanul românesc evidențiază exemple relevante și în această direcție, după cum vom ilustra în continuare. În proximitatea numelui *Maria* ar trebui citat, de pildă, antroponimul *Mara*, considerat adesea a fi o trunchiere de la cel dintâi. În fapt, acesta este o creație lexicală identificabilă în Vechiul Testament, unde Noemina, soacra lui Rut, rămasă văduvă și fără copii, după ani de pribegie, cere să fie numită Mara, în conformitate cu amărăciunea pe care a primit-o de la Dumnezeu: „Iar ea zicea: «Nu mă mai numiți Noemina, ci numiți-mă Mara, pentru că amărăciune mi-a trimis Atotțitorul»” (Rut 1:20).

În romanul lui Slavici, căruia îi dă și titlul, numele *Mara* nu se îndepărtează de la semnificația biblică decât în măsura în care, față de prototipul biblic, Mara, preocupată din Radna, găsește bucurie și mângâiere în cei doi copii, pentru binele căroro capătă sens întregul său zburcuc de femeie amărâtă: „A rămas Mara, săraca, văduvă cu doi copii, sărăcuții de ei. [...] se mai ia și de cap, plînge și se plînge c-a rămas văduvă, apoi se uită împregiur, să-și vadă copiii și iar rîde” (SLAV. 1985, p. 5-7).

La Slavici, însă, *Mara* și *Marta* nu sunt singurele nume biblice. Și fiica Mariei, Persida, are un nume similar. Ca nume prezent în Noul Testament, în Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel („Îmbrățișați pe iubita Persida, care mult s-a ostenit în Domnul”, Rom. 6:12), numele *Persida* înobilează personajul lui Slavici cu aura femeii care se sacrifică, „ostenindu-se în Domnul” pentru a-și aduce bărbatul pe calea cea dreaptă. În acest sens, nu poate fi întîmplător faptul că doar grație Persidei Națl devine un adevărat creștin în calitatea sa de soț și de tată și nici faptul că cele două familii își uită dușmăniile de decenii și se unesc alături de pruncul născut de ea.

Însă cele mai interesante situații sunt reprezentate de numele simbolice, așa cum este cazul numelor celor dintâi oameni, *Adam* și *Eva*, în romanul omonim al lui

Rebreanu. În măsura în care cartea oferă o interpretare artistică a mitului androginului, cele două nume își asumă semnificația clar stabilită încă din cartea Facerii, aspect ce permite observația că personajele sunt simboluri; ele întruchipează cuplul primordial, ce se va reface simbolic prin fiecare din cuplurile de îndrăgostiți plăsmuite de scriitor: Adam – bărbatul (< ebr. *ādāmāb* ‘cel născut din pământ’, cf. DO, *s.v.*) și Eva – femeia, dăătoarea de viață: „Și a pus Adam femeii sale numele Eva, adică viață, pentru că ea era să fie mama tuturor celor vii” (Fac. 3:20).

Surprinzător este la Rebreanu și numele *Apostol*, deoarece, în sistemul onomastic românesc, acesta e folosit mai cu seamă ca patronim. Semnificația lui, menționată în lucrările de specialitate (‘trimisul, solul’, cf. DOR, *s.v.*), devine cu atât mai interesantă, cu cât în textul biblic cuvântul nu este nume propriu. Vom înțelege, în consecință, că Apostol Bologa nu este echivalentul ficțional al unui singur apostol⁷, ci urmaș al apostolilor Domnului – prin dragostea față de oameni și spiritul de sacrificiu care-l înobilează în final cu aura martirului.

O creație excentrică (cel puțin datorită eufoniei pe care o generează asocierea dintre nume și prenume) propune și Galaction prin antroponimul *Pavel Abel*, cu care-și individualizează personajul central din romanul *Roxana* (1930). Iar dacă numele Sfântului Apostol Pavel poate fi luat drept convențional, în măsura în care scriitorul îl atribuie unui preot, numele *Abel* are, fără îndoială, valoare metaforică. Cartea Facerii surprinde lapidar povestea tragică a lui Abel, ucis din invidie de către Cain, precum și statutul acestuia („Abel a fost păstor de oi, iar Cain lucrător de pământ” (Fac. 4:1-8), statut pe care – transfigurat în acela de păstor de oameni – îl va conferi și Galaction personajului său.

În ultimă instanță, romanul postmodern cochetează cu onomastica de sorginte biblică, într-o binecunoscută cheie ironică. Un asemenea rol dobândesc antroponimele la Radu Aldulescu, în romanul *Proorocii Ierusalimului* (2004), unde impresia de univers uman imund este copleșitoare. În măsura în care lumea creată este cea a proxeneților și a traficantilor de copii, a prostituției infantile și a pederastaților, a jafului și a crimei, titlul însuși trebuie primit ca o antifrază. Indiferent de natura lor (antroponime propriu-zise – *Marta, Magdalena, Rebeca, Pilat* – sau provenite din toponime sacre – *Ierusalim, Golgota*), numele de origine biblică etichetează ostentativ inși amorali, pentru care sacralitatea nu există și pentru care salvarea nu este resimțită ca o necesitate, promiscuitatea fiind singura realitate recognoscibilă. România postdecembristă devine astfel un topos al damnării și-al pierzaniei, o Sodomă sau o Gomoră modernă din care doar vag se aud ecourile sacre și sentențioase ale vocii smintitului țigan Nojiță:

Proorocii și preoții-s stricați! Chiar în Casa Mea le-am găsit răutatea – așa zice Domnul. De aceea calea lor va fi întunecoasă și alunecoasă. Vor fi prinși și vor cădea. Voi aduce nenorocirea peste ei. În proorocii Ierusalimului am văzut grozăvii

⁷ Într-un studiu cu privire la caracterul motivat al numelor proprii literare, Cristinel Munteanu emite ipoteza că Apostol Bologa se aseamănă mai ales cu Sfântul Apostol Pavel (vezi Munteanu 2008, p. 71-72).

mari. Sunt preacurvari, trăiesc în minciună, întăresc mâinile celor răi, așa că nici unul nu se va mai întoarce la răutatea lui. Toți înaintea mea sunt ca Sodoma, iar locuitorii Ierusalimului ca Gomora... De aceea vorbește Domnul despre prooroci: iată, îi voi hrăni cu pelin și le voi da să bea ape otrăvite. Căci prin proorocii Ierusalimului s-a răspândit nelegiuirea în toată țara. (ALD., p. 61)

5. Concluzii

Așadar, valorificând doar câteva exemple relevante pe care literatura română le pune cititorului la dispoziție, se poate constata că, în cele mai multe dintre situații, numele proprii literare de origine biblică au o netă valoare expresivă. Învățând opera cu semnificații de ordin simbolic, ele întregesc, în fapt, semantica textului și contribuie atât la transmiterea mesajului, cât și la conturarea viziunii autorului asupra lumii pe care o creează. Fiind semne motivate cultural, ele conferă în același timp cititorului un rol activ în actul decodificării.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- ALD. = Radu Aldulescu, *Proorocii Ierusalimului*, București, Editura Corint, 2006.
- ALECS. = Vasile Alecsandri, *Dridri*, text cules și stabilit de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, în *id.*, *Proză*, București, Editura Cartea Românească, 1983.
- ARGH. = Tudor Argezei, *Cimitirul Buna-Vestire*, prefață de Eugen Simion, București, Editura Art, 2011.
- B 1968 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, 1968.
- BLECH. = Max Blecher, *Întâmplări în irealitatea imediată. Vișuina luminată. Corp transparent. Corespondență*, ediție îngrijită, tabel cronologic și prefață de Constantin M. Popa și Nicolae Țone, Prefață de Radu G. Țeposu, Craiova, Editura Aius/ București, Editura Vinea, 1999.
- BOLINT. = Dimitrie Bolintineanu, *Manoil. Elena*, București, Editura Minerva, 1988.
- CĂLIN. = George Călinescu, *Enigma Otiliei*, București, Editura Herra, 2003.
- CIMP. = Petru Cimpoșu, *Simion liftnicul*, Iași, Editura Polirom, 2007.
- DO = Cristian Ionescu, *Dicționar de onomastică*, Editura Elion, 2008.
- DOC = Aurelia Bălan Mihailovici, *Dicționar onomastic creștin*, București, Editura Sophia, 2009.
- DOR = N.A. Constantinescu, *Dicționar onomastic românesc*, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963.
- EL. 2013 = Mircea Eliade, *Domnișoara Christina*, prefață de Paul Cernat, Curtea de Argeș, Editura Tana, 2013.
- EL. 1992 = Mircea Eliade, *Huliganii*, ediție îngrijită și cuvânt înainte de Mircea Handoca, București, Editura Rum-Irina, 1992.
- EMIN. = Mihai Eminescu, *Proză literară*, București, Editura Minerva, 1989.
- FILIM. = Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi și noi*, București, Editura Art, 2007.
- GALACT. = Gala Galaction, *Roxana. Papucii lui Mahmud. Doctorul Taifun*, postfață de Adrian Anghelescu, București, Editura Minerva, 1983.
- PREDA = Marin Preda, *Cel mai iubit dintre pământeni*, București, Editura Cartex Serv, 2006.

- REBR. 1970 = Liviu Rebreanu, *Adam și Eva*, București, Editura Eminescu, 1970.
REBR. 1983 = Liviu Rebreanu, *Ion*, București, Editura Cartea Românească, 1983.
REBR. 1984 = Liviu Rebreanu, *Răscoala*, București, Editura Minerva, 1984.
REBR. 1989 = Liviu Rebreanu, *Pădurea spânzuraților*, București, Editura Albatros, 1989.
SADOV. = Mihail Sadoveanu, *Creanga de aur*, prefață de Pompiliu Macrea, București, Editura Minerva, 1981.
SLAV. 1985 = Ioan Slavici, *Mara*, București, Editura Minerva, 1985.
SLAV. 1981 = Ioan Slavici, *Moara cu noroc*, București, Editura Ion Creangă, 1981.
VLAH. = Alexandru Vlahuță, *Dan*, ediție îngrijită, note și prefață de Valeriu Râpeanu, București, Editura Vivaldi, 1993.
VOIC. = V. Voiculescu, *Zabei orbul*, prefață și tabel cronologic de Roxana Sorescu, București, Editura Cartex 2000, 2004.

B. Literatură secundară

- Gînsac, Ana-Maria, *Teonimie românească: concept, metodă, probleme*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2013.
Irimia, Dumitru, *Introducere în stilistică*, Iași, Editura Polirom, 1999.
Munteanu, Cristinel, *Problema numelor proprii din literatură în lumina unor idei ale lingvisticii coșeriene*, „Limba Română”, XXII, 2012, 1-2, p. 37-46.
Pârvulescu, Ioana, *Alfabetul doamnelor*, București, Editura Crater, 1999.

PATIMA ȘI PĂTIMIREA – ROLUL LOR ÎN DEMERSUL DE INTERPRETARE A SFINTEI SCRIPTURI ÎN VIZIUNEA SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL*

BOGDAN-VLĂDUȚ BRÎNZĂ
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
bogdan_vlad90@yahoo.com

Abstract: The purpose of this article is to demonstrate the importance of the exegetes' spiritual status during the process of the interpretation of Holy Scripture, aiming in particular to highlight the role of the passion in the writings of Saint Maximus the Confessor. Firstly, it will present the anagogical exegetical method used by Saint Maximus, which aims at symbolic interpretation of the text, beginning with the etymology of the term "passion", to develop the proposed theme. Herein, are identified the qualities which the potential exegete should have in order to be able to perceive beyond the letter of the Scripture and, also, the approaching modalities of the sacred text and the potential results.

Keywords: πάθος, Maximus the Confessor, Holy Scripture, anagogy.

1. Introducere

Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) este considerat de Meyendorff (1996, p. 54) „adevăratul părinte al teologiei bizantine”, el remarcându-se prin agerimea gândirii, printr-o profunzime și delicatețe rar întâlnite, aspecte sesizate în scrierile sale, care abordează o tematică teologică variată, foarte bine structurată, dar de o complexitate ridicată.

Literatura de specialitate nu îl include pe Sfântul Maxim în rândul scriitorilor și părinților bisericii care au interpretat Sfânta Scriptură. Aceasta se datorează, probabil, faptului că el nu a lăsat o lucrare dedicată exclusiv exegezei biblice, deși aportul său în acest domeniu, după cum încercăm să arătăm mai jos, nu trebuie neglijat; el este încadrat mai degrabă în rândul părinților filocalici. Totuși, pentru că astăzi opera sa a devenit din ce în ce mai studiată, perspectiva s-a schimbat, în sensul că manualele mai recente de exegeză biblică (vezi Kannengiesser 2006) îl includ în rândul autorilor consacrați ai acestui domeniu.

* *Ὁ πάθος and τὸ πάθημα – their role in demarche of interpretation of the Holy Scripture in the vision of Saint Maximus the Confessor.*

Opera exegetică a Sfântului Maxim Mărturisitorul nu are un caracter sistematic, așa cum se întâmplă, de pildă, la Origen, Chiril al Alexandriei, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie de Nysa, în Răsărit, și la Sfântul Ilarie din Poitiers, Ambrozie, Fericitul Ieronim, Augustin, în Apus, ci are un caracter ocazional, structurat sub formă de întrebări și răspunsuri. Principala lucrare în care comentează diferite pasaje din Sfânta Scriptură este *Răspunsuri către Talasie*¹, la care se adaugă *Comentariu la Psalmul 59*, *Comentariu la Tatăl Nostru* și o bună parte din lucrarea *Întrebări și nedumeriri*.

În ceea ce privește stilul exegetic abordat de Sfântul Maxim, acesta se încadrează în linia Școlii Alexandrine, fiind influențat de cel al lui Origen, fără însă să neglijeze întru totul metoda utilizată de Școala Antiohiană; el propune, astfel, un sistem mai complex, personal, prin care îmbină cele două direcții hermeneutice, urmărind să descopere un sens mai înalt, ascuns în literele Scripturii, pentru ca, după ce acesta a fost descoperit, să se revină la punctul de plecare, de această dată mult îmbogățit (Costache 2004, p. 4). Metoda propusă de Sfântul Maxim Mărturisitorul poartă denumirea de *metoda anagogică*² (gr. ἀναγωγή).

În lucrarea de față, ne propunem să arătăm importanța stării spirituale a exegetului în procesul de interpretare a Sfintei Scripturi, subliniind rolul *patimii* și al *pătimirii* în acest demers, în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul.

2. Anagogia ca metodă de interpretare a Sfântului Maxim Mărturisitorul

Conceptul de *anagogie* își are originea în grecescul ἀναγωγή³, cuvânt compus din prefixul ἀνα-, care indică direcția spre în sus, și verbul ἄγω, care înseamnă ‘a duce, a conduce, a ridica, a învăța’ (LIDDEL/ SCOTT, *s.v.*), rezultând astfel sensul ‘a duce, a conduce, a ridica spre în sus, a oferi o învățătură mai înaltă’. În LAMPE, *s.v.*, termenul ἀναγωγή are două sensuri: unul spiritual, care trimite de la realitatea sensibilă spre cea inteligibilă, și altul care face referire la modul anagogic de

¹ Titlul *Răspunsuri către Talasie* este traducerea în limba română a celui latinesc *Quaestiones ad Thalassium*. Originalul grecesc este Περί διαφορών ἀπόρων τῆς θείας γραφῆς, adică *Despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură*; acesta a fost dedicat egumenului Talasie, după cum aflăm din dedicația de la începutul lucrării: „Τῷ δισιοτάτῳ δούλῳ τοῦ Θεοῦ, κυρίῳ Θαλασσίῳ πρεσβυτέρῳ καὶ ἡγουμένῳ, Μάξιμος ταπεινός μονάχων, χαίρειν” [= Preacuviosului slujitor al lui Dumnezeu, domnului Talasie, egumen și prezbiter, Maxim, smeritul monah, salutare].

² Blowers (1995, p. 646) spune că ar fi oarecum greșit ca stilul anagogic să fie considerat o metodă în sine, deoarece termenul ἀναγωγή poartă în sine, în hermeneutica origeniană, o întreagă perspectivă asupra caracterului revelator al Logosului în procesul de interpretare a Sfintei Scripturi. Este termenul utilizat cu precădere de Origen pentru a desemna sensul spiritual, mistic, al textului sacru, în opoziție cu cel literal sau istoric.

³ În limba română, termenul a pătruns pe filieră franceză, de la substantivul feminin *anagogie*, împrumutat, la rândul său, din lat. *anagogia*, -ae, care își are originea în femininul grecesc ἡ ἀναγωγή.

interpretare a Sfintei Scripturi, cu trimitere la θεωρία, care, în traducere, înseamnă ‘vederea lui Dumnezeu, contemplație’, idee asupra căreia vom reveni mai târziu. În cadrul celui de-al doilea sens sunt identificați alți doi termeni sinonimi cu cel analizat de noi, și anume μυστική (mistic) și πνευματική (spiritual), ceea ce înseamnă că metoda anagogică are un caracter mistic, spiritual, duhovnicesc. Tot aici, se vorbește despre caracterul necesar și despre superioritatea acestei metode față de cea literală. Caracterul necesar constă în aceea că, prin intermediul metodei anagogice, sunt lămurite anumite aparente nepotriviri din textul evanghelic, iar superioritatea față de metoda literală se relevă prin faptul că sunt oferite textelor interpretări mai înalte. Astfel, metoda anagogică se află în legătură cu cea literală prin aceea că cea de-a doua reprezintă punctul de pornire pentru prima, aceasta fiindu-i superioară prin ideile mai înalte pe care le propune, idei care rezultă din reflecția interpretului asupra textului sau din considerații de ordin moral (Stamatiou 1994, p. 56).

Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, interpretarea anagogică nu cuprinde prin ea însăși cel mai înalt sens, ci mai degrabă întregul orizont spiritual. Anagogia maximiană include atât sensul mai înalt, cât și conținutul pedagogic al textelor interpretate (Blowers 1995, p. 646). El reclamă adesea metoda literală, pornind de la cuvântul Sfântului Apostol Pavel care spune că „litera ucide, iar duhul face viu”⁴ (2Cor. 3:6), dar nu îi anulează valoarea, ci o folosește astfel încât să își atingă scopul spiritual sau dogmatic pe care îl urmărește⁵. Astfel, în *Răspunsul 17 din Răspunsuri către Talasie*, Sfântul Maxim spune:

Cel ce cercetează cu frica lui Dumnezeu înțelesul locurilor grele ale Scripturii și nu ridică acoperământul literei de pe duh decât pentru slava lui Dumnezeu, „va afla toate înaintea sa” (Prov. 8:9), după cuvântul Înțelepciunii, negăsindu-se nimic care să împiedice înaintarea fără de greș a înțelegerii spre cele dumnezeiești. Vom lăsa deci istoria, care din punct de vedere istoric s-a împlinit [...] și vom înțelege cu ochii minții sensul ei duhovnicesc (πνεύματι), care se înfăptuiește neîncetat și, din ce se înfăptuiește mai mult, e tot mai viu (MAXIM M., TALASIE, p. 83 – PG 90, 304B),

iar în *Răspunsul 49* spune că „totdeauna ceea ce-i trecut pentru istorie e prezent, în chip tainic (μυστικῶς), în înțelesul spiritual” (MAXIM M., TALASIE, p. 220 – PG 90, 449C), de aceea, găsim în *Răspunsul 38*, „e mai bine să ne ostenim mai mult și să rugăm pe Dumnezeu neîncetat să ne dăruiască înțelepciune și putere ca să înțelegem toată Scriptura duhovnicesc (πνευματικῶς)” (*ibidem*, p. 167 – PG 90, 449C). Se înțelege, astfel, că pentru Sfântul Maxim rugăciunea are o importanță deosebită, reprezentând o condiție esențială pentru a realiza o interpretare corectă a textului.

⁴ Pentru citatele scripturistice vom folosi: *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, IBMBOR, București, 2008.

⁵ Vezi MAXIM M., *ÎNTREB. ȘI NEDUM.*, p. 72, 256-257 (PG 90, II, 11, 844C-845A); *ibidem*, p. 162, 206-207 (PG 90, I, 65, 836A – 837B).

În *Răspunsul 48*, Sfântul Maxim rostește o foarte frumoasă rugăciune prin care cere ajutorul lui Dumnezeu pentru a pătrunde înțelesurile textelor sacre, rugăciune în care pot fi sesizate, totodată, principalele caracteristici ale hermeneuticii sale:

Vino, preaslăvite Cuvinte al lui Dumnezeu, și ne împărtășește, pe măsura puterilor noastre, descoperirea cuvintelor Tale! Înlăturând grosimea învelișurilor, arată-ne, Hristoase, frumusețea înțelesurilor spirituale. Ia-ne de mâna dreaptă, adică de puterea minții noastre, și „ne călăuzește pe calea poruncilor Tale” (Ps. 118:35). Și ne du (ἄγαγε) „la locul cortului Tău cel minunat, până înlăuntrul casei lui Dumnezeu, în glas de bucurie și de mărturisire a zvonului de sărbătoare” (Ps. 41:5), ca și noi, prin mărturisirea făptuirii (διὰ τῆς κατὰ τὴν προῤῥῆξιν ἑξομολογήσεως) și prin bucuria contemplației (τῆς κατὰ τὴν θεωρίαν ἀγαλλιόσεως), să fim învredniciți a veni la locul negrăit al ospățului Tău și să ne ospătăm împreună cu cei ce prăznuiesc acolo duhovnicește, cântând cunoștința celor negrăite cu glasurile netăcute ale minții. Și mă iartă pe mine, Hristoase, că îndrăznesc, la porunca slujitorilor Tăi celor vrednici, ceea ce este peste puterea mea. Luminează cugetarea mea neluminată spre înțelegerea locului de față, ca să fii și mai mult slăvit, ca Unul ce dai orbilor vedere și faci limba celor găngavi să grăiască claritate. (MAXIM M., TALASIE, p. 205 – PG 90, 433)

În pasajul de mai sus identificăm cele două căi care, în viziunea Sfântului Maxim, reprezintă modul prin care pot fi pătrunse înțelesurile Sfintei Scripturi, și anume: prin mărturisirea făptuirii (διὰ τῆς κατὰ τὴν προῤῥῆξιν ἑξομολογήσεως) și prin bucuria contemplației (τῆς κατὰ τὴν θεωρίαν ἀγαλλιόσεως). Acestea nu sunt altceva decât primele două trepte ale urcușului duhovnicesc pe care Sfântul Maxim, urmând lui Evagrie⁶, le ierarhizează, stabilind un itinerariu pe care credinciosul îl parcurge pentru a ajunge la stadiul final sau la scopul pentru care a fost creat, și anume cel al îndumnezeirii (θέωσις). Cea de-a treia treaptă este *teologia mistică* (μυστικῆ θεολογία). Așadar, cele trei etape sunt: *lucrarea practică* (προῤῥῆξις) sau *făptuirea, contemplația naturală* (θεωρία) și *teologia* sau *teologia mistică* (μυστικῆ θεολογία)⁷.

Adesea, la Sfântul Maxim, primele două trepte, προῤῥῆξις și θεωρία, sunt într-o relație de interdependență, deoarece „lucrarea neajunsă la contemplare rămâne neîntregă, iar contemplarea neîntemeiată pe lucrare e deșartă și vană” (Larchet 2013, p. 235). Căci, spune Sfântul Maxim:

⁶ Evagrie Ponticul (345-399) a fost un renumit teolog al secolului al IV-lea, considerat veacul de aur al Bisericii. Teologia sa a influențat pe mulți părinți ai Bisericii de Răsărit, inclusiv pe Sfântul Maxim Mărturisitorul. Învățăturile lui cu privire la viața ascetică și mistică reprezintă temelia pe care Părinții Bisericii de după el au construit teologia ascetică și mistică a Bisericii de Răsărit.

⁷ „Deci toată mintea contemplativă, având sabia Duhului, care este Cuvântul (Rațiunea) lui Dumnezeu, după ce a omorât în sine mișcarea creației văzute, a dobândit virtutea, iar după ce a tăiat de la sine nălucirea formelor sensibile, a aflat adevărul în rațiunile lucrurilor, aceasta constituind contemplația naturală; în sfârșit, după ce s-a ridicat deasupra ființei lucrurilor, primește iluminarea nemărginitei monade dumnezeiești, aceasta constituind taina teologiei adevărate” (MAXIM M., TALASIE, p. 205 – PG 90, 356 AB).

Cei credincioși trebuie să caute numai cunoștința dumnezeiască și virtutea care o împodobește prin fapte. [...] De pildă: izbăvirea de patimi, răbdarea încercărilor, rașunile virtuților, chipurile lucrărilor, dezrădăcinarea afecțiunii sufletului față de trup, dezlegarea simțurilor din legătura (relația) cu lucrurile sensibile, retragerea desăvârșită a minții din toate cele create. (MAXIM M., TALASIE, p. 155-156 – PG 90, 376D-377A)

Din această enumerare observăm că primul lucru pe care trebuie să-l facă cel care vrea să pătrundă tainele dumnezeirii este eliberarea de patimi, care țin mintea legată de lumea sensibilă și o împiedică să se înalțe spre cea inteligibilă.

3. Rolul patimii și al pătimirii în interpretarea Sfintei Scripturi

Înainte de reliefa rolul patimii și al pătimirii în interpretarea Sfintei Scripturi, în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul, consider că este necesar să prezentăm etimologia termenilor, sensurile acestora și diferențele dintre ei, întrucât, la o prima vedere, par a fi asemănători.

Termenul *patimă* provine în limba română din neogreacă, de la substantivul neutru πάθημα, care își are originea în limba greacă veche, derivând de la verbul πάσχω (viitor πείσομαι, aorist ἔπαθον, perfect πέπονθα); rădăcina acestuia, παθ-, aflată la gradul zero, formează infinitivul πάθειν, de unde rezultă substantivul masculin ὁ πάθος, femininul ἡ πάθη și neutrul τὸ πάθημα (vezi CHAINTRAINE, s.v.). Termenul românesc *pățimire* s-a format prin substantivizarea verbului *a pătimi*, creat prin derivare regresivă de la substantivul *patimă*. ‘Ο πάθος are o multitudine de sensuri, care, într-o accepțiune mai largă, s-ar rezuma în expresia „ceva ce se întâmplă”, cu referire atât la un eveniment, cât și la o persoană, pentru ca, într-un înțeles mai restrâns, să facă referire la „ceea ce se întâmplă cu trupul” și la „ceea ce se întâmplă cu sufletul”. Această deosebire a devenit clară abia începând cu Platon, primul care a făcut distincția între trup și suflet (Peters 1967, p. 152-155). În DEX, s.v., cuvântul *patimă* are următoarele sensuri: ‘sentiment puternic și violent care copleșește pe om, întunecându-i adesea dreapta judecată; pasiune, iubire excesivă pentru ceva, pornire nestăpânită; suferință morală; părtinire, parțialitate; dușmănie, ură; suferință fizică, caznă, chin; boală’.

Sfântul Maxim Mărturisitorul folosește des termenul πάθος în textul grecesc original. În română, acesta s-ar traduce prin *patimă*, însă, fără anumite precizări, nu s-ar înțelege la ce anume se referă exact autorul, deoarece cuvântul cuprinde în sine cel puțin trei aspecte diferite: capacitatea de suferință (pățimirea), patimile potrivite cu firea (afectele) și patimile contrare firii (patima).

Părintele Dumitru Stăniloae, într-o notă a *Răspunsului 21* din *Răspunsuri către Talasie*, explică amănunțit necesitatea acestei distincții, pe care o facem și noi, întrucât Sfântul Maxim „nu înțelege prin cuvântul πάθος numai patima rea, în sensul obișnuit, întâlnit la ceilalți sfinți din *Filocalie*, ca păcat devenit deprindere ce ne robește, ci în ea el pune pe lângă acest înțeles și înțelesul afectului după fire” (Stăniloae 2009b, p. 97, nota 45; vezi și p. 97-99). Sensul prim al termenului are un

caracter pozitiv, referindu-se la patimile conforme cu firea (afecte) și la capacitatea de suferință (pățimirea), în timp ce caracterul negativ, exprimat prin patimile contrare firii, este cuprins în acest termen ca o potențialitate.

În ceea ce privește rolul conceptelor *patimă* și *pățimire* în interpretarea textului sacru, Sfântul Maxim Mărturisitorul, în prologul scrierii sale *Răspunsuri către Talasie*, oferă o expunere pertinentă a condițiilor pe care trebuie să le îndeplinească exegetul înainte de a începe să analizeze și să explice textele biblice, această expunere putând fi considerată, fără să se greșească, un mic tratat de hermeneutică biblică (Coman 2001, p. 75). În acest mic tratat, care în PG ocupă patru coloane și jumătate, termenul *πάθος* apare de 14 ori, iar în întregul corpus maximian, am putea afirma, fără să exagerăm, că, împreună cu derivații săi, este unul dintre termenii cu cea mai mare frecvență, ceea ce arată importanța pe care o are în scriitura și teologia acestui autor.

Odată cu căderea omului în păcat, structura acestuia s-a schimbat, iar relația directă pe care o avea cu Dumnezeu a fost alterată. Din această cauză, omul trebuie să se străduiască să refacă această legătură personală cu Dumnezeu, strădanie care constă în renunțarea la patimi și în lucrarea virtuților. Sfântul Maxim Mărturisitorul insistă foarte mult în scrierile sale asupra refacerii acestei legături întrerupte, constituind pentru el și premisa unei bune și autentice interpretări a Sfintei Scripturi, după cum spune și Sfântul Apostol Petru: „nicio proorocie a Scripturii nu se tâlcuiește după socotința fiecăruia; pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit purtați fiind de Duhul Sfânt” (2Petr. 1:20-21).

În cazul interpretării unui text oarecare, primează calitățile intelectuale ale exegetului (cunoașterea limbii originale a textului, a izvoarelor, a contextului cultural și istoric în care a fost alcătuit etc.), însă în cazul interpretării textului sacru primează calitățile morale, întrucât Sfânta Scriptură este Cuvântul lui Dumnezeu, prin care El se revelează în mod direct cititorului. Pentru a putea comunica cu textul este necesar ca interpretul să se elibereze de patimi, căci, urmând principiului *tantum quantum*, omul poate deveni Dumnezeu în măsura în care Dumnezeu s-a făcut om. Acest lucru înseamnă că, cu cât omul se eliberează mai mult de patimi, cu atât el se apropie mai mult de Dumnezeu, îl cunoaște, îl înțelege mai bine și, astfel, poate descoperi, totodată, și profunzimea textului⁸. Dacă este ignorat acest lucru esențial, cel care dorește să interpreteze textul o va face din dorința egoistă de a-și demonstra sieși, precum și altora, capacitățile sale intelectuale, acțiune ce ascunde în sine mai

⁸ Cel care dorește să interpreteze textul, în viziunea Sfântului Maxim, trebuie să se elibereze nu numai de patimi, ci și de lumea sensibilă, să realizeze o detașare completă de tot ce i-ar putea opri mintea de la cugetarea celor dumnezeiești: „Contemplația simplă a lucrurilor are nevoie de un suflet slobozit de patimi. Sufletul acesta se numește Ierusalim, pentru virtutea desăvârșită și pentru cunoștința nematerială cuprinsă în el. El se dobândește când sunt înlăturate nu numai patimile, ci și închipuirile sensibile, pe care Scriptura le-a numit apele izvoarelor dinafară” (MAXIM M., TALASIE, p. 229, scolia I – PG 90, 460AB).

multe patimi, cum ar fi trufia părerii de sine, pe care Sfântul Maxim o aseamănă smochinului neroditor, împodobit numai cu frunze (cf. MAXIM M., TALASIE, p. 91 – PG 90, 309D), iubirea de sine (φιλαυτία), considerată maica tuturor celorlalte patimi (*ibidem*, p. 35 – PG 90, 255BCD), și multe altele asemenea.

Abordarea intelectualistă, bazată pe capacitățile proprii, lipsește interpretarea de caracterul doxologic⁹ pe care trebuie să îl aibă orice acțiune, după cum îndeamnă și Sfântul Apostol Pavel: „pe toate spre slava lui Dumnezeu să le facem” (1Cor. 10:31). Sfântul Maxim Mărturisitorul este categoric, așadar, în privința rezultatului, spunând că „nu va dobândi omul ceva din cele înșirate numai prin putere naturală, fără puterea lui Dumnezeu, care să le dăruiască”, pentru că „cel ce caută cu vreo patimă, nu va primi ce caută, căutând în chip rău. Căci zice: «Cereți și nu primiți, fiindcă cereți rău»” (Iac. 4:3), în vreme ce „cel ce caută fără patimă cele dumnezeiești desigur va lua ceea ce caută” (MAXIM M., TALASIE, p. 357 – PG 90, 605B).

Prima atitudine pe care a avut-o Sfântul Maxim atunci când egumenul Talasie i-a cerut să ofere o interpretare mai înaltă anumitor pasaje indicate de el a fost aceea de refuz, motivând că starea lui păcătoasă îl împiedică să purceadă la un asemenea demers:

aceste locuri de abia pot fi înțelese de cei care au înaintat mult în contemplație și au ajuns la capătul celei mai înalte și mai neapropiate cunoștințe, nu însă de mine, care mă târasc pe pământ și, asemenea șarpelui cel blestemat odinioară, nu am altă hrană afară de pământul patimilor, înnoiroiat ca un vierme de putreziciunea plăcerilor. (MAXIM M., TALASIE, p. 26 – PG 90, 245C)

Acest refuz se datorează în primul rând smereniei pe care o avea sfântul, dar și faptului că cel care îi cerea să facă interpretarea nu era oricine, ci o persoană care avea capacitatea și statura morală de a înțelege singur „rațiunile celor inteligibile”. Chiar dacă Talasie oferise o interpretare proprie pasajelor dificile, totuși, știind că cuvântul Scripturii „rămâne totdeauna fără hotar”, de vreme ce „precum Dumnezeu după ființă nu e supus cunoașterii, la fel nici cuvântul Lui nu poate fi cuprins prin cunoștința noastră” (*ibidem*, p. 243, scolia I – PG 90, 473C), a cerut insistent ajutor Sfântului Maxim Mărturisitorul pentru o aprofundare a textului.

În descrierea pe care i-o face egumenului Talasie, Sfântul Maxim precizează momentul în care se cuvine ca cineva să se angajeze în demersul de interpretare, și anume: „după ce-ai lepădat cu totul împătımirea care leagă de simțire și de trup, străbătând întins cu mintea în chip priceput oceanul nesfârșit al cuvintelor Duhului (al Scripturii), cercetezi cu duhul cele ale Duhului” (MAXIM M., TALASIE, p. 26 – PG 90, 245A), urmând, astfel, cuvântului Sfântului Apostol Pavel, care spune:

⁹ „Luminează cugetarea mea neluminată spre înțelegerea locului de față, ca să fii și mai mult slăvit, ca Unul ce dai orbilor vedere și faci limba celor găngavi să grăiască cu claritate” (*ibidem*, p. 205 – PG 90, 433BC).

cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut decât Duhul lui Dumnezeu. Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu; pe care le și grăim, dar nu în cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt, lămurind lucruri duhovnicești oamenilor duhovnicești. Omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie și nu poate să le înțeleagă, fiindcă ele se judecă duhovnicește. (1Cor. 2:11-15)

De altfel, capitolul al doilea al Epistolei întâi către Corinteni tratează tocmai problema iscusinței în propovăduire, deoarece cuvintele au putere prin Duhul care este în ele. Duhul se sălășluiește atât în vorbitor, cât, totodată, și în cel care primește aceste cuvinte, care trebuie să aibă o dispoziție sufletească aparte; se poate vorbi, astfel, și de importanța condiției morale a primitorului, problemă pe care nu o discutăm aici.

Am făcut la începutul acestui punct o distincție terminologică între *patimă* și *pătîmire*, spunând că termenul *patimă* implică un sens negativ, patima fiind „o mișcare a sufletului împotriva firii fie spre o iubire nerațională, fie spre o ură fără judecată a vreunui lucru, sau din pricina vreunui lucru din cele supuse simțurilor” (MAXIM M., CAP. DRAG., p. 85 – PG 90, 988D-989A); termenul *pătîmire* implică un sens pozitiv, referindu-se la afecte și la capacitatea de suferință. Cu alte cuvinte, patima, în înțelesul negativ, este apanajul diavolului, iar pătîmirea, cu înțelesul pozitiv, aparține lui Dumnezeu. Deci, după ce omul iese de sub robia patimilor, ajunge la starea de nepătîmire, care, în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul, nu este o stare pasivă, ci coincide cu lucrarea virtuților; din acest moment putem vorbi de o pătîmire a celor dumnezeiești. În acest proces de pătîmire, omul revine la starea naturală a creației: „simțirea trebuie să devină pură percepție sensibilă, iar rațiunea trebuie să-și recâștige fermitatea ei obiectivă” (Stăniloae 2009a, p. 21).

Atunci când omul se hotărăște să împlinească poruncile dumnezeiești, să lucreze virtuțile, adică să lucreze conform cu rațiunea firii, îi vine în ajutor harul dumnezeiesc, după cum spune Sfântul Maxim în *Tălcuire la Tatăl nostru*: „astfel unindu-se voia cu rațiunea firii, se produce împăcarea lui Dumnezeu cu firea” (MAXIM M., TÂLC. TATĂL NOSTRU, p. 21 – PG 90, 901).

Lucrarea virtuților în viziunea Sfântului Maxim dobândește o importanță aparte deoarece, așa cum sesizează Larchet (2013, p. 232), el dezvoltă o idee originală, dar totodată paradoxală, spunând că „atunci când omul ajunge virtuos, nu numai că el devine asemenea lui Dumnezeu, ci și Dumnezeu Se face asemenea lui, iar omul devine astfel o paradigmă¹⁰ a lui Dumnezeu”, aceasta pornind de la

¹⁰ „Căci se zice că Dumnezeu și omul își sunt unul altuia modele” (Φασὶ γὰρ ἀλλήλων εἶναι παραδείγματα τὸν Θεὸν καὶ τὸν ἄνθρωπον) (MAXIM M., AMBIGUA, p. 166 – PG 91, 1113B). Această imagine a omului care este model al lui Dumnezeu pare a fi o afirmație curajoasă a Sfântului Maxim, dar ea se bazează pe cel puțin două lucruri: primul constă în faptul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu (Fac. 1:27), deci există o potențială asemănare, iar al doilea, pornind de la primul, are în vedere pe omul

afirmația Sfântului Maxim că „Hristos este însăși ființa virtuților”, iar cei care le împlinesc „se fac icoane vii ale lui Hristos, ba, mai mult, aceiași cu El, după har sau asemănare” (MAXIM M., AMBIGUA, p. 336 – PG 91, 1253D).

Aceste aspecte sunt importante pentru că, atunci când se urmărește înțelegerea cuvântului Sfintei Scripturi, se vorbește despre o împărtășire cu acesta, iar cuvântul Scripturii este Cuvântul lui Dumnezeu, adică Hristos întrupat. Unirea cu el nu se poate realiza decât în stare de curăție sufletească, iar a interpreta textul biblic este o activitate accesibilă

numai acelor care pentru multa curățire a minții lor, au primit de la Dumnezeu tot harul pe care-l pot primi oamenii. Căci pătrunzând cu ajutorul acestui har în noianul vederilor tainice, aceștia văd rațiunile celor scrise, dezbrăcate de veșmântul figurilor. (MAXIM M., TALASIE, p. 299 – PG 90, 536C)

Sfântul Maxim vorbește și despre o capacitate a minții de înțelegere a tainelor textului sacru direct proporțională cu renunțarea la patimi și, implicit, cu starea ei de curăție, fapt ce nu se realizează integral deodată, ci este o mișcare continuă, progresivă, neexistând posibilitatea de stagnare; orice stagnare în împlinirea virtuților este, de fapt, un regres al stării duhovnicești, adică o îndepărtare de țință. Astfel, el vorbește, pentru început, despre o stare de „nevârstnicie a minții” (νηπιότητος νοῦ), din pricina căreia cei ce o au „nu se pot ridica peste percepția simțurilor, ci trebuie să se exercite mai întâi prin figuri sensibile, ca apoi să dorească să se urce la rațiunile arhetipice ce sunt mai presus de percepția sensibilă” (MAXIM M., TALASIE, p. 299 – PG 90, 536C). Aceasta ar corespunde celor care doresc să pătrundă textul Sfintei Scripturi doar prin intermediul rațiunii, mânați de o motivație bună, nu răutăcioasă, cu conștiința că au în față un text sacru prin care Dumnezeu se revelează, ceea ce înseamnă că „sunt stăpâniți de o venerație sinceră față de cele dumnezeiești” (*ibidem*, p. 299 – PG 90, 536D).

Sfântul Maxim Mărturisitorul identifică în situația de mai sus două aspecte pozitive care ar putea rezulta în urma acestui demers:

cel ce abordează prin conjectură lucrurile dumnezeiești, fie descoperă adevărul în privința celor cugetate, și atunci aduce cu bucurie, drept jertfă de laudă, mulțumiri Celui ce i-a dat de știre despre ceea ce a căutat, fie constată că înțelesul celor scrise îi scapă, și atunci respectă și mai mult lucrurile dumnezeiești, aflând că înțelegerea lor întrece propria lui putere. (MAXIM M., TALASIE, p. 299 – PG 90, 536D)

Identificăm în acest ultim pasaj un element esențial în demersul de interpretare a Sfintei Scripturi, care se regăsește de nenumărate ori în abordarea hermeneutică a

virtuos, fără păcat, care l-a avut drept model pe Dumnezeu. Aceasta nu este altceva decât o trimitere la momentul Întrupării Cuvântului, prin care El ia chipul omului (cf. Stăniloae 2006, p. 166-167, notele 98 și 99).

Sfântului Maxim¹¹, și anume smerenia, deoarece:

Cunoștința care nu e ținută în frâu de frica lui Dumnezeu prin fapte produce îngâmfare, deoarece convinge pe cel îngâmfat de pe urma ei să prezinte ca al său ceea ce i s-a dat în dar și să prefacă în laudă de sine dania Cuvântului. Iar activitatea virtuoașă, care crește deodată cu dorul de Dumnezeu, neprimind cunoștința lucrurilor ce sunt mai presus de cele ce trebuie făcute, îl face pe cel activ să se smerească și să se adune în sine prin rațiunile mai presus de puterea proprie. (MAXIM M., TALASIE, p. 318, scolia 4 – PG 90, 56BC)

Virtutea smereniei este catalizatorul și garantul unei exegeze autentice a textului sacru, întrucât permite harului Duhului Sfânt să se sălășuiască în cel care dorește să interpreteze textul, realizând o nouă întrupare a Cuvântului.

4. Concluzii

Studiul de față și-a propus să evidențieze, desigur, nu în mod exhaustiv, importanța pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul o dă conceptelor *patimă* și *patimire* în procesul de descoperire a înțeleșurilor mai înalte care se regăsesc ascunse în cuvintele Sfintei Scripturi. Acestea pot fi cu adevărat descoperite numai dacă este depășit acel cadru convențional pe care îl propune litera textului. Depășirea se poate realiza prin eliberarea de patimi, dar, într-un mod desăvârșit, printr-o totală desprindere de lumea sensibilă, lăsând, astfel, doar rațiunea să cunoască cele ale Rațiunii. Se poate înțelege acest lucru dacă se are în vedere mărturisirea pe care Sfântul Apostol Pavel o face, cum că, răpit fiind până la al treilea cer, „a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască” (2Cor. 12:4).

Sfântul Maxim Mărturisitorul, după cum bine se știe, este un părinte filocalic, iar acest lucru se poate observa ușor în perspectiva pe care o propune în demersul său exegetic. Această perspectivă urmărește o integrare a celor două dimensiuni, spirituală și scolastică, în procesul de interpretare a Sfintei Scripturi, deoarece orice acțiune a omului trebuie să aibă un caracter doxologic, care nu poate exista fără o trăire duhovnicească, dobândită numai prin renunțarea la patimi și prin practicarea virtuților. Patimile sunt cele care țin mintea omului blocată în orizontul celor lumești, împiedicând înaintarea spre orizonturile duhovnicești.

Curățirea de patimi nu este necesară doar în cadrul unui demers hermeneutic, ci trebuie să fie o constantă a vieții, necesară în toate domeniile de activitate, pentru că rațiunea fiecărui lucru creat își are originea în Rațiunea supremă, care este Dumnezeu. Astfel, după cum spune Sfântul Chiril al Alexandriei (CHIRIL, ÎNCHINAREA, p. 9), cine dorește să îl cunoască pe Dumnezeu trebuie să o facă în stare de jertfă curată.

¹¹ „Deci chiar de am spus ceva după puterea mea, și aceasta luându-mi o mare îndrăzneală, nu am îmbrățișat tot înțelesul celor scrise, acesta aflându-se infinit mai presus de puterea mea” (MAXIM M., TALASIE, p. 241 – PG 90, 473C).

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- *** *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, IBMBOR, 2008.
- CHAINTRAINE = Pierre Chaintraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968.
- CHIRIL, ÎNCHINAREA = Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în Dub și în Adevăr*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, IBMBOR, 1991 („Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 38).
- DEX = *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Univers Enciclopedic Gold, 2012.
- LAMPE = *A Patristic Greek Lexicon*, edited by G.W.H. Lampe, D.D. Ely Professor of Divinity in the University of Cambridge, London, Great Britain, Oxford at the Clarendon Press, 1961.
- LIDDELL/ SCOTT = *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- MAXIM M., AMBIGUA = Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere din limba greacă veche, introducere și note de Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, București, IBMBOR, 2006.
- MAXIM M., CAP. DRAG. = Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. II, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, IBMO, 2009.
- MAXIM M., ÎNTREB. ȘI NEDUM. = Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, traducere din limba greacă veche și note de Laura Enache, studiu introductiv, indici, bibliografie și note de pr. Dragoș Bahrim, Iași, Doxologia, 2012.
- MAXIM M., TALASIE = Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. III, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, IBMO, 2009.
- MAXIM M., TÂLC. TATĂL NOSTRU = Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuirea la Tatăl nostru*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. II, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, IBMO, 2009.
- PG = J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca Prior*, Tomus XC, XCI, Paris, Petit-Montrouge, 1865.

B. Literatură secundară

- Blowers, Paul M., *The anagogical imitation: Maximus the Confessor and the Legacy of Origenian Hermeneutics*, în Gilles Dorival/ Alain le Boulluc (ed.), *Origeniana Sexta: Origène et la Bible/ Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum*, Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993, Leuven, Peeters/ Leuven University Press, 1995, p. 639-654 („Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium”, vol. 118).
- Coman, Constantin, *Premize ermineutice în lucrarea „Răspunsuri către Talasie” a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Contribuții la o ermineutică biblică ortodoxă*, în „Anuarul Facultății de Teologie

- Ortodoxă «Patriarhul Iustinian»», București, Editura Universității din București, 2001, p. 69-105.
- Costache, Doru, *Programul hermeneuticii tradiționale. Trei scrieri ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în „Bărgănel Ortodox. Periodic al Episcopiei Sloboziei și Călărașilor”, 13, 2004, p. 4-5.
- Larchet, Jean-Claude, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, ediție îngrijită de Pr. Dragoș Bahrîm, Iași, Doxologia, 2013.
- Kannengiesser, Charles, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, with special contributions by various scholars, Leiden – Boston, Brill, 2006.
- Meyendorff, John, *Teologia Bizantină*, București, IBMBOR, 1996.
- Peters, Francis E., *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York, New York University Press, 1967.
- Stamatoiu, Dionisie, *Despre sensurile Sfintei Scripturi. Noțiuni preliminare*, în „Mitropolia Olteniei”, XLVI, 1994, 1-6, p. 45-64.
- Stăniloae, Dumitru, în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere din limba greacă veche, introducere și note de Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, București, IBMBOR, 2006.
- Stăniloae, Dumitru, *Viața și scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. II, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, IBMO, 2009 (= 2009a).
- Stăniloae, Dumitru, în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. II, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, IBMO, 2009 (= 2009b).

CURAT – NECURAT ȘI IMPLICAȚIILE ACESTORA DIN EPISTOLA LUI BARNABA*

ANI IONUȚ CONSTANTIN
Institutul Teologic Adventist, București
ani.constantin@institutadventist.ro

Abstract: This study approaches interpretations about clean and unclean animals as they are found in the Epistle of Barnabas, by comparing them with other interpretations of the Fathers of the Church, but also with other contemporary authors to determine whether or not these interpretations are scriptural. The first chapter is an introduction on the use of Barnabas' Epistle by the Church Fathers, its acceptance among believers and some elements of the content of the letter. In the second chapter, the interpretation of clean and unclean animals is presented in terms of Novatian, Clement, Philo, Aristeeas, Barnabas, and a parallel is drawn among these interpretations, highlighting differences and similarities. The focus is on Leviticus 11 in parallel with Barnaba 10. For a clearer understanding concerning the interpretations found in the Epistle of Barnabas, a separate section is needed, the third section entitled *The Sanitary Mosaic Law in the NT*. Here, we will notice if the law can be understood allegorically or it adopts the same interpretation as the one in Leviticus. The last chapter treats misinterpretations of the epistle and the establishment viewpoint on the interpolation in Chapter 10. One of the errors is that Barnabas, a convinced anti-Jew, says that Jews were false interpreters of the Scripture because they interpreted the laws literally. The conclusion is that Barnabas borrows from the interpretation of the Judeo-Hellenistic traditions, allegorizing the interdiction of consuming unclean animals, using zoological speculations. This allegorical interpretation, used by Barnabas, interprets the OT in a creative, spiritual manner.

Keywords: Epistle of Barnabas, New Testament, Old Testament, kosher, allegory.

1. Introducere

Date fiind multe probleme de interpretare cu privire la legile și practicile iudaice (Maurice/ Isidore 1977, p. 84), mai ales din perspectiva scrierilor necanonice, intenționăm ca în această lucrare să clarificăm motivul real al dării legii cu privire la alimentație, luând în considerare, în mod special, scrierea Epistola lui Barnaba (Barn.). De asemenea, vom răspunde la întrebarea ce semnifică animalele curate/

* *Clean - unclean and their implications in the Epistle of Barnabas.*

necurate și vom oferi câteva puncte de vedere pentru a stabili dacă este biblică interpretarea ce se regăsește în Barn.

Vom analiza și legăturile textuale din capitolul 10 pentru că, de fapt, în acest capitol se vorbește despre animalele curate și necurate, însă ne vom concentra atenția și asupra paralelei cu Psalmul 1. Mai mult decât atât, vom verifica, pe lângă scrierile Părinților bisericești, dacă NT susține argumentația utilizată în Barn. sau dacă susține abolirea legii sanitare mozaice ori înțelegerea acesteia în sens spiritual.

2. Prefața epistolei

Epistola lui Barnaba a fost citată de către Clement din Alexandria¹, Origen, Eusebiu, Ieronim și mulți Părinți din vechime. Cotelerius (Cotelier 1672) afirmă că Origen și Ieronim au socotit epistola autentică și canonică, dar Cotelerius însuși nu credea aceasta. Dimpotrivă, el presupune că a fost scrisă în beneficiul ebioniților (creștinii evrei) care erau perseverenți în ritualuri și ceremonii.

Este general acceptat faptul că autorul era din Alexandria, dat fiind atașamentul lui față de abordarea alegorică, pentru care Alexandria era bine cunoscută, și fiindcă de aici provin cele mai timpurii dovezi ale existenței acestui document. Epistola pare să fi fost scrisă după distrugerea templului din Ierusalim, în anul 70 d.Hr., dar înainte ca orașul să fie reconstruit de Hadrian, după revolta din anii 132-135 d.Hr. Nu este posibilă o precizie mai mare între limitele menționate.

Textul a fost reconstruit pe baza următoarelor mărturii: *Codex Sinaiticus*, secolul al IV-lea d.Hr. (în limba greacă); *Codex Hierosolymitanus*, 1056 d.Hr. (în limba greacă); un fragment din papyrusul 9:1-6 (în limba greacă).

În capitolul 10 se pot observa câteva atitudini și concepte, dintre care amintim: preceptele legii cu privire la jertfe și la mâncare, înțelese exclusiv în sens spiritual; aversiune totală față de VT; nerecunoașterea obiceiurilor iudaice. Astfel, pe baza gnozei, care dă o cunoaștere mai adâncă a textului Scripturii, autorul interpretează persoanele și faptele VT – interzicerea consumului de porcine sau al altor animale necurate înseamnă interzicerea legăturilor cu oamenii stricați și răi.

2.1. Scurtă introducere la cuprinsul Epistolei

În Barn. 1:5, autorul transmite ideea că ceea ce urmează să scrie nu este de la el, ci „a primit”, iar el le scrie pentru a sprijini duhurile credincioșilor: „pentru ca, împreună cu credința, și cunoștința să le fie desăvârșită” (BARN.).

De asemenea, în Barn. sunt evidențiate trei doctrine (nădejdea vieții, începutul și sfârșitul) ce sunt considerate ca fiind de o importanță majoră în viața credincioșilor.

¹ Clement din Alexandria (210 d.Hr.) pune pe același nivel Evrei, 2 Ioan, 3 Ioan și Epistola lui Iuda cu Păstorul din Hermas și Epistola lui Barnaba. Vezi Davidson 1877, p. 139.

În Barn. 2:3-6 se citează din Is. 1:11-14, susținându-se că Dumnezeu nu dorește nici sacrificii, nici arderi de tot, nici jertfe, iar Isus Hristos a desființat aceste lucruri, oferind o lege nouă, liberă de jugul obligației.

O altă interpretare este oferită în capitolul 4:8, unde se citează din Ieș. 32:7 și Deut. 9:12. Aici, autorul afirmă că, odată cu spargerea celor două table ale Legii de către Moise, legământul care se afla pe ele a fost rupt – neținând cont că Moise a primit alte table – și legământul lui Isus este pecetluit în inimi.

La încheierea scrierii barnabeene este subliniată importanța sa, majoră în ceea ce privește cunoștințele despre mântuire.

2.2. Barnaba 10 vs Leviticul 11

Creaturile care apar în cele două scrieri și cele care apar doar în Epistola lui Barnaba, conform ordinii apariției lor, sunt următoarele:

Epistola lui Barnaba, capitolul 10	Leviticul, capitolul 11
porc, vultur, șoim, corb (cioară), pește fără solzi, uliu, țipar, caracatiță, sepie, iepure, hienă, nevăstuică.	iepure, porc, vultur, corb, șoim.

3. Interpretarea animalelor curate și necurate din epistola lui Barnaba

În Epistola lui Barnaba, în capitolul 10, este folosită teoria alegorică. Această teorie spune că distincția dintre animalele curate și cele necurate se bazează pe faptul că ele simbolizează diverse virtuți sau vicii; animalele curate reprezintă virtuți și animalele necurate reprezintă vicii. Această teorie este foarte veche pentru că este deja prezentă în Scrisoarea lui Aristeas (ARISTEAS, p. 145-148, 153). De asemenea, ea se găsește în scrierile lui Filo din Alexandria și la diferiți părinți ai Bisericii timpurii, cum ar fi Irineu, Clement din Alexandria, Origen și Novațian. Această teorie a fost cel mai mult susținută în scrierile lui Novațian (vezi NOVATIANUS). Este interesant de observat modul în care a fost folosită această teorie în diferitele comunități în care a fost propusă: în cercurile evreiești, această metodă de interpretare a fost folosită pentru a apăra validitatea legilor dietetice, în timp ce în cercurile creștine aceeași metodă alegorică a fost folosită ca o modalitate prin care să se elibereze de responsabilitatea de a respecta aceleași legi dietetice.

3.1. Interpretarea animalelor considerate curate

Animalele curate sunt un tip al oamenilor desăvârșiți care au stăruit în meditație, lucrare și rugăciune. Pe de o parte, fiecare animal care are copita despăcată și rumegă este curat deoarece despăcătura copitei semnifică stabilitate în neprihănire sau urmarea căii dreptății și a așteptării revenirii Domnului Hristos. Pe de altă parte, rumegarea este hrana adecvată a neprihănirii, „Cuvântul” (care pătrunde în exterior

prin predare și este rechemat intern de gândire). Totodată, prin rumegare se implementează ideea de meditație neîncetată care duce la fapte bune. Așadar, viața creștinului se concentrează pe „astăzi”, nu pe o dată din viitor.

În școala alexandrină, tradiție reprezentată de Clement din Alexandria, s-au făcut conexiuni între pasajele din Barn. 10 și Psalmul 1, adică între aspectele negative și cele pozitive din legile alimentare oferite de Moise și deschiderea cuvintelor din Psalmul 1².

Clement din Alexandria (STROMATA VIII, p. 109) elaborează chiar o altă interpretare a simbolismului legislației alimentare: biserica este asemănătoare animalelor care au copita despicată (au acces prin credința în Tatăl și în Fiul) și rumegă (studiul Cuvântului lui Dumnezeu noapte și zi, vezi Ps. 1:2); evreii rumegă (au „Cuvântul”), dar nu au copita despicată (adică nu cred în Tatăl și în Fiul); ereticii au copita despicată (recunosc pe Tatăl și pe Fiul), dar nu rumegă (înțelegerea inadecvată a Scripturii, precum și etică inadecvată); cei care nu au copita despicată și nu rumegă sunt în întregime necurați. În esență, aceeași explicație este găsită la Irineu (vezi IRINEU 8:2, 3) și Novațianus (vezi NOVATIANUS), care identifică ultima categorie cu ne-evreii.

Atât Aristeas, cât și Filo arată că iudaismul deja a aplicat o interpretare simbolică a aspectelor pozitive ale legilor alimentare. Pentru copita despicată ei indică (1) distingerea fiecărui act în vederea dreptății și (2) separarea evreilor de imoralitatea ne-evreilor (în special sexuală), în timp ce amintirea faptelor minunate ale lui Dumnezeu este indicată prin rumegare. Filo oferă, de asemenea, o analiză detaliată în care arată copita despicată ca discriminarea de virtute din viciu, în timp ce rumegarea reprezintă suport pentru meditație asupra digestiei și a învățăturilor divine (PHILO 4:107). Potrivit lui Filo, anumite filosofii imorale sunt reprezentate de cei care au copita despicată, dar nu rumegă.

Clement din Alexandria știa cel puțin alte două interpretări ale Ps. 1:1. Când comparăm simbolismul acestor expoziții, schema apare după modelul următor:

Psalmul 1:1	Barn.	Clement din Alexandria 1	Irineu	Clement din Alexandria 2
sfatul neevlavioșilor	pește în întuneric - deja judecat	apostat/ cel rău	nu adevăratul Dumnezeu	ne-evreii
calea păcătoșilor	două fețe ca porcii	căzuți din lege	știu, dar nu fac	Evreii
scaunul batjocoritorilor	jefuitori ca păsările	judecată rea	învățătura ereticilor	ereticii

Observăm cele două direcții în care s-a mutat interpretarea: etice și doctrinare. Barn. reprezintă primul suport și este destul de aproape de interpretările elenistice evreiești cu privire la legile alimentare. Pe de altă parte, Clement din Alexandria

² Pentru un studiu general al interpretării Psalmului 1, vezi Loewe 1957, p. 492-514.

arată modul în care simbolismul doctrinar a devenit stilizat în creștinism ca o aplicație logică de abordare a eticii gnostice care se aplică anumitor grupuri de persoane.

3.2. Interpretarea animalelor considerate necurate

Animalele necurate sunt considerate, alegoric, oameni cu purtări pătimase. Un om pătimas nu poate fi numit om, fiindcă nu se deosebește de animale. Dacă mintea întunecată de patimi este cea care ne diferențiază de animale, atunci suntem pradă propriilor poftes și manifestări instinctuale.

Porcii sunt considerați egali cu ereticii, care știu suficient pentru a-l chema ocazional pe Dumnezeu, sau cu creștinii firești, care sunt dedați spre senzualitate imorală. Pe de o parte, porcul descoperă plăcerea nebună și dorința necurată; necumpătarea alimentară și plăcerea sexuală; necumpătarea în trândăvie, veșnic scărpinându-se de ce are în jur și culcându-se în noroi, devenind grăsime pentru sacrificare și distrugere. Pe de altă parte, porcul este un simbol pentru oamenii care, atunci când trăiesc în belșug, uită de Dumnezeu, dar când trec prin necazuri și neajunsuri, își amintesc de El. Porcul când este sătul doarme, dar când este flămând guiță, iar când primește mâncare se liniștește.

Însă în Barn. autorul îndeamnă cititorii să nu mănânce nici șoim, nici ceva iute de zbor, nici vultur, transmițând ideea că nu este bine să te apropii de cei care își asigură viața prin jefuire, și îi alegorizează pe ceilalți oameni în mod similar (Kraft 1961, p. 180-190). Vulturul, uliul și corbul reprezintă o categorie a oamenilor de care nu ar trebui să te „lipești”, cu care nu ar trebui să te asemeni, fiindcă nu știu să-și câștige hrana în mod cinstit, ci prin fărâdelege, răpind averile altora. Ei sunt, aparent, nevinovați, însă pândesc și caută un moment oportun pentru a răpi – la fel ca păsările amintite mai sus, care nu știu să-și câștige hrana, ci trândăvesc.

Charles H. Hoole susține că Moise, vorbind despre interdicțiile din Levitic, a avut în minte trei doctrine (în Barn. 10:1-3). Porunca lui Dumnezeu nu este, prin urmare, că acestea nu ar trebui să fie mâncate, iar Moise a vorbit într-un sens spiritual (Barn. 10:9). Această concepție nu pare să fie susținută de Biblie. Dumnezeu i-a poruncit lui Moise să nu consume, iar porunca era literală (Deut. 14:8). Autorul epistolei consideră că porunca primită de poporul Israel cu privire la abținerea de la consumarea animalelor necurate a fost interpretată greșit de către israeliți. Așadar, înțelegerea acestei interdicții doar în sens literal – și nicidecum spiritual – este o greșală.

4. Legea sanitară mozaică în Noul Testament

Întrucât Barn. aparține scrierilor NT – chiar dacă este considerată scriere apocrifă –, ne vom concentra atenția asupra scrierilor canonice ale NT, pentru a vedea dacă Isus sau urmașii Săi au respectat sau nu au respectat legea sanitară mozaică, ori dacă interdicția consumului de animalele trebuia înțeleasă în mod spiritual și nu literal.

În primul rând, episodul descris în Marc. 7 a implicat un litigiu între Isus și unii dintre învățătorii Legii cu privire la spălarea ceremonială, dar aici nu este vorba despre distincția dintre animalele curate și necurate (Blass/ Debrunner/ Funk 1961, p. 75) și carnea lor, ci despre alimente necurate din punctul de vedere al tradiției fariseice, respectiv despre cele care sunt necurate pentru că au fost ingerate cu mâinile nespălate. Isus spune, în esență, că acest lucru nu este necesar. Mâncarea pe care voiau să o mănânce era deja curată și nu trebuia să fie curățită din nou – ceremonial – prin spălarea mâinilor înainte de a o mânca (Hendriksen/ Kistemaker 2001, 10:282). Implicațiile faptului că latrina și nu Isus este cea care curăță toate bucatele sunt că Isus nu anulează distincția mozaică dintre curat și necurat, ci doar legile fariseice amintite în contextul imediat.

În al doilea rând, nu se poate spune nici că la cruce a fost anulată legea mozaică pentru creștini, deoarece Consiliul Bisericii din Ierusalim, așa cum este înregistrat în Fapte 15, utilizează alte legi – în mod specific dietetice – pentru creștini. Îl putem vedea pe Petru în continuare menținând o astfel de distincție în propria sa practică după momentul crucii, așa cum observăm în Fapte 10. Dacă Isus ar fi spus că toate animalele au devenit curate și astfel nu mai este valabilă legea, atunci această poveste a lui Petru din Fapte ar avea o relație oarecum surprinzătoare. Cu acea ocazie, Petru susține ferm că nu a mâncat nimic necurat până în momentul acela. Petru, un observator al episodului descris în Marc. 7 (vezi Mat. 15:10-20), nu și-a schimbat practicile de a se conforma cu prezentul standard nou presupus.

Alte relatări care apar în NT sunt cazurile descrise în instrucțiunile lui Pavel din Rom. 14 și 1Cor. 8 și 10 cu privire la carnea – fie curată, fie necurată – care a fost oferită idolilor.

Așadar, în învățăturile NT nu găsim niciun argument care să anuleze responsabilitatea de a distinge între cărnurile curate și necurate. Aceasta ar trebui să rămână ca o obligație continuă a creștinilor. Cu alte cuvinte, în NT nu găsim niciun suport pentru interpretările spirituale din Barn.

5. Erori de interpretare

În 10:1 Barnaba³ scrie că legile levitice cu privire la alimentație vizează trei doctrine (gr. τρία δόγματα) și repetă acest lucru în versetul 9. Însă în versetele 6-8 el discută despre alte trei porunci care par să contrazică pretenția sa numerică la versetele 1 și 9.

Discutarea primelor trei porunci diferă în anumite privințe de discuția celui de-al doilea grup de trei porunci. Versetele 10:3-5 par să stea într-un fel de relație schematică cu legea Pentateuhului, așa cum se găsește în Lev. 11 și Deut. 14. Deci, în Levitic interdicția consumului de porcine (Lev. 11:4) este urmată de interzicerea consumului de pește fără solzi (Lev. 11:7), care este urmată, la rândul ei, de interzicerea consumului anumitor tipuri de păsări (Lev. 11:10). În timp ce ordinea

³ Ori de câte ori va apărea numele lui Barnaba, ne vom referi la autorul Epistolei lui Barnaba, întrucât nu știm cine este acesta.

din Barn. 10:3-5 este diferită de cea din Levitic (peștii și păsările apar în ordine inversă), categoriile (animale, pești și păsări) rămân aceleași. Spre deosebire de aceasta, Barn. 10:6-8 amintește doar animale terestre, dintre care una, hiena (Barn. 10:7), nu este menționată în LXX⁴ și nici în Textul Masoretic și condamnarea se concentrează numai pe obiceiurile sexuale, iar acest lucru se bazează, în primul rând, pe speculațiile zoologice⁵. Mai mult decât atât, structura gramaticală din Barn. 10:1; 3-5; 9 diferă de cea din 10:6-8.

Barn. 10:10, o aplicație a Ps. 1:1 (Harris 1911, p. 192) la cele trei tipuri de animale descrise în versetele 3-5, nu ar trebui să fie pus după Barn. 10:9. Probabil că textul a fost atașat inițial la versetele 3-5 (unde se menționează aceleași creaturi)⁶. Iar Barn. 10:11, în care găsim o interpretare alegorică a interdicției utilizării în alimentație a animalelor care nu rumează și nu au copita despicată, pare a fi adăugat la materialul care îl precedă și nu are nicio legătură literară cu materialul.

Cu toate acestea, merită evidențiate punctele de vedere ale lui Klaus Wengst (1984) cu privire la capitolul 10 din Barn. El susține că versetele 1, 3-5, 9-10 provin dintr-o sursă; versetele 6-8 provin dintr-o sursă diferită – alta decât cea a versetelor amintite anterior – și este posibil să fi fost adăugate la original, probabil, de către Barnaba. La 10:2a autorul introduce ceea ce pare să fie o implicație personală (indicată prin utilizarea expresiei *πέποι γέ τοι* care tinde să evidențieze sentimentele originale ale autorului). Versetele 2, 11 și 12 sunt considerate singurele din capitol asupra paternității cărora nu este niciun semn de întrebare. Acest lucru ar putea să ne facă să considerăm capitolul ca fiind format din două blocuri de tradiție (posibil trei, dacă includem 10:11), care au fost oarecum absurd puse împreună. Într-adevăr, interpretările prezentate sunt, într-un anumit sens tradițional, puternice.

Tonul general al capitolului 10 este diferit de cel din capitolele 2, 3, 9, 15 și 16, care se ocupă în mod similar cu legislația ritualului evreiesc. Aceasta este văzută nu numai în absența unei dimensiuni creștine a capitolului, ci și a interpretării susținute. Alegoria din capitolul 10 pare să fie o adăugare la restul manuscrisului (cf. Paget 1994, p. 196). Cu alte cuvinte, cel puțin în capitolul 10 din Barn. avem destule dovezi încât să credem că unele versete sunt o interpolare.

Robert Kraft (1961, p. 197-198) susține că este posibil ca ceea ce găsim în scrierea lui Barnaba să fie concepțiile unor școli evreiești: „Aici este una dintre cele mai clare dovezi ale relației strânse dintre Barnaba și tradițiile unui iudaism târziu

⁴ În acest sens, vezi Clemens Alexandrinus, *Paidagogos* (Münster, Westf., Aschendorff, 1965), 2.83:4 și 87:4, care discută, de asemenea, interdicția de a mânca hiena, ceea ce înseamnă că el crede că aceasta este o tradiție biblică.

⁵ Pentru o discuție detaliată a istoricului păgân al acestei speculații zoologice, vezi Kraft 1961, p. 200-209.

⁶ Clement, cu unele modificări, citează acest pasaj în STROMATA I-VI, 2.67:1, dar dă o altă interpretare a Ps. 1:1. În general, acest psalm a fost utilizat în contexte parenetice (vezi STROMATA I-VI, 5.31:1; TERTULLIAN, 2.19:2 și 4.42:8) și cu o anumită frecvență de către creștini.

extrem de sofisticat⁷. Pentru aceasta, el găsește sprijin în ARISTEAS, seria II, 128 și în PHILO 4:100, unde sunt găsite citirile spiritualizate/ etice ale legilor alimentare⁸. Deși este puțin probabil ca Barnaba să aibă dependență directă cu aceste două surse pentru ceea ce scrie el în capitolul 10 (paralelele nu sunt suficiente pentru a sugera dependența literară), pare probabil ca Barnaba să împrumute dintr-o tradiție de interpretare destul de comună iudeo-elenistică, confirmată de Aristeas și Filo, care au încercat – într-un context apologetic – să explice interdicțiile evreiești cu privire la dietă⁹.

Teza lui Kraft devine mai convingătoare când observăm că (1) nu există nimic în capitol care este specific creștin; (2) în versetele 6-7 și 11 formatul de interpretare este din întrebări și răspunsuri¹⁰ și (3) cuvintele finale ale versetului 11 (Βλέπετε, πὸς ἐνομοθέτησεν Μουσιση καλῶς) au un ton puternic apologetic (cf. Windisch 1920, p. 364).

În Barn. 10:2a, Barnaba afirmă că legislația lui Moise, legile produselor alimentare, nu a fost niciodată menită să fie interpretată într-un sens literal, ci întotdeauna spiritual. O astfel de afirmație este repetată în versetul 9 și în versetul 12. S-ar putea argumenta că aceste declarații au fost preluate de Barnaba și folosite. Nu există niciun motiv să se creadă că evreii nu ar fi putut gândi același lucru despre legile alimentare¹¹, dar o astfel de opinie nu poate fi credibilă pentru natura intruzivă a acestor versete¹², nici pentru faptul că în versetele 9 și 12 evreii sunt percepuți în mod clar ca interpreți falși¹³.

De asemenea, este relevantă pentru argumentul nostru observația că nicăieri în literatura creștină existentă nu găsim teza că evreii n-ar fi trebuit să respecte legile

⁷ Vezi Windisch 1920, p. 316, care susține că Barnaba a luat acest pasaj direct din concepțiile iudaice.

⁸ Paralelele de la Aristeas sunt mai numeroase decât la Filo.

⁹ Pentru contextul apologetic, vezi ARISTEAS, p. 128. Aristeas, pretinzând că reprezintă mulți ne-evrei, îl întrebă pe Eleazar, Marele Preot, în mod specific despre motivul pentru care legea evreiască consideră unele alimente curate și unele alimente necurate; și ARISTEAS, 168: după ce a dat o serie de interpretări alegorice ale acestor legi, se afirmă că toate legile au fost reglementate în vederea justiției.

¹⁰ A se vedea cuvintele interrogative πρὸς τί care introduc întrebarea în versetele 6 și 7 și cele trei întrebări din versetul 11 introduse de τί λέγει, τί οὖν λέγει, τί δὲ τὸ διχλοῦν.

¹¹ A se vedea concluzia sa: „Pe scurt, ar fi greșit să presupunem că antagonismul aparent al lui Barnaba la o interpretare literală a legilor produselor alimentare date de Moise provine în mod necesar de la antagonismul creștin la Tora evreiască” (Kraft 1961, p. 220).

¹² 10:2, unde găsim prima afirmație că legea ar trebui să fie interpretată numai spiritual, este introdus de πέρως γέ τοι, una dintre frazele conjunctive preferate ale lui Barnaba, de obicei indicând un comentariu propriu. 10:9, cu referire la pofta cărnii – evrei, de asemenea, apare ca o completare; și versetul 12 este concluzia proprie a lui Barnaba la întregul pasaj.

¹³ Acesta este cazul particular în cuvintele introductive ale versetului 12: ἀλλὰ πόθεν ἐκείνοις ταῦτα νοῆσαι ἢ σοιέναι.

rituale literalmente. De exemplu, IUSTIN (20:3-4), TERTULLIAN (2:18) și Origen¹⁴, toți – pe căi diferite – susțin o înțelegere literală a legilor. În mod semnificativ, Clement din Alexandria, care citează Barn. 10 (STROMATA I-VI, 2.67 și 5:51-52) și care susține interpretarea alegorică a legilor alimentare¹⁵, nu pare să sprijine în mod exclusiv o interpretare simbolică¹⁶ sau de a efectua interpretări ale acestor legi într-un context anti-evreiesc.

Unii ar putea indica Diognetus 4:2 (Radford 1908) pentru o paralelă cu ceea ce găsim în Barnaba. Este adevărat că Diognetus respinge legile alimentare și alte legi rituale evreiești, spunând că sunt fără valoare, fără a sugera că au avut vreodată legitimitate; dar Diognetus nu argumentează împotriva Scripturii¹⁷.

6. Concluzii

În cursul interpretării sale cu privire la VT, Barnaba adoptă o atitudine radical anti-evreiască, unică în literatura creștină de la începuturi. Într-un atac susținut la adresa iudaismului, autorul declară că prevederile distincte ale Legii mozaice, inclusiv sacrificiile de animale, reprezintă greșeli derivate din orbirea evreilor și din faptul că aceștia s-au sprijinit pe un înger rău (Barn. 9:4). Pe baza unei interpretări alegorice a Vechiului Testament, inclusiv a legilor alimentare din Levitic, el dă Vechiului Testament un sens cu totul străin de intenția autorilor originali.

Autorul încearcă să arate că numai creștinii înțeleg adevăratul sens al Scripturilor (Barn. 10:12) și că aceștia sunt moștenitorii adevărați și intenționați de Dumnezeu ai legământului Său.

După cum am observat în capitolele precedente, unele texte din Barn. 10 par să nu aibă legătură textuală cu restul capitolului, ceea ce ne face să credem că aceste versete au fost introduse ulterior. Pe parcursul epistolei, autorul prezintă o alegorie tensionată și uneori face apel la mituri și declarații biologice.

Autorul, rămas necunoscut, era un foarte bun cunoscător al VT, pe care îl tâlcuiește alegoric, interpretându-l într-o manieră duhovnicească, creatoare. Scriitorul spiritualizează legile dietetice și spune că diferitele animale necurate reprezintă diferite tipuri de comportamente în care un creștin nu ar trebui să se angajeze. Deși poate exista o analogie legitimă aici (creștinii comportându-se ca porcii), analogia nu dovedește că Dumnezeu nu dorește ca poporul Său să ia poruncile literalmente și să se abțină de la aceste tipuri de animale.

¹⁴ Origen interpretează legile alimentare ca referindu-se la oameni și împotriva opoziției evidente apare o astfel de interpretare, dar detaliile interpretării sale nu prezintă nicio asemănare cu cele găsite în Barn. 10. Vezi ORIGEN 7:4.

¹⁵ Clement este creștinul cel mai apropiat de tradiția interpretativă reprezentată de Barn. 10.

¹⁶ În acest sens, vezi STROMATA I-VI, 2,105:1-3: „Legea ne dă o educație pornind de la utilizarea animalelor, interzicerea consumului de animale care sunt în mod natural grase, ca porcul?”. Acest lucru pare să reflecte o tradiție evreiască de interpretare. Vezi PHILO, 4:100.

¹⁷ Argumentele sale împotriva legilor rituale evreiești sunt în întregime raționaliste. El nu argumentează desființarea legilor sau interpretarea alegorică.

Bibliografie

A. Izvoare

- ARISTEAS = Henry St. John Thackeray, *The letter of Aristeas: translated with an appendix of ancient evidence on the origin of the Septuagint*, „Translations of early documents. Series 2, Hellenistic-Jewish texts”, London, Society for promoting christian knowledge, 1918.
- BARN. = Charles H. Hoole (trad.), *The Epistles of S. Clement, S. Ignatius, S. Barnabas, S. Polycarp*, London, Rivingtons, 1885.
- IRINEU = Irineu de Lyon, *Adversus haereses libri 5*, Lugduni, Amisson, 1677.
- IUSTIN = Saint Martyr Justin, *Dialogue with Trypho*, translated by Thomas B. Falls, revised and with a new introduction by Thomas P. Halton, edited by Michael Slusser, Washington, District of Columbia, Catholic University of America Press, 2003 („Fathers of the church”, vol. 3).
- NOVATIANUS = Novatianus, *Epistula de cibis iudaicis*, Gustav Landgraf/ Carl Weyman (eds.), „Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik”, XI, 1898, nr. 2, Leipzig, B.G. Teubner.
- ORIGEN = Origen, *Homilies on Leviticus: 1-16*, Gary W. Barkle (ed.), Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1990 („Fathers of the church”, vol. 83).
- PHILO = Philo of Alexandria, *De specialibus legibus III et IV*, André Moses (ed.), Paris, Éditions du Cerf, 1970.
- STROMATA I-VI = Clemens Alexandrinus, *Stromata I-VI*, Otto Stählin (ed.), Leipzig, Hinrichs, 1906.
- STROMATA VII-VIII = Clemens Alexandrinus, *Stromata. Buch VII und VIII*, Otto Stählin (ed.), Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909 („Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte”, vol. 17).
- TERTULLIAN = Tertullian, *Adversus Marcionem*, Ernest Evans (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1972 („Oxford early Christian texts”).

B. Literatură secundară

- Blass, Friedrich/ Debrunner, Albert/ Funk, Robert Walter, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1961.
- Cotelier, Jean Baptiste, *S.S. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis, Hermæ, Ignatii, Polycarpi, opera edita et inedita, vera et suppositicia: una cum Clementis, Ignatii, Polycarpi actis atque martyriis*, Lvteciæ Parisiorvm, Typis Petri Le Petit, 1672.
- Davidson, Samuel, *The Canon of the Bible*, New York, Peter Eckler Publishing Co., 1877.
- Hadas, Moses, *Aristeas to Philocrates*, New York, 1951 („Jewish Apocryphal literature”).
- Harris, J. Rendel, *The Odes and Psalms of Solomon*, Cambridge, University Press, 1911.
- Hendriksen, William/ Kistemaker, Simon J., *Exposition of the Gospel According to Mark*, Grand Rapids, Baker Book House, 2001 („New Testament Commentary”).
- Kraft, Robert Allan, *The Epistle of Barnabas: Its Quotations and Their Sources*, Unpublished PhD Dissertation, Harvard University, 1961.
- Loewe, Raphael, *The Jewish Midrashim and patristic and scholastic exegesis of the Bible*, Berlin, Akademie-Verlag, 1957.
- Paget, James Carleton, *The Epistle of Barnabas: Outlook and Background*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1994 („Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament”, 64).

- Radford, Lewis B., *The Epistle to Diognetus*, New York, E.S. Gorham, 1908 („Early church classics”).
- Simon, Maurice/ Epstein, Isidore, *The Midrash rabbah*, London, Soncino, 1977.
- Wengst, Klaus, *Didache (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet*, München, Kösel-Verlag, 1984 („Schriften des Urchristentums”).
- Windisch, Hans, *Der Barnabasbrief*, Tübingen, J.C.B. Mohr, P. Siebeck, 1920 („Handbuch zum Neuen Testament. Ergänzungs-Band. Apostolischen Väter”, 3).

**HRONOGRAF DEN ÎNCEPUTUL LUMII (MS. 3517).
FRAGMENTUL DESPRE TRADUCEREA SEPTUAGINTEI,
CU TITLUL CĂRȚILOR PENTATEUHULUI ÎN EVREIEȘTE –
UN ALT ARGUMENT CĂ HRONOGRAFUL A FOST TRADUS
DE NICOLAE MILESCU SPĂTARUL***

MIOARA DRAGOMIR
Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași
mioaradragomir_2006@yahoo.com

Abstract: The translator has made a deliberate and conscious selection between the fragment from Kigalas’ chronicle, the main source of the translation of the *Chronicle from the Beginning of the World*, and the one from Dorotheos of Monemvasia’s chronicle, the secondary source. He intentionally introduced into the Romanian translation the titles of the books in Hebrew, thus offering encyclopedic and, more specifically, philological information, which he considered very important. We consider that, at that time, when the Bible had not yet been translated, this scholar had already become familiar with the Hebrew titles of the books of the Pentateuch and, in general, with the text of the Bible. In addition, we have the confirmation that Nikolai Milescu Spathari has used a Latin source which had recently been translated after the Hebrew text. In these Latin sources, the titles also appear in Hebrew. What other scholar, apart from the one who had such close bonds with Bible translation and who, at the same time, had undisputed encyclopedic skills, could have chosen to take the Hebrew titles present in the Pentateuch from a secondary text, and not from the primary one, which he used in the translation of the *Chronicle*? Moreover, his personal and noteworthy comments regarding the value of the five books of the Bible which emphasize their profoundness, importance, and singularity in the history of humanity do not appear in the Greek chronographs that served as source texts for the Romanian version. At the same time, in the final part of the chapter, he explicitly mentions the fact that these books appear in the Bible, emphasizing, with a deeply religious sentiment and a metaphorical expression, the importance of the sacred text, which, in his opinion, has the supreme value as book of books, statements that do not appear in the Greek versions. In our opinion, these options of the translator – especially the introduction of the Hebrew titles – are highly suggestive and represent another argument for the idea that the *Chronicle* was translated

* “*Chronicle from the Beginning of the World*” (ms. 3517). Excerpts on the Translation of the Septuagint, with the Titles of the Books of the Pentateuch Penned in Hebrew – an a fortiori Argument that the Chronicle was Translated by Nikolai Milescu Spathari.

by a scholar who had great affinities with the text of the Bible, namely Nikolai Milescu Spathari.

Key-words: *Chronicle from the Beginning of the World*, Nikolai Milescu Spathari, *Bible*, translation.

1. Într-o carte dedicată acestei traduceri din epoca veche (Dragomir 2007a), am datat textul *Hronografului den începutul lumii* în intervalul 1658-1661, iar prototipul copiilor manuscrise cuprins în ms. 3517, pe care îl studiem, în perioada 1650-1672. Mare parte din *Hronograf* este redată în traducere liberă, adică textul românesc extinde sau contrage textele originare grecești. Fiind scrisă cu măiestrie, această traducere a putut fi luată drept o scriere originală chiar de un fin cunoscător al limbii vechi, cum era Eminescu (Ștefănescu 1942, p. 141, 173). Noi am scos la iveală mai multe diferențe semnificative față de textele grecești, care ne-au condus spre o ipoteză cu un mare grad de viabilitate în aflarea traducătorului acestui text¹. Studiul lexicului (Dragomir 2007b; 2007/2008; 2008; 2009; 2015), alături de aceste elemente, ne-au îndreptat de-a lungul timpului spre o serie de argumente de ordin filologic și lingvistic, care au întărit ipoteza noastră că textul a fost tradus de cărturarul moldovean Nicolae Milescu Spătarul.

2. Cercetătorii care au încercat să identifice textele grecești de pe care s-a făcut traducerea *Hronografului* – între care cel mai recent Paul Cernovodeanu – au arătat că traducătorul a avut în permanență ca reper cronograful lui Matheos Kigalas, *Νέα σύνοψις διαφορών ιστοριών ἀρχομένη ἀπό κτίσεως κόσμου...*, tipărit în anul 1650, la Veneția (KIGALAS)²: „Se poate ușor constata – după cum a demonstrat de altfel demult Demostene Russo – că [...] el [traducătorul]³ urmează destul de fidel textul foii de titlu a cronografului lui Cigala [...]” (Cernovodeanu 1998, p. LIII). Asemănările din foaia de titlu, continuă Cernovodeanu, arată că traducătorul „a tălmăcit doar cronograful lui Cigala; numai prin observațiile lor subtile, D. Russo și I. Ștefănescu au descoperit însă că în unele locuri – este drept, puține – traducătorul mai urmează și textul cronografului lui Dorotei al Monembasiei [...], constituind o tălmăcire din Cigala, contaminată, în unele părți, cu Dorotei” (*ibidem*, p. LIV). La acestea trebuie să adăugăm, însă, în același timp, că, așa cum arată Russo (1939, p. 88)⁴, Kigalas copiază în mare parte textul lui Dorotheos de Monemvasia, *Βιβλίον*

¹ Vezi Dragomir (2007a, p. 119-169), capitolul *Repere pentru stabilirea traducătorului*.

² Vezi Dragomir (2007a, p. 18-26), capitolul *Repere pentru datarea traducerii Hronografului și a ms. 3517*.

³ În opinia lui Gabriel Ștrempel, care a îngrijit ediția CRONOGRAF 1998, și a lui Paul Cernovodeanu, care a realizat *Studiul introductiv* al acestei ediții, traducătorul *Hronografului* este un trelitogofăt, Pătrașco Danovici.

⁴ „În aceste două cronografe găsim sute de pagini la fel, cuvânt cu cuvânt. Dar asemănarea cea mare între ele nu se datorește numai izvorului comun pe care îl utilizează amândoi. Cigala, desigur, a avut supt ochi și a utilizat cam fără jenă pe predecesorul său, deși tipărea un cronograf pentru a concura tipăritura lui Dorotei?”

ἱστορικὸν περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἐξόχους ἱστορίας..., Veneția, 1631 (DOROTHEOS)⁵, de aceea multe pagini sunt asemănătoare.

3. Am analizat cu un alt prilej unul dintre pasajele pe care traducătorul le-a preluat din cronograful secundar de pe care a tradus, cel al lui Dorotheos de Monemvasia, redând în manieră proprie înșiruirea semințiilor biblice care s-au adunat la construirea turnului lui Nevrod (Dragomir 2004). Acest pasaj, precum și fragmentul pe care îl vom discuta în continuare, indică faptul că tendința traducătorului este să preia informații de tip enciclopedic din DOROTHEOS; acestea le întregesc pe cele relatate în cronograful lui Kigalas, care a stat la baza traducerii. Astfel, în *Hronograf* este tradus un capitol în care se istorisește despre traducerea primelor cinci cărți din Biblie, numit *Împărăția lui Potolomeiu Filadelfie. Glava 68*. Capitolul se întinde pe circa patru foi *recto/ verso* și cuprinde următoarele momente: 1) prezentarea împăratului Ptolemeu ca mare iubitor de cărți și de oameni învățați, care a strâns în biblioteca Alexandriei patruzeci de mii de volume din diferite domenii; 2) dorința acestui împărat de a rămâne în istorie printr-un fapt deosebit și intenția de a construi, în acest sens, un grajd de cristal pentru cai împărătești; 3) sfătuindu-se cu înțelepții, aceștia îi spun că ceea ce îi va aduce într-adevăr renume veșnic va fi traducerea cărților pe care evreii le au de la „un dascal mare carele l-au chematu anume Moisaï” (f. 128^r); 4) prezentarea pe scurt a celor cinci cărți ale Pentateuhului, cu numele lor în ebraică; 5) împăratul trimite o scrisoare blândă evreilor, în care le cere să-i trimită cărțile; 6) scrisoarea de răspuns a evreilor, în care aceștia refuză: „avăm blăstăm de strămoșii noștri să nu dămu nice la o limbă streină și de altă leage cărțile carele sintu credința legii noastre” (f. 129^r); 7) după sfatul înțelepților, împăratul trimite evreilor „o scrisoare foarte cu laudă și cu groază” (f. 129^r); 8) evreii trimit cărțile care, fiind însă în ebraică, nu pot fi citite, de aceea împăratul scrie o a treia scrisoare și cere să i se trimită dascăli tălmăci; 9) evreii trimit șaptezeci de dascăli și fiecare este rânduit cu un dascăl elen în câte o „chilie”, unde primesc cele de trebuință și stau până termină de tradus, cu interdicție de a se întâlni, lucrând astfel: „Și spunea jidovul den cartea jidovască pre limbă elenească și scriia dascalul elenescu. Și nu să mai împreună nice jidovu cu jidovu, dascalu, nice elenu cu elenu, pînă nu s-au scrisu aceale cărți toate” (f. 130^r); 10) tălmăcii evrei termină și, în drumul de întoarcere spre Ierusalim, Simeon le spune și celorlalți despre minunea nașterii Fiului lui Dumnezeu din fecioară, pe care o găsisse în cartea profetului Isaia; 11) Simeon nu se încrede și aruncă un inel în apă, invocând providența divină ca, dacă acel inel se va mai întoarce vreodată la el, atunci el să creadă; 12) inelul este găsit de niște pescari care îl duc la Simeon, iar acesta crede și, la patruzeci de zile după naștere, îl primește în brațe pe Hristos, după care – se spune – „cum grăi Simeon starețul acesta cuvântu, cum s-au făcut țărână, acolo, pre locu” (f. 131^r); 13) Ptolemeu se săvârșește, „și-ș lăsă nume mare pre urmă și laudă

⁵ Noi am consultat o ediție din 1752, tipărită tot la Veneția, care se află la Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu” din Iași.

de cătră toate limbile” (f. 131^r) prin faptul că a determinat sub împărăția lui traducerea primelor cinci cărți din Biblie.

4. În KIGALAS, textul de bază de pe care s-a realizat traducerea, titlul cărților evreilor, care nu sunt altceva decât cărțile Pentateuhului, este în grecește, așa cum este scrisă toată cartea. Totuși, în traducerea *Hronografului*, titlurile sunt prezentate în evreiește, chiar fără a mai fi amintite și în limba greacă, și sunt urmate de o scurtă descriere a conținutului:

Împărate, să știi măriia ta că sintu la Ierusalim un fealiu de oameni ce să cheamă ovreai. Această săminție de oameni au avut un dascal mare carele l-au chematu anume Moisaî. Ș-au fostu de multu acel om foarte, că vor hi de atunce pînă pre acmu 1800 de ai. De ce, acel dascal mare a lor, Moisei, le au lăsat la moartea lui 5 cărți foarte scumpe și adînci, cît nu mai sint nici la o limbă cărți ca acelea, în toată lumea. Și să cheamă aceste cărți în limba ovreiască așa: ceea dentîiu, *Veresiftu*, carea spune cum au făcut întîiu Dumnădzău ceriul și pămîntul și cum s-au făcut toate lucrurile lumii și toată lumea. Iară a doa carte să cheamă *Uelesămoftu*. Aceaea spune în ce chip au ieșit jidovii den robie de la Eghipet și cum au îmblat pren pustiiu. Al treilea carte să cheamă *Uaicra* și spune și aceaea pentru preoția lor. A patra carte să cheamă *Uaiedaviru* și spune pentru cum au numărat Moisiu pre toate sămințiile jidovești, dacă i-au scos den robie. Iară cea mai de-apoi, a cincea, să cheamă *Eleadevarim* și spune pre cît au scris Moisiu în ceale patru cărți, le mai răspunde al doilea rîndu. Aceastea cărți sint la jidovi, împărate, și ș-altele pe lîngă aceastea, foarte de treabă”. (f. 128^r)

De ce a scris traducătorul *Hronografului* titlurile primelor cinci cărți biblice în evreiește și cum a ajuns să facă această alegere? Cernovodeanu (1998, p. LVI) spune că și această glavă este tradusă tot după cronograful principal, al lui Kigalas, și este adevărat. Totuși, confruntând textul românesc cu cel din DOROTHEOS, p. 113, am constatat că în acest loc traducătorul a urmat informația din acest cronograf, pe care, într-adevăr, îl folosește rar:

Ἐκεῖνος γοῦν ὁ Μωϋσῆς τοὺς ἐπαρέδοκε πέντε βιβλία, ὡσαν τὰ λέγουσιν αὐτοί. Καὶ τὸ μὴν ἓνα τὸ λέγουσιν Βερεσηθή, ἤγουν Γενέσιν, ὅτι διηγείται ἐκεῖνο τὸ βιβλίον, πῶς ἐξηγήθησαν ἐξ ἀρχῆς οἱ ἄνθρωποι. τὸ δὲ δεύτερον τὸ λέγουσιν Οὐελλεσεμῶθ, δηλονότι Ἔξοδον, ὅτι διηγείται ἐκεῖνο τὸ βιβλίον, πῶς εὐγήκαν αὐτοὶ οἱ Ἑβραῖοι ἀπὸ τὴν Αἴγυπτον. Τὸ δὲ τρίτον τὸ λέγουσιν, Οὐαίρᾶ, τουτ ἔστι Λευιτικόν, ὅτι ἐξηγείται δια τὴν Ἰερωσήνη. Το δὲ τέταρτον τὸ λέγουσιν, Οὐαίεδαβήρ, ἤγουν Ἄριθμοὶ, ὅτι διηγείται ἐκεῖνος ὁ Μωϋσῆς πῶς [...] δύο χρόνους, ἀφοῦ εὐγήκαν ἀπὸ τὴν Αἴγυπτον, ἐμέτρησε πᾶσαν φυλὴν, καὶ σπῆτι τῶν Ἑβραίων. Τὸ δὲ πέμπτον τὸ λέγουσιν, Ἐλλεαδεβαρέιν, τουτέστι Δευτερονόμιον, ὅτι ὅσα ἔγραψε, καὶ εἶπεν ἐκεῖνος ὁ Μωϋσῆς, ἐκεῖ, εἰς αὐτὸ τὸ βιβλίον τὰ δευτερολέγει. Ἀυτὰ τὰ βιβλία, καὶ ἄλλα ἔχει αὐτὸ τὸ γήνος, πλὴν εἶναι εἰς ἑβραϊκὴν γλῶτταν, καὶ εἰς ἑβραϊκὰ γράμματα [car. Θάνατος Πτολεμαίου. Βασιλεία Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου]

[Deci acel Moise le-a lăsat cinci cărți, după cum spun ei. Și prima se numește *Beresit*, adică *Geneza*, căci acea carte descrie cum s-au făcut la început oamenii. Cea de a doua carte, *Șemoth*, adică *Ieșirea*, căci acea carte vorbește despre cum au ieșit acești evrei din Egipt. A treia se cheamă *Vaicra*, adică *Leviticul*, căci explică despre sfințenie. A patra se cheamă *Bamidbar*, adică *Numerele*, căci spune acel Moisi cum [...] doi ani, dacă au

ieșit din Egipt, a numărat fiecare seminție și casă a evreilor. A cincea se cheamă *Devarim*, adică *Deuteronomul*, căci toate câte le scrie și spune acel Moise, acolo, în acea carte le spune a doua oară. Aceste cărți și altele au acest neam, dar sunt în limba ebraică și cu litere ebraice.]

Pentru comparație, prezentăm textul corespondent din KIGALAS, p. 237:

Εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ εἶναι ἕνα γένος ὁποῦ λέγονται Ἑβραῖοι. Οἱ ὁποῖοι εἶχον ἕνα μέγα ἄνθρωπον διὰ διδάσκαλόν τους, τὸ ὄνομάτου Μωϋσῆν. Θέλουν ἦσθαι ἅπὸ τότε ἕως τῶρα χίλιοι ὀκτακόσιοι χρόνοι. Ὁ ὁποῖος Μωϋσῆς τοὺς ἐπαράδωσεν πέντε βιβλία. Τὸ πρῶτον λέγεται Γενέσις, καὶ διαλαμβάνω τὴν πλάσιν τοῦ κόσμου ὅλου, τῶν ἀνθρώπων. Τὸ δεύτερον λέγεται Ἔξοδος. Διότι διηγείται τὸν τρόπον τῆς ἐλευθερίας τῶν Ἑβραίων ἅπὸ τὴν Αἴγυπτον. Τὸ τρίτον λέγεται Λευιτικόν. Ὅτι ἐξεῖλαι περὶ Ἱερωσύνης. Τὸ τέταρτον λέγεται Ἀριθμὸς, περιέχει τὸν μετρίμων ὁποῦ ἔκαμην ὁ Μωϋσῆς εἰς πᾶσαν φυλὴν, καὶ σπήτη τῶν Ἑβραίων. Τὸ πέμπτον λέγεται Δευτερονόμιον. Διότι ὅσα ἔγραψε, καὶ ἔπιεν εἰς τὰ τέσσαρα βιβλία, τὰ δεύτερολέγει. Αὐτὰ τὰ βιβλία, καὶ ἄλλα πολλὰ ὠφέλιμα ἔχει τὸ γένος τῶν Ἑβραίων.

[În Ierusalim este un neam care se numește evrei. Aceștia au avut un mare om drept dascăl, numit Moise. Sunt de atunci o mie opt sute de ani. Acest Moise le-a lăsat moștenire cinci cărți. Prima se numește *Geneza* și prezintă facerea întregii lumii, a oamenilor. A doua se numește *Ieșirea*. Căci vorbește despre modul eliberării evreilor din Egipt. A treia se numește *Leviticul*. Căci explică sfințenia. A patra se numește *Numerele*, cuprinde numărarea pe care a făcut-o Moisi fiecărei seminții și case a evreilor. A cincea se numește *Deuteronomul*. Căci câte sunt scrise și spuse în aceste patru cărți, le spune din nou. Aceste cărți și altele importante are neamul evreilor.]

Pentru noi este clar că traducătorul a făcut o alegere voită și conștientă între fragmentul din cronograful lui Kigalas și cel din cronograful lui Dorotheos de Monemvasia. Stilul său de a traduce este unul cu glose și explicații prin sinonime, acolo unde apar informații sau cuvinte pe care le consideră necunoscute. În general, în redarea textului în românește, acest cărturar este foarte atent și pare că veghează ca ceea ce scrie să fie cât mai limpede, pe înțelesul contemporanilor și al cititorilor de peste secole. Chiar dacă a avut și alternativa de a prelua titlurile Pentateuhului în grecește sau în slavonă, cum întâlnim în alte locuri în *Hronograf*⁶, traducătorul a introdus în mod voit în acest loc în textul traducerii titlul cărților în limba ebraică. Este ca și cum a folosit momentul pentru a introduce o nouă informație, și nu una oarecare, ci una la care ținea. Credem că în acea vreme, când Biblia nu era încă tradusă, acest cărturar era deja familiarizat cu titlurile evreiești ale cărților Pentateuhului și cu textul Bibliei în general. În prefața MS. 4389 se spune că una din surse a fost „și izvodul lătinesc, care au fost tipărit în cetatea Antverpiei” (MLD, vol. I, p. 165), pe care, desigur, îl va fi avut la îndemână și Nicolae Milescu Spătarul și, așezându-l între surse, l-a consultat când a tradus Biblia (Cândea 1979,

⁶ De exemplu, titlul cărții *Facerea* apare în contextele: „În ce chip dzice la Bitie la pisanie în 2 glave” (f. 525^v); „Marele Moisi și bogovidițu scrie pentru zidirea lumii cum o au zidit Dumnădzău în luna de-nțiu și în dzua întiu întru carea dzi ceriul și pământul se feaceră, precum scrie la Bitie (Facerea), la cnigă” (f. 539^r).

p. 118-119). În *Cuvîntu înainte...* din MS. 45, făcându-se referire la sursele pe care le-a avut Milescu în față, se zice: „pre lângă izvodul acesta au avut și izvodul slovenescu și letenește și au avut și alt izvod letenescu, ce au fost scos de curând den limba jidovească, adecă den izvod jidovescu, așa scrie el la predosloviiia lui” (MLD, vol. I, p. 157). Deci avem mărturia că Nicolae Milescu Spătarul a folosit un izvod latinesc care tocmai fusese tradus după cel evreiesc. Or, în aceste surse latinești, titlurile apar și în limba ebraică. Tot din ebraică au fost preluate din izvodul latinesc de la Anvers, 1565⁷, și în MS. 4389, unde se specifică faptul că titlurile sunt și în „ovreiește”. În *Hronograf*, titlurile în ebraică sunt preluate cu fonetica grecească din cronograful lui Dorotheos de Monemvasia și sunt scrise cu o fonetică a limbii române din epoca veche, în care litera θ este redată cu influență slavonă, -ft-, în loc de th, astfel: pentru *Geneză* – *Veresiftu* – Βερεσηθή (Bereșit, „La început...”), în MS. 4389 – *Bérezit*⁸; pentru *Ieșirea* – *Uelesămoftu* – Ούελλεσεμóθ (Șemot „[Acestea sunt] numele...”, în MS. 4389 – *Veelle semótă*⁹; pentru *Levitic* – *Uaicra* – Ούάιτρά¹⁰ (Vaicra, „El [Dumnezeu] a numit...”), în MS. 4389 – *Vaicra*¹¹; pentru *Numere* – *Uaiedaviru* – Ούάιεδάβήρ (Bamidbar, „În deșert...”), în MS. 4389 – *Voierdarbeer*¹²; pentru *Deuteronom* – *Eleadevarim* – Έλλεαδεβαρείβ¹³ (Devarim, „Cuvintele”)¹⁴, în MS. 4389 – *Elle Haddebarimă*¹⁵.

Se naște de la sine întrebarea: care alt cărturar, în afară de cel care va fi avut o legătură atât de strânsă cu traducerea Bibliei și care, în același timp, avea înclinații enciclopedice de necontestat¹⁶, va fi ales să preia titlurile *Pentateuhului* și în ebraică dintr-un text secundar, și nu din cel de bază, pe care îl folosea în traducerea *Hronografului*? Pentru noi, această opțiune este cât se poate de semnificativă și reprezintă un alt argument că *Hronograful* a fost tradus de Nicolae Milescu Spătarul. Confruntând traducerea acestei glave cu textul grecesc, am observat o seamă de diferențe care vorbesc, cum am arătat, despre cunoștințele traducătorului, dar și despre raportul său cu Biblia și, în același timp, despre sentimentul său religios, care se evidențiază în unele nuanțe de implicare în relația spirituală cu textul sacru. Astfel, el comentează într-un mod personal și foarte participativ valoarea celor cinci cărți ale Bibliei, accentuând profunzimea, importanța și unicitatea lor în istoria

⁷ *Biblia ad Vetustissima exemplaria castigata* [...], Antwerpiae ex officina Christophori Plantini, 1565.

⁸ Vezi MLD, vol. I, p. 167.

⁹ Vezi MLD, vol. II, p. 81.

¹⁰ În ediția consultată de noi nu apare și litera *é* în acest titlu.

¹¹ Vezi MLD, vol. III, p. 69.

¹² Vezi MLD, vol. IV, p. 73.

¹³ În această ediție, titlul este scris cu *v*, nu cu *μ*, la sfârșit.

¹⁴ Mulțumim, pentru titlurile în evreiește și pentru informațiile cu privire la explicarea lor, părintelui Cătălin Vatamanu de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „D. Stăniloae” (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”).

¹⁵ Vezi MLD, vol. V, p. 103.

¹⁶ Vezi și Mihail (2009, p. 41-63), capitolul *Un encyclopédiste du XVII^e siècle*.

umanității: „De ce, acel dascal mare a lor, Moisei, le au lăsat la moartea lui 5 cărți foarte scumpe și adânci, cât nu mai sint nici la o limbă cărți ca acelea, în toată lumea”. Aceste gânduri nu se regăsesc în niciunul din cele două cronografe grecești. Pasajul apare astfel în KIGALAS, p. 237: ὁ ὁποῖος Μωϋσῆς τοὺς ἐπαράδωσεν πέντε βιβλία [= Care Moise le-a încredințat cinci cărți], iar în cel al lui Dorotheos de Monemvasia aproximativ la fel ca în KIGALAS, p. 113: Ἐκεῖνος γοῦν ὁ Μωϋσῆς τοὺς ἐπαρέδοκε πέντε βιβλία, ὡσαν τὰ λέγουν αὐτοί [= Deci acel Moise le-a dat cinci cărți, după cum spun aceștia]. De asemenea, în finalul glavei, traducătorul vorbește explicit despre faptul că aceste cărți sunt din cartea Biblicii, accentuând cu un profund sentiment religios și cu o exprimare metaforică asupra importanței textului sacru, pe care îl vede de o valoare supremă, de carte a cărților: „Iară Potolomeiu împărat, dac-au scosu acel visteariu mari și bogat și nesăvîrșit în veaci, care ieste *Bibliia, rădăcina și începutul tuturor cărților*, le au trimis pren toată lumea. Și-ș lășă nume mare pre urmă și laudă de cătră toate limbile” (f. 131r). În cronograful lui Dorotheos, acest pasaj nu are echivalent, iar KIGALAS (p. 240) exprimă mult mai pe scurt ideile despre importanța *Bibliei*, prin două epitete: Ὁ δε βασιλεὺς Πτολεμαῖος, μετὰ πολλὴν καιρὸν, ἀσθενήσαν, καὶ αὐτὸς, ὡς ἄνθρωπος ἀπέθανε, καὶ ἀφήκεν τοῦτο τὸ θεάρεστον καὶ ἐξαιρετόν ἔργον εἰς τὸν κόσμον εἰς αἰτίδιον μνήμην καὶ ἐνθύμησίν του αἰώνιον [= Împăratul Ptolemeu, după mult timp, s-a îmbolnăvit și el, ca un om, a murit și a lăsat acest plăcut lui Dumnezeu și excepțional lucru în lume, spre pururea aducere aminte și în amintire în vecii vecilor].

Nicolae Milescu Spătarul are aprecieri de etimologie și chiar o concepție despre ierarhizarea limbilor ebraică, greacă și latină, care apar în *Cartea cu multe întrebări...*¹⁷. Aceste intervenții îi aparțin, căci în textul grecesc ele nu apar: „*Dumnezeu* să zice pre limba grecească *Theos*, iară pre limba letenească *Deus*, iară rumânește să cheamă *Dumnezeu*, care nume iaste luat de la letinie, în ce chip și mai jumătate de limbă rumânească luată de la letini, letinii iară au luat de la greci, că după limba jidovească, cea grecească-elinească iaste, adecă cela ci vede toate și iarăși *Theos* să înțelége sîrguitor, adecă cela ci sârguiaște și să află în toată lumea” (p. 66 și 68). Textul corespondent în limba greacă este: Θεὸς λέγεται ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν τὰ πάντα, οἷον εἰ θεωρὸς καὶ Θεός, ἧγουν θεατῆς πάντων. Καὶ πάλιν Θεὸς λέγεται ἀπὸ τοῦ θέειν καὶ τρέχειν νοητῶς ἀχρόνως τὰ πάντα. Ὁ γὰρ Θεὸς ἀεὶ πανταχοῦ πάρεστιν (p. 66 și 68).

5. Trebuie să atragem atenția și asupra faptului că traducătorul a redat cu mare atenție termeni care intră tot în sfera semantică religioasă. Unul dintre aceștia este ἀλλόφυλος care în alte contexte are semnificația ‘(persoană) de alt neam decât cel evreiesc’ și fie este preluat ca neologism, *alofil*¹⁸, fie este redat prin slavonismul

¹⁷ Vezi textul în MILESCU, M.

¹⁸ Cuvântul a fost preluat ca atare în contextele: „Să nu să mai clătească nici unul den loc pînă nu-i va sfîrși de tăiat pre toți alofilii” (f. 49r); „Era Solomon tuturor împăraților împărat, cît ținea de la apa Efratului pînă în pămîntul alofililor” (f. 76r, cf. și f. 57r, f. 58r, f. 59v).

*inoplemeneaf*¹⁹, fie este redat prin calcul *alte săminții*²⁰. Însă în contextul în discuție, „în ce chip să dăm noi cărțile legii noastre și-a credinții noastre, să între pre mâna unui om *de altă lege*” (f. 128^v), nu este redat prin niciuna din aceste modalități, ci prin traducere propriu-zisă, *de altă lege*, în care termenul grecesc este perceput corect, cu o restricție semantică, cu semnificația ‘(persoană) de altă religie decât cea iudaică’: διατι νὰ δώσομην ἐνὸς ἄλλοφύλου καὶ ξένου τὰ βιβλία τῆς πίστεως μας (KIGALAS, p. 238) [= Pentru ce să dăm noi unuia de altă lege și străin cărțile credinței noastre?]. În alt loc, un termen din sfera religioasă este redat prin unul din sfera laică. În pasajul ἡμεῖς ἔχομην κατάραν ἄπο τοῦς προφήτας νὰ μὴν τὰ δώσομην εἰς ἄλλο ἔθνος (KIGALAS, p. 238), care apare și în DOROTHEOS, p. 114 [= Noi avem blestem din partea profeților să nu le dăm [cărțile] altui neam], termenul προφήτας este tradus prin *strămoșii*, iar sintagma ἄλλος ἔθνος este redată tot prin implicare în religios, *o limbă streină și de altă lege*. „la legea noastră iește foarte o legătură tare și avăm blăstăm de *strămoșii* noștri să nu dăm nice la o limbă streină și de altă lege cărțile carele sintu credința legii noastre” (f. 129^r).

Cunoașterea Bibliei reiese și din textul scrisorii în care împăratul formulează amenințări către evrei, amintindu-le momentul distrugerii Ierusalimului de către Nabucodonosor. Invocarea acestui moment nu se află în niciunul din cele două cronografe grecești, ci aparține traducătorului. De asemenea, subliniem faptul că fragmentul este mai expresiv în traducerea românească decât în cronografele grecești, este redat într-un mod participativ, cu amintirea acestui moment din istoria evreilor și cu folosirea expresiei *să nu vă paie șagă*, precum și combinarea lor cu expresia *a face cenușă*, ce arată un grad paroxistic al acțiunii: „De mă veț mîniia, mă voi scula însumi cu toată putearea mea și voi veni asupra voastră și *nu voi lăsa nice cenușe de voi. Mai rău voi să vă potopăscu încă decât Navuhodonosor împărat. Aceasta v-am scris și să nu vă paie șagă*” (f. 129^v); cf. KIGALAS, p. 238: Θέλω ἔλθῃ κατὰ πάνω σας, καὶ ὄλους θέλω καταλύσῃ με τὸ σπαθῆ, καὶ τὴν χώραν σας θέλω κατακαύσῃ. Κάμετε γοῦν εἴτε θέλετε [= Vreau să vin asupra voastră și pe toți vă voi distruge cu sabia și țara voastră o voi arde cu totul. Faceți, deci, cum credeți]; în DOROTHEOS, p. 114, textul este diferit: Μὴν θέλεται γοῦν, νὰ κάμετε νὰ θυμωθῶ [...] καὶ τὸ κάστρον σας θέλω νὰ τὸ κάψω [= Deci să nu cumva să vreți să faceți să mă supăr [...] și cetatea voastră vreau să o ard].

6. În această glavă există mai multe diferențe față de textele grecești, dintre care continuăm să le redăm pe cele mai importante, pentru a constata încă o dată maniera liberă de traducere a *Hronografului* și suplețea exprimării.

¹⁹ În această modalitate este tradus în contextele: „Dusu-m-am la cetatea a inoplemeneaf și vădzuiu o față de a lor foarte frumoasă” (f. 55^v); „Acela va izbăvi pre dînsi de supt mâna altor săminții, cum să chiamă inoplemeneaf” (f. 61^r, cf. și f. 56^v, f. 58^r, f. 65^v ș.a.).

²⁰ Această situație se află în contextele: „În toată vremea avea nevoie mare despre alte săminții” (f. 50^v); „Și să mirară alte siminții cum vor faci să fure cuvântu cu înșelăciune” (f. 56^r); „Cerșură alte săminții vierșunul” (f. 56^v, cf. și f. 57^r; f. 58^r).

a) Un fragment care nu apare nici în KIGALAS, nici în DOROTHEOS cuprinde momentele 12 și 13 din cele enumerate mai sus, ce compun capitoul (glava) care vorbește despre traducerea *Septuagintei*, adică fragmentul despre inelul preotului Simeon:

Iară încă Simeon, nice așa nu să-ncredea, ce odată ș-au aruncatu un inelu a lui într-o apă și dzisă: „De-mi va mai veni acest inel la mână, iară eu voi creade că va naște Dumnădzău den fată curată”. Și s-au dus la chilie-ș. Iară ce vru Dumnădzău, gonindu niște păscari peaște, au prinsu și pre peaștele cela ce au fostu înghițit inelul lui Simeon ș-au dus poclon preotului Simeon păscarii dentr-acei peaște. Căce că era obicină la Leagea Veache, den ce avea omul și den ce-i era agonisita lui, făcea parte preotului, den dzeace unu. De ce așa au făcut parte și dentr-acei peaște ș-au dus lui Simeon, că era preot la Ierusalim. Iară cîndu au spintecatu poslușnicul lui Simeon peștii, au găsit inelul lui Simeon într-un peaște și l-au dus de l-au arătat lui Simeon. Iară Simeon atunce credzu adevărat că va naște Dumnădzău den Preacurata și dzisă și elu: „Pînă nu-l voi vedea cu ochi miei și să-l apuc în mîinle mele, să nu gustu de moarte, cum mi-au dzis glas den ceriu”. (f. 130^v)

b) Dacă titlurile în evreiește sunt preluate din DOROTHEOS, adresarea împăratului către evrei în scrisori este preluată din KIGALAS: „Potolomeiu, marele împăratu a tot răsăritul, scris-am cătră voi” (f. 128^v); „Potolomeiu, marele împăratu a tot răsăritul, scriu cătră voi” (f. 129^v); „Potolomeiu, marele împărat a toată țara Eghipetului și a tot răsăritul, scris-am cătră voi” (f. 129^v), cf. KIGALS, p. 237, 238 și 239: Πτολεμαῖος, ὁ μέγας βασιλεὺς τῆς Ἀνατολῆς, πρὸς ἑσῶς [= Ptolemeu, marele împărat al Răsăritului]; cf. DOROTHEOS, p. 113 (și de două ori la p. 114): Πτολεμαῖος, ὁ μέγας βασιλεὺς τῆς Ἀνατολῆς καὶ τῆς Δύσεως [= Ptolemeu, marele împărat al Răsăritului și al Apusului].

c) Formulele de urare din scrisori sunt adaptate la sistemul românesc: în prima scrisoare – „scrisu-v-am pace și sănătate” (f. 128^v) corespunde în KIGALAS, p. 237 și în DOROTHEOS, p. 113 verbului χαίρετε (literal ‘bucurați-vă’); formula din final „să fiț sănătoș” (f. 128^v) redă verbul ὑγιαίνετε din KIGALAS, p. 238 și DOROTHEOS, p. 113; în a treia scrisoare – „Potolomeiu, marele împărat a toată țara Eghipetului și a tot răsăritul, scris-am cătră voi, jidovilor, și ucenicii lui Moisaî prorocu, *pace și vă mulțămăscu de bine*” (f. 129^v), în KIGALAS, p. 239 și DOROTHEOS, p. 114, acestui pasaj îi corespunde verbul χαίρετε.

d) În textul care vorbește despre trimiterea cărților de către evrei, sub amenințare, după scrisoarea în care împăratul s-a arătat supărat, se exprimă această stare printr-o expresie și printr-o locuțiune adverbială expresivă: „cu voie și fără voie, au scos cărțile și numai ce le-au trimis și fără voia loru” (f. 129^v); se redă din KIGALAS, p. 238, un gerunziu negativ al verbului *a vrea* – οἱ ἔβραῖοι [...] καὶ μὴν θέλοντες ἔστειλάν του τὰ βιβλία [= Evreii [...] și nevrînd i-au trimis cărțile], iar din DOROTHEOS, p. 114, se redă un adverb cu sensul ‘forțat, cu forța, silnic’: καὶ στανικῶς τοὺς ἔστειλαν τὰ καλὰ βιβλία [= Și silnic i-au trimis acele cărți bune].

e) Fragmentul metaforic în care împăratul arată că nu pot fi citite cărțile în ebraică și cere tâlmaci este tradus mai elaborat și, în același timp, mai explicativ,

păstrând tot registrul metaforic: „Numai ce folos ieste unii grădine frumoasă cu de toate florile și ieste lăcătuită, de nime nu să poate întinde măcară pentru o floare. Sau ce folos este unii fintîni // f. 130^r reace și dulce și îngrădită și pecetluită. Așea să potrivăscu și cărțile carele mi-ați trimis, că le căutăm cu ochii și nu știm ce sintu într-însăle”; textul corespondent din KIGALAS, p. 238 este: Χαίρετε. Ἐνα περιβόλη ὀποῦ εἶναι σφαλισμήνον, καὶ μία βρύσις ὀποῦ εἶναι σφαλισμήνη, τι τὸ ὄφελός τους. οὕτως τὰ βιβλία ὀποῦ μοῦ ἐστείλετε, ὡσὼν εἶναι ἀσφαλισμήνα, καὶ κρυμμήνα, οὕτως τὰ ψηφῶ [= Bucurați-vă. O grădină care este închisă și un izvor care este închis, ce folos de ele? Așa și cărțile pe care mi le-ați trimis, atîta timp cît sunt închise și ascunse, nu le pot lua seamă]; în DOROTHEOS, p. 114: Ἐνα περιβόλη νὰ εἶναι σφαλισμήνον, καὶ μία κρύφα βρύσις νὰ εἶναι σκεπασμήνη, τι ὄφελός ἔχουσιν; οὕτω καὶ τὰ βιβλία ὀποῦ μοῦ ἐστείλετε, ὡσὼν νὰ εἶναι σφαλισμήνα, καὶ κεκρυμμήνα, οὕτως τὰ ἔχω [= O grădină care este închisă și un izvor care este acoperit, ce folos au? Așa și cărțile pe care mi le-ați trimis, atîta timp cît sunt închise și ascunse, dacă le am, ce să fac cu ele?].

g) Foarte interesant este și faptul că răspunsul lui Simeon, în momentul în care îl primește în brațe pe Hristos prunc, este tradus în slavonă, așa cum procedează traducătorul în mai multe locuri când este vorba de texte cunoscute în biserică sau în Biblie: „Atunce l-au priimit Simeon în brațele sale și-l vâdzu cu ochii săi și dzisă: „Nea optuștaeși raba svoetvoecod poglaglu tvoiu” [= Acum slobozește pe robul tău în pace, după cuvîntul tău²¹]. În KIGALAS, p. 239-240 și în DOROTHEOS, p. 115, textul corespondent este: Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλον σου Δέσποτα κατὰ τὸ ρῆμα σου ἐν εἰρήνην.

7. Din cele analizate aici, rezultă că, pe de o parte, traducătorul *Hronografului* avea o legătură strânsă cu textul Bibliei, pe care îl cunoștea foarte bine și căruia îi știa valoarea spirituală, iar pe de altă parte, că acesta avea tendința de a aduna informații de ordin enciclopedic, precum selectarea titlurilor cărților *Pentateubului* în evreiește din sursele folosite, deși ele erau cunoscute în epocă în slavonă, iar traducătorul le știa cu siguranță și în greacă.

Fragmentele din celelalte categorii pe care le-am confruntat cu textele grecești vorbesc încă o dată despre maniera în care a fost tradus *Hronograful* de un cărturar care avea între trăsăturile spirituale și pe cele aflate din analiza din această lucrare și care confirmă încă o dată că acesta este Nicolae Milescu Spătarul, cărturar având strânse legături cu Biblia, ca unul care a fost și traducătorul textului sacru în limba română.

²¹ Traducerea este dată după CRONOGRAF 1998, în care este editat ms. 86, o copie foarte apropiată de pe ms. prototip 3517, pe care îl studiem.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- CRONOGRAF 1998 = *Cronograf tradus din grecește de Pătrașco Danovici*, ediție îngrijită și cuvânt înainte de Gabriel Ștrempel, studiu introductiv de Paul Cernovodeanu, București, Editura Minerva, vol. I, 1998, vol. II, 1999.
- DOROTHEOS = Δοροθέος τῆς Μονεμβάσιας, *Βιβλίον ἱστορικὸν περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἐξόχους ἱστορίας...*, Veneția, 1631 [am consultat ediția tipărită la Veneția, în 1752].
- KIGALAS = Ματθῆος Κιγάλας, *Νέα σύνοψις διαφορῶν ἱστοριῶν ἀρχομένη ἀπὸ κτίσεως κόσμου...*, Veneția, 1650.
- MILESCU, M. = Milescu Spătarul, Nicolae, *Carte cu multe întrebări foarte de folos pentru multe trebi ale credinței noastre*, în *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 = *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*, seria veche și seria nouă, vol. I-XXV, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1998-2015.
- MS. 4389 = Biblioteca Academiei Române, ms. nr. 4389, în MLD.
- MS. 45 = Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj-Napoca, ms. nr. 45, în MLD.

B. Literatură secundară

- Cândea, Virgil, *Rațiunea dominantă*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979.
- Paul Cernovodeanu, *Sudiu introductiv*, în *Cronograf tradus din grecește de Pătrașco Danovici*, ediție îngrijită și cuvânt înainte de Gabriel Ștrempel, studiu introductiv de Paul Cernovodeanu, București, Editura Minerva, vol. I, 1998, vol. II, 1999.
- Dragomir, Mioara, *O atestare necunoscută a etnonimului „cuțovlab”*, în „Hronograful den începutul lumii”, în *Spațiul lingvistic și literar românesc din perspectiva integrării europene*, Iași, Editura Alfa, 2004, p. 117-123.
- Dragomir, Mioara, *Hronograf den începutul lumii (ms. 3517). Probleme de filologie*, Iași, Editura Trinitas, 2007 (= 2007a).
- Dragomir, Mioara, *Calcurile de structură în „Hronograful den începutul lumii” (ms. 3517) ca argument în identificarea traducătorului*, în *Limba română – stadiul actual al cercetării – Actele celui de-al VI-lea Colocviu al Catedrei de limba română (29-30 noiembrie 2006)*, București, Editura Universității din București, 2007, p. 665-675 (= 2007b).
- Dragomir, Mioara, *Elementul latin în Hronograful den începutul lumii. Noi argumente în sprijinul paternității lui Nicolae Milescu Spătarul*, în „Analele Universității «Ștefan cel Mare», Seria Filologie, A. Lingvistică”, XIV, 2008, 1, p. 83-110.
- Dragomir, Mioara, *Analiza semantică și etimologică a unor cuvinte din „Hronograful den începutul lumii” (ms. 3517). Noi argumente în susținerea paternității lui Nicolae Milescu Spătarul*, în „Anuar de Lingvistică și Istorie literară”, XLVII–XLVIII (2007/2008), București, Editura Academiei, p. 67-101.
- Dragomir, Mioara, *Nicolae Milescu Spătarul, le traducteur de la Chronique dès le commencement du monde. Nouveaux arguments*, în vol. *Impact de l'imprimerie et rayonnement intellectuel des Pays Roumains*, Institutul de Studii Sud-Est Europene/ Biblioteca Mitropolitană din București, București, Editura Biblioteca Bucureștilor, 2009, p. 187-218.

- Dragomir, Mioara, *Noi date despre traducătorul Hronografului den începutul lumii (ms. 3517) – toponimele compuse cu termenii grada (градъ) și polis (πόλις)*, în „Philologica Jassyensia”, XI, 2015, 2 (22), p. 47-55.
- Mihail, Zamfira, *Nicolae le Spathaire Miliescu à travers ses manuscrits*, București, Editura Academiei Române, 2009.
- Russo, Demostene, *Studii istorice greco-române. Opere postume*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol I”, 1939.
- Ștefănescu, Iulian, *Cronografele românești: tipul Danovici. Partea I*, în *Opere istorice*, ediție îngrijită de D. Bodin, prefață de Constantin C. Giurescu, București, Biblioteca „Revistei istorice române”, 1942, p. 111-187.

**TEOFANII SAU TEORHEME?
REVELAȚII ORAL-AUDITIVE ALE LUI YHWH
ÎN VECHIUL TESTAMENT: דבר יהוה
(CUVÂNTUL DOMNULUI)
וְנוֹמ יְהוָה (ROSTIREA DOMNULUI)***

OCTAVIAN FLORESCU
Universitatea din București
octavian.florescu@gmail.com

Abstract: In the biblical language, the word *theophany* is used *largo sensu* to designate any mediated divine appearance regardless of its sensorial type, although seeing God is not actually possible for a human being. In the wake of the second commandment of Mosaic Law, which institutes the aniconism, Judaism allows only for an oral-aural communication between man and God. Therefore, a proper concept to solve this inaccuracy would be that of *theorbem* or theo-utterance, enabled by specific theo-aural idioms like “the Word of God” and “the oracle of God”. Apart from attesting the preeminence of God’s oral-aural revelation in the salvation history of Israel (*Heilsgeschichte*), this paper attempts to make a canonical exegesis of the two idioms while trying to identify the elusive “Word”.

Keywords: Yhwh, God, theophany, Word of God, oracle of God, revelation, ῥήμα, speech, hearing, orality.

1. Introducere

În Vechiul Testament, revelația divină este socotită îndeobște ca revelație vizuală: *teofanie*, *epifanie*, *angelofanie*. Cum însă omul nu-L poate vedea pe Dumnezeu și să mai trăiască (Ieș. 33:20), este evident că acest tip de revelație este unul mediat morfic, în care Creatorul este reprezentat printr-un rug aprins (Ieș. 3:2), înger (Ieș. 23:21) sau alt intermediar. În schimb, Yhwh vorbește și poate fi auzit, ca în Ieș. 33:19, fără ca omul să fie vătămat, ceea ce face ca această manifestare oral-auditivă a divinității să aibă un caracter nemijlocit. Acest tip de revelație, pe eu o numesc *teorbemă* sau *teorostire*, de la cuvântul grecesc pentru ‘rostire’ sau ‘vorbă’ (ῥήμα), rezonează cu porunca a doua din Decalog, cea care fundamentează aniconismul iudaic. Aceasta

* *Theophanies or theorbems? Oral-aural revelations of Yhwh in the Old Testament: d̡har-yhwh (“the word of God”) and n̡’um-yhwh (“the utterance of God”).*

explică de ce anume cunoașterea pe cale oral-auditivă este preferată de evrei, pe când grecii prețuiesc mai mult ce le oferă ochiul. Și, de vreme ce Însuși Dumnezeu se revelează prin Cuvânt, era firesc ca și vorbirea să prevaleze, în lumea iudaică, în raport cu vederea.

Pornind de la aceste considerente filologice, teologice și culturale, lucrarea de față își propune o analiză exegetică a două expresii biblice care dau glas acestui tip de revelație divină: *ḏḥar-yhwh* ‘cuvântul Domnului’ (Fac. 15:1-9; 3Reg. 19:9-15; Ier. 1:2-11) și *ne’um-yhwh* ‘glasul Domnului’ (Fac. 22:16; Num. 24:3; Ps. 110:1). Întrucât traducerea celor două expresii, atât în unele versiuni străine, cât și în cele românești, nu surprinde dimensiunea orală a revelației divine, iar uneori chiar trădează textul ebraic, îmi propun să repar acest neajuns cu argumente lingvistice, istorice și teologice unite într-o hermeneutică oral-auditivă a narațiunii biblice.

2. „*Fiat Lux*”: funcția fiziopoietică a cuvântului în Sfânta Scriptură

„Dumnezeu a zis: «Să fie lumină!» Și a fost lumină” (Fac. 1:3; 2Cor. 4:6¹). „Să fie lumină!”, prima rostire al lui Dumnezeu, paradigma oricărui cuvânt creator (Hancher 1988, p. 27), este și o indicație de cod pentru funcția pe care o îndeplinește fiecare cuvânt al Sfintei Scripturi – aceea de a fi temelia poietică (creatoare) a lucrului care este numit. „Porunca s-a făcut faptă”, cum comentează inspirat Sf. Vasile cel Mare (OM. HEX., II.7). Pe când nu exista nici limbă, nici limbaj, totuși Dumnezeu „zice” și „așa se face”, prin rostire și voință. Sf. Vasile avertizează însă că prin glas, cuvânt sau poruncă nu înțelegem cuvântul dumnezeiesc scos de organele vocale, ci „socotim că ia formă de poruncă sensul dat de voința lui Dumnezeu, pentru a fi înțeles ușor de cei cărora se adresează” (OM. HEX. II.7). Maimonide, la rândul lui, atrage atenția că Dumnezeu nu vorbește folosind sunetele literelor sau prin voce (MOR. NEV. I.65), în timp ce pentru Ibn Ezra „Dumnezeu a spus” înseamnă că Dumnezeu se adresează lui Însuși (Zlotowitz/ Scherman 2015, p. 39).

Sf. ierarh capadocian sesizează însă, în comentariul său, și o anumită ipostaziere a cuvântului dumnezeiesc într-o comparație de mare rafinament stilistic: „după cum cei care aruncă untdelemn în adâncul mării luminează locul unde au aruncat untdelemnul, tot așa Făcătorul universului, aruncând glas în lume, a pus dintr-o dată în lume frumusețea luminii” (OM. HEX. II.7). Comentatorilor care susțin că Dumnezeu creează doar lumina primordială, întunericul existând deja, Creatorul le răspunde prin gura profetului Isaia: „Eu întocmesc lumina și dau chip întunericului”

¹ Pentru citatele biblice în limba română am folosit, cu precădere, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, mai departe BSS, tipărită sub îndrumarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, EIBMBOR, 1991. În anumite situații, atunci când versiunile menționate nu redau bogăția semantică a unui cuvânt sau verset biblic, cum apare acesta în original, m-am încumetat la o traducere proprie.

(Is. 45:7; cf. Ps. 104:20/ LXX 103:20; Efes. 5:8). Precizăm că este vorba de o creație din nimic (*ex nihilo*), sugerată de folosirea verbului *br'* ('a crea'), iar nu a lui *ytr* ('a plăsmui').

„Prin cuvântul Domnului cerurile s-au întărit cu duhul gurii și Lui toată puterea lor” (Ps. 33:6/ LXX 32:6; Fac. 1:6), și tot prin cuvântul dumnezeiesc se fac mările și uscatul (Fac. 1:9), vegetația (Fac. 1:11), soarele și luna (Fac. 1:14), peștii și zburătoarele (Fac 1:20) și, la sfârșit, viețuitoarele pământului (Fac 1:24). „El a zis și ele s-au făcut, El a poruncit și ele s-au zidit” (Ps. 33:9)².

„Cuvântul Domnului” (*ḏbar-yhwh*) devine el însuși un fel de ipostas al lui Yhwh, instrumentul prin care comunică cu lucrurile create, după cum scrie psalmistul: „Cel ce rostirea Sa o trimite pământului – cât de repede aleargă cuvântul Său!” (Ps. 147:15/ LXX 147:4). Alteori Cuvântul Domnului devine o metaforă sugestivă: „Iată, oare nu sunt cuvintele Mele ca focul – zice Domnul – și ca un ciocan care taie piatra?” (Ier. 23:29).

Cuvântul biblic, cuvânt sacru, poartă în sine chiar amprenta Sfintei Treimi, după cum remarcă Walter Ong: „Dumnezeu rostește Cuvântul inspirat de Duhul Sfânt” (Ong 1967, p. 188). Și același Duh îl inspiră și pe om: „Nimeni nu poate să zică: Domn este Isus, decât întru Duhul Sfânt” (1Cor. 12:3). Orice cuvânt rostit implică suflarea (lat. *spiritus*), cu atât mai mult cuvântul profetic: „profeție nu s-a făcut niciodată din voia omului, ci purtați de Duhul Sfânt au grăit oameni din partea lui Dumnezeu” (2Petr. 1:21). În lipsa Duhului („suflarea de viață”), cuvântul poate reifica comunicarea interumană, pentru că „litera ucide, dar duhul face viu” (2Cor. 3:6). Chiar și semiologia propune o structură tripartită unui lexem (unitate lingvistică de bază) în morfem (forma literală), fonem (sunetul corespunzător) și sensul de bază. Același lucru este valabil și pentru numele propriu, cu deosebirea că, în timp ce morfemul și fonemul sunt mobile în cazul cuvintelor, sinemul este legat invariabil de nume, ceea ce face numele propriu, și cu atât mai mult numele divin, intraductibil în altă limbă (Boulgakov 1991, p. 169). Cuvântul, semnul și sunetul stau și la baza concepției augustiniene asupra limbajului. Episcopul din Hippo gândește că adevărul despre puterea cuvântului – adică despre semnificația care se ascunde în sunet – poate fi cunoscut prin intermediul cunoașterii directe a realității desemnate (DE MAG., IX.34).

Nu doar numele, ci și cuvântul, mai ales Cuvântul Domnului, are putere. Odată rostit, el nu mai poate fi chemat înapoi (McKenzie 1960, p. 188), după cum scrie profetul Isaia: „așa va fi cuvântul Meu – oricare va ieși din gura Mea –: el nicicum nu se va întoarce până când se vor plini toate câte Eu am vrut” (Is. 55:11), lucru valabil și pentru cuvântul omului. De aceea Isac nu-i poate retrage binecuvântarea lui Iacob, iar mama lui Mica din Efraim este nevoită să adauge o binecuvântare pentru a contracara blestemul rostit pentru cei 100 de arginți furați chiar de fiul ei

² Același întruchipare a glăsurii divine răzbate și în Ps. 148:5, unde cerurile și făpturile sunt chemate „să laude numele Domnului, că El a zis și ele s-au ivit, El a poruncit și ele s-au zidit”.

(Jud. 17:1-2; cf. Num. 24:4, 16). Nici Balaam nu mai poate anula binecuvântarea poporului lui Israel odată rostită: „Iată, primit-am să binecuvânteț și voi binecuvânta și nu voi reveni” (Num. 23:20).

Pentru von Rad (1965, p. 85), cuvântul în vechiul Israel era „o realitate obiectivă înzestrată cu o putere misterioasă”, iar pentru Dürr (1938, p. 52) el este *kraftgeladen*. Chiar și Bultmann (1969, p. 287) este de părere că, în Vechiul Testament, cuvântul „are putere”, iar în Noul Testament „este definitiv”. În fine, teologul catolic John McKenzie distinge în iconomia cuvântului atât o latură dinamică, cât și una noetică: „el face inteligibil un lucru și simultan dezvăluie caracterul persoanei care-l rostește” (McKenzie 1960, p. 205). Otto Procksch duce mai departe această viziune mixtă, „dinoetică”, în care cuvântul este „nervul istoriei biblice”:

Trebuie să distingem între elementul dianoetic și cel dinamic. Dianoeitic, *dbr* conține întotdeauna un *nois*, un gând. Dar împreună cu elementul dianoetic este cel dinamic. Orice *dbr* este plin de putere. Prin natura sa, cuvântul grecesc are o valoare dianoetică; el însă primește elementul dinamic de la ebraicul *dbr*. Astfel, cuvântul apare ca o forță materială. (Procksch 1967, p. 93)³

Cunoașterea pe cale oral-auditivă ar fi preferată de evrei, conchid unii cercetători (Ong 1967, p. 188), pe când grecii prețuiesc mai mult ce le oferă ochiul. Aniconismul iudaic este cu siguranță rezultatul aplicării în viață și în artă a poruncii a doua din Decalog. De vreme ce Însuși Dumnezeu se revelează prin Cuvânt, era firesc ca și vorbirea să devanseze vederea în lumea ebraică. Limba ebraică, limbă sacră prin excelență, este o „limbă vie” de fiecare dată când este vorbită, căci numai astfel mesajul biblic poate fi înțeles și urmat de credincioși. Robert Alter insistă și el pe caracterul performativ-aplicativ al textului biblic: „limba vorbită este substratul a tot ce este dumnezeiesc și uman care răzbate din Biblie, iar tendința ebraică de a transpune ceea ce este pre-verbal sau non-verbal în vorbire este o tehnică de a ajunge la esența lucrurilor, de a scoate la iveală substratul lor” (Alter 1981, p. 87). Acesta este rostul accentelor sau al celor două sisteme de cantilație (proză și poezie) care marchează textul masoretic pentru a putea fi citit în cântările ritualice din cadrul serviciului liturgic. Cum oare poate fi înțeleasă cu adevărat Cântarea Cântărilor, dacă nu este cântată? Iată cum era sancționată citirea Scripturii fără cantilație de rabbi Iohanen (B. MEG. 32a): „cel care citește Scripturile fără melodie și repetă Tora fără cântare, așa zice despre el Scriptura: «Le-am dat rânduielei care nu le-au fost de folos»” (Iez. 20:25).

Tradiția biblică consemnează despre citirea sularilor Torei cu voce tare, așa cum o face regele Iosia atunci când s-a regăsit Cartea Legii: „Și s-a suit regele în templul Domnului, și împreună cu el fiecare om din Iuda și toți locuitorii Ierusalimului și

³ Puterea latentă a cuvântului veterotestamentar este confirmată de limbajul literalmente „exploziv” folosit de cercetătorii germani din secolul trecut: „rachetă cu siguranță temporizată” (Zimmerli), „mină uitată în mare sau grenadă îngropată în câmp” (Eichrod), „obuz tras în tabăra dușmanului, gata să explodeze” (Jacob) (Thiselton 1974, p. 287).

preoții și profeții și întregul popor, de la mic la mare; și-n auzul lor a citit toate cuvintele din Cartea legii, cea care fusese găsită în templul Domnului” (2Reg. 23:2/ LXX 4Reg 23:2; cf. Ier. 36; Neem. 8).

Dincolo de oralitatea textului canonic, există și o tradiție orală a Torei (*Mișna*), în care se integrează și *midrașul*, alături de *aggada* ‘povestire’ și *halaka* ‘drept canonic’, ca procedeu exegetic specific iudaismului rabinic. Oralitatea stilului midrașic se datorează atât jocurilor de cuvinte, aliterațiilor și paronomazei care provin chiar din textul biblic, cât și faptului că rabinii învață Tora nu din manuscrise, ci din lecturile auzite la sinagogă și în academiile rabinice. Ei o memorizează ca text auzit (Brettler/ Berlin 2004, p. 1870). Biblia ebraică însăși este numită *miqra* ‘care este citită cu voce tare’⁴. Fie că doar memorau Scriptura (*tannaim*), fie că instruiau (*mašnim*) sau copiau (*soferim*), rabinii foloseau anumite procedee mnemotehnice pentru asimilarea și structurarea volumului imens de informații. Un astfel de procedeu era *siman*-ul, o figură de stil, un proverb, un cuvânt-cheie sau o întâmplare din viața de zi cu zi pe care o utilizau pentru a-și aminti o învățătură doctrinală sau un fragment biblic cu dificultate sporită (Gerhardsson 1998, p. 154).

Un exemplu clar pentru soluția oral-auditivă găsită de rabini pentru a rezolva aparentele contradicții din textul biblic sau pentru a justifica derapajele morale ale personajelor biblice o găsim într-un midraș la Fac. 27. Când Iacob se prezintă lui Isaac cu intenția de a-i fura binecuvântarea cuvenită fratelui său, Esau, la întrebarea tatălui său el răspunde: „Eu sunt, Esau, întâiul-tău-născut”. Minciuna lui Iacob, care îl mai înșelase și pe fratele său luându-i dreptul întâiului născut, este desființată de rabini printr-o recitare a versetului care schimbă punctuația, intonația și, prin aceasta, sensul frazei: „Eu sunt! Esau este întâiul tău născut” (M. TANH., p. 131). Mai mult, prin noua sintaxă, Iacob este înzestrat și cu numele divin „Eu Sunt” (*’Ami Hî’*). Un alt midraș speculează că Iacob ar fi zis: „Eu sunt cel care va primi Decalogul, dar Esau este întâiul tău născut” (GEN. RAB. 65.18). Brettler trage de aici concluzia că midrașul ne demonstrează că „Scriptura ar putea însemna altceva decât ceea ce spune”, deși ebraistul se referea probabil la „ceea ce scrie” în aceasta (Brettler/ Berlin 2004, p. 1871).

Polisemia ebraicului *dabar*, care este în același timp ‘cuvânt’ și ‘lucru’, ilustrează în cel mai simplu mod, în gândirea ebraică, corespondența nemijlocită dintre cuvânt

⁴ Dimensiunea receptiv-auriculară a midrașului derivă și din utilizarea jocurilor de cuvinte și a aliterațiilor în textul biblic, datorate specificului limbii ebraice vorbite și modului în care rabinii învață Biblia. Este puțin probabil că aceștia o învățau din documentele scrise, care erau destul de rare, ci mai degrabă din auzite, de la sinagogă sau de la școlile rabinice, cum erau cele ale lui Șamai și Hilel. Un text auzit este memorat în alt fel decât unul citit, care implică memoria vizuală a paginii scrise. Întrucât ucenicul aude textul, el este mai înclinat să asocieze cuvinte, propoziții sau versete care sună asemănător, chiar dacă acestea nu corespund din punct de vedere semantic. Asta explică de ce exegeții rabinici au tendința să atomizeze versetele în sunetele lor constitutive și să facă analogii între versete aparent divergente, dar care împărtășesc aceleași elemente fonetice (David Stern, *Midrash and Jewish Interpretation*, în Brettler/ Berlin 2004, p. 1870).

și realitatea pe care o desemnează. James Barr numește această corespondență *adevăr*.

Septuaginta traduce de obicei ebraicul *dabar* prin *logos* sau *rhema*, în timp ce pluralul *debarim* sau grecescul *rhemata* ar putea însemna ‘istorie’, ca latinescul *res gestae*. Această semnificație duală este evidentă, în ce privește Cuvântul lui Dumnezeu, deoarece Cuvântul lui Dumnezeu vine la profet și intră în istorie ca un eveniment dinamic. În această ordine de idei aș vrea să remarc că, acolo unde cuvântul coincide cu evenimentul, se află adevărul. Astfel Cuvântul lui Dumnezeu este Adevăr acolo unde Fapta Sa corespunde cu Cuvântul Său. Aceasta este și trăsătura cuvântului unui om, căci cuvântul său este adevărat când există o relație de fidelitate între vorbitor și rostirea cuvântului și de asemenea între rostirea cuvântului și auzirea lui. (Barr 1961, p. 130)

Adevărul lucrurilor din gândirea semită, datorat concepției obiective asupra limbajului și abolirii graniței dintre referent și semnificant sau dintre cuvânt și obiect, idee și realitate, rezumă von Rad (1965, p. 82), stă la baza a ceea ce evreii numeau „cuvânt cu putere”. Privit astfel, limbajul devine „un fenomen compus din sunete care aproape că posedă o putere creativă proprie capabilă să conjure (să aducă la viață n.n.) lucrurile” (*ibid.*, p. 85). Altfel spus, cuvântul are forță sau funcție fiziopoietică.

3. Funcția restauratoare a Cuvântului în Noul Testament

Cuvântul și Numele lui Dumnezeu, cele două forme de manifestare a Revelației divine în Vechiul Testament (Grether 1934, p. 163), sunt actualizate în Noul Testament de Însăși Persoana lui Isus: „și Cuvântul trup S-a făcut și S-a sălășluit întru noi” (Ioan 1:14). Dar Cuvântul Întrupat fusese proorocit cu veacuri înainte de trupurile cuvântătoare de Dumnezeu ale profeților. Cuvântul lui Dumnezeu vine la aceștia (cf. Os. 1:1) pe neașteptate și ei devin astfel purtătorii Cuvântului, tot așa cum mai târziu apostolii ajung purtătorii Numelui.

Anunțat de *logos*-ul philonian, mediator între cer și pământ, *Logos*-ul iouenic zice și (se) face precum Dumnezeu: „Adevăr, adevăr vă spun: Fiul nu poate să facă nimic de la Sine, dacă nu-L va vedea pe Tatăl făcând; căci pe cele ce le face El, pe acestea și Fiul asemenea le face” (Ioan 5:19). El restaurează Creația prin cuvântul Său și o răscumpără prin jertfa de Sine. Poate că singura deosebire între Tatăl Creator și Fiul este acest mimesis oral și factual al Fiului, care se vede în gesturile pe care le face uneori Isus, ridicând ochii către cer pentru a se ruga sau pentru a-I mulțumi lui Dumnezeu, atunci când face o minune.

Puterea cuvântului lui Isus este simțită de toți oamenii care cred în El, fie ei iudei sau păgâni. În Mat. 8:8 sutașul îi cere lui Isus „numai să zică un cuvânt” pentru ca sluga sa să se vindece. Zis și făcut!

Minunile, vindecările și exorcismele lui Isus sunt și ele „cuvântate”, făcute prin cuvânt. Alungarea duhului rău dintr-un posedat, în singagoga din Capernaum, se

face prin poruncă ce-l lasă pe demon fără drept de apel: „Și Isus l-a certat, zicând: «Taci și ieși din el!»” (Marc. 1:25). Și duhul a ieșit.

Celor neîncredători în puterea Lui de a ierta păcatele, un privilegiu dumnezeiesc, Isus le oferă și semnul vizual ca să vadă și să creadă: „Dar ca să știți că putere are Fiul Omului pe pământ să ierte păcatele, – i-a zis atunci slăbănogului –: Ridică-te, ia-ți patul și mergi la casa ta!” (Mat. 9:6). Și slăbănogul s-a vindecat.

În sfârșit, chiar și pentru minunea cea mare a învierii unui mort, Isus nu are nevoie de altceva decât să cuvânte: „Și zicând acestea, a strigat cu glas mare: «Lazăre, vino afară!»” (Ioan 11:43). Și Lazăr a înviat!

Cuvintele (τά ῥήματα), adică „vorbele” sau „rostirile” pe care Isus le primește de la Tatăl, El le dă ucenicilor Săi pentru ca aceștia să creadă că este trimis de Tatăl (Ioan 17:8).

La apostolul Paul, cuvântul Dumnezeuului Răstignit este cuvântul crucii – puterea lui Dumnezeu (1Cor. 1:18; cf. Rom. 1:16). Același Cuvânt poate fie să dea viață, fie s-o ia, precum „sabia Duhului” (Efes. 6:17). Și nimeni nu poate ascunde de el nici cele mai ascunse gânduri, „căci cuvântul lui Dumnezeu este viu și lucrător și mai ascuțit decât orice sabie cu două tăișuri, și pătrunde până la despărțitura sufletului și a duhului, a încheieturilor și a măduvei, și este judecător al simțirilor și al cugetelor inimii” (Evr. 4:12; cf. Sir. 18:15). Însă pentru cel care se apleacă asupra lor, cuvintele Scripturii au puterea să înțeleptească spre mântuire prin credința în Isus Cristos (2Tim. 3:15).

Din pasajele apocaliptice aflăm că Domnul Isus îl va ucide pe Cel-fără-de-lege „cu suflarea gurii Sale” (2Tes. 2:8), iar din gura Fiul Omului din viziunea lui Ioan iese „o sabie ascuțită, cu două tăișuri” (Apoc. 1:16; cf. 19:21). Astfel, Același Cuvânt prin care s-au făcut „cerurile și pământul și toate armile lor” (Fac. 2:1) este Cel care nimicește creatura răzvrătită „pentru reșezarea tuturor celor despre care a grăit Dumnezeu prin gura sfinților Săi profeți din veac” (Fapte 3:21).

4. Teorbeme ale lui Yhwh în Vechiul Testament

Există în Vechiul Testament numeroase teofanii, însă majoritatea sunt teofanii angelomorfe (Gieschen 1998) sau chiar angelofanii onomafice, cum este aceea a îngerului care are Numele Domnului „în el” (Ieș. 23:21). Creatorul nu se arată niciodată creaturii, pentru că există o breșă ontologică între Dumnezeu și om, între Necreat și creat. În schimb, Cuvântul Domnului comunică cu aleșii Lui prin rostire. În tradiția ebraică, Moise este considerat cel mai mare dintre profeți pentru că „nu s-a mai ridicat în Israel proroc ca Moise, pe care Domnul să-l fi cunoscut față către față” (Deut. 34:10). Această pretenție este oarecum în contradicție cu textul de mai jos:

Și [Moise] a zis: „Arată-mi slava Ta!” [Domnul] i-a zis: „Eu Îmi voi trece slava pe dinaintea ta, și-n față ta voi rosti numele Meu: «Domnul» și-l voi milui pe cel de care-Mi va fi milă și Mă voi îndura de cel ce-Mi este de-ndurare”. Și a zis: „Fața Mea însă nu vei putea s-o vezi; că nu va putea omul să-Mi vadă fața și să trăiască”. (Ieș. 33:18-20)

Aparenta contradicție este rezolvată de Maimonide prin echivocitatea cuvântului *panim* ‘față’: „este termenul care desemnează fața oricărei ființe vii. [...] Este totodată un termen care marchează prezența omului și statutul lui. În acest sens s-a spus: «Domnul însă grăia cu Moise față către față» (Ieș. 33:11), ca o prezență către altă prezență, fără intermediar” (MOR. NEV. I.37). Singura revelație de care îi vorbește Domnul lui Moise este o revelație a Numelui, oral-auditivă: „și-n fața ta voi rosti numele Meu”. Moise aude Numele Domnului, iar ceea ce vede aflăm abia din versetul 23: „tu Îmi vei vedea spatele; dar fața Mea nu ți se va arăta”. Chiar și aparenta teofanie din Ieș. 20:18 este interpretată de același Rambam, într-un comentariu la Deut. 4:12, tot în coordonate sonore:

„Și glasul cuvintelor Lui l-ați auzit, iar fața Lui n-ați văzut-o, ci numai glasul l-ați auzit” (Deut. 4:12). Și a fost descris acest lucru, „față către față”. La fel, cuvintele: „Domnul însă grăia cu Moise față către față” – cu privire la vorbirea Sa ca fiind o adresare [către Moise]. Prin urmare, se spune: „[...] a auzit un glas care-i grăia”. A devenit, așadar, evident că auzirea glasului fără intermedierea unui înger este descrisă ca fiind: „față către față”. În acest sens s-a mai spus: „[...] iar fața Mea nu o vei vedea” (Ieș. 33:23), însemnând că adevărul existenței Mele așa cum este el nu poate fi surprins. (MOR. NEV. I.37)⁵

Revelația divină este socotită, în general, ca revelație vizuală, *teofanie*, *epifanie*, *angelofanie*, toate aceste denumiri derivând de la verbul grecesc φαίνεσθαι (‘a apărea’, ‘a se arăta’). Cum însă omul nu-L poate vedea pe Dumnezeu, înseamnă că acest tip de revelație este unul mediat printr-o manifestare vizuală, unde Creatorul este reprezentat printr-un rug aprins, înger sau altceva. În schimb, El vorbește și poate fi auzit, ca în Ieș. 33:19, fără ca omul să fie vătămat. De aceea îndrăznesc să afirm că revelația oral-auditivă a lui Dumnezeu, mai precis a Cuvântului Domnului, este o formă superioară de revelație prin manifestarea ei nemijlocită.

Acest tip de revelație eu o numesc *teorbemă* divină, de la cuvântul grecesc pentru ‘rostitie’ sau ‘vorbă’ (ῥήμα).

Teorbema este asemănătoare cu *sinestezia*, „muza” poezilor simbolști, o percepție senzorială simultană, pe căi multiple, a aceluiași stimul, care face ca oamenii să vadă sunetele în culori, să audă un număr, să asocieze un parfum cu o melodie sau să simtă efectiv gustul unui apus de soare. Aș adăuga că și teorbema divină poate fi uneori interpretată vizual, așa cum se întâmplă la primirea Legii de Moise pe muntele Sinai, când *kol-ha’am ro’im e’t-haqqolo’* „tot poporul a văzut vocile” (Ieș. 20:18 [15]). Revelația sinaitică este în primul rând o revelație sonoră, aceasta auzindu-se în dialogul cu valoare juridică dintre israeliți și vocile cerești, după cum consemnează și mistica ebraică:

⁵ Cf. Axinciuc 2008, p. 267; MOR. NEV. II.45: „Noi spunem că toți profeții aud voci prin intermediul unui înger, cu excepția Învățătorului nostru Moise despre care s-a spus: «Cu el vorbesc gură către gură». Să știi că lucrurile stau într-adevăr astfel și că, în aceste cazuri, intermediarul este facultatea imaginației?”.

„Și poporul a văzut vocile”. Chiar așa, ei le-au văzut. Vocea astfel formată a avertizat pe fiecare israelit, spunând: „Mă vei accepta cu toate poruncile care decurg din mine?”. La care fiecare a răspuns: „Da!”. Atunci vocea i-a mai înconjurat o dată capul, spunând: „Mă vei accepta cu toate pedepsele care mă însoțesc în Lege?”. Iar fiecare a răspuns din nou: „Da!”. Atunci vocea s-a plecat și l-a sărutat pe gură, după cum este scris: „Sărută-mă cu sărutările gurii tale”. (ZOHAR 2, 81a-b)⁶

În mistica iudaică, vocile din revelația sinaitică sunt cele șapte voci, rostite însă într-un singur „glas” (Deut. 4:12), care apar enumerate în Ps. 29:3-9 (cf. *b. Shabbat* 88a; M. TANH. Shemot 25; EX. RAB. 28:4) și prin care Tora a fost dăruită poporului lui Israel. Ele ar reprezenta totodată cele șapte puteri divine (*Bahir*). În general, cele două elemente, vizual și auditiv, sunt descoperite împreună în timpul revelației, ca în aceste versete din Deuteronom: „Iar Domnul v-a grăit din mijlocul focului; glasul cuvintelor Lui l-ați auzit, dar vreo asemănare n-ați văzut; nimic, în afară de glas” (Deut. 4:12).

Unii bibliști sesizează aici o deplasare a revelației divine dinspre vizual spre auditiv, corespunzătoare unui monoteism strict care respinge antropomorfismul (Orlov 2008, p. 57; Charlesworth 1986, p. 41; Ong 1967, p. 188). În timp ce Eichrodt (1961, p. 23) vorbește de o „spiritualizare a teofaniei”, Orlov numește acest fenomen „materializarea vocii” (*praxis of the voice*)⁷, prin faptul că rostirea divină capătă un aspect vizibil, pragmatic (material), și-l consideră o revelație teo-auditivă sau teo-auriculară (*theo-aural*). Geller (1994, p. 103-139) conchide că revelația de pe muntele Horeb dăruiește poporului evreu adevărata cunoaștere, cunoaștere care vine doar prin auz, superioară revelației vizuale, după cum atestă Deut. 4:36: „Din cer ți-a făcut auzit glasul Său ca să te învețe, pe pământ ți-a arătat focul Său cel mare”. Așadar, glasul dumnezeiesc vine și se poate auzi chiar din cer.

Pe urmele lui Heinrich Graetz, cel care face clasică distincția între orientarea vizuală a culturii Greciei antice (păgâne) și cea auditivă, specifică lumii iudaice (monoteiste; Graetz 1975, p. 68), apar și alți autori care aduc argumente supli-

⁶ Vocile de pe Sinai anticipează limbile de foc ale Cincizecimii, ambele fiind aspecte senzoriale complementare ale revelației orale (veterotestamentare), respectiv vizuale (în Noul Testament). Rabbi Akiva recomandă și el ca propoziția să fie luată în sens literal: „ei au văzut ceea ce normal se aude. Ei au văzut cuvântul de foc ieșind din gura Atotputernicului și scriind pe table” (MEK, *Yalkuth Shimoni* 300). Cf. MOR. NEV. 1:46.

⁷ Bibliștul rus descrie noua paradigmă oral-auditivă astfel: „The incorporeal theology of the divine name possibly occurs in Exodus 33:18-20, where, upon Moses’s plea to behold the divine Kavod, the deity offers an aural alternative by promising to reveal to the seer his name. Scholars even point to a paradigm shift in Deuteronomy (4:12,36) from the visual to the aural plane. In this new, *theo-aural*, as opposed to *theo-phanic*, understanding, even God’s revelation to Moses on Mount Sinai in Exodus 19, an event marking a vital nexus of the visual anthropomorphic paradigm, becomes now reinterpreted in the terms of its aural counterpart. Deuteronomy 4:36 describes the Sinai theophany as the hearing of the divine voice” (Orlov 2008, p. 60). O astfel de „praxis of the voice” înfăptuiește Iisus în Ioan 18:5-6.

mentare pentru întâietatea paradigmei oral-auditive în contextul revelației divine (Boman 1960, p. 206; Auerbach 1953, p. 8; Derrida 1973, p. 76), cu precădere José Faur⁸. Chiar și un partizan al teofaniei prin prisma viziunii și a imaginației, precum filozoful Elliot Wolfson, recunoaște că vocea sau rostirea prezintă o anumită imediatețe sau imanență deoarece nu este limitată de coordonate spațiale, fapt ce reduce breșa ontologică dintre Dumnezeu și om, înlesnind comunicarea (Wolfson 1994, p. 15). În fine, Michael Carasik este de părere că autorul deuteronomist n-a văzut o greșală de limbă în relatarea din Ieș. 20:18 („și poporul a văzut vocile”), alegând să păstreze „vocile” în loc de „tunete”. Prin aceasta, redactorul biblic a deschis o profundă problemă teologică, filozofică și psihologică pe care Carasik crede că deuteronomistul o rezolvă exegetic în Deut. 5:1-5:

Geniul revelației de pe Horeb, așa cum o înțelege autorul Deuteronomului 4, este că Israel poate *vedea* revelația – nu doar fenomenele însoțitoare, ci chiar însăși revelația. Acest fapt a făcut din primirea poruncilor un fenomen nemaîntâlnit – o experiență directă, personală, însă într-o astfel de formă care putea fi transmisă întocmai (în câmpia Moabului, când Moise translatează vocea vizibilă într-una audibilă), în toată imanența sa de la o generație la alta. (Carasik 1999, p. 263)

Un caz similar întâlnim în descoperirea lui Yhwh înaintea profetului Ilie pe muntele Horeb. Glasul Domnului vine la Ilie și-l anunță despre întâlnirea cu Yhwh, precedată de o teribilă dezlănțuire a stihurilor naturii, trepte succesive ale descoperirii divine: „și după cutremur va fi foc, dar nu în foc va fi Domnul; și după foc va fi adiere de vânt lin, și într-însa va fi Domnul” (1Reg. 19:12/ LXX 3Reg. 19:12). Miezul acestei revelații este și aici de ordin auditiv – „adiere de vânt lin” sau, într-o traducere mai aproape de textul ebraic, „vocea șoaptei line”. Această preeminență a registrului sonor este în armonie cu noua tendință anti-antropomorfică, care insistă asupra exprimării prezenței divine în forma glasului divin.

5. Cuvântul Domnului (*d^ebar-yhwh*)

Teorhema divină clasică este *d^ebar-yhwh* „cuvântul Domnului”, glasul sau rostirea divină care vorbește cu patriarhii sau vine la profeți pentru a le comunica voința divină. Specialiștii găsesc dificil să identifice acest Cuvânt dumnezeiesc atât de eluziv, socotindu-l fie o metaforă, fie o metonimie sau un ipostas divin al lui Yhwh. Metaforă nu poate fi, pentru că acest „Cuvânt” este o realitate de sine stătătoare, separată de Yhwh. Metonimie nu este, pentru că nu întâlnim „Cuvântul” la modul absolut, cel puțin până la prologul iouanic, ci „Cuvântul Domnului”, și nici perso-

⁸ „The Hebrew and Greek types of truth correspond to two different levels of reality. The Greek truth is visual. Therefore it is related to the spatial World-Out-There. For the Hebrews the highest form of truth is perceived at the auditory level. [...] Verbal representation of God, even in antropomorphic terms, is common both to Scripture and to the rabbis. What was offensive to the Hebrews was *to see* God; that is, to express His reality at the visual level” (Faur 1986, p. 29-30).

nificare, întrucât nu este descris nicăieri sub formă omenească. Poate cel mult o sinecdocă (*pars pro toto*), deși acest „Cuvânt” nu este doar o parte din Yhwh, ci uneori chiar se confundă cu Yhwh. Cel mai verosimil ar fi termenul de ipostas divin sau teofanie a lui Yhwh (Lammert 2009, p. 195), așa cum apare uneori și Numele lui Yhwh în textele biblice parcurse mai sus.

Grether prezintă Numele și Cuvântul, cei doi exponenți ai revelației divine în Vechiul Testament, dar în timp ce pentru el Numele are statutul de ipostas divin, Cuvântul ar avea numai un rol mediatic, de comunicator al voinței divine, fără a se personifica:

Ipostazierea conceptului *dbr* (cuvânt) atinge cea mai evoluată formă în perioada postcanonică. Locuri ca acela din *Sir* 18, 14 ff., unde Cuvântul apare ca o personalitate cu un mare grad de independență încât să-iucidă pe primii născuți ai egiptenilor, nu se găsesc în canonul Vechiului Testament. Totuși, aici se află începutul ipostazierii lui. (Grether 1934, p. 150)

Cu totul altă opinie are Carl A. Gieschen, care definește ipostasul divin ca un aspect sau atribut al lui Dumnezeu care are o personalitate distinctă. Astfel, în *ethos*-ul ebraic, Numele, Slava, Înțelepciunea, Cuvântul, Duhul și Puterea nu sunt concepte abstracte în această lume, ci realități în forme vizibile (Gieschen 1998, p. 45).

Cine este atunci „Cuvântul Domnului”?

Pentru a răspunde la această întrebare, voi analiza câteva episoade biblice unde întâlnim această sintagmă, aflată de obicei în preambulul oracolelor profetice – „cuvântul Domnului care a venit la...” (Os. 1:1; Mih. 1:1; Sof. 1:1). Prima ocurență este în Fac. 15:1, când Cuvântul lui Yhwh vine la patriarhul Avram „într-o vedenie”, pentru a încheia legământul cu el:

După aceea fost-a în vedenie cuvântul Domnului către Avram și a zis: „Nu te teme, Avrame; Eu sunt scutul tău, iar răsplata ta va fi foarte mare” (v. 1) Și de îndată s-a făcut cuvântul Domnului (*ʾĕhar-yhwh*) către el și a zis: „Nu acela te va moșteni, ci acela care va odrăsi din coapsele tale, acela te va moșteni!” Și l-a scos afară și i-a zis: „Privește la cer și numără stelele, de le poți număra”; și i-a zis: „Așa va fi seminția ta!” (vv. 4-5) Și i-a zis: „Eu sunt Domnul (*ʾani yhwh*) Care te-a scos pe tine din Urul Caldeilor pentru ca să-ți dea pământul acesta să-l moștenești” (v. 7) Și a zis [Avram]: „Stăpâne Doamne (*adonay yhwh*), din ce voi cunoaște că-l voi moșteni?” (v. 8) Iar [Domnul] i-a zis⁹: „Gătește-Mi o junincă de trei ani, o capră de trei ani, un berbec de trei ani, o turturică și un pui de porumbel!” (v. 9)

Observăm o alternanță între Cuvântul Domnului și Yhwh, de la primul care vorbește în vv. 1-8, la Însuși Yhwh în v. 9, fapt ce-l convinge pe Grether să vorbească de o prezență mijlocită și una nemijlocită a lui Yhwh în Fac. 15. Dacă Avram nu pare a fi surprins de schimbarea interlocutorului, cititorul cu siguranță este! Care să fie explicația?

⁹ După biblistul german, doar verbul „a spune” (*amr*) este folosit pentru discursul lui Yhwh în istoriile patriarhilor, verbul „a vorbi” (*dbt*) apărând doar de două ori în astfel de expresii (Grether 1934, p. 151).

Probabil că v. 7 ne-ar putea ajuta, prin ambiguitatea lui, căci acolo Domnul care-l scoate pe Avram din Urul Caldeei poate fi atât Yhwh, cât și Cuvântul lui Yhwh (cf. Iuda 5; 1Cor. 10:1-10) și, desigur, același Dumnezeu care îi scoate pe evrei din țara Egiptului (Ieș. 17:14; 23:21; cf. Fapte 7:45; Evr. 4:8). De vreme ce Avram nu sesizează schimbarea, înseamnă că el vorbește cu același interlocutor în tot acest timp, pe care îl numește în versul următor (v. 8) „Stăpâne, Doamne”. Or, asta presupune că Yhwh și Cuvântul lui Yhwh sunt aceeași entitate, chiar dacă probabil nu aceeași persoană. De fapt, Cuvântul lui Yhwh nu este nici înger, nici om, nici altceva într-o formă intermediară, deși apare „într-o vedenie”¹⁰ (cf. 1Reg. 3:10). Rabinii spun în *Midraș* că profeția poate îmbrăca zece forme de expresie, dintre care cele mai elevate erau „cuvântul” și „vedenia” (Zlotowitz/ Scherman 2015, p. 504). Gieschen (1998, p. 103) nu este mai aproape de adevăr când numește Cuvântul Domnului, în acest context, „figură angelomorfică”. Cum acest Cuvânt nu este descris în niciun fel, nu putem specula, căci indeterminarea fizică îl face dificil de definit. Dar cu siguranță este „cuvânt”, adică „rostire”, pentru că asta înseamnă *dabar* și pentru că vorbește cu Avram.

Majoritatea teoremelor divine le auzim însă în cărțile profeților. O astfel de revelație oral-auditivă o trăiește profetul Ilie pe muntele Horeb (1Reg. 19/ LXX 3Reg. 19, cf. Ier. 13:1-9):

Acolo a intrat în peșteră și a locuit în ea. Și, iată, cuvântul Domnului (*d'har-yhwh*) a fost către el și i-a zis: „Ce faci aici, Ilie?” (v. 9) Iar El a zis: „Să ieși mâine și să stai în fața Domnului în munte. Și, iată, Domnul (*yhwh*) va trece; și, iată, înaintea Domnului va fi năprasnică vijelie ce va despica munții și va sfărâma stâncile, dar nu în vijelie va fi Domnul; după vijelie va fi cutremur, dar nu în cutremur va fi Domnul; (v. 11) și după cutremur va fi foc, dar nu în foc va fi Domnul; și după foc va fi adiere de vânt lin, și într-însa va fi Domnul”. (v. 12) Și a fost că dacă Ilie a auzit, și-a acoperit fața cu cojocul și a ieșit și a stat lângă peșteră. Și, iată, o voce a venit la el și i-a zis: „Ce faci aici, Ilie?” (v. 13) Și a zis Domnul către el: „Du-te, întoarce-te pe calea ta și mergi pe calea din pustia Damascului; și te vei duce și-l vei unge pe Hazael rege peste Siria. (v. 15)

În versetele 9, 11 și 12, Cuvântul Domnului este acela care îl înștiințează pe Ilie de iminenta întâlnire cu Domnul. A doua zi, profetul iese la gura peșterii, își acoperă fața cu cojocul (de unde deducem că Domnul se și arată) și o voce (*gol*) vine la el. Iată că pe lângă Cuvântul lui Yhwh există și o voce a lui Yhwh, o manifestare senzorială inteligibilă, intrinsecă lui Yhwh, un pandant sonor al „feței” divine. S-ar zice că, în acest caz, Cuvântului Domnului i se substituie Vocea Domnului, dar nu putem decât să facem o presupunere. Mai importantă este aparenta distincție dintre Yhwh și Cuvântul lui Yhwh din acest text, care-i servește ca argument lui Grether pentru o falsă dihotomie.

¹⁰ Ramban înțelege prin „vedenie” vedere prin intermediul ochiului sau percepție mentală (MOR. NEV. I.4).

Afirmarea Cuvântului Domnului ca „un principiu care conduce și guvernează istoria” (Grether 1934, p. 154), tot mai autonom în raport cu Domnul, este ilustrată de povestirea criptică din 1Reg. 13. Acolo, Omul lui Dumnezeu, din Iuda, primește poruncă nu de la Domnul, ci „prin cuvântul Domnului”: „căci a fost cuvânt către mine prin Cuvântul Domnului: «Acolo să nu mănânci pâine și acolo să nu bei apă și de acolo să nu te întorci pe calea pe care ai mers»” (1Reg. 13:17/ LXX 3Reg. 13:17).

Un exemplu aparte este cel care prezintă chemarea profetului Ieremia, „către care a fost Cuvântul Domnului în zilele lui Iosia, fiul lui Amos, regele Iudeii” (Ier. 1:2):

Fost-a cuvântul Domnului către mine și mi-a zis: (v. 4) [...] Iar eu am zis: „O, Stăpâne, Doamne iată că nu știu să vorbesc, fiindcă eu sunt încă tânăr”. (v. 6) Iar Domnul a zis către mine: „Să nu zici: «Sunt încă tânăr», căci la câți te voi trimite, la toți vei merge și pe toate câte-ți voi porunci Eu ție, pe acelea le vei grăi. De fața lor să nu te temi, că Eu cu tine sunt ca să te scap, zice Domnul”. (vv. 7-8) Atunci Domnul Și-a întins mâna spre mine și mi-a atins gura (*'al-pi*) și mi-a zis: (v. 9) „Iată, cuvintele Mele le-am pus în gura ta; iată, Eu astăzi te-am pus peste neamuri și peste regate, ca să smulgi și să arunci la pământ și să nimicești și din nou să zidești și să răsădești”. (v. 10) Și a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: „Ce vezi tu, Ieremia?” și am răspuns: „Un toiag din lemn de migdal”. (v. 11)

În acest caz, Cuvântul Domnului funcționează ca o *inclusio* pentru dialogul Domnului cu Ieremia, deși interlocutorul profetului pare a se schimba pe parcurs. Cuvântul lui Yhwh este cel care vorbește cu Ieremia în v. 4, însă acesta îi răspunde lui Yhwh cu „Stăpâne, Doamne” (v. 6). Folosirea interșanjabilă de către autor a lui „Yhwh” și „Cuvântul lui Yhwh”, întâlnită și în 1Reg. 3:4-21, este un posibil indiciu pentru identitatea comună a celor două personaje. Dar noutatea acestui paragraf constă în introducerea unui element antropomorfic pentru a-L caracteriza nu pe Cuvântul lui Yhwh, ci Însuși pe Yhwh: „Atunci Domnul Și-a întins mâna spre mine și mi-a atins gura” (v. 9).

După „vocea” lui Yhwh din 1Reg. 19, iată aici „mâna” Lui, reflecții ale unei concepții antropomorfizante a lui Yhwh, caracteristice iudaismului timpuriu, pre-exilic. Faptul că aceste trăsături umane i se atribuie Domnului, iar nu Cuvântului Domnului, face mai greu de conturat forma acestei misterioase entități celeste. În măsura în care prin ipostas divin înțelegem ceea ce se află înapoia sau dincolo de Dumnezeu, având aceeași natură, dar totuși diferit de El, Cuvântul Domnului poate fi definit ipostatic. Iar întrucât acest Cuvânt se manifestă uneori vizual (apare în viziune) și de cele mai multe ori sonor (vorbește), El se poate revela printr-o teofanie, dar mai ales ca teorbemă. Mai mult, Cuvântul Domnului poate fi definit și drept cristorhemă, dar asta nu înseamnă că orice teofanie este o cristorfanie/cristorhemă, întrucât sunt numeroase locuri în Vechiul Testament unde cele două ipostasuri divine sunt distincte (Fac. 1:26; Ieș. 23:21; Deut. 32:8; Ps. 2:7; 82; 95; 110:1), după cum remarcă unii bibliști (e.g. Hanson 1965, p. 163).

„Cuvântul Domnului” din Vechiul Testament va fi fost inspirația pentru *logos*-ul instrumental al lui Philon și pentru *Logos*-ul dumnezeiesc al Sf. Ioan. El este pre-închipuirea sau mai degrabă pre-cuvântarea Fiului pre-existent.

În concluzie, „Cuvântul Domnului” din Vechiul Testament ar putea fi Însuși Isus „în formă dumnezeiască” (Filip. 2:6), Cuvântul care era la Dumnezeu și Dumnezeu era! (Ioan 1:1).

6. „Gura Domnului” (*pi-yhwh*) și „rostirea Domnului” (*n^eum-yhwh*)

„Gura” și „rostirea”/ „glăsuirea Domnului” sunt două trăsături antropomorfizante ale Domnului, care nu trebuie confundate cu „Cuvântul Domnului”, ipostasul Său divin. Ele pot fi privite și ca metafore senzoriale care transmit la modul figurativ iminența și imanența lui Yhwh.

Prima ocurență a „gurii Domnului” apare în Exod 17: „Obștea fiilor lui Israel, toată, și-a ridicat tabăra din pustia Sin, după gura Domnului (*‘al-pi yhw*) au tăbărât apoi la Rafidim, dar poporul nu avea apă de băut”. În acest context, „gura” este o metaforă pentru Domnul, pe care israeliții îl ascultă doar până începe să-i chinuie setea. Atunci este momentul când Moise dă curs vocii fraților săi, lovind stâncă pentru a scoate apă din ea, dar prin aceasta mâniindu-l pe Dumnezeu. Pentru cârteala lor, Dumnezeu îi avertizează pe Moise și israeliți: „nu veți intra în țara pe care Eu le-am dat-o ca moștenire fiilor lui Israel, iar aceasta pentru că ați cârtit împotriva gurii Mele la apa Meriba” (Num. 20:24; cf. 27:14). Aici, „gura Mea” are tot un sens metaforic, deși tendința antropomorfică este mai evidentă. Expresia „gura Domnului” capătă o conotație aparte în Deuteronom, unde ea devine pentru Moise „sărutul morții”, după cum se relatează în text: „a murit pe gura Domnului” (Deut. 34:5). Doar Moise și frații lui, Aaron și Miriam, se învrednicesc de moarte „pe gura Domnului”, adică printr-un „sărut gură către gură”, singurul și cel din urmă, căci așa vor fi zărit și „fața Domnului”, pentru prima și ultima oară.

În povestirea din 1Reg. 13/ LXX 3Reg. 13, profetul din Betel îl abate pe omul lui Dumnezeu de la drumul lui și-l invită la masă, făcându-l astfel să încalce porunca Domnului. Odată înșelăciunea consumată, profetul îi anunță pedeapsa oaspetelui său:

Așa grăiește Domnul: „Pentru că ai cârtit împotriva gurii Domnului și n-ai păzit porunca pe care ți-a poruncit-o Domnul, Dumnezeul tău, ci te-ai întors și ai mâncat pâine și ai băut apă în locul acesta despre care ți-am grăit, zicând: «Să nu mănânci pâine și nici să bei apă!»: trupul tău nu va intra în mormântul părinților tăi”. (v. 21-22)

„Gura Domnului” este aici o metaforă pentru „Cuvântul Domnului”, la fel ca în majoritatea cazurilor din Vechiul Testament, mai ales în cărțile profetice, unde profeții sunt heraldii care o vestesc (1Reg. 12:15; Is. 40:5; 58:14; 62:2; Ier. 9:11; Mih. 4:4).

Am menționat mai sus (1Reg. 19:13) o „voce” care vine la profetul Ilie atunci când el se afla în Horeb, o metaforă antropomorfizantă a lui Yhwh care apare și la posesiv sub forma „vocii Domnului”. Prima mențiune a „vocii Domnului” (*qol-yhw*), o alternativă rară¹¹ la „rostirea Domnului”, o găsim în Fac. 3:8, atunci când protopă-

¹¹ Doar unsprezece ocurențe, dintre care jumătate sunt în Psalmi: Fac. 3:8; Deut. 5:25; 18:16; Ps. 29:3, 4², 5, 7, 8; Is. 66:6; Mih. 6:9.

rinții se ascund la auzirea acesteia, după comiterea păcatului originar. Dată fiind sinonimia acestor două expresii, o voi trata în cele ce urmează numai pe cea mai frecventă, întâlnită de 267 de ori, față de numai 11 ori.

„Rostirea Domnului” (*ne’um-yhwh*) este un alt mod de manifestare orală a lui Yhwh în Vechiul Testament, întâlnit cu precădere în preambulul oracolelor divine. Prima dată îl găsim în Fac. 22:16, în discursul îngerului Domnului, prin care îl oprește pe Avraam să-l jertfească pe Isaac: „și a zis: «Juratu-M-am pe Mine Însuși – rostirea Domnului (*ne’um-yhwh*) de vreme ce tu ai făcut aceasta, și de dragul Meu nu l-ai cruțat nici pe fiul tău cel iubit...»”.

Versiunile biblice românești traduc *ne’um-yhwh* prin „zice Domnul” (BSS, BBA, CNS), dar cred că traducerea corectă este prin construcția genitivă „rostirea Domnului”, din următoarele motive: în primul rând, originalul ebraic este un *status constructus* (Cook/ Holmstedt 2009, p. 43), similar genitivului din limba română, format din două substantive, primul în forma construită (*ne’um-*), iar al doilea în forma absolută (*yhwh*); în al doilea rând, unele substantive care desemnează părți ale corpului uman au un sens figurativ în formă construită, așa cum este și „rostirea Domnului” în textul biblic (JM, p. 319); trecerea de la vorbirea indirectă, marcată de „și a zis”, la vorbirea directă face de prisos prezența unui alt indiciu de ordin discursiv ca „zice Domnul”; FBJ și TOB sunt singurele versiuni care traduc în mod corect *ne’um-yhwh* prin „parole de Yahvé”, respectiv „oracle du SEIGNEUR”; în sfârșit, „rostirea Domnului” este o metaforă antropomorfizantă a Domnului, varianta sonoră a „gurii Domnului”, specific lui Yhwh, dar distinct față de ipostasul său divin „Cuvântul lui Yhwh”. De fapt, *ne’um* este tradus prin „oracol”, „proorocie”, „rostire” sau „zicere” atunci când însoțește un nume propriu (BDB 2010, p. 610), ca în Num. 24:3, ce-i drept în forma absolută: „Oracolul lui Balaam (*ne’um bik’am*), fiul lui Beor, oracolul bărbatului cu ochiul deschis”. *HaKsav V’HaKaballah* explică *ne’um* prin rădăcina ’m, legată de *emunah* sau *amen* (‘adevăr’, ‘credincioșie’), ceea ce înseamnă că oracolul sau jurământul rostit va rămâne veșnic și adevărat (Zlotowitz/Scherman 2015, p. 809). De ce, totuși, traducătorii insistă să redea forma construită *ne’um-yhwh* prin „zice Domnul”, ignorând sensul figurativ?

Un caz interesant este Ps. 110:1/ LXX Ps. 109:1, în care expresia nu apare în forma construită consacrată (cf. Is. 14:22-23; 17:3; 22:25; 56:8; 59:20; Ier. 8:3): „Rostirea Domnului (*ne’um yhwh*) către Domnul meu: Șezi de-a dreapta Mea până ce-i voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale”, unde *ne’um yhwh* este tradus în majoritatea versiunilor biblice prin „zice Domnul”, deși mai corect ar fi fost „rostirea Domnului” sau „glăsuirea Domnului”. Preferința pentru verbalizarea expresiei *ne’um yhwh* în traducere, fie că aceasta este la forma construită sau absolută, ar putea fi justificată doar pe baza oralității stilului, având ca scop întărirea sau consacrarea discursului direct prin formula „zice Domnul”. Numai că, astfel, chiar vorbirea directă este întreruptă, iar vorbitorul (Yhwh în cele mai multe cazuri) este înlocuit cu mesagerul Acestuia, ca în cazul profeților. În varianta „zice Domnul” se pierde caracterul autonom, personificat și chiar metonimic pe care „rostirea Domnului” l-ar putea avea ca un pandant discursiv firesc al „Cuvântului Domnului”.

Probabil opțiunea majorității traducătorilor, cu excepția celor francezi, nu ține atât de profesionalismul lor, cât de adeziunea acestora la o tradiție traductologică sau confesională.

7. Concluzii

Dincolo de servituțile traducătorilor sau ale exegeților, „Cuvântul Domnului” și „rostirea Domnului” rămân teoreme sau teoroști ale Legământului lui Dumnezeu cu poporul ales, care, prin sonoritatea lor intrinsecă, actualizează în mod iminent și immanent prezența lui Yhwh în fața credinciosului sau a cititorului de astăzi al textului sacru. Prin urmare, rostul acestui text revelat este acela de a fi inteligibil și actual chiar și atunci când relatează despre o paradoxală sinestezie biblică de tipul revelației sinaitice, în care „poporul a văzut vocile”.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- BBA = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2009.
- BDB = Brown, F./ Driver, S.R./ Briggs, Charles A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2010.
- B. MEG. = *bavli/Talmudul Babilonian*, Megillah.
- BSS = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, EIBMBOR, 1991.
- CNS = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, traducerea Dumitru Cornilescu, revizuită ortografic, Societatea Biblică din România, 2016.
- DE MAG. = Augustin, *De Magistro (Despre Învățător)*, ed. bilingvă, traducere, introducere, note și comentarii de Eugen Munteanu, Iași, Institutul European, 1995.
- EX. RAB = *Exodus Rabbah*, vol 3, în H. Freedman/ Maurice Simon (eds.), *Midrash Rabbah*, 10 vol., New York, Soncino Press², 1951.
- FBJ = *La Bible de Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf, 2004.
- GEN. RAB. = *Genesis Rabbah*, vol I, în H. Freedman/ Maurice Simon (eds.), *Midrash Rabbah*, 10 vol., New York, Soncino Press², 1951.
- JM = Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, trans. and rev. T. Muraoka, Subsidia Biblica 14/I, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006.
- MEK = *Mekhilta De-Rabbi Ishmael*, Jacob Z. Lauterbach (ed.), The Jewish Publication Society, 2004.
- MOR. NEV. = Moses Maimonides, *Moreh Nevukhim/ The Guide of the Perplexed*, trad. Shlomo Pines, vol. I, Chicago, University of Chicago Press, 1974.
- M. TANH. = *Midrash Tanhuma*, Salomon Buber (ed.), Wilna, 1885.
- OM. HEX. = Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri. Partea Întia. Omilii la Hexaemeron. Omilii la Psalmi. Omilii și Cuvântări*, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, PSB 17, București, EIBMBOR, 1986, p. 93.
- TOB = *Traduction Oecuménique de la Bible*, Paris, Éditions du Cerf, 2010.

ZOHAR = *The Zohar*, vol. IV, Maurice Simon/ Dr. Paul P. Levertoff (trans.), London/ New York, The Soncino Press, 1984.

B. Literatură secundară

- Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981.
- Auerbach, Erich, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1953.
- Axinciuc, Madeca, *Profetul și oglinda fermecată. Despre imaginație și profeție în Călăuza Rătăciților de Moise Maimonide*, Humanitas, București, 2008.
- Barr, James, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- Boman, Thorlief, *Hebrew Thought Compared with Greek*, Philadelphia, Westminster, 1960.
- Boulgakov, Serge, *La Philosophie du Verbe et du Nom*, trad. Constantin Andronikof, Lausanne, Éditions L'Age d'Homme, 1991.
- Brettler, Marc Zvi/ Berlin, Adele, *The Jewish Study Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Bultmann, Rudolf, *The Concept of the Word of God in the New Testament*, în *Faith and Understanding*, vol. I, London, 1969.
- Carasik, Michael, *To See a Sound: A Deuteronomic Rereading of Exodus 20:15*, „Prooftexts”, XIX, 1999, p. 257-265.
- Charlesworth, James, *The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice*, „Scottish Journal of Theology”, XXXIX, 1986, p. 19-41.
- Cook, James/ Holmstedt, Robert, *Biblical Hebrew. A Student Grammar*, Toronto, 2009.
- Derrida, Jacques, *Speech and Phenomena*, Evanston, Northwestern University Press, 1973.
- Dürr, L., *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*, Leipzig, Hinrichs, 1938.
- Eichrodt, Walter, *The Theology of the Old Testament*, vol. I, trans. J.A. Baker, London, SCM Press, 1961.
- Faur, José, *Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- Geller, Stephen A., *Fiery Wisdom: Logos and Lexis in Deuteronomy 4*, „Prooftexts”, XIV, 1994, p. 103-139.
- Gerhardsson, Birger, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
- Gieschen, Carl A., *Angelomorphic Christology*, Leiden, Brill, 1998 („Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums”, 42).
- Graetz, Heinrich, *The Structure of Jewish History and Other Essays*, New York, Jewish Theological Society of America, 1975.
- Grether, Oscar, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Giessen, A. Töpelmann, 1934 (BZAW 64).
- Hancher, Michael, *Performative Utterance, The Word of God, and the Death of the Author*, „Semeia”, 41, 1988, p. 27-40.
- Hanson, Anthony Tyrrell, *Jesus Christ in the Old Testament*, London, SPCK, 1965.
- Lammert, Richard A., *The Word of YHWH as Theophany*, „Concordia Theological Quarterly”, 73, 2009, p. 195-210.
- McKenzie, John L., S.J., *The Word of God in the Old Testament*, „Theological Studies”, 21, 1960, p. 183-206.

- Ong, Walter, *The Presence of the Word. Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New York, Suny Press, 1967.
- Orlov, Andrei, *Praxis of the Voice: The Divine Name Traditions in the Apocalypse of Abraham*, JBL, 127, 2008, p. 53-70.
- Procksch, Otto, „légo”, in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, Grand Rapids, Eerdmans, 1967.
- von Rad, Gerhard, *Old Testament Theology*, vol. II, Edinburgh, T&T Clark, 1965.
- Thiselton, Anthony C., *The Supposed Power of Words in the Biblical Writings*, „Journal of Theological Studies”, N.S., XXV, 1974, 2, p. 283-298.
- Wolfson, Elliot R., *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, New Jersey, Princeton University Press, 1994.
- Zlotowitz, Rabbi Meir/ Scherman, Rabbi Nosson, *Bereishis/Genesis. A new translation with a commentary anthologized from talmudic, midrashic, and rabbinic sources*, 2 vol., New York, Artscroll Mesorah Publications Ltd., 2015.

TERMINOLOGIA HRANEI ÎN TEXTE ROMÂNEȘTI ALE NOULUI TESTAMENT DIN SECOLELE AL XVI-LEA ȘI AL XVII-LEA *

CĂTĂLINA MĂRĂNDUC^{1,2}, MIHAELA MOLDOVEANU¹, CENEL AUGUSTO PEREZ²

¹Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”

²Facultatea de Informatică, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
catalinamaranduc@gmail.com, mmoldoveanu82@yahoo.com,
perez_cenel_augusto@yahoo.com

Abstract: In this paper, we talk about the RoDia project, *i.e.* the creation of a corpus type treebank in Dependency Grammar, to illustrate the old Romanian language (from the 16th to the 19th century). We have annotated the Gospels of the *New Testament* from Alba Iulia (1648), the first edition printed in Romanian. We have the intention to annotate the *Acts of Apostles*, the second part of the book and to affiliate this corpus at international projects. At the same time, we aim to give examples of research that can be carried out using this corpus. There have been described food terminology, meanings and symbols, based on quotations extracted from the similar books printed by Coresi, from the 1688 *Bible*, and from the 1648 *New Testament*.

Keywords: treebank, old Romanian, food terminology, figurative meaning, advanced searches.

1. Introducere

Corpusul de tip *treebank*, cu adnotare morfologică și sintactică automată corectată manual, este un proiect demarat la Facultatea de Informatică a Universității „Alexandru Ioan Cuza”, în 2007. La început, acesta conținea traduceri din limba engleză și citate analizate în culegeri cu scopuri didactice, deci limbă română contemporană standard. Ulterior, s-au adăugat tot mai multe citate din *Dicționarul limbii române* (DLR) sau din bibliografia lui (din toate epocile și în toate stilurile) și, de asemenea, din comunicarea social-media, folclor regional, texte vechi, devenind un corpus balansat, adică încercând să cuprindă toate stilurile funcționale ale limbii române.

În general, în Procesarea Limbajului Natural (NLP), *corpora* au rolul de a asigura antrenarea instrumentelor de procesare automată. Totuși, cât din comunicarea într-o limbă este standard sau respectă normele de corectitudine? Nici chatul, nici limbajul familiar, popular sau regional, nici literatura, nici jurnalismul nu sunt obligate să o

* *Food Terminology in Romanian New Testament Texts from the 16th and 17th Centuries.*

facă și își permit licențe poetice și inovații. Atunci, dacă vom antrena instrumentele cu corpus standardizat, cum vor procesa ele un limbaj natural non-standard? Pe de altă parte, lingviștii sunt tot mai mult interesați de realizarea unor studii asupra limbii vechi cu mijloace de analiză moderne, iar informaticienii sunt interesați de digitizarea moștenirii culturale, care presupune nu doar scanarea cărților vechi, ci și citirea automată a informației din ele.

Venind în întâmpinarea acestor necesități, am decis să creăm un sub-corpus consistent al *trebankului* Facultății de Informatică, cuprinzând limbă română din texte scrise între secolele al XVI-lea și al XIX-lea, și pe baza acestui corpus, pe care l-am numit RoDia (Română Diacronică), să antrenăm instrumente de procesare care să poată digitiza limba română veche.

În prezent, acest corpus de limbă veche cuprinde cinci documente XML care conțin, în 5028 de arbori sintactici corecți manual, textul integral al celor patru evanghelii din *Noul Testament* de la Alba Iulia (1648), precum și un document cu 695 de citate din perioada cuprinsă între secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Alte documente – *Legile lui Caragea* (1818), *Cronica lui Ion Neculce* (1743), *Floarea Darurilor* (1595) – sunt în curs de corectare manuală. Întregul corpus RoDia are o variantă adnotată semantic și una cu cuvintele din text în caractere chirilice editabile, obținute cu ajutorul unui program de citire a literelor chirilice, creat la Chișinău (pentru aceasta, vezi Cojocar/ Colesnicov/ Malahova 2017).

Programul a început să funcționeze în august 2016 și este o premieră absolută. Este vorba despre o carte tipărită în secolul al XVII-lea, scrisă cu caractere chirilice românești, citite de un OCR (Optical Character Recognizer) și transformate în text editabil (*Fig. 1*). Textul recunoscut are o acuratețe de cca 65% și trebuie corectat manual. Acuratețea acestuia va crește pe măsură ce dicționarul programului va conține mai multe cuvinte scrise cu caractere chirilice, care provin din corectarea manuală.

În a doua etapă, programul OCR este completat cu un convertor de litere chirilice în litere latine. Caracterele folosite, create tot la Chișinău, sunt internaționale și se pot folosi și în formatul XML. Varianta cu caractere chirilice a corpusului RoDia este construită pentru a se putea introduce informație în dicționarul programului OCR, dar și pentru a antrena, în viitor, instrumente de procesare a limbii române vechi scrise cu caractere chirilice.

În noiembrie 2016 am creat o clonă a analizorului morfologic automat (folosit pentru texte contemporane standard) al Facultății de Informatică. Aceasta se numește OldRoPOSTagger (Analizor al părților de vorbire pentru limba română veche) și are o acuratețe de 91,66%. Un program auxiliar introduce permanent în lexiconul lui cuvintele nou întâlnite, după ce analiza lor automată este corectată manual; astfel, acuratețea acestuia va crește odată cu corpusul (Mărănduc/ Simionescu/ Cristea 2017).

În plan internațional, aceste două programe pentru limbile vechi s-au dovedit a fi la același nivel cu cele create în alte țări (OCR pentru litere gotice, grecești, copte,

vechi slave, analizoare morfologice pentru texte din secolul al XV-lea sau pentru limbi antice)¹.

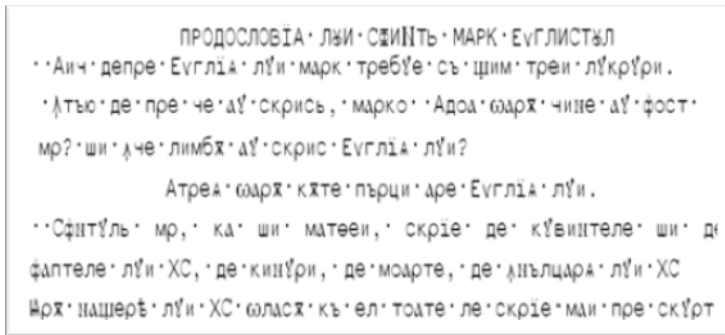
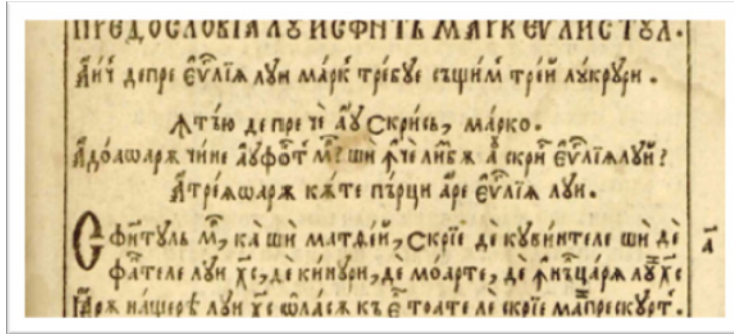


Fig. 1. Fragment din *Predoslovie* la *Evangelia după Marcu* și ocerizarea lui.

2. Prezentarea textelor

În cele ce urmează, ne propunem să facem cunoscut corpusul menționat și să oferim un exemplu de utilizare a acestuia în scopul unor cercetări lingvistice. În acest sens, am întreprins o comparație a vocabularului din corpusul nostru cu cel din textele lui Coresi și cu cel din *Biblia de la 1688*, alegând terminologia hranei, purtătoare de semnificații multiple. Urmărim să vedem dacă în trei traduceri de origine diferită ale textelor sacre în limba română sunt folosiți aceiași termeni din sfera semantică amintită și dacă ei sunt purtători ai acelorași semnificații.

¹ The 18th International Conference on Computational Linguistics and Intelligent Text Processing (Budapest, 17-23 aprilie 2017) și Digital Access to Textual Cultural Heritage International Conference (Göttingen, 1-2 iunie 2017).

Pentru a obține texte paralele, am reunit două cărți ale diaconului Coresi, și anume *Tetraevanghelul* (1561) și *Lucrul Apostolesc* (1563), care conțin fragmente din Noul Testament; din *Biblia de la 1688* am selectat numai textele noutestamentare². În continuare, prezentăm pe scurt textele selectate:

a) *Tetraevanghelul* (= T) este a doua carte românească tipărită de Coresi (1560-1561);

b) *Lucrul Apostolesc* (= LA), tipărit în 1563 de Coresi, constituie, împreună cu *Tetraevanghelul*, o mare parte din *Noul Testament*;

c) *Noul Testament* de la Bălgrad (= NT) este prima traducere integrală în limba română a Noului Testament și a fost tipărit în 1648, în timpul principelui Gheorghe Racoczi I, sub coordonarea mitropolitului Simion Ștefan; traducerea s-a făcut după *Vulgata* publicată în 1587, la Venetia;

d) *Biblia de la 1688* sau *Biblia lui Șerban Cantacuzino* (= B) este prima traducere completă a Bibliei în limba română. Traducerea s-a bazat pe versiunea lui Nicolae Milescu a *Septuagintei*, revăzută de frații Radu și Șerban Greceanu.

Este vorba, așadar, despre traduceri diferite, după surse diverse. Influențele ideologice suferite de traducători sunt și ele divergente. Textele lui Coresi prezintă influențe luterane, iar *Noul Testament* de la 1648, influențe calvine. La nivel lexical, toți traducătorii se străduiesc să evite regionalismele și se pare că provin din zone geografice ale țării unde acestea se manifestă foarte puțin (București, Brașov, Târgoviște, Țara Românească). Toate textele prezintă influențe slave, întrucât slavona fusese anterior limbă de cult și traducătorii se străduiau să stabilească corespondențe slavo-române necesare preoților.

Textele au fost citite simultan cu ajutorul unui program numit LUCON, care are acces liber pe pagina SURCEFORGE³, cu care se pot efectua simultan căutări în toate documentele deschise (pot fi sute de cărți în format text, incluse într-un folder creat special).

3. Terminologia hranei. Analiză comparativă pe baza unui corpus electronic adnotat sintactic și semantic

3.1. ALUAT – subst. moștenit din lat. *allevantum* ‘ridicat, înălțat’ (DLR, *s.v.*). Programul LUCON ne-a oferit o statistică a ocurențelor, în urma analizei căreia putem preciza că acest termen apare în textele-sursă în mai multe forme, cu următorul număr de ocurențe pentru fiecare formă: *aluat* (LA 6, NT 5, B 6), *aluatul* (LA 6, NT 12, B 6), *aluatului* (NT 2, B 2, T 1); termenul este folosit cu sens figurat (prin propovăduire

² Textele selectate sunt printre primele traduceri românești ale textelor sacre și sunt editate de filologi. Acestea sunt stocate într-un corpus deținut de Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti” din București.

³ Vezi <https://sourceforge.net/directory/os:windows/?q=Lucon> (17.08.2017). Programul este creat de informaticianul Cătălin Mititelu.

influența unei religii crește și se răspândește”), este utilizat însă și cu sens negativ în NT.

NT: Asămănată iaste împărăția cereiurelor *aluatului* carele ia muiarea de-1 acopere în făină de trei măsuri, până să dospeaște tot (Mat. 13:33);

T: Cui voi asemana împărăția lu Dumnezeu? Aseamnă-se *aluatului* ce ia muiarea, acoapere în făinina de trei măsuri până se năcreaște tot (Mat. 13:33);

NT: Căutați și vă păziți de aluatul fariseilor și a saducheilor (Mat. 16:5); Atuncea înțeleaseră că nu le-au zis să să ferească de *aluatul* pîinei, ce de învățăturile fariseilor și a saducheilor (Mat.16:12).

Creșterea aluatului este, deci, un simbol al propagării influenței, indiferent dacă aceasta este pozitivă sau negativă. Se observă că, inițial, ucenicii confundă acest înțeles parabolic cu simbolistica pâinii.

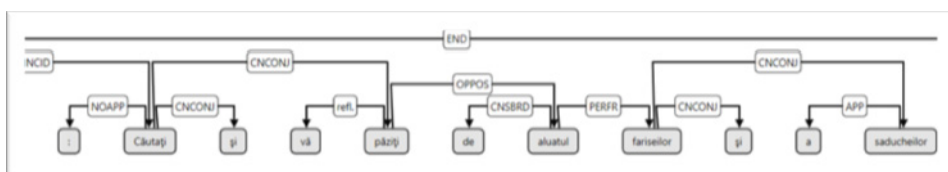


Fig. 2. Mat. 16:5 în adnotare semantică.

3.2. BĂUTURĂ – subst. moștenit din lat. **bibitura* (DLR, *s.v.*). *Bentură* este o variantă regională din Ardeal; în NT are 7 atestări; termenul standard *băutură* are 3 atestări în NT și 8 în B. Unele ocurențele denotă un sens spiritual, de exemplu: „Și toți aceaș mîncare duhovncească au mîncat, și toți aceaș *băutură* duhovncească au băut” (B, 1Cor. 10:4). Alteori, termenul este folosit cu sensul propriu, *i.e.* ‘parte din cele necesare trupului’: „Și cine va da *băutură* unuia den cești mai mici numai un pahar de apă reace, în nume de ucenicu, adevăr grăiesc voao, nu va piarde plata lui” (B, Mat. 10:42). Pluralul *băuturi* apare în LA 1, NT 2 și B 2. Pare să predomine aici sensul negativ, *i.e.* ‘element al unei vieți petrecute în păcate și desfătări trupești’: „Ne-am petrecut anii vieții voia limbilor făcînd [...] întru pohtiri, întru beție, întru cimpoaielor glasure, întru *băuturi*, întru necurăție, slujbele idolilor” (LA, Tit 9:10).

3.3. BRÂNZĂ – subst. provenit de la numele orașului Brienz; cuvântul desemna, la început, un anumit tip de brînză (DLR, *s.v.*); această explicație s-ar potrivi unui neologism. Brîncuș (1983, p. 121) și DELR, *s.v.* îl consideră element de substrat. Este atestat prima dată într-un document din 1356-1381, menționat în CUV. B, vol. I, p. 190. În T (1561) îl găsim în *Pravila svenților oteți după învățatura a marelui Vasilie*: „Cine se spurcă în postul mare cu carne sau cu *brândză*, elu să postească den Dumineca Tomeci pînă în Rusali” (T, 209^r). Cuvântul are aici sens propriu, *i.e.* ‘hrană care nu respectă canoanele postului’.

3.4. BUCATE – subst. moștenit din lat. *buccata* (DLR, *s.v.*). Apare în corpul nostru cu următoarele atestări: *bucate* (LA 12, NT 15, B 8, T 14), *bucatele* (LA 7, NT 3, B 2,

T 1), *bucatelor* (LA 3, NT 2, B 1). Sensul obișnuit este de ‘hrană necesară trupului, de care nu ar trebui să ne îngrijim’. La singular are sens similar celui din limba contemporană: „Răspunse Iisus: «Acela iaste, căruia Eu o *bucată* întinsă îi voiu da». Și întingînd pîinea, deade Iudei a lui Simon den Scariot. Și după ce luo bucata, atuncea întră întru el Satana” (NT, Ioan 13:26-27). În NT apare și sensul figurat de ‘hrană nepieritoare pentru suflet’: „Lucrați nu pentru bucate pieitoare, ce pentru *bucate* ce rămîn în viața veacilor” (Ioan 6:27). Un alt sens simbolic e acela de ‘hrană spirituală pentru cei formați întru credință, în opoziție cu *lapte*, care este destinat începătorilor’: „Cu lapte hrăniuu pre voi, nu cu *bucate*, ce încă nu puteați ce nece acum încă puteți” (NT 1Cor. 3:2); „Ce cînd va să dea omului lapte, elu e neștiutoriu în cuvîntul dereptăției, elu e un cocon tînar. Iară adevăraților elu le trebuiaste *bucate* tari, ce pentru învățatura elu le-au dat minte ce întru despărțeață și al binelui și al răului” (LA, Evr. 5:13-14).

3.5. CARNE – subst. moștenit din lat. *caro, carnis* (DLR, *s.v.*). În corpusul nostru are următoarele atestări: *carne* (LA 5, NT3, B 1), *carnea* (LA 2, NT 8), *carneei* (NT 1). Sensul este de ‘hrană care nu respectă canoanele postului’: „Bine e a nu mîncă *carne* și a nu bea vin, nece a face ceva întru caria să poticneaste fratele tău, au să sminteaste sau slăbeaste” (NT, Rom. 14:21). Un alt sens este acela de ‘intrupare’: „Mă și vedeți, că duhul *carne* și oase n-are, precum Mă vedeți pre Mine” (B, Ioan 24:39).

3.6. DULCE – adj. moștenit din lat. *dulcis* (DLR, *s.v.*). În LA apare de 67 de ori; întră deseori în compuse de tipul: *dulce-vesti*, *dulce-mărturisî*, *dulce-dărni*, *dulce-vestirea*, *dulce-dăruire*, *dulce-dărînd*, *dulce-răbdare* (NT 6, B 3, T 29); cuvinte înrudite: *dulceața* (LA 36, NT 1), *dulceață* (LA 36, B 6). În T este folosit de obicei cu sens figurat: „Ce mă grăiești *dulce*? Nimea nu e *dulce*, numai Dumnezeu unu!” (T, Mat. 9:17). În acest verset, în loc de *dulce*, în NT apare termenul *bun* (Fig. 3); la fel în B.

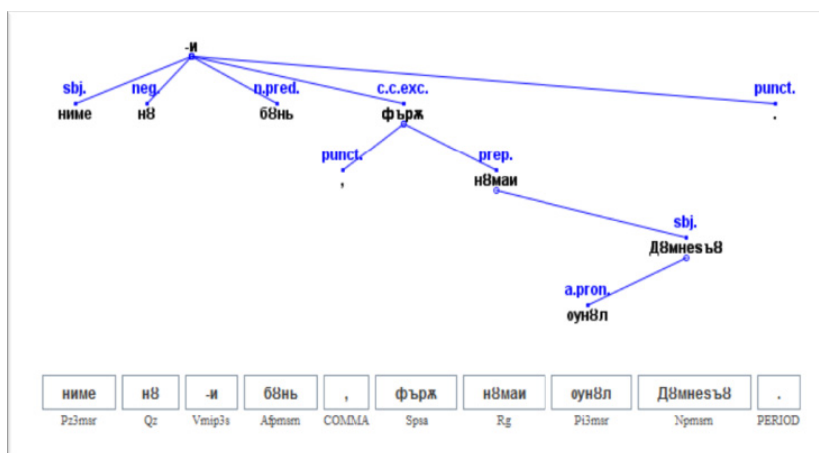


Fig. 3. Arbore adnotat morfo-sintactic, cu caractere chirilice.

3.7. FĂRÂMĂ – subst., element de substrat; cf. alb. *thërrime* (Ionescu 1985, p. 74). În textele studiate este atestat de mai multe ori: *fărîme* (T 7, B 2, NT 3), *fărîmele* (T 3, B 2, NT 3), *fărîmituri* (B 2, NT 1). Sensul este de ‘aliment care prisosește după ce necesitatea hrănirii este satisfăcută; belșug’. Sensul ‘hrană spirituală’ apare în relatarea despre înmulțirea pâinilor, când se precizează numărul de coșuri cu fărâme care au rămas în urma ospățului.

3.8. HRANĂ – subst., din vsl. *chrana* (DLR, *s.v.*). În textele studiate are următoarele ocurențe: *brană* (LA 7, NT 5, B 6, T 3), *brana* (NT 5, B 5), *brane* (B 1), *brancei* (T 1). Acolo unde în T apare termenul *brană* cu sensul propriu de ‘satisfacere a necesităților trupești’ (‘Pustiu easte locul și ceasul amu treace; lasă gloatele să margă împrejurul satelor să cumpere lor *brană*’, Mat. 14:15), în NT găsim termenul *bucate*. Termenul *brană* apare și cu sensul de ‘hrană spirituală’; din această perspectivă, este interesantă opoziția cu *laptele*, care este hrana pruncilor, adică a învățăcelilor sau a ucenicilor în credință (vezi și *supra*).

3.9. LAPTE – subst. moștenit din lat. *lac, lactis* (DLR, *s.v.*). Atestări: *lapte* (LA 4, NT 4, B 3), *laptele* (LA 1, NT 1, B 2). Termenul *lapte* ‘hrană pentru prunci’ se flă în opoziție cu *brană întemeiată* ‘hrană pentru cei puternici’ (vezi *supra*): ‘Pentru că datori fiind a fi învățători pentru vreamă, iarăși vă trebuie a învăța pre voi carele-s stihile începutului cuvintelor lui Dumnezeu și v-ați făcut trebuindu-vă *lapte*, și nu hrană întemeiată’ (B, Evr. 5:12-13).

3.10. LEGUME – subst. moștenit din lat. *legumen, -is* (DLR, *s.v.*). Atestări: *legumi* (B 1), *legumile* (B 2). Termenul este folosit cu sens generic pentru o serie de condimente care diferă puțin în textele studiate; acestea sunt și un simbol pentru lucrurile mărunte scoase în mod greșit în evidență de farisei, care neglijează esențialul: ‘Ce vai voao, fariseilor, că zeciuiț izma și ruta, și toate *legumile*, și daș judecata și dragostea lui Dumnezeu; acestea s-au căzut a le face, și acelea a nu lăsa’ (B, Mat. 23:23). Elementele vămuite de farisei sunt, în contextul respectiv, următoarele⁴: *rută* ‘plantă erbacee aromatică’ (cf. lat. *ruta*; în B), *izmă* (element de substrat; în B, T, NT), *cimbru* (cf. gr. *thymbra*; în B), *chemin* (cf. gr. *keimion*; în NT), *pătrunjel* (cf. lat. *petroselinum*; în T), *molotru* (cf. slavon. *молотръ*; în NT), *mărar* (element de substrat, cf. alb. *mëraj*; în B, NT), *mintă* (cf. vsl. *мѣта*, lat. *mentha*; în NT).

3.11. MIERE – subst. moștenit din lat. *mel, mellis* (DLR, *s.v.*). Apare în mai multe texte: ‘Era Ioan îmbrăcat cu peri de cămilă și briu de curea prespre mijlocul lui și mânca lăcuste și *miare* sălbatecă’ (NT, Marc. 1:6), ‘mîncarea lui era mugur și *miiare* sălbatecă’ (T, Marc. 1:6), ‘mînca vlăstări și *miare* sălbatică’ (B, Marc. 1:6).

3.12. PÂINE – subst. moștenit din lat. *panis* (DLR, *s.v.*). Atestări: *pîne* (LA 8, NT 37, B 33), *pînea* (NT 24, B 17, LA 5), *pînei* (NT 2), *pîmile* (B 1), *pîni* (NT 36, B 23), *pîinii* (NT 1, B 2), *pîinile* (NT 6, B 6). În T (1561) apare termenul regional sinonim *pîtă* (cf. bg. *пѣта*), cu 14 atestări în T și 3 în LA, unde este atestat frecvent *pîne*. Putem observa

⁴ După DLR, *s.v.*

cum, în decurs de câțiva ani, Coresi renunță la regionalismul *pită*, într-un continuu efort de a selecta termenii cu circulație generală.

Este vorba despre unul dintre cele mai importante simboluri ale religiei creștine, simbol al transsubstanțierii trupului divin în hrană spirituală, prin care credincioșii devin un singur trup unii cu ceilalți și cu divinitatea. Sensul acestui termen este primordial pentru religia creștină și exemplifică perfect traiectoria de la sensul propriu la cel figurat-simbolic, deoarece prin transsubstanțiere și cuminecare se trece de la satisfacerea nevoilor trupești la hrana sufletească; cf. „Și mâncând ei, Iuș Iișus *pîne*, o blagoslovi, frîmșe-o și deade lor și zise: «Luaiți, mîncaiți, așta e trupul Mieș»” (NT, Marc. 14:22).

3.13. ROD – subst., cf. vsl. **рoдъ** (DLR, *s.v.*). Ateștări: *rod* (LA 11, NT 34, B 29), *rodul* (La 3, NT 26, B 14, T 12), *rodului* (NT 2, B 1, T 1), *rodure* (NT 2), *roduri* (B 2), *rodurile* (B 2). Pe lângă așest cuvânt, care are preponderent sens simbolic ori măcar generic, apar și atestări din familia sa lexicală: *rodeăște* (NT 2, B 1), *rodi* (LA 1, NT 1, B 1, T 1), *roditoare* (NT 1).

Fragmentul următor este adnotat semantic în Fig. 4: „Dară altele căzură în pămînt bun și deaderă *rod*: una, o sută, alta, șase zeci, iară alta treizeci” (NT, Mat. 13:8). Textul citat prezintă mai multe tipuri de elipse. În primul rând, nu apare cuvântul *sămânță*, care este un simbol atât pentru cuvântul propovăduit, cât și pentru persoana care se convertește și care va converti pe alții sau va avea urmași. În al doilea rând, nu este repetată locuțiunea verbală *a da rod*, pe care am adnotat-o transferând sensul ei (prin eticheta EQVH⁵) la elemente relaționale care devin regente pentru perechile următoare de subiect – obiect, sau, în adnotare semantică, existent – rezultat.

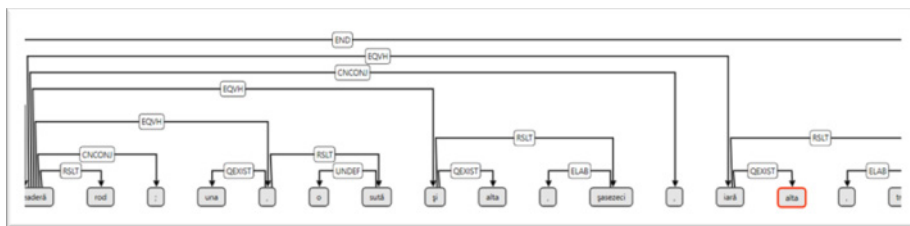


Fig. 4. Elipse. Mat. 13:8 (NT) în adnotare semantică.

Alt sens al cuvântului este cel de ‘faptă prin care se probează calitatea unui aspirant la viața de veci’ (pomul bun dă roade bune, cel care nu face roade nu este folositor, deci va fi tăiat).

⁵ Am introdus simbolurile EQVH (echivalent cu headul său, ținând locul lui), EQVZ și EQVP, ultimele două adnotând echivalența cu headul și schimbarea polarității pozitive în negativă și invers.

3.14. STRUGURI – subst., element de substrat (DLR, *s.v.*). Atestări: *struguri* (NT 2, B 2, T2), *strugurii* (NT 1, B 1); cf. „Au doară vor culeage den spini *struguri* au den scai smochine?” (NT Mat. 7:16, T Mat. 7:16). Acest cuvânt nu este doar o particularizare a genericului *rod*, ci, făcând referire la rodul viței din care se face vinul, element participant alături de pâine la transsubstanțiere, devine extrem de important. Via este și simbol al lumii, împreună cu viașii (poporul ales, cu care a fost semnat un legământ) care nu dau rodul ei stăpânului și îlucid pe fiul acestuia. Rodul *viței de vie* devine element unic pentru a dobândi „viața de veci”, cuvinte compuse, înrudite etimologic: „Iară zic voao că nu voi bea de acum dentru acest rod de *vie* pînă la zua aceeaia carea voi fi cu voi de nou întru *împărăția tatălui meu*” (NT, Mat. 26:29).

3.15. VIN – subst. moștenit din lat. *vinum* (DLR, *s.v.*). Atestări: *vin* (LA 5, NT 22, B 32, T 24), *vinul* (NT 18, B 16, T 3), *vinulu* (T 2), *vinului* (NT 1, B 3). Latura negativă a simbolului este prezentă alături de cea pozitivă: „Și nu vă îmbătați de *vin*, întru el iaste curvie, ce să fiți plin în Duh” (LA, Efes. 5:18); „Bea-va și acest din *vinul* mîniei lui Dumnezeu, carele s-au împlut în păharul mîniei Lui” (NT, Apoc. 14:10). Vinul *nou* este un simbol al *Noului Testament*: „Neci bagă *vinul nou* în foii vechi; că almintrea să sparg foii și *vinul* să varsă, și foii pier” (NT, Mat. 9:17). Transformarea apei în vin la nunta din Caana Galileei (nunta fiind și ea un nou legământ) este prima din seria minunilor christice. Relația dintre Iisus și biserica sa este văzută în multe parabole ca o nuntă: „Hristos întoarse apa în *vin* și făcu începiniia seamnelor Lui” (NT, Ioan, 2:11, rezumat inițial).

3.16. OLOI – subst., cf. magh. *olaj* (DLR, *s.v.*). Atestări: *oloi* (NT 2), *oloiul* (NT 1), *uloiu* (NT 5), *uloiul* (NT 2). Elementul este asociat deseori cu vinul: „Iară vinul și *oloiul* să nu-l strici” (NT Apoc. 6:6). Această combinație are puteri vindecătoare sau are capacitatea de a înlesni accesul în lumea de dincolo: „Și să apropie de el și legă ranele, turnînd în iale *uloiu* și vin; puindu-l pre el pre al lui dobitoc, duse-l în sălașul oaspeților și-i purtă căștiga” (NT, Luc. 10:34).

3.17. UNT – subst. moștenit din lat. *unctum* (DLR, *s.v.*). Atestări ale termenului individual, precum și în derivate sau în compuse: *unt* (LA 2, NT 1, B 1, T 6), *untu* (B 1, T 1), *untul* (B 1, T 1), *untdelemn* (B 7), *untdelemnul* (B 1), *untdelemnului* (B 1), *unsoare* (NT 10, B 4), *unsoarea* (NT 4), *unsoari* (B 3). Se observă că selecția sinonimelor variază în textele studiate. Ungerea rituală este un simbol al veseliei, bogăției și norocului: „Te-au uns Dumnezeu, Domnul Tău cu *unt* de veselie mai vârtos decît soții Tăi” (LA, Evr. 1:12). Prin ungere se exprimă respectul pentru musafir sau venerația pentru făcătorul de bine. De asemenea, untdelemnul este folosit în cadrul ritualurilor de înmormântare.

4. Concluzii

Referitor la terminologia hranei din textele studiate, mulți dintre termenii analizați au originea în substrat; alții sunt moșteniți din latină sau, mai rar, aparțin influenței slave. Aceștia apar atât cu sens propriu (hrana necesară trupului), cât și cu sens

figurat (hrana spirituală). După cum observăm în materialul analizat, trecerea de sensul propriu la cel figurat poate fi urmărită mai ales în parabolele biblice.

În ce privește studiul limbii române vechi, credem că acesta ar trebui să se poată efectua atât pe baza textelor transliterate cu alfabet latin, cât și pornind direct de la textele scrise cu alfabet chirilic (ca în cazul limbii grecești sau al limbii germane scrise cu caractere gotice). În acest sens, vom continua să îmbunătățim procesarea cât mai fidelă a cărților vechi.

Cât privește editarea unor texte cu apropierea textului de limba contemporană, pentru uzul nespecialiștilor în textele vechi sacre, nu ne putem opri la acest lucru atunci când vorbim despre moștenirea culturală a primelor secole de scriere în limba română. Instrumentele de procesare actuale includ în lexicoanele lor mai ales date despre limba română contemporană standard; prin obținerea clonelor în stare să proceseze limba veche în foma originală se va obține, implicit, capacitatea acestora de a procesa formele care conțin actualizări.

Corpusul RoDia este accesibil pe site-ul Facultății de Informatică și poate fi consultat. Cu programele Treeannotator (Fig. 3) sau Treebank Annotator (Fig. 2, 4) se pot vizualiza arborii semantici sau sintactici pe care îi conține corpusul. De asemenea, cu ajutorul programelor LUCON sau NOTEPAD++, se pot efectua căutări în corpusul în format XML folosit aici; acestea permit căutarea nu numai a cuvintelor, ci și a anumitor etichete de adnotare; de exemplu, *postag="Vmm-2p--l"* este o etichetă morfologică cu care am adnotat un fenomen specific limbii române vechi, i.e. imperativul format de la infinitivul lung (ex. *gândireți, gurarareți, protivireți, grăireți, închipuireți, fireți* etc.).

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

B = *Biblia 1688*, în *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688, Pars XXIV: Novum Testamentum II: Actus Apostolorum, Pauli Epistolae, Catholicae Epistolae, Iudae, Apocalypsis Ioannis*, Eugen Munteanu (coord.), Anca Bibiri, Iosif Camară, Ana Catană-Spenchiu, Claudiu Coman, Emanuel Conțac, Marius Cruceru, Ana-Maria Gînsac, Octavian Gordon, Gabriela Haja, Maria Moruz, Mihail Neamțu, Mihaela Paraschiv, Alina Pricop, Ovidiu Sferlea, Elena Tamba, Wilhelm Tauwinkl, Mădălina Ungureanu, Alin Vara, Mihai Vladimirescu. Editor: Ana Catană-Spenchiu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2015.

CUV. B = *Cuvente den bătrâni*, tom. I: *Limba română vorbită între 1550-1600*, studiu paleografico-linguistic de B. Petriceicu Hasdeu; tom. II: *Cărțile populare ale românilor în secolul al XVI-lea* [...]; tom. III: *Istoria limbei române*, partea I: *Principie de lingvistică*. Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de G. Mihăilă, București, Editura Didactică și Pedagogică, vol. I-III, 1983-1987.

DELRL = *Dicționarul etimologic al limbii române*, vol. I (A-B), București, Editura Academiei Române, 2010.

DLR = *Dicționarul limbii române*, ediție anastatică în 19 vol., după *Dicționarul Academiei (DA)* și *Dicționarul limbii române (DLR)*, București, Editura Academiei Române, 2010.

- LA = Coresi, *Lucrul Apostolesc. Apostolul*, Brașov, 1563. În *Texte de limbă din secolul al XVI-lea*, vol. IV, reproduse în fascimile, îngrijite de Ioan Bianu, București, Tiparul „Cultura Națională”, 1930.
- 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.
- T = Coresi, *Tetraevanghelul tipărit de Coresi (Brașov, 1560-1561) comparat cu Evangheliarul lui Radu de la Mănăești, 1574*, ediție alcătuită de Florica Dimitrescu, București, Editura Academiei Române, 1963.

B. Literatură secundară

- Brâncuș, Grigore, *Vocabularul autohton al limbii române*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.
- Cojocaru, Svetlana/ Colesnicov, Alexander/ Malahova, Ludmila, *Digitization of Old Romanian Texts Printed in the Cyrillic Script*, în *Proceedings of International Conference on Digital Access to Textual Cultural Heritage*, ACM Publisher, 2017, p. 143-148.
- Ionescu, Adriana, *Lexicul românesc de proveniență autohtonă în textele din secolele al XVI-lea și al XVIII-lea*, București, TUB, 1985.
- Iorga, Nicolae, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I, Vălenii-de-Munte, Tipografia „Neamul Românesc”, 1908.
- Mărănduc, Cătălina/ Simionescu, Radu/ Cristea, Dan, *Hybrid POS-tagger for Old Romanian*, în *Proceedings of the International Conference on Computational Linguistics and Intelligent Text Processing CILing*, Budapest, 2017 (în curs de publicare).
- Mihăilă, Gheorghe, *Observații asupra manuscrisului slavo-român al popii Bratu*, în *Studii de limbă literară și filologie*, vol. II, 1972, p. 301-345.

ASPECTE PRAGMATICE ALE PROVERBULUI DE SORGINTE BIBLICĂ*

IOAN MIHALCEA

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

ioanmihalcea90@gmail.com

Abstract: In the current article, we aim at presenting a number of pragmatic aspects of the proverbs found in the Bible or of biblical origin. The paper is based both on a linguistic pattern (speech act theory) and on an exegetical or rhetorical one (McKenzie's view on the functions of the proverb). We have tried to present the pragmatic functions that proverbs found in the Bible and proverbs of biblical origin have as well as how they work in certain contexts. We have also tried to make an analysis regarding how these proverbs are used as indirect speech acts based on the studies of Neal Norrick and Alan Winton.

Keywords: proverbs in the Bible, pragmatics, speech acts, biblical paremiology

1. Introducere

În studiul de față ne propunem să prezentăm câteva aspecte pragmatice ale proverbelor biblice și de sorginte biblică. Studiul are la bază două modele: unul lingvistic (teoria actelor de limbaj) și unul exegetic/ retoric (funcțiile propuse de McKenzie). Pornind de la teoria actelor de limbaj propusă de John Austin, continuată și îmbunătățită de John Searle, cel care realizează o tipologie a actelor de vorbire, am încercat să facem o analiză a modului în care funcționează proverbul biblic și a funcțiilor pe care acesta le îndeplinește din punct de vedere pragmatic. De asemenea, am încercat să analizăm și modul în care proverbul biblic este folosit ca act de vorbire indirect, urmărind îndeaproape direcția propusă de Neal Norrick, precum și să prezentăm cele două funcții extralingvistice identificate de McKenzie.

2. Proverbele – acte de vorbire indirecte

Neal Norrick (1981) discută despre așa-numitele acte de vorbire „non-directe” (*nondirect speech acts*) în care sunt incluse toate actele de vorbire opuse celor directe, adică actele de vorbire indirecte și cele figurate (metaforice), și, de asemenea, despre constrângerile sau negațiile duble (*double binds*). Prin constrângeri/ negații duble

* *Considerations on the Pragmatics of Biblical Proverbs.*

(*double binds*), Norrick înțelege situația specială în care se poate afla o persoană, caracterizată printr-un conflict între maxima conversațională și principiile de politețe. Pentru a înțelege mai bine acest concept, Norrick oferă exemplul unei situații în care un individ se întâlnește cu o cunoștință ce poartă o pălărie despre care el crede că este urâtă. Acea cunoștință îi cere părerea despre pălăria sa. În acel moment, individul este „prins” într-o constrângere sau negație dublă, întrucât maxima calității îl obligă să fie sincer și, în același timp, convențiile de politețe îi recomandă să nu-și supere cunoștința (cf. Norrick 1981, p. 38). Concluzia la care ajunge Norrick este că aceste constrângeri duble pot fi rezolvate prin folosirea actelor de vorbire indirecte și a celor metaforice. Unul dintre aceste acte de vorbire indirecte este proverbul. Norrick este de părere că proverbele sunt utilizate ca acte de vorbire indirecte în situații de constrângere dublă pentru că, astfel, vorbitorilor le este mai ușor să evite implicarea personală, care poate presupune, în final, chiar compromiterea personală. Astfel, recurgând la proverbe, vorbitorul poate să emită o judecată sau își poate exprima propriile păreri sau credințe fără a-l ofensa pe interlocutor (cf. Norrick 1981, p. 43). Tot Norrick (*ibid.*, p. 43-44) găsește cinci motive pentru care proverbele constituie acte de vorbire indirecte ce acționează drept „dispozitive” care ajută la anularea așa-numitelor „constrângeri” sau „negații duble”. Un prim motiv face referire la faptul că orice proverb rostit de către un vorbitor reprezintă un act de citare, intenția vorbitorului fiind aceea ca enunțul să aibă un anumit sens în contextul în care este rostit. Văzute din acest punct de vedere, subliniază Norrick, toate rostirile proverbelor pot fi văzute ca acte de vorbire indirecte. În al doilea rând, intenția proverbelor este aceea de a exprima mai mult sau ceva diferit față de ceea ce exprimă ele în mod direct. Norrick alege să dea drept exemplu, în acest caz, proverbul: „Așa tată, așa fiu” („Like father, like son”), despre care spune că poate exprima o simplă credință/ convingere despre tați și fii, dar care funcționează mai degrabă ca un compliment pentru cei doi sau ca un avertisment pentru tată. Un al treilea motiv se referă la faptul că proverbele sunt adesea folosite metaforic, constituind, astfel, ceea ce Norrick numește acte de vorbire „non-directe”. Enunțând exemplul: „O nenorocire nu vine niciodată singură” („When it rains, it pours”), Norrick susține că rostirea acestui proverb pentru a exprima o observație meteorologică constituie un act de vorbire indirect prin simplul fapt că este citat; însă dacă același proverb este folosit pentru a exprima faptul că nenorocirile vin împreună, atunci actul de vorbire este metaforic, dar direct; iar în cazul în care proverbul este folosit pentru a avertiza pe cineva care tocmai a trecut printr-o nenorocire, atunci actul de vorbire este atât indirect, cât și metaforic. Cel de-al patrulea motiv găsit de Norrick face referire tot la citare. Citarea unui proverb de către vorbitor acționează mai degrabă ca un „memento” decât ca o opinie sau un sfat personal datorită faptului că interlocutorul este obișnuit cu acesta. Citarea unui proverb îl face pe vorbitor să se sustragă atunci când vine vorba de consecințele produse de rostirea acestuia. Vorbitorul își poate exprima opinia prin intermediul unui proverb, fără să poată fi tras la răspundere. Un ultim motiv enumerat de Norrick se referă la faptul că acest caracter familiar al proverbului și apartenența lui la înțelepciunea populară

conferă rostirii o anumită autoritate. Astfel, rostirea unui proverb de către un vorbitor are un efect triplu: prezintă credibilitate, autoritate și, în același timp, elimină responsabilitatea directă a vorbitorului.

Din punct de vedere pragmatic, același lucru se petrece și în Evangheliile, acolo unde proverbul este folosit pentru a rezolva o situație conflictuală fără ca vorbitorul, în acest caz Iisus, să exprime un comentariu, o poruncă sau un refuz direct în legătură cu poziția sau atitudinea interlocutorului (cf. Winton 1990, p. 132). Trebuie să atragem atenția asupra faptului că folosirea proverbelor de către Iisus în astfel de situații se realizează pentru a crește autoritatea și credibilitatea celui care le rostește, întrucât, după cum se știe, recursul la proverbe în tradiția iudaică reprezenta un fenomen ce ținea de înțelepciune.

Un exemplu interesant, dar nu singurul, în care un proverb este folosit de către Iisus pentru a exprima un refuz este episodul întâlnirii Mântuitorului cu femeia canaaneancă, episod surprins atât în Mat. 15:21-28, cât și în Marc. 7:24-30. Redăm mai jos cele două pasaje:

Și ieșind de acolo, Iisus a plecat în părțile Tirului și ale Sidonului. Și iată, ieșind o femeie canaaneancă din hotarele acelea, striga, zicând: „Miluiește-mă, Doamne, Fiul lui David! fiica mea este rău chinuită de demon”. El însă nu i-a răspuns nici un cuvânt. Și apropiindu-se ucenicii Săi, Îl rugau, zicând: „Elibereaz-o, că strigă în urma noastră”. Iar El, răspunzând, a zis: „Nu sunt trimis decât la oile cele pierdute ale casei lui Israel”. Iar ea, venind, I se închina, zicând: „Doamne, ajută-mă!” El însă, răspunzând, i-a zis: „*Nu este bine să iei pâinea copiilor și s'o arunci câinilor*”. Iar ea a zis: „Da, Doamne, dar și câinii mănâncă din fărâmiturile ce cad de la masa stăpânilor lor”. Atunci răspunzând Iisus, i-a zis: „O, femeie, mare este credința ta; fie ție precum voiești!” Și s'a tămăduit fiica ei din ceasul acela. (Mat. 15:21-28)¹

Și ridicându-Se de acolo, S'a dus în hotarele Tirului și ale Sidonului; și intrând într-o casă, voia ca nimeni să nu știe, dar n'a putut să rămână tănuț. Că de'ndată auzind despre El o femeie a cărei fiică avea duh necurat, a venit și a căzut la picioarele Lui. Și femeia era păgână, de neam din Fenicia Siriei. Și-L ruga să scoată demonul din fiica ei. Iar Iisus i-a zis: „Lasă întâi să se sature fiii; că *nu e bine să iei pâinea fiilor și s'o arunci câinilor*”. Ea însă a răspuns și a zis: „Da, Doamne, dar și câinii, sub masă, mănâncă din fărâmiturile fiilor”. Și El i-a zis: „Pentru acest cuvânt, du-te!, demonul a ieșit din fiica ta”. Iar ea, ducându-se acasă, a găsit-o pe copilă culcată pe pat; iar demonul, ieșit. (Marc. 7:24-30)

În acest context, Winton (1990, p. 132) remarcă faptul că, din cauza tensiunii impuse de situație, cei doi vorbitori recurg la strategia „căii ocolitoare” (*strategy of indirection*). Dacă ar fi să judecăm în termenii pragmatici propuși de Norrick, am putea spune că Iisus se află în acea situație de dublă constrângere (*double bind*), în care maxima calității intră în conflict cu normele de politețe, ceea ce îl face pe Iisus să recurgă la actul de vorbire indirect, care în acest caz este reprezentat de un proverb: „Nu este bine să iei pâinea copiilor și s'o arunci câinilor”. Prin urmare, în

¹ Citatele biblice sunt extrase din B ANANIA.

acest caz, forța ilocuționară a proverbului este cea a unui refuz. Replica femeii face uz de aceeași strategie, aceasta folosindu-se de răspunsul lui Iisus pentru a-i răspunde tot cu o expresie cu caracter paremiologic: „dar și câinii mănâncă din fărâmiturile ce cad de la masa stăpânilor”, forța ilocuționară a acestei expresii situându-se undeva la limita dintre rugămintă și cerere. Trebuie remarcat faptul că forța ilocuționară a acestor proverbe și expresii cu caracter paremiologic este condiționată într-o mare măsură de context. Există o serie de factori contextuali care permit materialului paremiologic să aibă o anumită forță ilocuționară. În pasajul din Evanghelia după Matei, întâlnirea lui Iisus cu femeia canaaneancă se petrece într-un mod zgomotos (femeia strigă), cererea acesteia fiind refuzată, în primă instanță, prin tăcerea lui Iisus. Situația creează un conflict între Iisus și ucenicii săi, răspunsul Mântuitorului la cererea acestora fiind un act de vorbire metaforic: „Nu sunt trimis decât la oile cele pierdute ale casei lui Israel”, prin care Iisus le atrage atenția, în mod indirect, ucenicilor asupra statutului de păgână pe care îl are femeia. Această confruntare dintre Iisus și ucenicii săi lipsește în secvența din Evanghelia după Marcu, însă aici se face o referire explicită la condiția femeii („femeia era păgână, de neam din Fenicia Siriei”). Dacă în Evanghelia după Matei tensiunea situației este realizată prin apariția zgomotoasă a femeii, în Evanghelia după Marcu această tensiune este dată de descoperirea lui Iisus în casa în care Mântuitorul încerca să se facă tănuit.

3. Proverbul biblic și teoria actelor de limbaj

Așa cum am amintit deja, teoria actelor de vorbire propusă de John Austin este continuată și îmbunătățită de John Searle, care realizează o tipologie a actelor de vorbire, grupându-le în cinci categorii: *representative/ asertive*, acele acte de vorbire care exprimă credința vorbitorului că ceva este adevărat, în această categorie fiind incluse: afirmațiile, sugerările, plângerile, concluziile etc.; *promisive*, acele acte de vorbire prin care vorbitorul se angajează să facă ceva, în această categorie intrând acte precum: promisiunile, jurămintele, angajamentele etc.; *directive*, actele de vorbire prin care vorbitorul încearcă să-l determine pe receptor să facă ceva, în această categorie intrând: cererile, comenzile, invitațiile, permisiunile, sfaturile etc.; *expresive*, actele de vorbire prin care vorbitorul exprimă o stare psihologică față de receptor, de exemplu: mulțumirile, felicitările, scuzele, condoleanțele etc.; *declarative*, actele de vorbire prin care se declară un verdict, în această ultimă categorie fiind incluse exemple precum: sentințele date de judecători infractorilor, botezul dat de preoți copiilor etc.

Vida Jesenšek (2014, p. 149) consideră că această tipologie propusă de Searle poate fi aplicată și proverbelor. Astfel, proverbele pot funcționa, pe rând, ca exprimări ale: actelor de vorbire reprezentative (asertive), ale actelor de vorbire directive, ale actelor de vorbire promissive, precum și ale actelor de vorbire expresive. Le vom discuta pe fiecare în parte. Aici este necesar să facem precizarea că proverbele văzute ca acte de vorbire sunt dependente de context. Prin urmare, proverbul citat

ca enunț autonom nu poate funcționa în acest caz deoarece el poate avea funcții diferite în contexte diferite. De aceea, exemplele pe care le-am selectat sunt extrase din Evangheliile, acolo unde se poate vorbi de un oarecare context. Chiar și în cazul proverbelor extrase din Evangheliile, trebuie să subliniem faptul că funcțiile pe care acestea le îndeplinesc sunt orientative, întrucât ele trebuie judecate într-un anumit tip de text.

3.1. Proverbele ca exprimări ale actelor de vorbire reprezentative (asertive)

În legătură cu această categorie, trebuie să facem observația că asertivitatea nu reprezintă o funcție dominantă a proverbului; de aceea, exemplele identificate nu sunt foarte multe. Cu toate acestea, în cadrul acestei categorii poate fi adusă în discuție secvența: „[...] El face să răsară soarele Său peste cei răi și peste cei buni și face să plouă peste cei dreapți și peste cei nedreapți” (Mat. 5:45), din care mentalul colectiv reține proverbul biblic cu formele: „Soarele încălzește și pe buni și pe răi”, „Soarele ne încălzește pe toți”, „E loc la soare pentru toți” (ZANNE, vol. I, p. 74) și care reprezintă, din punct de vedere pragmatic, o constatare.

3.2. Proverbe ca exprimări ale actelor de vorbire directive

Actele de vorbire directive sunt folosite ca cereri adresate receptorului, pentru a-l convinge pe acesta să realizeze anumite acțiuni. În această categorie intră exemple precum proverbul reținut de mentalul colectiv cu formele: „Nu arunca mărgăritarul înaintea porcilor”, „Să nu se dea mărgăritarul porcilor”, „Nu arunca mărgăritari porcilor” (ZANNE, vol. I, p. 609), extras din Mat. 7:6: „Nu dați cele sfinte câinilor, nici nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare și, întorcându-se, să vă sfășie” și care, din punct de vedere pragmatic, ar putea reprezenta atât un ordin, cât și o restricție. Un alt exemplu ar fi proverbul: „Nimeni nu poate sluji la doi Domni”, pentru care Zanne mai găsește două forme: „Nimene nu poate servi la doi Domni”, „Nimeni nu poate să caute de doi Domni” (ZANNE, vol. IV, p. 344), extras din Mat. 6:24: „Nimeni nu poate sluji la doi domni, căci sau pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va alipi și pe celălalt îl va disprețui; nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui Mamona”, și care, de asemenea, din punct de vedere pragmatic, exprimă o restricție. În sfârșit, un alt exemplu de proverb care poate fi încadrat în categoria actelor de vorbire directive, a celor care exprimă un sfat, este: „Ce nu-ți poftesci ție a fi, altuia să nu faci” (ZANNE, vol. VII, p. 758), proverb pe care Zanne îl înregistrează cu o formă negativă, diferită de cea din Mat 7:12: „Așadar, pe toate câte vreți să vi le facă vouă oamenii, întocmai faceți-le și voi lor”. O altă variantă găsim în Luc. 6:31: „Și precum voiți să vă facă vouă oamenii, asemenea faceți-le și voi lor”.

3.3. Proverbe ca exprimări ale actelor de vorbire promisiive

În această categorie a actelor de vorbire promisiive putem aduce ca exemplu proverbul „Cine scoate sabia, de sabia va pieri” (ZANNE, vol. IV, p. 578), extras din Mat. 26:52: „Atunci Iisus i-a zis: «Întoarce sabia ta la locul ei, că toți cei ce scot sabia, de sabia vor pieri»”, care, din punct de vedere pragmatic, reprezintă un avertisment. Mentalul colectiv mai reține și o altă formă a acestui proverb, total modificată față de cea din Evanghelie, dar extrem de expresivă: „Bâta are două capete”. Tot un avertisment poate fi considerat și proverbul din Mat. 15:14: „Lăsați-i; sunt călăuze oarbe orbilor; și dacă orb pe orb va călăuzi, amândoi vor cădea în groapă”, pentru care mentalul colectiv reține următoarele forme: „Orb pe orb povățuind cad amândoi în groapă”, „Orb pre alt orb poartă și amândoi cad în groapă”, „Orb pe orb când trage, amândoi se poticnesc”, „Orb pe orb când se mână, amândoi cad în groapă”, „Orb pe orb povățuind, cad amândoi în mormânt” (ZANNE, vol. II, p. 655-656).

3.4. Proverbe ca exprimări ale actelor de vorbire expresive

În această categorie poate fi amintit proverbul „Niciun profet nu este bineprimit în patria sa”, extras din Luc 4:24: „Și le-a zis: «Adevăr vă spun Eu vouă că niciun profet nu este bineprimit în patria sa»”, care din punct de vedere pragmatic reprezintă o critică.

4. Proverbul – rol textual

Vida Jesenšek (2014, p. 153) remarcă faptul că proverbele mai pot avea și funcția de organizare și structurare a textelor. Concret, proverbele sunt poziționate în diferite locuri în cadrul unui text, din acest punct de vedere, folosirea lor fiind „funcțional-pragmatic heterogenă și evidentă stilistic” (Jesenšek 2014, p. 153). Acest mod de utilizare a proverbelor este practicat cel mai frecvent în textele jurnalistice. Astfel, urmând observația făcută de Jesenšek (*ibid.*), proverbele pot fi folosite: la începutul unui text sau al unei secvențe de text (*antepuse*), la sfârșitul unui text sau al unei secvențe de text (*postpuse*) sau în interiorul unui text sau al unei secvențe de text, pentru a stabili cadrul structural al acestora.

Proverbul folosit la începutul unui text are rolul de a stabili atât subiectul textului, cât și cadrul situațional general al acestuia. Folosirea proverbelor în titluri sau subtitluri de texte jurnalistice îndeplinește o „funcție stilistico-pragmatică de dirijare a atenției” (Jesenšek 2014, p. 154). Astfel, proverbele sunt folosite pentru a acționa la nivel emoțional, stabilind un prim contact cu cititorul, facilitând și încurajând lectura. Pentru acest caz am găsit drept exemplu proverbul biblic „Cel ce sapă groapa aproapelui cade el în ea”, ce se regăsește în mai multe cărți ale Vechiului Testament (Ps. 7:15; 54:23; 56:7; Prov. 26:27; Est. 7:10, Eccl. 10:8; Deut 6:25; Sir. 27:26). Acest proverb este folosit în titlurile mai multor știri pentru a introduce

subiecte precum: un conflict între trei tineri pe fondul consumului de băuturi alcoolice, în urma căruia cei doi tineri, care plănuiau să-l bată pe al treilea, au ajuns la spital (<http://www.bzi.ro/cine-sapa-groapa-altuia-cade-singur-in-ea-realitatea-de-la-iasi-470100>; <http://pascani.bzi.ro/au-planuit-sa-l-bata-pe-un-tanar-si-au-ajuns-la-spital-7113>)²; descoperirea făcută de polițiști în urma percheziționării locuinței unui gălățean, un tunel săpat, prin care gălățeanul ajungea pe malul lacului de acumulare Ciușlea-Movileni din care noaptea pescuia ilegal – trebuie să remarcăm că proverbul prezintă și o componentă ironică – (<http://spynews.ro/actualitate/cine-sapa-groapa-altuia-cade-singur-in-ea-asta-a-patit-si-un-galatean-68178.html>); un accident nefericit soldat cu moartea atacatorului, care, din neatenție, vrând să atace un consătean cu cuțitul, și-a secționat propria arteră femurală (<http://www.explozivnews24.ro/cine-sapa-groapa-altuia-intra-primul-ea-incident-neobisnuit-teleorman/>) sau eșecul viceprimarului municipiului Piatra Neamț, Aurelia Simionică, care, în încercarea de a-i lua locul primarului Dragoș Chitic, reușește să-și piardă propria funcție (<http://realitateamedia.ro/cine-sapa-groapa-altuia-chitic-ramane-primar-simionica-pierde-si-functia-de-viceprimar/>). Proverbele folosite în titlurile textelor jurnalistice sunt adesea modificate, alterate, devenind antiproverbe, pentru a atrage și mai eficient atenția cititorilor. Asemenea exemple am identificat și pentru proverbul mai sus citat. Astfel, pentru a atrage atenția asupra pericolului lucrărilor neterminate și nesemnificate, dar în același timp și pentru a apăra o figură politică implicată într-un accident produs de asemenea lucrări, autorul articolului (<http://unprbuzau.ro/cine-sapa-groapa-altuia-da-vina-pe-altcineva/>) formulează următorul titlu: *Cine sapă groapa altuia... dă vina pe altcineva*. Într-un alt articol, găsit în varianta electronică a ziarului „Cotidianul Transilvan” (<http://www.cotidiantr.ro/cine-sapa-groapa-altuia-intra-primul-in-ea-3203.php#>. WA3 spfmLTq4), subiectul, viața și activitatea groparilor de la Cimitirul Central din Cluj-Napoca, este introdus prin titlul, extrem de sugestiv, *Cine sapă groapa altuia, intră primul în ea*. Un ultim exemplu este extras din „Revista Bulevard” (disponibilă online), acolo unde găsim textul interviului pe care bucătarul Adrian Hădean îl ia lui Radu Băzăvan, autorul textelor de pe site-ul de tip blog www.groparu.ro și regizorul filmului românesc *Usturoi*. Informațiile despre persoana interviuată, precum și întregul text al interviului sunt introduse prin titlul *Cine sapă groapa altuia, doarme mai puțin. Interviu cu Groparu* (<http://revistabulevard.ro/2013/01/cine-sapa-groapa-altuia-doarme-mai-putin-interviu-cu-groparu/>). În urma folosirii proverbului în titlurile acestor articole, se poate observa un alt aspect extrem de interesant: putem vedea, de la caz la caz, cum *semnificația virtuală* a proverbului (sensul general al proverbului) se transformă în *semnificație textuală*. În cazul proverbului „Cel ce sapă groapa aproapelui cade el în ea”, semnificația virtuală este „răul se pedepsește cu rău”, „cine face rău, rău găsește”, ceea ce înseamnă că termenul *groapă* poate fi echivalat cu cuvântul *rău*. Prin urmare, în textele menționate, groapa poate semnifica: tunelul săpat de gălățean, secționarea arterei femurale sau chiar groapă cu sensul literal. Astfel, putem afirma că tocmai

² Toate site-urile au fost accesate la data de 15.10.2016.

această transformare contribuie la structurarea textuală, întrucât din proverb este preluat un cadru ce este folosit mai apoi în contexte diferite.

De cealaltă parte, proverbele postpuse, cele care apar la sfârșitul unui text sau al unei secvențe de text, au, așa cum ușor se poate deduce, rolul de a rezuma cele spuse în text sau de a formula o concluzie. Un exemplu de proverb postpus este tot proverbul biblic „Cel ce sapă groapa aproapelui cade el în ea”, folosit pentru a rezuma și totodată a concluziona un mesaj pe care fostul președinte Traian Băsescu i-l adresează lui Victor Ponta în urma atacurilor la adresa sa (<http://www.mondonews.ro/basescu-mesaj-dur-pentru-ponta-cine-sapa-groapa-altuia-cade-singur-in-ea/>). Proverbe biblice ce funcționează drept concluzie găsim folosite de Iisus chiar în Evangheliă, în exemple precum Mat. 12:33: „Ori spuneți pom bun și roadă bună, ori spuneți pom rău și roadă rea; că după roadă se cunoaște pomul” sau Mat. 24:28: „Că unde va fi stârvul, acolo se vor aduna vulturii”, proverb prin care Iisus realizează concluzia secvenței de discurs în care îi atenționează pe apostoli cu privire la cea de-a doua Sa venire. De asemenea, nu trebuie trecut cu vederea nici faptul că unele proverbe sau expresii cu caracter paremiologic sunt folosite de Iisus drept concluzie în urma prezentării unei parabole, așa cum găsim în Luc. 14:11: „Că tot cel ce se înalță pe sine va fi smerit, iar cel ce se smerește pe sine se va înălța”, proverb ce rezumă sau servește drept concluzie pentru parabola din Luc 14:7-10:

Și luând El seama cum cei poftiți la masă își alegeau cele dintâi locuri, le-a spus o parabolă, zicând: „Când vei fi chemat de cineva la nuntă, nu te așeza pe locul cel dintâi, ca nu cumva un altul mai de cinste decât tine să fie și el poftit și, venind cel care v'a chemat, pe tine și pe el, să-ți spună: Dă-i acestuia locul! Și atunci, rușinat, te vei urni să iei locul cel mai de la urmă. Ci, când vei fi chemat, mergi și te așază pe locul cel mai de la urmă pentru ca, atunci când va veni cel care te-a poftit, să-ți spună: Prietene, mută-te mai sus! Atunci vei avea cinste în fața tuturor celor ce stau la masă cu tine”.

5. Funcții extralingvistice ale proverbului biblic

În lucrarea *Preaching Proverbs: Wisdom for the Pulpit*, Alyce McKenzie alocă un întreg capitol proprietăților pragmatice ale proverbelor biblice, urmărind modul în care acestea pot fi folosite și funcțiile pe care le pot îndeplini. În opinia sa, „proverbul are abilitatea de a dirija atitudinile și comportamentele ascultătorilor în anumite situații, făcând uz de limbaj indirect” (McKenzie 1996, p. 10). Având în minte permanent proverbul biblic (fie că este regăsit în *Proverbele lui Solomon*, *Ecclesiastul* sau evangheliile sinoptice), McKenzie identifică două funcții principale, pe baza cărora proverbele biblice pot fi împărțite, pe de o parte, în „proverbe care creează ordine” (*proverbs that create order*) și, pe de altă parte, opusul acestora, „proverbe care subminează ordinea” (*proverbs that subvert order*). Prima categorie de proverbe include foarte multe exemple din *Proverbele lui Solomon*, acestea „reprezentând atât eforturile părinților, cât și pe cele ale învățătorilor, de a inocula tinerilor normele

respectului în ceea ce privește figurile reprezentând înțelepciunea comunității (înțelepții și părinții), cumpătarea în privința mâncării și băuturii, abținerea de la desfrâu, respectul față de cei săraci, [...]” (*ibidem*). Prin urmare, există două moduri prin care proverbele pot inocula valori culturale: acestea funcționează, pe de o parte, drept „vehicule pentru educație” (*vehicles for education*), iar pe de altă parte, drept „încercări de a rezolva ambiguitatea în interacțiunile sociale” (McKenzie 1996, p. 11). Atunci când apar situații neprevăzute, care au potențialul de a tulbura viața unei comunități, citarea proverbelor poate oferi soluții pentru restabilirea ordinii. Cea de-a doua categorie, cea a proverbelor care subminează ordinea, cuprinde numeroase exemple din Ecclesiast și evangheliile sinoptice: „Numele bun e mai bun decât untdelemnul bun, și ziua morții decât ziua nașterii” (Ecles. 7:1), „Mai bine e să mergi la casa plângerii decât să mergi la casa ospățului, de vreme ce acesta-i sfârșitul a tot omul, iar cel viu și-o va pune la inimă” (Ecles. 7:2) sau proverbul citat de Iisus în Marc. 2:27: „Sâmbăta a fost făcută pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă”. Atât „Qohelet”, presupusul fiu al lui David și autorul cărții Ecclesiastul, cât și Iisus se folosesc de formele tradiției sapiențiale de dinaintea lor pentru a realiza o critică a acesteia. Proverbele care subminează ordinea și care sunt folosite atât de Ecclesiast, cât și de Iisus nu reprezintă altceva decât o reinterpretare a proverbelor care creau ordinea. Prin utilizarea acestor proverbe care subminează ordinea se face auzită vocea unei noi ere, în care situațiile din trecut sunt văzute diferit, iar perspectiva asupra lumii este diferită. Aceste proverbe sunt folosite pentru a destructura ordinea existentă, încercând să impună una nouă. Acesta este motivul pentru care, adeseori, Ecclesiastul și Iisus au fost considerați drept „înțelepți subversivi” (*subversive sages*). Ei, spre deosebire de predecesorii lor, reprezintă acel tip de predicatori care nu fac doar uz de Scripturi, ci și critică perspectivele culturale convenționale (cf. McKenzie 1996, p. 14). Este interesant de remarcat faptul că ceea ce face ca acest tip de proverbe să funcționeze sunt două dintre proprietățile lor sintactice și semantice, și anume: calitatea proverbelor de a fi generalizări parțiale și prezența metaforei.

6. Concluzii

În urma celor expuse până acum ar putea lua naștere întrebarea firească: de ce majoritatea exemplelor analizate din punct de vedere pragmatic sunt extrase din Evangheliile? Proverbele regăsite în Vechiul Testament reprezintă un simbol al scripturalității. Faptul că, spre exemplu, o mare parte a cărții Proverbele lui Solomon prezintă structura unei colecții de proverbe, faptul că, la o analiză atentă a acestei cărți, descoperim proverbe înșiruite unele sub altele demonstrează că ele au fost culese în primul rând pentru a fi conservate în scris. Nu doar Proverbele lui Solomon, ci toate cărțile Vechiului Testament considerate a fi sapiențiale reprezintă modalitatea prin care este conservat tezaurul paremiologic al unei comunități, și anume al celei ebraice. Proverbele Vechiului Testament demonstrează prestigiul scrisului într-o epocă a oralității. Nu poate fi negat faptul că și proverbele din Vechiul Testament pot fi analizate din punct de vedere pragmatic. Acest fapt este

demonstrat de Felicia Toma în lucrarea intitulată *Pragmatica proverbelor biblice* (Toma 2009), în care autoarea își concentrează atenția asupra identificării mărcilor de producere a enunțului (la nivel fonetic, semnatic, sintactic și morfologic). Aceasta acordă o mai mare atenție unei abordări multidisciplinare, întregul ei demers având la bază logica și lingvistica. Suntem de părere că o analiză pragmatică nu poate fi realizată decât atunci când există o situație, un context. Prin urmare, faptul că am ales ca exemple secvențele discursive regăsite în evangheliile sinoptice nu este întâmplător, acestea reprezentând alegeri firești pentru observarea dimensiunii orale a proverbului, a modului în care un proverb biblic este folosit și, totodată, a modului în care acesta funcționează în limba vie. Această observație este susținută și de Liebenberg (2001, p. 445), care afirmă că proverbele și aforismele regăsite în secvențele narrative (așa cum este cazul Evangheliilor) arată o mai strânsă legătură cu realitatea decât cele regăsite în colecțiile de proverbe ale Vechiului Testament. Acest lucru se datorează faptului că, în aceste secvențe narrative, proverbele sunt utilizate într-un mod similar celui în care sunt folosite și în viața cotidiană. Faptul că Iisus se folosește de proverbe în anumite situații din Evanghelie conferă o mai bună „stimulare” a uzului normal al proverbelor și aforismelor în raport cu colecțiile de proverbe.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- B ANANIA = *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, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009.
- ZANNE = Iuliu Zanne, *Proverbele românilor din România, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia. Proverbe, zicători, povățuiri, cuvinte adevărate, asemănări, idiotisme și cimituri cu un glosar româno-frances*, vol. I-X, București, Editura Librăriei Socecu & Comp., 1895-1912.

B. Literatură secundară

- Austin, J.L., *How to Do Things with Words*, London, Oxford University Press, 1962.
- Jesenšek, Vida, *Pragmatic and Stylistic Aspects of Proverbs*, în Hrisztalina Hrisztova-Gotthardt/ Melita Aleksa Varga (eds.), *Introduction to Paremiology: A Comprehensive Guide to Proverb Studies*, Warsaw/ Berlin, De Gruyter Open Ltd, 2014, p. 133-158.
- Liebenberg, Jacobus, *The Language of the Kingdom and Jesus. Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 2001.
- McKenzie, Alyce M., *Preaching Proverbs: Wisdom for the Pulpit*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1991.
- Norricks, Neal R., *How Proverbs Mean: Semantic Studies in English Proverbs*, Berlin/ New York/ Amsterdam, Mouton, 1985.
- Norricks, Neal R., *Nondirect Speech Acts and Double Binds în Poetics*, vol. 10, 1981, p. 33-47.

Searle, John R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, London, Alden Press, Oxford, 1969.

Toma, Raluca-Felicia, *Pragmatica proverbelor biblice*, București, Editura Universitară, 2009.

Winton, Alan P., *The Proverbs of Jesus. Issues of History and Rhetoric*, Sheffield, JSOT Press, 1990.

DEMOCRATIZAREA LOCUIRII LOGOSULUI? IOAN 1:14b ȘI CÂTEVA DIRECȚII DE RECEPTARE PATRISTICĂ*

COSMIN PRICOP
Universitatea din București
pricosmin@yahoo.com

Zusammenfassung: Die vorliegende Studie versucht zu zeigen, dass die Rezeptionsgeschichte des Textes aus Johannes 1:14b über das *Wohnen* des Logos wichtige Impulse hinsichtlich der Profilierung Jesus als Gott oder in Beziehung zu Gott aufweist. Die erwähnte Profilierung der Identität Jesus konstituiert eine notwendige Aufgabe in der Zeit gleich nach seinem irdischen Leben, besonders für die Autoren des Frühchristentums, die sich bemüht haben, Jesus und seine Eigenschaften nach außen, d.h. für diejenigen, die nicht zu den ersten Gemeinden der Anhängerinnen und Anhängern Jesus, zu erläutern. Man erklärt zuerst die Identität des *wohnenden* Logos oder Jesus anhand der jüdischen theologischen Tradition, wo das *Wohnen* Gottes ein wichtiges Konzept mit einem besonderen theologischen Echo war. Jesus oder der Logos wohnt oder zeltet in oder unter den Menschen, wie früher der Gott im Alten Testament in der Mitte der israelitischen Gemeinde weilte. Danach kommt die sogenannte *Demokratisierung*, d.h. die Überholung dieser jüdisch-gebundenen Perspektive, zwecks Integrierung der paganen Anhängerinnen und Anhängern Jesus in die Wohn-Gemeinschaft.

Schlüsselwörter: Demokratisierung, Wohnen, Logos, Anwesenheit, Entwicklung, Zugang.

1. Introducere

Versetul 14 din primul capitol al Evangheliei după Ioan (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας) define un rol central în exegeza iouaneică, tematizând întruparea Logosului și prezentând-o teologic, chiar și fragmentar. Pe această bază s-a dezvoltat ulterior învățătura despre cele două firi sau naturi ale Persoanei lui Iisus Hristos, cu toate că explicațiile referitoare la unirea dumnezeirii cu umanitatea lui Hristos însoțesc până astăzi discuțiile teologice. Relația dintre dumnezeiesc și omenesc în Persoana Logosului este ilustrată în textul invocat cu ajutorul sintagmelor σὰρξ ἐγένετο și ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν, unde

* *Demokratisierung des Wohnens des Logos? Johannes 1:14b und einige Richtungen patristischer Rezeption.*

prima sintagmă trimite la corporalitate, întrupare, umanitate, iar cea de-a doua la sorgintea dumnezeiască a lui Iisus. Cu toate acestea, se pare că perspectiva clasică de interpretare a textului de la Ioan 1:14 este revizuită recent prin accentuarea sau, mai bine spus, redescoperirea rolului pe care sintagma *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*, interpolată între *σὰρξ ἐγένετο* și *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν*, îl are în explicitarea modalității de manifestare a Logosului întrupat. Jörg Frey arată că textul explicativ referitor la *locuirea* Logosului nu trebuie înțeles doar ca un simplu element de legătură. Orizontul explicativ pe care termenul biblic de *locuire* îl are în istoria religiilor conectează posibilele interpretări ale acestuia în special cu spațiul teologic iudaic (Facerea, revelația de pe Sinai și mai ales imnul înțelepciunii în Isus Sirah) (vezi Frey 2014, p. 231-256). Preluarea și acomodarea conceptului teologic Shekhinah la un nou context în cadrul Evangheliei după Ioan constituie începutul unui proces de receptare, limitat nu doar la primele scrieri ale creștinismului incipient (printre care poate fi enumerată și Evanghelia după Ioan), ci extins și în contextul interpretărilor patristice ulterioare. Din această perspectivă se impune întrebarea: ce accentuări cunoaște de-a lungul timpului interpretarea textului *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*? În ce fel a influențat înțelegerea acestui text istoria dogmelor, în contextul discuțiilor trinitare referitoare la identitatea Logosului și a lucrării Sale? În privința cercetărilor actuale dedicate receptării textului de la Ioan 1:14b despre *locuirea* Logosului, se poate afirma că în general versetul Ioan 1:14 nu este receptat de literatura „post- sau extra-biblică” separat de întreg prologul iudaic. Majoritatea analizelor vizează receptarea conceptului teologic al *locuirii* în scrierile creștinismului primar până la anul 325, cu un interes deosebit pentru secolul al II-lea (vezi Sanders 1943, Braun 1959, Brown 1979, Poffet 1990, Röhl 1991, Mees/ Scheuermann 1994, Charlesworth 1995, Nagel 2000, Hill 2004, Hill 2006, Weiss 2008, Rasimus 2010). Reprezintă acest al doilea secol o fază de tranziție de la perspectivele neclare ale începuturilor cu privire la prezența și manifestarea lui Iisus Hristos spre cristalizarea unei poziții „oficiale” și „ortodoxe”? Uneori studiile moderne se dedică receptării scrierilor iudaice doar la un singur autor patristic, așa cum face Bernhard Mutschler cu Irineu (Mutschler 2006). Cea mai nouă și amănunțită analiză a istoriei receptării textului de la Ioan 1:14 a fost realizată de Christian Uhrig, care este interesat în special de întruparea Logosului și care, în consecință, inventariază cronologic cele mai importante interpretări, patristice și apocrife, cu privire la formularea învățăturii despre cele două firi ale Mântuitorului Iisus Hristos până în anul 325. Uhrig își începe analiza istoriei interpretării cu Ignatie, trece apoi la a doua Epistolă a lui Clement, înglobează și scrierea apocrifă *Epistula Apostolorum*, apoi continuă cu Justin Martirul, Meliton de Sardes, Irineu de Lyon, Clement Alexandrinul, Ipolit Romanul, Origen, Dionisie al Alexandriei, Petru al Alexandriei, Metodiu de Olimp și încheie cu Eusebiu de Cezareea. Așa cum am afirmat mai sus, Uhrig nu se concentrează asupra analizei întregului verset 14, ci își dedică atenția exclusiv formulării din Ioan 1:14a – *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Uhrig 2004). Această atracție a primei părți a versetului 14, exercitată atât asupra comentatorilor mai vechi, cât și a celor mai noi ai textului, a cauzat un oarecare dezinteres față de textul

care urmează (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) și, implicit, față de un aspect important al înțelegerii celebrei sintagme σὸρξ ἐγένετο, așa cum exemplar dovedește Frey (Frey 2014). Sintetizând, literatura care se ocupă cu analiza temei receptării textului de la Ioan 1:14 în literatura timpurie a creștinismului, sub toate formele lui, urmează trei tendințe generale: a) prima tendință este aceea de a analiza cronologic receptarea textului iohanic; b) o a doua abordare a textelor se petrece sub aspect formal, în sensul că unele din cercetările actuale fac o distincție între texte „oficiale” sau „ortodoxe” și cele „ne-oficiale”, adică gnostice, creștin-gnostice sau apocrife; c) o ultimă tendință este de a cerceta funcționalitatea textelor care receptează conceptul teologic al *locuirii* Logosului, așa cum face Tobias Nicklas, atunci când alcătuiește o matrice a funcționalității structurată în patru părți: scrieri anti-iudaice, discursuri apologetice, scrieri anti-eretice și texte parenetice (Nicklas 2014a, p. 305-324).

Totodată, preluarea unui concept teologic cu profunde ramificații și semnificații teologice în contextul iudaic și aplicarea lui la un nou context, care are în centru Persoana Logosului, se înscrie în procesul foarte important de stabilire, fundamentare și explicitare a identității lui Iisus Hristos, în perioada imediat următoare Înălțării și de către primele generații de adepți ai Săi. Acestor prime generații le revine sarcina deosebit de importantă de a profila în afara comunității de adepți identitatea Învățătorului, de a găsi soluții în backgroundul publicului pentru explicarea acesteia. Însă, în primă instanță, profilarea identității lui Iisus este realizată prin referire la backgroundul iudaic, așa cum arată Nicklas: „The first followers of Jesus – and many *Christians* of later generations – understood themselves as part of this *matrix* we call *Judaism*. Jesus’ life, his death, and the Easter experiences after his death which believers understood as showing that God raised him from the dead, however, had to be integrated into the already existing *pattern* or *matrix*” (Nicklas 2014b). În cadrul Prelegerilor Deichmann, la care fusese invitat în anul 2004, Larry Hurtado, un prolific cercetător al textelor biblice și al relației acestora cu textele creștinismului timpuriu, a adresat o întrebare fundamentală în ceea ce privește înțelegerea rolului deosebit pe care literatura timpurie creștină l-a avut în profilarea identității lui Iisus Hristos ca Dumnezeu. Acesta a spus: „How on Earth Did Jesus Become a God?” (Hurtado 2005). Dincolo de faptul că o astfel de exprimare poate părea destul de exagerată în urechile credincioșilor evlavioși (ortodocși, dar nu numai), care își pot face probleme cu privire la realitatea conform căreia Iisus nu a fost Dumnezeu de la început, ci a devenit ulterior, întrebarea lui Hurtado încearcă de fapt să sublinieze rolul deosebit de important pe care primele generații de creștini sau adepți ai Evangheliei propovăduite de Iisus l-au avut în ilustrarea Lui drept Dumnezeu și Fiul lui Dumnezeu. Aici este punctul în care putem face un exercițiu de imaginație. Dacă am fi în locul evanghelistului Ioan și al autorilor creștini din perioada Bisericii Primare, atunci probabil că ne-am fi întrebat: Cum l-am putea arăta/ profila pe Iisus ca Dumnezeu sau în relație cu Dumnezeu pentru un anumit tip de public, adică pentru un public inițial predominant iudaic, iar ulterior și ne-iudaic, adică „păgân”? Dumnezeirea Mântuitorului Iisus Hristos, dovedită

și proclamată constant, direct sau indirect, de-a lungul parcursului Evangheliilor și înțeleasă, mai devreme sau mai târziu, de ucenicii Săi, trebuia, într-o a doua etapă a istoriei creștinismului, proclamată și explicată prin intermediul accentuării acelor aspecte ale vieții și activității Lui care puteau fi ușor de înțeles pentru fiecare tip de public. În continuare, cred că s-ar impune două posibile răspunsuri la această întrebare: a) (și) cu ajutorul conceptului teologic de *locuire*, preluat din contextul teologic vechi-testamentar și acomodat persoanei Logosului, și b) (și) prin intermediul recontextualizării, metaforizării sau democratizării acestui concept de *locuire*, în vederea orientării lui către un public care depășea granițele orizontului iudaic.

Este în afara oricărui dubiu că legătura dintre persoana lui Iisus și conceptul teologic de *locuire* constituie un indiciu asupra profilării Lui ca Dumnezeu dintr-o perspectivă vechi-testamentară și pentru un public familiarizat cu această perspectivă. Dacă Iisus trebuie înțeles ca Dumnezeu, atunci trebuia recurs la un concept cu valoare și semnificație simbolică din îndelungata experiență a poporului Israel cu Dumnezeu, experiență căreia îi aparținea și Iisus, și apoi la conectarea acestui concept cu Persoana și activitatea lui Iisus. Ecoul potențial al conceptului de *locuire* pentru mediul iudaic este astfel transpus asupra unei alte persoane, pentru a sugera că aceasta (Iisus), asemenea lui Dumnezeu din Vechiul Testament, poate fi caracterizată prin acest atribut. Îndelungata tradiție a poporului Israel în ceea ce privește receptarea unui Dumnezeu Care locuia în mijlocul lui este prea puternică și se situează prea aproape pentru a nu o specula și a nu o orienta către un nou subiect.

În al doilea rând, autorul, care avea un interes evident în ceea ce privește profilarea lui Iisus ca Dumnezeu, trebuie, la un moment dat, să extrapoleze contextul iudaic, în ceea ce privește conceptul *locuirii* Logosului, și să-l metaforizeze sau democratizeze pentru un public mult mai larg. Iisus este Dumnezeu nu doar asemenea lui Dumnezeu în Vechiul Testament, ci și într-o manieră care depășește vechile imagini în ceea ce privește prezența Lui. „Democratizarea” *locuirii* prin Iisus înseamnă totodată depășirea unui concept poate prea schematizat, ori prea instituționalizat. Ce poate însemna acest lucru pentru argumentarea teologică? Poate relaxarea și chiar relativizarea înțelegerii vechi-testamentare a *locuirii*, prin aceea că noul concept de *locuire* nu mai este condiționat spațial. Dumnezeu locuiește în continuare în cort, în temple, dar accesul la cort și temple este mult mai facil decât înainte. Cort și templu al lui Dumnezeu, respectiv al lui Iisus, poate fi orice om.

În cele ce urmează, vor fi analizate cele două direcții de profilare a identității lui Iisus ca Dumnezeu, propuse mai sus, la următorii autori: Clement Alexandrinul, Irineu de Lyon, Pseudo-Ipolit, Metodiul de Olimp și Origen. Alegerea acestor autori nu este arbitrară, ci ea se bazează în primul rând pe o limitare temporală anterioară anului 325, dar mai ales pe abordarea conceptului teologic de *locuire*, constatată în toate cele cinci cazuri¹.

¹ Pentru identificarea autorilor care abordează în scrierile lor textul de la Ioan 1:14b am recurs la ajutorul oferit de celebra antologie *Biblia Patristica*, vol. 1-3.

2. Discursuri despre *locuirea* Logosului din perspectiva *Vecchiului Testament*

2.1. Clement Alexandrinul

Unul din autorii indicați de antologia *Biblia Patristica* drept interpret al textului de la Ioan 1:14b despre *locuirea* Logosului este Clement Alexandrinul (BP, p. 384). La o analiză mai atentă a locurilor din scrierile lui Clement care abordează textul sus menționat, atrage atenția un pasaj din lucrarea intitulată *Eclogae ex scripturis prophetiis*, în care autorul alexandrin interpretează pe scurt anumite fragmente din profețiile vechi-testamentare privitoare la persoana și la viața pământească a lui Iisus Hristos. *Ecloga* 56 interpretează un text din Ps. 18:5-6 (LXX): ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ. Fragmentul în care Clement interpretează acest text din Psalmi este următorul:

Καὶ ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ.« ἐνταῦθα ὑπερ[β]ατόν ἐστι· περὶ γὰρ τῆς παρουσίας τῆς δευτέρας ὁ λόγος. οὕτως οὖν ἀναγνωστέον τὸ ὑπερβατόν κατὰ ἀκολουθίαν. »καὶ αὐτὸς ὡς νυμφίος ἐκπορευόμενος ἐκ παστοῦ αὐτοῦ ἀγαλλιάσεται ὡς γίγας δραμεῖν ὁδὸν αὐτοῦ. ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἢ ἔξοδος αὐτοῦ· οὐκ ἔστιν ὅς ἀποκρυβῆσεται τὴν θέρμην αὐτοῦ.« καὶ τότε· »ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ.« ἔνιοι μὲν οὖν φασὶ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι, ὡς Ἐρμογένης, σῶμα δὲ λέγουσιν οἱ μὲν τὸ σκῆνος αὐτοῦ, οἱ δὲ τὴν τῶν πιστῶν ἐκκλησίαν, ὁ Πάνταινος δὲ ἡμῶν ἔλεγεν »ἀορίστως τὴν προφητείαν ἐκφέρειν τὰς λέξεις ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον καὶ τῷ ἐνεστώτι ἀντὶ τοῦ μέλλοντος χρῆσθαι χρόνῳ καὶ πάλιν τῷ ἐνεστώτι ἀντὶ τοῦ παρωχηκότος«, ὃ καὶ νῦν φαίνεται. τὸ γὰρ »ἔθετο« καὶ ἐπὶ τοῦ παρωχηκότος καὶ ἐπὶ τοῦ ἐσομένου τάσσεται· ἐπὶ μὲν τοῦ ἐσομένου, ὅτι πληρωθείσης ταύτης τῆς κατὰ τὴν παροῦσαν κατάστασιν περιόδου ὁ κύριος ἐλεύσεται πρὸς τοὺς δίκαιους τοὺς πιστοὺς, οἷς ἐπαναπαύεται καθάπερ σκηνῇ (CLEM. ECL., p. 152-153 [Ecloga 56, I-III]).

Raportându-l la persoana lui Iisus, Clement Alexandrinul citește și înțelege acest text din Psalmi metaforic, afirmând că de fapt aici este vorba despre cea de-a doua venire a Logosului: ἐνταῦθα ὑπερ[β]ατόν ἐστι· περὶ γὰρ τῆς παρουσίας τῆς δευτέρας ὁ λόγος (CLEM. ECL., p. 152 [Ecloga 56, I]). În continuare, Clement Alexandrinul îl amintește pe Panten, care afirma că în vorbirea profetică, așa cum este cazul celei din Ps. 18, adesea în locul timpului prezent se folosește viitorul și iarăși, în locul trecutului se face uz de prezent: ὁ Πάνταινος δὲ ἡμῶν ἔλεγεν ἀορίστως τὴν προφητείαν ἐκφέρειν τὰς λέξεις ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον καὶ τῷ ἐνεστώτι ἀντὶ τοῦ μέλλοντος χρῆσθαι χρόνῳ καὶ πάλιν τῷ ἐνεστώτι ἀντὶ τοῦ παρωχηκότος (CLEM. ECL., p. 152-153 [Ecloga 56, II]). Prin urmare, acel cuvânt ἔθετο din Ps. 18:5 vizează nu doar o acțiune trecută, ci și una viitoare. Astfel, după ce se va încheia traiectoria lucrurilor din lumea aceasta, potrivit rânduiei (ὅτι πληρωθείσης ταύτης τῆς κατὰ τὴν παροῦσαν κατάστασιν περιόδου), Domnul (Iisus) va veni la cei credincioși și se va odihni la aceștia ca într-un cort: ὁ κύριος ἐλεύσεται πρὸς τοὺς δίκαιους τοὺς πιστοὺς, οἷς ἐπαναπαύεται καθάπερ σκηνῇ (CLEM. ECL., p. 153 [Ecloga 56, III]). Așadar, *locuirea* în cort a Logosului nu este înțeleasă ca depinzând de un anumit loc fizic, ci se extinde la toți cei credincioși. Totodată, această *locuire* nu se limitează doar la Întruparea Logosului și la petrecerea

Lui trupească în mijlocul oamenilor, ci se extinde și în eshaton, ca stare de împreună-petrecere a Lui cu cei care I-au fost credincioși.

2.2. Irineu de Lyon

Un alt autor al perioadei creștinismului primar care face referire la conceptul de *locuire* a Logosului este Irineu de Lyon. Aceeași colecție *Biblia Patristica* este cea care înlesnește recursul la operele acestui autor, interpret al textului Ioan 1:14b (BP 1, p. 384). Într-una din lucrările sale, *Epideixis* sau *Demonstratio praedicationis apostolicae*, chiar în prima carte a acestei scrieri, Irineu face o călătorie în trecut, descriind locul în care primii oameni au fost așezați de Dumnezeu spre a se bucura de tot ceea ce îi înconjură. În continuare, Irineu arată că:

paradisus nomen est ei. Sic autem pulcher et bonus (κάλος κάγαθός) erat paradisus: Verbum Dei adsidue in eo deambulabat-circumibat (περιπατέω) et loquebatur cum homine, futura quae ventura erant (μέλλω) praefigurans (προτοπόω) (scilicet) quoniam cohabitans erit et loquetur cum eo et erit cum hominibus, docens eo iustitiam. Homo vero puer erat nondum perfectum habens consilium (βουλή), propter quod et facile a seductore deceptus est. (IRÉNÉE, p. 100 [I, 12])

În acest loc, al cărui nume era *Paradis*, se preumbla Logosul, vorbea cu oamenii despre cele ce urmau să se întâmple în viitor și îi învăța cu privire la acelea. Printre aspectele prevestite de Logos primilor oameni se numără și acela potrivit căruia El, Logosul, va locui împreună cu oamenii, va vorbi cu ei, va petrece în mijlocul lor și îi va învăța cele ale dreptății. *Locuirea* Logosului în mijlocul oamenilor este astfel inserată de către Irineu de Lyon într-o tradiție care începe tocmai la facerea lumii și care, pe de o parte, arată că *locuirea* nu reprezintă un scop în sine, ci ea are ca scop învățarea omului, iar pe de altă parte sugerează o corespondență între prima creație și întruparea, respectiv *locuirea* Logosului, ca o a doua creație a lumii.

2.3. Pseudo-Ipolit

Tot din perspectiva Vechiului Testament este interpretată *locuirea* Logosului din Ioan 1:14b și de către Pseudo-Ipolit, într-un fragment în care se analizează textul din Prov. 9:1: *Înțelepciunea și-a zidit casă*.

Christus, inquit, Dei et Patris sapientia et virtus, aedificavit sibi domum, carnem ex Vergine, ut praedixerat: *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*. Hoc idem sapientissimus testatur propheta: Quae ante saecula fuit, inquit, et praebet omnibus vitam, infinita Dei *sapientia aedificavit sibi domum* ex matre virum haud experta, templum corporaliter induens. (HIPPOLYTUS, 626)

Χριστός, φησὶν, ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς σοφία καὶ δύναμις, ὠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον, τὴν ἐκ Παρθένου σάρκωσιν, καθὼς προεῖρηκεν· Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. Ὡς μαρτυρεῖ καὶ ὁ σοφὸς προφήτης· Ἡ πρὸ τοῦ αἰῶνος, φησὶ, καὶ παρεκτικῆ ζωῆς, ἡ ἄπειρος σοφία τοῦ Θεοῦ ὠκοδόμησε τὸν οἶκον ἑαυτῇ ἐξ ἀπειράνδρου μητρὸς, ναὸν γοῦν σωματικῶς περιθέμενος. (HIPPOLYTUS, 625)

Este evidentă asocierea pe care autorul o face între *locuirea* Logosului și *locuirea* Înțelepciunii, descrisă în Prov. 9:1. De fapt, Înțelepciunea constituie un tip care se va împlini în antitipul Logosului. După cum Înțelepciunea își zidise casă, așa și Hristos, Înțelepciunea lui Dumnezeu și a Tatălui, Și-a zidit Sieși casă, luând trup din fecioară și arătându-și un templu trupesc. Recursul la orizontul teologic al locuirii din Vechiul Testament, pe baza textului din Proverbe, ajută la înțelegerea textului de la Ioan 1:14b.

2.4. Origen

La rândul său, și Origen abordează în Comentariul său la Epistola către Romani textul de la Ioan 1:14b, accentuând diferitele modalități în care Dumnezeu se face prezent între și pentru oameni. Și în acest caz recursul la informațiile furnizate de Vechiul Testament este absolut necesar pentru explicarea și înțelegerea *locuirii* Logosului. Redăm mai jos fragmentul care ne interesează:

Si quis sanctorum summum habere a Deo testimonium meruit, dictum est quod Deus esset cum eo, sicut de Jesu Nave dicitur: *Et Deus erat cum ipso, sicut fuit cum Moyse famulo ejus*. Sicubi vero pollicitatio maioris a Deo muneris datur, dicit Deus: *Et ero in eis et ambulabo inter eos*. Nullam vero inter homines ita beatam et ita excelsam reperies animam nisi hanc solam, in qua tantum latitudinis, tantum capacitates invenit verbum Dei et spiritus sanctus, ut non solum habitare, sed et alas pandere et novo sacramenti ritu aliquando etiam volitare dicatur [...] per quod concors ei et consonus a filio Dei et a spiritu sancto divinitatis sensus infunditur. (ORIGENES, p. 121 [III, 8])

Origen identifică mai multe grade de prezență și manifestare a lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor. O primă treaptă este atunci când se spune despre o persoană, un sfânt, că Dumnezeu a fost cu el („dictum est quod Deus esset cum eo”), așa cum este scris despre Iosua. O treaptă superioară este atinsă atunci când Dumnezeu afirmă că va sta printre oameni și va petrece în mijlocul lor („Et ero in eis et ambulabo inter eos”), așa cum stă scris în Levitic. Însă cea mai înaltă treaptă a prezenței lui Dumnezeu printre oameni este atinsă atunci când Logosul și Duhul Sfânt se bucură de o asemenea receptare din partea omului, încât Ei nu doar că locuiesc în acea persoană, ci Își întind aripile și chiar zboară întru el („tantum capacitates invenit verbum Dei et spiritus sanctus, ut non solum habitare, sed et alas pandere”). Așadar, pentru Origen, *locuirea* Logosului este înțeleasă în primul rând în sens duhovnicesc, ca locuire în om, în interiorul, sufletul acestuia, iar în al doilea rând *locuirea* nu reprezintă nivelul maxim de prezență a dumnezeiescului. Totodată, manifestarea și *locuirea* Logosului din Ioan 1:14b sunt elucidate prin raportarea lor la texte vechi-testamentare din Iosua și Levitic.

3. Semnale ale democratizării în discursuri despre *locuirea* Logosului

Întrucât identitatea *Logosului* de Persoană Care locuiește (vezi Ioan 1:14b) a fost profilată, potrivit textelor menționate mai sus, prin intermediul raportării acestei *locuiri* la orizontul teologic vechi-testamentar, în cele ce urmează se va sublinia

importanța depășirii acestei înțelegeri conectate la Vechiul Testament, în scopul „democratizării”, recontextualizării sau metaforizării acestei înțelegeri, ca un al doilea pas în procesul de profilare a identității lui Iisus, de data aceasta în direcția publicului care nu era familiarizat cu textele și tradiția teologică iudaică.

3.1. Clement Alexandrinul

Tendința unei depășiri a înțelegerii *locuirii* Logosului prin intermediul perspectivei oferite de tradiția teologică iudaică, vechi-testamentară, este sesizabilă, în ceea ce privește autorii creștinismului timpuriu dinaintea de 325, mai întâi la Clement Alexandrinul. În scrierea lui intitulată *Pedagogul*, în cartea a treia, Clement arată posibilitatea ca Logosul să locuiască în orice om care Îl primește:

ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ὃς σύνοικος ὁ Λόγος οὐ ποικίλλεται, οὐ πλάττεται· μορφὴν ἔχει τὴν τοῦ Λόγου· ἕξομοιοῦται τῷ Θεῷ· καλὸς ἐστίν, οὐ καλλωπίζεται· κάλλος ἐστὶ τὸ ἀληθινόν· καὶ γὰρ ὁ Θεὸς ἐστίν. Θεὸς δὲ ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος γίνεται, ὅτι βούλεται ὁ Θεός.
 Ὁρθῶς ἄρα εἶπεν Ἡράκλειτος· Ἄνθρωποι θεοὶ, θεοὶ ἄνθρωποι· Λόγος γὰρ αὐτὸς μυστήριον ἐμφανές· Θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ· καὶ ὁ ἄνθρωπος Θεός· καὶ τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς ὁ μεσίτης ἐκτελεῖ· μεσίτης γὰρ ὁ Λόγος, ὁ κοινὸς ἀμφότεν· Θεοῦ μὲν Υἱὸς, Σωτὴρ δὲ ἀνθρώπων· καὶ τοῦ μὲν διάκονος, ἡμῶν δὲ παιδαγωγός. (CLEM. PAED., p. 556-557 [III, 1])

Locuirea Logosului este posibilă în fiecare om, care, după ce Îl primește, devine casă a Lui, se face asemănător lui Dumnezeu (ἕξομοιοῦται τῷ Θεῷ) și devine chiar Dumnezeu (Θεὸς δὲ ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος γίνεται). Accesul la sau către *Logos* și în definitiv către Dumnezeu, căci Logosul este înțeles de Clement drept *Fin al lui Dumnezeu* (Θεοῦ μὲν Υἱὸς), se facilitează, se democratizează, în sensul că nu mai este condiționat de un anumit loc sau de o anumită tradiție interpretativă. Logosul poate *locui* în oricine.

3.2. Irineu de Lyon

O tendință asemănătoare poate fi constatată în continuare și la Irineu de Lyon. În lucrarea menționată mai sus, *Epidexis* sau *Demonstratio praedicationis apostolicae*, acesta arată că Întruparea și *locuirea* Logosului constituie caracteristicile unui nou legământ sau ale unei noi chemări, pe care Dumnezeu o face oamenilor.

Per novam igitur vocationem (κλήσις) mutatio cordium in gentibus fit per Verbum Dei, quando incarnatum est et tabernaculum *fixit* – σκηνώ – in hominibus, quemadmodum et discipulus eius Iohannes ait: Et Verbum eius caro factum est et habitavit in nobis. Propter quod et plures fructificat Ecclesia salvatos: non enim iam legatus Moyses neque nuntius Helias, sed ipse Dominus salvavit nos, plures infantes (τέκνον) donans Ecclesiae quam primae synagogae. (IRÉNÉE, p. 94 [I, 10])

Foarte interesant în ceea ce privește acest fragment din opera *Epidexis* a lui Irineu este felul în care acesta redă *locuirea* Logosului lui Dumnezeu. Atunci când

citează textul de la Ioan 1:14a,b, indică *locuirea* prin intermediul cuvântului *habitavit*: „Et Verbum eius caro factum est et habitavit in nobis”. Atunci însă când Irineu parafrizează acest text, adică atunci când descrie cu propriile sale cuvinte felul în care Cuvântul a *locuit* în sau între oameni, folosește un termen mult mai apropiat de orizontul teologic iudaic: „tabernaculum *fixit* – σκηνώω – in hominibus”. Cu alte cuvinte, se poate deduce din această diferențiere importantă că pentru Irineu *locuirea* Logosului poate fi relaționată de *locuirea* în cort a lui Dumnezeu în mijlocul taberei poporului Israel. Astfel, Logosul devine continuatorul acestei tradiții a *locuirii* lui Dumnezeu. Totodată, Întruparea și *locuirea* Logosului reprezintă, potrivit aceluiași text, o depășire a vechilor modalități de intrare în legătură sau contact cu Dumnezeu, așa cum s-a întâmplat cu Moise și Ilie, întrucât acum Dumnezeu Însuși – Logosul se apropie și *locuiește* în oameni. Schimbarea inimilor („mutatio cordium”) adusă de această nouă chemare („novam igitur vocationem” – κλήσις) este valabilă nu doar pentru cei din spațiul teologic și identitar iudaic, ci și pentru „păgâni” („in gentibus”). Totodată, venirea și *locuirea* Logosului determină și un anumit declin în ceea ce privește tradiția iudaică de până atunci, în sensul că acum Biserica apare în prim-plan și se bucură de o anumită întâietate: „plures infantes (τέκνον) donans Ecclesiae quam primae synagogae”.

4. Concluzii

Din cele câteva texte redate și analizate succint se pot desprinde cu ușurință două direcții în ceea ce privește profilarea identității lui Iisus Hristos ca Logos Care *locuiește*: prima direcție este aceea a necesității explicării *locuirii* Logosului din perspectiva vechi-testamentară, întrucât această tradiție teologică putea ajuta autorii primelor scrieri ale creștinismului primar să zugrăvească mai bine *imagea* lui Iisus Hristos și să accentueze însușirea Lui de Dumnezeu, în timp ce a doua direcție a scrierilor dovedește o oarecare preferință pentru discursul la adresa unui public care începe treptat să depășească orizontul iudaic și să înglobeze din ce în ce mai mult și *păgânii*. În acest interes pentru depășirea unui context intern-iudaic rezidă poate această sesizată *democratizare a locuirii* Logosului.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- BP = *Biblia Patristica. Index de citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, vol. 1 (*Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien*), Paris, Éditions du Centre International de la Recherche Scientifique, 1975.
- CLEM. ECL. = Clemens Alexandrinus, *Eclogae Propheticae* (GCS 17), 2. Auflage, herausgegeben von Otto Stählin und Ludwig Früchtel, Berlin, Akademie-Verlag, 1970.
- CLEM. PAED. = Clemens Alexandrinus, *Paedagogus III, 1* (PG 8, 556-560).
- IRÉNÉE = Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique* (introduction, traduction et notes par Adelin Rousseau), Paris, Le Cerf, 1995 („Sources chrétiennes”, 406).

- HIPPOLYTUS = S. Hippolytus Portuensis Episcopus, Martyr et Ecclesiae Doctor, *Operum Pars I – Exegetica. In Proverbia – Aliud fragmentum* (PG 10), 625-628.
- ORIGENES = Origenes, *Commentarii in Epistula ad Romanos. Liber tertius, liber quartus* (FC 2,2), übersetzt und eingeleitet von Theresia Heither, Freiburg im Breisgau, Herder, 1992.

B. Literatură secundară

- Braun, François Marie, *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*, Paris, Gabalda, 1959.
- Brown, Raymond E., *The Community of the Beloved Disciple*, New York, Paulist Press, 1979.
- Charlesworth, James H., *The Beloved Disciple. Whose Witness validates the Gospel of John*, Valley Forge, Trinity Press International, 1995.
- Frey, Jörg, *Job 1, 14, die Fleischwerdung des Logos und die Einwohnung Gottes in Jesus Christus. Zur Bedeutung der „Schechina-Theologie“ für die johanneische Christologie*, in Bernd Janowski / Enno Edzard Popkes (Hg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum*, Tübingen, Mohr&Siebeck, 2014, p. 231-256 (WUNT 318).
- Hill, Charles E., *The Johannine Corpus in the Early Church*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Hill, Charles E., *The Fourth Gospel in the Second Century: The Myth of Orthodox Johannophobia*, in John Lierman (ed.), *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, Tübingen, Mohr&Siebeck, 2006, p. 135-169 (WUNT II/219).
- Hurtado, Larry W., *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.
- Mees, Michael/ Scheuermann, Georg (Hg.), *Die frühe Rezeptionsgeschichte des Johannesevangeliums am Beispiel von Textüberlieferung und Väterexegese*, Würzburg, Echter Verlag, 1994.
- Mutschler, Bernhard, *Das Corpus Iohanneum bei Irenaus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses*, Tübingen, Mohr&Siebeck 2006 (WUNT 189).
- Nagel, Titus, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur* (ABG 2), Leipzig, Evangelischer Verlagsanstalt, 2000.
- Nicklas, Tobias, *Altkirchliche Diskurse um das „Wohnen Gottes“. Eine Spurensuche bis zur Zeit der Konstantinischen Wende*, in Bernd Janowski / Enno Edzard Popkes (Hg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum* (WUNT 318), Tübingen, Mohr&Siebeck, 2014, p. 305-324 (= 2014a).
- Nicklas, Tobias, *Jews and Christians? Second Century 'Christian' Perspectives on the Parting of the Ways* (Annual Deichmann Lectures 2013), Tübingen, Mohr&Siebeck, 2014 (= 2014b).
- Poffet, Jean-Michel, *Indices de réception de l'évangile de Jean au II^e siècle*, in Jean-Daniel Kaestli/ Johannes Beutler (éd.), *La communauté johannique et son histoire: la trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 305-321.
- Rasimus, Tuomas (ed.), *The Legacy of John: second-century reception of the Fourth Gospel*, Leiden, Brill, 2010 (NTSNT 132).
- Röhl, Wolfgang G., *Rezeption des Johannesevangeliums in christlich-gnostischen Schriften aus Nag-Hammadi* (Europäische Hochschulschriften 23/428), Frankfurt am Main, Peter Lang, 1991.
- Sanders, Joseph N., *The Fourth Gospel in the Early Church: its origin and influence on Christian theology up to Irenaeus*, Cambridge, University Press, 1943.
- Uhrig, Christian, „Und das Wort ist Fleisch geworden.“ *Zur Rezeption von Job 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vorjohanneischen Patristik*, Münster, Aschendorff, 2004 (Münsterische Beiträge zur Theologie, 63).
- Weiss, Hans-Friedrich, *Frühes Christentum und Gnosis*, Tübingen, Mohr&Siebeck, 2008 (WUNT 225).

CONCEPȚIA LUI NAE IONESCU DESPRE SUFERINȚĂ*

ANA-MARIA ROTARU

Școala Gimnazială „Alexandru cel Bun”, Iași

rotaruanamaria78@yahoo.com

Abstract: Nae Ionescu is known for creating the only Christian philosophical system of modern Romanian culture. The author was a promoter of Christian Orthodoxy as pivot for national identity and creativity. He wrote down his ideas in his *Treaty of metaphysics* describing his own methodology of circumscribing the exploration of reality through words. In his discourse on the metaphysics of suffering he uses the biblical character Job as a pivot for his argument.

The biblical story draws attention to the main thesis: giving ourselves to God should be done in this world, not in the afterlife. Job is an exemplary Christian man. However, he failed to balance himself, to overcome the human condition. People do carry within a potential for salvation that defines human beings. However, this is not sufficient for salvation itself. The dilemma that arises is “How can suffering be eliminated? If it is in God's will to eliminate suffering, how come good and bad people suffer alike?” The solution is not denying evil and the relief of suffering, but its capitalization through acceptance and its transformation into an instrument for a better human condition.

In conclusion, Nicolae Ionescu states that, although it is not the only way to achieve perfection, suffering is more accessible to people. Properly directed, it undoubtedly leads to fulfillment, to God.

Keywords: suffering, creation, Christianity, metaphysics, morality.

Filozof, logician, pedagog și jurnalist, Nae C. Ionescu se numără printre cei mai importanți gânditori ai veacului al XX-lea. A rămas în istorie prin orientarea sa filozofică numită „trăirism” (Chiachir 2001, p. 78) și prin crearea unicului sistem filozofic creștin al culturii române moderne. Concepțiile și credințele sale au fost făcute cunoscute lumii mai ales prin discipolii săi, căci singura publicație din timpul vieții este culegerea de articole gazetărești *Roza vânturilor*, apărută în anul 1937. Fascinat de temele fundamentale ale ortodoxiei, el consideră toate darurile omului, inclusiv viața, calități ale existenței, importante nu doar prin ele însele, ci și prin folosirea corectă, într-un mod frumos, a lor, în sensul autoîmplinirii și al autodesăvârșirii.

Nae Ionescu este singurul filozof sau metafizician prin excelență pentru care tot ceea ce reprezintă creștinismul ortodox, din punct de vedere istoric, dogmatic,

* *Nae Ionescu's view about suffering.*

patristic și cultural, are o valoare absolută, e un adevăr absolut. Episoadele biblice au în concepția sa o importanță primordială, un rol și o funcție-cheie în înțelegerea sensului și a rațiunii existenței (vezi Chiachir 2001, p. 56).

Promotor al ortodoxiei ca axă a creativității și a identității naționale, metafizicianul de geniu și-a expus testamentul în *Tratat de metafizică*, cursul fiind o metodologie proprie de explorare și de circumscriere a realității prin cuvânt. Dumitru Neacșu este cel care a stenografiat și a transcris cursul, apărut în anul 1999 la editura Roza vânturilor din București, prin contribuția esențială a lui Dan Zamfirescu și Marin Diaconescu, care au adus precizări suplimentare, menite a clarifica unele aspecte expuse.

Concepția lui Nae Ionescu despre metafizica suferinței se regăsește în capitolul al XVIII-lea al cărții, acesta reproducând un curs ținut în data de 15 aprilie 1937. Deși nu se autodefiniște ca un teolog, Nae Ionescu își expune concepția despre suferință plecând de la personajul biblic Iov. Morala desprinsă din povestea lui Iov este cea expusă în mod explicit în introducerea cursului: dăruirea noastră trebuie să se facă în această lume, nu în cea de dincolo. Sub această perspectivă este privită și venirea pe pământ a lui Hristos, a cărui menire a fost să construiască o nouă legătură între om și Dumnezeu, deoarece în acele timpuri relația inițială nu mai era suficientă. Dacă Iov, prototipul omului creștin, nu a reușit să se echilibreze singur, să-și depășească condiția umană, e de înțeles de ce a fost nevoie de venirea Mântuitorului pentru salvarea omenirii.

Omul poartă în el încercarea de mântuire, potențial cu care se naște și care definește ființa umană, dar acesta nu este suficient și pentru mântuirea în sine. Preocupat de existența suferinței, personajul biblic Iov încearcă să o înlăture. Dar dacă, în cazul lui, Dumnezeu dă, Dumnezeu ia, Dumnezeu dă din nou, ca urmare a faptelor sale, în cazul omului nou, Dumnezeu nu mai poate da, fizic vorbind, și ca urmare suferința rămâne în sufletul uman în întregimea sa. Nicolae Ionescu le propune studenților ca temă de reflecție următoarea întrebare: „Cum se poate înlătura suferința? Dacă voia lui Dumnezeu face ca ea să fie înlăturată, cum se poate explica faptul că și cei buni și cei răi suferă deopotrivă?” (Ionescu 1999, p. 43).

Cheia înțelegerii enigmei enunțate stă, în concepția filozofului, în creștinism, calea nefiind negarea răului și înlăturarea suferinței, ci valorificarea acesteia prin acceptare și transformare într-un instrument, într-un element constitutiv, obligatoriu condiției umane. Dacă omul va valorifica la maximum suferința, ea va deveni un vector al propriului echilibru. Dacă atitudinea umană față de suferință va fi una corectă, ea va duce la împăcarea cu sinele, ba, mai mult, va dinamiza viața însăși. Așadar, dincolo de temele de reflecție pe care profesorul le propune, *Tratat de metafizică* este o lecție de viață, el învățându-ne că omul trebuie să privească suferința nu ca pe un lucru negativ, ci să-i atribuie conotații pozitive, căci ea nu este de la Satan, ci de la Dumnezeu. Pe parcursul cursului, profesorul reia ideea că, deși face analogii biblice, el nu face teologie, ci metafizică, rolul acestor povestioare biblice fiind de a se face cât mai bine înțeles.

În Cartea lui Iov din Vechiul Testament se vorbește despre suferința pe care o are de îndurat personajul biblic, aceasta având o profundă dimensiune spirituală. Ea este urmarea unei dispute purtate între Satan și Dumnezeu, episod ce are loc în împărăția cerurilor. Cum Dumnezeu se mândrește cu neprihănitul și credinciosul Iov, Satan pretinde că devotamentul acestuia nu este un act gratuit, ci interesat, el durând atâta vreme cât Iov beneficiază de anumite satisfacții: o familie numeroasă și bogății imense. Pentru a-l convinge de contrariu pe Satan, Dumnezeu îi permite să se atingă de bunurile lui Iov, apoi de copii, apoi de sănătatea acestuia. Ca urmare, nenorocirea credinciosului nu este opera directă a lui Dumnezeu, ci este doar îngăduită de el, în sensul demonstrării devotamentului omului față de Creator.

Suferințele pe care le îndură Iov au scopul sublimării existenței sale, pentru îndreptarea ființei, în totalitatea sa, spre divinitate. Prin pierderea averii, Iov nu-i mai poate aduce jertfe materiale lui Dumnezeu, fiind obligat să treacă la un alt nivel de cinstire a Creatorului. Pierderea copiilor e o nouă treaptă urcată a Golgotei sale, suferința sa căpătând valențe profunde, provocând criza existențială declanșatoare a procesului transfigurator. Durerea extremă a fost necesară ieșirii din starea satisfacției inițiale, în care Divinitatea era doar o realitate exterioară și precedea spre aflarea lăuntrică și desăvârșită a lui Dumnezeu. El începe să conștientizeze că atât bucuria, cât și întristarea nu trebuie să-i stăpânească cugetul, ci prin ele el va încerca să dobândească fericirea dumnezeiască permanentă. Ultima lovitură a lui Satan, boala trupească, îl pregătește pe Iov pentru eliberarea totală din strânsorile pătimășe ale lumii înconjurătoare și pentru întâlnirea desăvârșită cu Dumnezeu. El atinge acel nivel al înțelegerii necesar pentru a-și înțelege noua stare, nu ca pe o consecință a păcatelor sale, ci ca pe o binecuvântare. Iov a învins ispitele lui Satan, își reprimă bunurile pământești, nu la fel de multe ca cele date inițial, dar primește făgăduința „bunătăților nemărginite ale vieții veșnice” (Biblia 1988, Cartea lui Iov 3:4).

Vorbind despre suferință, Nae Ionescu înfățișează credința ca pe o virtute. I-ar fi fost mult mai greu să facă acest lucru adresându-se dintr-o ipostază specifică teologilor. Precizând clar, încă de la începutul discursului său, că el nu face teologie, ci metafizică, el nu a exclus din rândul celor interesați de cele expuse o serie de oameni în cazul cărora temele creștine nu reprezintă subiecte de reflecție. Procedând astfel, Nae Ionescu demonstrează că este un creștin adevărat, preocupat nu doar de sine, ci și de ceilalți, un bun pedagog, căci găsește calea optimă de a menține atenția cursanților, și, nu în ultimul rând, un bun psiholog, știind să influențeze sufletul omenesc.

Pe baza acestei povești biblice, profesorul le predă elevilor săi o valoroasă lecție despre esența vieții și sensul acesteia: suferința ia naștere și din maniera în care oamenii concep bucuria, astfel încât, dacă ea nu se materializează identic cu închipuirea fiecăruia, cu preconcepția noastră, tindem să spunem că suferim, căci lipsa plăcerii capătă în rațiunea umană chipul durerii. Desăvârșirea omului se naște atunci când el nu percepe bucuria ca pe un lucru predestinat, imaginat, visat, creat, ci ca pe o stare de plăcere, pe care și-o auto-crează, chiar și din suferință. Acest exercițiu e o presiune vitală găsirii propriului drum spre fericire. Dacă suferința nu ar exista,

omul nu ar fi nevoit să încerce să o elimine, în scopul căutării bucuriei. Dacă, însă, omul acceptă existența suferinței, privind-o ca pe un element constitutiv al Creației, el va fi capabil de împăcare, punct de plecare obligatoriu spre regăsirea stării de bine.

În accepțiunea lui Nicolae Ionescu, conceptul teologic potrivit căruia cei ce suferă aici vor fi fericiți în lumea de apoi, idee regăsită în Predica de pe munte, în conținutul Ferișirilor (Matei 5:1-12), nu este o poziție metafizică. Chiar dacă se autodefiniște drept creștin și crede în viața de după moarte și în reînviere, el caută, referitor la această problemă, un alt sens. Din prisma metafizicii, viața viitoare se întâmplă tot pe pământ. Ea este doar ceea ce se petrece într-un alt plan, nu vine după încheierea unei vieți fizice. Trecerea în această nouă dimensiune, așadar dobândirea vieții veșnice, are ca necesară condiție înțelegerea corectă a stării de suferință. Din această perspectivă, viața veșnică poate fi primită de oricine, indiferent de rang, nivel de inteligență sau stare materială, cizmar sau doctor în filozofie. Condiția unică este capacitatea omului de a urca această treaptă a înțelegerii.

Chiar dacă problemele de metafizică sunt trăite în mod particular de fiecare ființă umană, ele nu sunt determinate de cantitatea de cunoștințe dobândite, de cultura oamenilor. Pentru a justifica această afirmație, marele gânditor aduce în discuție o înmormântare la care a participat și în cadrul căreia a observat că țărani prezenți nu veniseră cu lumânări galbene, ca la Prohodul din Vinerea patimilor, ci cu unele albe, așa cum se vine la Înviere. Întâmplarea relatată capătă înțelesuri profunde în concepția profesorului, fiind oglindirea unor trăiri dincolo de realitatea imediat înconjurătoare și o expresie a transcendenței. În situația prezentată, durerea este cea care valorifică, lărgiște orizontul, crește setea de mântuire, conducând la împlinire.

În încheierea cursului său, Nicolae Ionescu concluzionează că, deși nu este singura cale de atingere a desăvârșirii, suferința e la îndemâna oricui, iar direcționată corespunzător, conduce în mod indubitabil spre împlinire, aceasta realizându-se, bineînțeles, doar în direcția lui Dumnezeu. Afirmația vine, dintr-o anumită perspectivă, în contradicție cu cea potrivit căreia el nu se declară teolog, căci o persoană care vorbește despre Dumnezeu în maniera în care o face filosoful nu poate fi decât una care își dorește să Îl descopere, ba, mai mult, îi educă și pe alții în sensul gășirii căii drepte. Această contradicție are rolul de incita atenția cititorului, de a nu-i pierde din vedere pe atei, de a încerca să-i convingă, indirect și cu argumente logice, de existența Mântuitorului și de sensul corect al vieții umane.

Deși pleacă de la o temă biblică, pe baza căreia își construiește întregul discurs metafizic, există contradicții evidente între ideile expuse de Nae Ionescu și cele regăsite în Biblie sau înrădăcinate de veacuri în rândul creștinilor. Una dintre aceste discordanțe este cea cu privire la existența vieții veșnice, care succede vieții pământești. Dacă una din ideile centrale enunțate în *Tratat de metafizică* este că nu există viață după moarte și că răsplata faptelor noastre are loc în această viață, Noul Testament precizează: „Ferișii cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor” și „Ferișii cei ce plâng, că aceia se vor mângâia” (Mat. 5:3-4). O altă contradicție, nu la fel de direct creionată, este cea referitoare la legătura existentă între suferință și

mântuire. Dacă cursul predat de filosof studenților reliefează ideea potrivit căreia doar dacă suferi poți atinge acel nivel al înțelegerii necesar regândirii traiectoriei vieții tale, în direcția întâlnirii cu Dumnezeu, în rândul creștinilor există convingerea că Dumnezeu îl ceartă doar pe cel pe care îl iubește, îi dă o cruce grea de cărat doar celui pe care îl crede în stare să o poarte. Ca urmare, în primul caz, mântuirea putea fi atinsă de fiecare, în al doilea caz, doar de cei aleși încă de la bun început de către Dumnezeu.

Suferința apare pe tot parcursul cursului ca o stare desfășurată pe coordonate diferite, în funcție de structura internă a fiecărui individ, de trăsăturile sale de caracter, de educație, credință, mediu. Întrucât ea este supusă subiectivității, căpătând valențe diametral opuse în funcție de individ, este impetuos necesar să ne autoeducăm în sensul gestionării ei corecte, al minimalizării efectelor sale distructive, ba chiar al valorificării pozitive. În calitate de pedagog, îndrăznesc să afirm că, dacă autoeducarea nu poate fi specifică decât omului matur, ar fi necesar să se acorde atenție educării, în sensul conștientizării timpurii a efectelor suferinței și al dobândirii unei atitudini corecte față de aceasta. Într-o societate în care religia a ajuns o disciplină opțională, responsabilitatea îndrumării copiilor în direcția depășirii episoadelor de suferință revine fiecărui cadru didactic, nu doar celor care predau Religia. Orele de Dirigenție, de Consiliere și suport educațional, de Dezvoltare personală, chiar și cele de Comunicare în limba română pot fi fructificate în acest sens. O educație corectă cu privire la problematica suferinței nu este un scop în sine, ci reprezintă și un mijloc de a înlătura factori care pot influența succesul școlar. Perceperea suferinței ca pe factor episodic, gestionabil, stimulat și însușirea unor tehnici de depășire a unor episoade de acest gen se constituie în competențe de viață necesare viitorilor adulți și pe care școala este datoare să le formeze.

Autodefinind un mod românesc de a fi, de a vedea lumea și de a valorifica existența românească în univers, asemenea marelui Titu Maiorescu în secolul anterior, Nae Ionescu a descoperit și modelat câteva dintre cele mai mari spirite ale culturii românești. De-a lungul vieții sale, a adunat în jurul său o serie de membri marcantă ai perioadei interbelice, precum Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Mihail Sebastian, Emil Cioran, Vasile Moisescu sau George Murnu. Profesorul Nae Ionescu a fost considerat figura centrală a unei epoci și a unei generații despre care s-a scris la extreme.

Bibliografie

- Băncilă, Vasile, *Nicolae Ionescu, un cavaler prestant al spiritului*, București, Editura Comunicare.ro, 2011.
- Biblia sau Sfânta Scriptură* tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
- Chiachir, Dan, *Gânduri despre Nae Ionescu*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001.
- Ionescu, Nae, *Tratat de metafizică*, București, Editura Roza Vânturilor, 1999.
- Ionescu, Nae, *Drumurile destinului românesc*, București, Editura Vremea, 2011.
- Ionescu, Nae, *Filosofia religiei*, București, Editura Semne, 2009.

EPISTOLA CĂTRE GALATENI ÎN EDIȚIILE BIBLIEI „CORNILESCU” (1921 ȘI 1924). STUDIU FILOLOGIC COMPARATIV*

DRAGOȘ ȘTEFĂNICĂ

Institutul Teologic Penticostal din București

stefanicdragos@gmail.com

Abstract: The present study is a comparative analysis of the two versions of the Bible that bear the name of Dumitru Cornilescu, Cornilescu 1921 and Cornilescu 1924. Our aim is to highlight the major differences between the two versions and to evaluate the changes made by the translator on the version from 1921, for his version of 1924. We will discuss the more important changes, both beneficial and “unfortunate”. As we shall observe, apart from these two categories of changes, there are also some changes neutral from the point of view of the correctness towards the spirit of the Greek text.

Keywords: “Cornilescu” Bible (1921 and 1924), translation, Galatians, comparison, the Greek New Testament.

1. Preliminarii

În studiul de față ne propunem o scurtă analiză comparativă a celor două versiuni ale Bibliei ce poartă numele lui Dumitru Cornilescu, din perspectiva Epistolei către Galateni. Dat fiind faptul că textul versiunii din 1921 a stat la baza versiunii din 1924, este de așteptat ca cele două ediții ale Bibliei să se asemene foarte mult. Prin urmare, nu vom trata separat aceste asemănări, scopul nostru fiind acela de a observa, mai degrabă, îmbunătățirile, sau dimpotrivă, alterările pe care versiunea CORNILESCU 1924 le-a adus versiunii CORNILESCU 1921¹.

Așadar, scopul nostru este să evidențiem diferențele majore dintre cele două versiuni și să stabilim, plecând de la textul grecesc (ipotetic) folosit de traducător²,

* *The Epistle to the Galatians in the Cornilescu versions (1921 and 1924). A comparative philological study.*

¹ Conțac (2011, p. 217) observă că, în general, versiunea din 1924 reprezintă o variantă îmbunătățită a textului versiunii din 1921.

² În Ștefănică (2015, p. 84-85) am arătat că este greu de stabilit cu exactitate textul-sursă ce a stat la baza versiunilor Cornilescu. Uneori, traducătorul urmează un text critic, alteori adoptă lecțiuni diferite, identificabile, specifice așa-numitului *Textus Receptus*; în fine, există și situații în care Cornilescu preferă calchiera după traducerea în limba franceză SEGOND 1898. Așadar, considerăm că cel mai nimerit este să vorbim despre un „text

în ce măsură modificările operate de traducător asupra versiunii din 1921 sunt oportune. În studiul nostru vom realiza și un scurt istoric al celor două versiuni cornilesciene, evidențiind în special acele evenimente importante care ar putea explica evoluția traducerii lui Cornilescu spre forma versiunii din 1924.

2. Scurt istoric al versiunilor CORNILESCU 1921 și CORNILESCU 1924

Abandonând încercările de traducere a NT din vremea studenției³, Cornilescu se consacră traducerii Bibliei la conacul de la Stâncești, Botoșani. În procesul traducerii se folosește, fără îndoială, și de alte versiuni europene, fapt care nu a scăpat atenției adversarilor săi⁴. Dar Cornilescu însuși avea să declare: „am tradus tot Noul Testament, l-am revizuit de mai multe ori cu felurite dicționare și studii asupra cuvintelor grecești” (Cornilescu 1922, p. 91). Până și fostul coleg, Nichifor Crainic, cel care ajunge, la rândul său, să-l condamne în *Memoriile* sale, scria, evocând chinuitoarele lecții de limba greacă și formele gramaticale încurcate cu care profesorul Alexandru Vântul umplea table întregi: „singuri doi elevi le copiau conștiincios în caiete: D. Cornilescu și Marin C. Ionescu” (Crainic 1991, p. 66)⁵.

În iulie 1919, Societatea Biblică Britanică a aflat despre noua traducere a NT, precum și de revizuirile finale de care mai avea nevoie VT pentru a putea fi, la rândul său, publicat (SBB, 7). John Howard Adeney, capelan anglican în București între 1900-1912, anunță Societatea că prințesa Callimachi și protejatul ei se oferă să facă gratuit corecturile necesare și să cumpere un mare număr din exemplarele publicate, dacă traducerea va fi publicată de Societatea Biblică Britanică. Cu toate acestea, nu se ia o decizie promptă, întrucât Societatea Biblică Britanică spera să obțină o traducere făcută de doi prelați ai Bisericii Ortodoxe, arhimandritul Scriban, cu care purta tratative încă din 1911 (pentru NT), și Episcopul Nicodim (pentru VT). Fiindcă decizia a întârziat, la mijlocul anului 1920 Cornilescu a publicat NT sub egida Societății Evanghelice Române. A urmat Psaltirea (spre sfârșitul aceluiași

ipotetic” ce a stat la baza versiunilor „Cornilescu” și care este caracterizat de toate cele prezentate, succint, mai sus. În studiul de față vom pleca, în analiza textelor cornilesciene, de la textul grec critic NA²⁸, acordând o atenție deosebită diferențelor dintre acesta și variantele textuale cuprinse în principalele manuscrise ale Noului Testament grec.

³ D. Cornilescu a avut primele încercări de traducere a textului sacru în perioada studiilor sale în teologie (a început să traducă Evanghelia după Matei). Însă munca susținută de traducere a NT începe abia în vara anului 1916, la conacul prințesei R. Callimachi, din Stâncești, Botoșani.

⁴ „Traducerea Bibliei lui Cornilescu (1921-1924) s-a făcut după tipărituri engleze, franceze și germane, potrivit textul Scripturii după cunoscutele obiceiuri sau modificări reformate” (David 1987, p. 30).

⁵ El recunoaște, de asemenea, „facilitatea pentru limbile străine” a lui Cornilescu (Crainic 1991, p. 54).

an)⁶, iar după realizarea ultimelor revizuirii la textul VI, s-a tipărit Biblia întregă, la începutul lui 1921, prețul unui exemplar fiind de 80 lei (BOR 1921, XL, p. 148).

În ciuda așteptărilor pe care le-am putea avea, noua traducere nu provoacă o reacție pe măsura importanței evenimentului. Câteva reviste teologice, printre care și NRB (aprilie 1921, p. 269), anunță apariția ei, dar autoritățile religioase păstrează tăcerea. Gala Galaction va face o scurtă prezentare traducerii, recomandând-o cititorilor, în ciuda neajunsurilor (*i.e.* faptul că e făcută după un text francez) (Galaction 1920, p. 1)⁷. În perioada ce a urmat (anii 1921-1922), Biblia „Cornilescu” va fi amintită doar tangențial, mai ales pe fondul controverselor dintre teologii ortodocși și reprezentanții minorității religioase adventiste⁸. Abia pe 18 mai 1924, într-o ședință a Sfântului Sinod, s-a pus problema dezbaterii lucrării lui Cornilescu, iar aceasta la cererea unui preot care voia lămuriri asupra noii traduceri. Într-o ședință ulterioară, cea din 24 iunie 1924, s-a stabilit că traducerea „nu corespunde textului canonic normativ în Biserica ortodoxă” și că „e făcută tendențios”, prin urmare „se recomandă cititorilor creștini ortodocși (*sic!*) a se folosi numai de acele texte și traduceri folosite de Biserica noastră. Preoții și toți clericii sunt cu desăvârșire opriți a se folosi în predicile și studiile lor de textul traducerii Cornilescu” (BOR 1925, XLIII, p. 293).

Traducerea CORNILESCU 1921 câștiga teren, în vreme ce eforturile făcute în vederea realizării unei traduceri acceptate de Sfântul Sinod erau sortite eșecului. Cu toate acestea, la sediul Societății au ajuns ecouri de la diferite personalități românești, care atrăgeau atenția asupra neajunsurilor versiunii din 1921⁹. Balanța avea să fie înclinată de rapoartele entuziaste pe care J.W. Wiles, reprezentantul Societății Biblice Britanice la Belgrad, le trimite conducerii Societății, nu însă până într-acolo încât Biblia „Cornilescu” să fie adoptată de aceasta, motivul fiind neîndeplinirea tuturor condițiilor necesare acestui demers¹⁰.

⁶ Evenimentul va fi anunțat în revistele teologice ale vremii; vezi anunțul făcut de arhimandritul Scriban (BOR 1921, XL, p. 148): „în cursul lui 1920, d. Cornilescu, cu ajutorul principesei Calimaki, a izbutit să-și tipărească traducerea lui cuprinzând Noul Testament și Psalmii”.

⁷ Mai târziu, când controversa privitoare la activitatea de la „Cuibul cu barză” a lui T. Popescu și a lui D. Cornilescu ia amploare, el adoptă o poziție nefavorabilă acestuia din urmă, considerându-l „un teolog zvâpăiat, un agitator confuz, despre care auzisem niște zvonuri puțin ziditoare. [...] Această traducere m-a întărit definitiv în convingerea că autorul ei se găsește pe tărâm protestant” (Galaction 1999, p. 149).

⁸ Traducerea lui *sabbatismos* prin *odihnă de sabat* (în Evr. 4:9) devine mobilul unei polemici duse în NRB între pr. D. Mangâru și D. Cornilescu.

⁹ Printre ele se numără arhimandritul Scriban, care era de părere că traducerea este una colocvială, J.H. Adeney, care îndeamnă Societatea la prudență în privirea adoptării traducerii, sau Nicolae Iorga, care arăta că la baza traducerii lui Cornilescu stă textul francez (al lui Louis Segond).

¹⁰ Traducerea trebuia să fie una literală și să nu conțină note, intertitluri sau comentarii adiționale care ar fi putut trece drept mijloace de influențare confesională a cititorului.

Societatea Biblică Britanică intenționa, spre finele anului 1923, să publice o traducere mai veche, după ce va fi fost revizuită în prealabil. Acest fapt îl determină pe Cornilescu să-i scrie o scrisoare lui R. Kilgour, unul dintre editorii Societății, într-o încercare de a-și recomanda traducerea¹¹. Argumentele pe care le invoca în favoarea textului său erau: existența unei traduceri noi (a lui), care pentru moment era cea mai bună; eventualele îmbunătățiri (pertinente) vor fi acceptate de traducător; în plus, nu era bine ca Societatea să publice două versiuni. Ca urmare a acestei scrisori, Cornilescu se întâlnește cu Kilgour pe 15 ianuarie 1924 și discută diferite aspecte privitoare la versiunea din 1921, printre care și traducerea lui δικαιοσύνη, redat, în cele din urmă, prin *neprihănire* în locul termenului propus – *dreptate*. În urma stăruințelor și argumentelor lui Wiles¹², Kilgour acceptă să retipărească traducerea lui Cornilescu, cerând, însă, renunțarea la intertitluri (atât cât era posibil). Cornilescu fiind de acord cu condițiile puse de Societate, pe 5 martie 1924 comitetul editorial al Societății Biblice Britanice decide publicarea noii versiuni¹³.

Câțiva ani mai târziu, problema neajunsurilor traducerii „Cornilescu” revine puternic în centrul discuțiilor, dar, în urma unei dezbateri ținute la Londra pe 2 august 1928, Kilgour ajunge la concluzia că traducerea VT nu conține atât de multe erori sau parafrazări pe cât se vehicula, iar decizia finală a fost aceea a păstrării versiunii curente.

3. Deosebiri importante între CORNILESCU 1921 și CORNILESCU 1924

Schimbările pe care Cornilescu le aduce traducerii din anul 1921 vizează, în principal, eliminarea expresiilor redundante, care au atras, pe bună dreptate, eticheta de „traducere liberă”¹⁴. Știm, de asemenea, că unele schimbări i-au fost impuse de Societate (cum ar fi traducerea grecescului δικαιοσύνη, pe care l-am amintit mai sus). Cert este că nu putem vorbi de o evoluție remarcabilă a limbii în timpul scurs între publicarea primei versiuni și publicarea celei de-a doua, evoluție care să impună o revizuire a vechii versiuni. Prin urmare, în CORNILESCU 1924 vom descoperi un text mai concis, per ansamblu mai bun, dar care, pe alocuri, se

¹¹ Dumitru Cornilescu către R. Kilgour, 31 dec. 1923 (vezi BSA/E3/499/2).

¹² Wiles declară cu convingere: „Nu există alt curs pentru Societate; acesta este omul pe care Dumnezeu, în providența Lui, l-a dăruit Societății”. Vezi scrisoarea trimisă din Belgrad lui Kilgour, pe 27 feb. 1924 (BSA/E3/3/499/2). Mai târziu, în 1928, Wiles va fi mai rezervat, recomandându-i lui Kilgour să facă demersurile pentru revizuirea VT de către cineva avizat, lucru fără de care versiunea Societății nu va deveni niciodată una națională.

¹³ În același timp avea să fie distribuit și un NT publicat de Sf. Sinod, pentru a nu se crea impresia unui tratament preferențial față de un text sau altul.

¹⁴ Arhimandritul Scriban îi comunica, pe 18 ianuarie 1921, lui Robert Kilgour faptul că traducerea fostului său elev este una colocvială. De asemenea, în vara aceluiași an, J.H. Adeney îl avertiza pe editorul Societății Biblice Britanice că lucrarea lui Cornilescu nu are șanse să fie acceptată de prelații Bisericii Ortodoxe, întrucât este o traducere liberă.

dovedește inferior celui din 1921. Tot aici vom observa că teonimul *Iisus* din prima versiune apare sub forma *Isus*.

Dat fiind marele număr de schimbări, o evidențiere a fiecăreia în parte este, pe de o parte, dificil de efectuat, iar pe de altă parte, inutilă. De aceea, în cele ce urmează, vom lua în discuție schimbările mai importante, atât pe cele benefice, cât și pe cele „nefericite”, făcute de traducător ediției din 1921.

3.1. Modificări cu efect pozitiv

În această categorie se înscriu, în linii mari, toate reducerile de text „inutil”, redundant, pe care traducătorul a putut să le înlăture fără a pune în pericol, în niciun fel, coerența textuală sau mesajul transmis. Pe lângă acestea, însă, vom evidenția două categorii distincte de modificări, pe care le vom trata separat.

3.1.1. Renunțarea la expresiile explicative

Versiunea CORNILESCU 1921 abundă în sintagme care sunt menite să contureze mai bine ideea transmisă de apostol, în contextul în care apar. Dacă aceste expresii ar fi fost afișate în subsolul paginii, ca note explicative, textul epistolei nu ar fi avut de suferit. Cornilescu își permite, însă, să le insereze, în ediția din 1921, în textul de bază. Uneori, aceste „explicații” mărunte nu modifică în niciun fel sensul frazei, altelei, însă, ele trebuie puse sub semnul întrebării¹⁵.

Gal. 2:18

CORNILESCU 1921: „Căci, dacă ridic iarăș în picioare lucrurile Legii, pe cari le-am stricat”.

CORNILESCU 1924: „Căci, dacă zidesc iarăș lucrurile, pe cari le-am stricat”.

Pronumele relativ grecesc α (‘ceea ce’) poate fi tradus fără probleme prin substantivul *lucrurile*, care a ajuns să desemneze și în limba română o categorie de elemente dintre cele mai diverse, în evidențierea cărora este nevoie de un context bine determinat (DLR, *s.v.*). În cazul de față, „lucrurile” la care se referă apostolul vizează, într-adevăr, lucrările Legii, respectarea preceptelor ei în vederea câștigării dreptății înaintea lui Dumnezeu¹⁶. Cornilescu, înțelegând acest lucru, oferă sintagma *lucrurile Legii*, indicând fățiș ceea ce Pavel lasă să se înțeleagă în text.

Gal. 2:13

CORNILESCU 1921: „Împreună cu el au început să se prefacă și ceilalți Iudei creștini.”

¹⁵ În asemenea cazuri, Cornilescu inserează păreri pur personale pentru care nu are suport textual. Evident, aceste inserții se situează, uneori, la nivelul unor simpli termeni; dar acest lucru nu micșorează cu nimic „vina” pe care traducătorul o are în asemenea cazuri.

¹⁶ Longenecker (2002, p. 90) afirmă, în acest sens: „sintagma ἡ κατέλυσσ ταῦτα [= acele lucruri pe care le-am anulat/anihilat/distrus] se referă la Lege, atât ca bază a justificării, cât și ca o formă de viață necesară”.

CORNILESCU 1924: „Împreună cu el au început să se prefacă și ceilalți Iudei”.

În versetul de față este evident faptul că „iudeii” la care se referă apostolul erau iudei convertiți la creștinism (Spence-Jones 2004, p. 81), care erau împreună cu Petru, Pavel și Barnaba în Antiohia în momentul când a sosit delegația de la Ierusalim, din partea lui Iacov (altminteri ar fi avut serioase muștrări de cuget să prânzească cu prietenii lor păgâni). Traducătorul, probabil din dorința de a prezenta cât mai clar situația, spune răspicat că acei evrei erau, de fapt, *creștini*, cu toate că expresia grecească nu conține acest termen¹⁷: καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποί.

Gal. 4:14

CORNILESCU 1921: „Și, cu toată încercarea aceasta, la care vă puneam suferința trupului meu, nu mi-ați arătat nici dispreț, nici desgust”.

CORNILESCU 1924: „Și, n’ ați arătat nici dispreț, nici desgust față de ceea ce era o ispită pentru voi în trupul meu”.

Din nou, Cornilescu presupune (și probabil nu greșește) că suferința lui Pavel, care ar fi putut stârni repulsia galatenilor¹⁸, fiind „o ispită” pentru ei, a fost un adevărat test pentru noii convertiți¹⁹: probabil un test al răbdării și totodată al credinței că apostolul, în ciuda stării în care se află, este mesagerul lui Dumnezeu. Ajungând la această concluzie (probabil în urma unei hermeneutici elementare), traducătorul se grăbește să o introducă în text. Iar dacă în alte situații inserțiile erau mult mai scurte, de această dată el își permite să completeze informația preluată din textul grecesc (καὶ τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου) cu o propoziție complexă.

3.1.2. Traducerea îmbunătățită a unor termeni și expresii

Pe lângă renunțarea la expresiile redundante sau explicative, Cornilescu modifică unele pasaje, aducându-le mai aproape de înțelesul lor originar. Dintre acestea vom oferi câteva exemple în cele ce urmează.

Gal. 2:18

CORNILESCU 1921: „Căci, dacă ridic iarăș în picioare lucrurile Legii, pe cari le-am stricat, arăt prin faptul acesta că n-am avut dreptate când le-am stricat”.

CORNILESCU 1924: „Căci, dacă zidesc iarăș lucrurile, pe cari le-am stricat, mă arăt ca un călcător de lege”.

Textul primei versiuni lasă să se înțeleagă că miza întoarcerii la faptele Legii o

¹⁷ Situații asemănătoare găsim și în Gal. 3:23 și în Gal. 4:18, acolo unde pronumele personale „noi”, respectiv „voi” sunt însoțite de termeni explicativi, ajungându-se, astfel, la sintagmele: „noi, *iudeii*, eram închiși”, respectiv „odinioară, voi, neamurile”.

¹⁸ Asupra suferinței fizice a apostolului s-au făcut mai multe presupuneri, fiecare având un procent de adevăr în ea. Cert este că această boală a lui Pavel era vizibilă în exterior, făcând ca înfățișarea apostolului să devină respingătoare (vezi Bruce 1982, p. 210).

¹⁹ De aceeași părere este și Gaulke (2000, *ad loc.* Gal. 4:14), care spune: „boala lui Pavel a fost o încercare pentru ei, și totuși ei nu l-au disprețuit”.

reprezintă, pentru apostol, propria onoare, care s-ar afla, astfel, în pericolul de a fi denigrată. În cel mai rău caz, el ar trebui să recunoască public o eroare pe care, mai înainte, a susținut-o. În realitate, așa cum bine reușește să surprindă versiunea CORNILESCU 1924, întoarcerea la preceptele Legii are o miză mult mai mare: cel care face acest lucru după ce L-a cunoscut pe Hristos devine un veritabil „călcător de lege”, un transgresor²⁰.

Gal. 3:19

CORNILESCU 1921: „Atunci care este rostul Legii? Ea a fost dată în urmă, ca adaus la făgăduință”.

CORNILESCU 1924: „Atunci pentru ce este Legea? Ea a fost adăugată din pricina călcărilor de lege”.

Statutul pe care l-a avut Legea mozaică în istoria mântuirii a stârnit dezbateri aprinse de-a lungul timpului. Astfel, unii cercetători sunt de părere că rolul Legii era acela de a revela fărădelegile omului (Fung 1988, p. 158), alții afirmă că Legea a fost dată pentru a provoca fărădelegile (Martyn 1997, p. 354), în timp ce o a treia categorie de comentatori susține că, dimpotrivă, rolul Legii îl constituia ținerea acestor fărădelegi sub control (Dunn 1993, p. 190). Textul versiunii CORNILESCU 1921 stabilește o legătură problematică între Legea mozaică și promisiunea făcută lui Avraam; aceasta din urmă pare să fie completată de Legea venită cu câteva secole mai târziu. O astfel de înțelegere a statutului Legii constituie, însă, o eroare exegetică, etichetată ca atare de mai mulți comentatori biblici (Fung 1988, p. 160; Matera 2007, p. 128). Așadar, modificarea operată de traducător în versiunea sa din 1924 este binevenită.

Gal. 4:17

CORNILESCU 1921: „Nu cu gând bun vă dau oamenii aceia ocol, ci vor să vă deslipească de noi, ca să vă facă să treceți de partea lor”.

CORNILESCU 1924: „Nu cu gând bun sînt plini de rîvnă ei pentru voi, ci vor să vă deslipească de noi, ca să fiți plini de rîvnă față de ei”.

În urma unei citiri atente a versetului în versiunea CORNILESCU 1921 rămânem cu impresia că în Galatia existau câteva facțiuni rivale, cel puțin două: una fidelă apostolului Pavel și o alta, cea a opozanților lui, care încearcă să câștige tot mai mulți susținători printre creștinii galateni. Cu toate că două orientări doctrinare au existat cu siguranță, nu putem accepta această traducere care le descrie în termenii unei rivalități partinice²¹.

²⁰ Longenecker reușește să surprindă destul de bine ideea versetului atunci când spune: „acest argument este un tip de raționament contrar: «dacă eu fac ceea ce nu ar trebui să fac, atunci devin [un călcător de lege]»”. Prin urmare, cel care respinge legalismul, punând în locul lui trăirea unei vieți plăcute lui Dumnezeu și credința în vederea îndreptării, dar care totuși se atașează strâns de nomism dovedește, prin aceasta, că este un călcător de lege (Longenecker 2002, p. 90; Matera 2007, p. 95).

²¹ Bruce (1982, p. 212) întărește această opinie: „Pavel nu dorește să câștige susținători pentru el însuși – în orașele Galatiei ca și în Corint el trebuie să fi repudiat ideea ca

3.1.3. Modificări datorate (probabil) unei lecțiuni diferite

În Epistola către Galateni am întâlnit un sigur caz de modificare datorată urmării unei lecțiuni diferite de textul grec critic, și anume Gal. 3:1.

Gal. 3:1

CORNILESCU 1921: „Cine v-a fermecat să nu ascultați de adevăr, pe voi, înaintea ochilor căroră a fost zugrăvit Iisus Hristos ca răstignit?”

CORNILESCU 1924: „Cine v’a fermecat, pe voi, înaintea ochilor căroră a fost zugrăvit Iisus Hristos ca răstignit?”

În traducerea din 1921, Cornilescu a avut la dispoziție, cel mai probabil, o lecțiune diferită. Sintagma τῆ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι, pe care el o inserează în text, apare în unele manuscrise²², care au fost urmate de *Textus Receptus*. Probabil că adăugarea se face sub influența textului paralel din Gal. 5:7²³. Renunțarea la această expresie, în versiunea 1924, este benefică; edițiile critice ale NT grec nu o inserează în textul principal, ci o menționează în aparatul critic, între lecțiunile alternative.

3.2. Modificări „neinspirate” ale textului versiunii din 1921

După cum afirmam mai devreme, revizuirea făcută de traducător asupra versiunii sale din anul 1921 a avut, îndeobște, un rol benefic; totuși, pe alocuri, modificările introduse lasă de dorit, făcând ca varianta de text primară să fie de preferat. Dintre toate cazurile de acest fel pe care le-am depistat în Epistola către Galateni am ales doar trei, asupra căroră ne vom opri în cele ce urmează.

Gal. 2:2

CORNILESCU 1921: „le-am arătat Evanghelia, pe care o propovăduiesc eu între Neamuri. Apoi am arătat-o deoparte celor socotiți ca mai cu vază, ca nu cumva să alerg sau să fi alergat în zădar”.

CORNILESCU 1924: „le-am arătat Evanghelia, pe care o propovăduiesc eu între Neamuri, în deosebi celor mai cu vază, ca nu cumva să alerg sau să fi alergat în zădar”.

Cele două versiuni redau diferit sintagma κατ’ ἰδίον, al cărei înțeles este cel de ‘în particular/în privat’ (BDAG, *s.v.*). CORNILESCU 1921 surprinde bine ideea din original, traducând sintagma prin *deoparte*, *i.e.* ‘separat/ în particular’. Această variantă traductologică se bucură și de o susținere exegetică fermă (vezi Dunn 1993, p. 92; Martyn 1997, p. 191)

vreunul dintre convertiții săi să spună «eu îi aparțin lui Pavel» (1 Cor. 1:12) – dorința lui arzătoare era să-i logodească pe convertiții săi, ca să spunem așa, cu Hristos, căruia trebuiau să-i dea loialitatea lor neîmpărțită”.

²² Metzger (2002, p. 524) notează: „Textus Receptus, urmând C D^e K L P Ψ și cele mai multe minuscule vg^{mss} syr^h goth eth *al*, adaugă τῆ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι din 5:7”.

²³ Adăugirea apare și în textul bizantin (BYZ) pe care l-am consultat în studiul de față, precum și în versiunea KJV.

CORNILESCU 1924 preferă termenul *îndeosebi*, care are sensul ‘mai cu seamă/ mai ales’. Este drept că termenul *deosebi* (cu varianta *îndeosebi*) poate însemna și ‘în poziție izolată, fără a avea legătură cu alții; separat’ (DLR, *s.v.*), însă Cornilescu a tradus constant sintagma κατ’ ἰδίαν (de 16 ori!) prin *la o parte/ deoparte*. Cel mai probabil, de această dată traducătorul a fost influențat de versiunea franceză SEGOND: ‘Je l’exposai en particulier à ceux qui sont les plus considérés’; sintagma *en particulier* poate fi redată în limba română atât prin *deoparte*, cât și prin *mai cu seamă*.

Gal. 3:23

CORNILESCU 1921: ‘Înainte de venirea credinței, noi, Iudeii, eram închiși supt paza Legii, în așteptarea credinței care trebuia să fie descoperită’.

CORNILESCU 1924: ‘Înainte de venirea credinței, noi eram supt paza Legii, închiși pentru credința care trebuia să fie descoperită’.

Prepoziția εἰς din expresia συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι are un sens temporal: ‘până/ până când’ (BDAG, *s.v.*). Versiunea CORNILESCU 1921 redă cu mai multă acuratețe ideea paulină. Referindu-se la Lege, Apostolul Pavel folosește metafora pedagogului rânduie de un părinte să aibă autoritate asupra copilului minor, până la ‘împlinirea vremii’, când fiul va ieși de sub autoritatea pedagogului. Așadar, Apostolul Pavel spune că, înainte de venirea ‘credinței’ (*i.e.* ‘înainte de împlinirea vremii’), noi eram sub autoritatea Legii, ‘închiși în așteptarea/ până la venirea’ credinței care trebuia să fie revelată (Matera 2007, 136).

Sintagma *pentru credința* din CORNILESCU 1924 ar putea sugera că, înainte de venirea credinței, oamenii au trebuit să sufere pentru ea, fiind un fel de ‘martiri ai credinței’ a cărei arătare o așteptau. Probabil că traducătorul nu a avut acest lucru în gând atunci când a formulat textul, dar această interpretare a versetului este posibilă în forma curentă (*ibidem*).

Gal. 5:12

CORNILESCU 1921: ‘Și, scopească-se odată cei ce aruncă tulburarea între voi!’.

CORNILESCU 1924: ‘Și, schilodească-se odată cei ce vă tulbură!’.

Verbul ἀποκόπτω (‘a tăia; a produce o separare prin tăiere; a rețeza’ – BDAG, *s.v.*; EDNT, *s.v.*; TDNT, *s.v.*) este dificil de tradus în contextul versetului de mai sus. Intenția autorului sacru atunci când a folosit acest termen constituie subiectul unor dezbateri aprinse²⁴; în funcție de traducerea pe care o propunem, afirmația Apostolului capătă o semnificație sau alta: imprecizie, ironie sau interpretare alegorică (Ștefănică 2012, p. 359). Considerăm că, în acest pasaj, Apostolul Pavel devine ironic-sarcastic: de vreme ce iudaizatorii prețuiesc atât de mult circumcizia, ar trebui să ducă până la capăt tăierea (*i.e.* să se mutileze).

CORNILESCU 1921 surprinde bine gândul paulin, folosindu-se de verbul *a scopi*, al cărui înțeles este de ‘a castra’ (DLR, *s.v.*). Așadar, conform acestei redări, ceea ce

²⁴ Pentru o prezentare detaliată a discuțiilor purtate în jurul traducerii acest verb, vezi Ștefănică (2012).

sugerează Apostolul este ca circumcizia să meargă mai departe, până la castrare. Formularea din CORNILESCU 1924 se apropie mai mult de o imprecizie. După părerea noastră, termenul *a schilodi*²⁵ nu conține remarca ironică a apostolului, pe care o considerăm evidentă în acest pasaj.

4. Concluzii

Rezumând studiul nostru de până acum, putem spune că revizuirea versiunii CORNILESCU 1921, care a avut drept scop obținerea unui text mai fidel celui original (CORNILESCU 1924), a fost, în cea mai mare parte, una reușită. Câștigul major al ediției din 1924 îl constituie exprimarea mai concisă, renunțarea la expresii redundante, urmarea unei variante de text grec de o calitate superioară, precum și traducerea mai nimerită a unor termeni și expresii, după cum am observat mai sus. Cu toate acestea, ediția din 1924 a Bibliei „Cornilescu” păstrează neschimbate unele probleme traductologie care apar și ediția din 1921, iar în unele cazuri propune sintagme sau termeni mai puțin inspirați decât cei din prima ediție (CORNILESCU 1921). Așadar, putem spune că diortosirea ediției CORNILESCU 1921 a reprezentat un succes, însă acesta nu este unul total, ci doar parțial.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- BDAG = Danker, F.W. (ed.), *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
- BOR = „Biserica Ortodoxă Română. Revistă Periodică Ecleziastică”.
- BYZ = *The New Testament in the Original Greek. Byzantine Textform 2005*, Compiled and arranged by Maurice A. Robinson and William G. Pierpont, Southborough, Massachusetts, Chilton Book Publishing, 2005.
- CORNILESCU 1921 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament, tradusă de D. Cornilescu, cu locuri paralele*, Societatea Evanghelică Română, 1921.
- CORNILESCU 1924 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, [trad. D. Cornilescu], traducere nouă, cu trimeteri, Societatea Biblică pentru Răspîndirea Bibliei în Anglia și Străinătate, 1924.
- DLR = *Dicționarul limbii române*, ediție anastatică în 19 vol., București, Editura Academiei Române, 2010.
- EDNT = Horst, Balz/ Schneider, Gerhard, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 3 vol., Grand Rapids, Eerdmans, 1990-1993.
- KJV = *King James Version*, Ontario, Online Bible Foundation and Woodside Fellowship; ediție Bible Works 9.

²⁵ Conform DLR, *s.n.*: „Complementul [cerut de acest verb] indică ființe sau părți ale corpului lor, îndeosebi mâini sau picioare”.

NA²⁸ = *Novum Testamentum Graece, 28th edition*, in the tradition of Eberhard Nestle and Erwin Nestle, ed. Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NRB = „Noua Revistă Bisericească”.

SEGOND = *La Sainte Bible qui comprend l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux hébreu et grec par Louis Segond, Docteur en Théologie*, Paris, 1898.

SBB = ***, „ESC Minutes. Romanian”, arhiva Societății Biblice Britanice (BSA/E3/7/3/7).

TDNT = Kittel, G./ Friedrich, G./ Bromiley, G.W. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*. Translation of: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995.

B. Literatură secundară

Bruce, Frederick F., *The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids, Paternoster/ Eerdmans, 1982.
Conțaș, Emanuel, *Dilemele fidelității. Condiționări culturale și teologice în traducerea Bibliei*, Cluj-Napoca, Editura Logos, 2011.

Cornilescu, Dumitru, *Ce e cu „Adevărul Creștin” și cu Teoria despre un „Mântuitor personal”?*, „Noua Revistă Bisericească”, IV, 1922, p. 5-6.

Crainic, Nichifor, *Zile albe – Zile negre. Memorii*, vol. I, București, Casa editorială „Gândirea”, 1991.

David, P.I., „Biblia” britanică (a lui D. Cornilescu), o traducere favorabilă prozelitismului sectant, „Glasul Bisericii”, XLVI, sept.-oct. 1987, p. 23-40.

Dunn, James, *The Epistle to the Galatians*, Londra, Hendrickson, 1993.

Fung, Ronald Y.K., *The Epistle to the Galatians*, Gordon Fee (ed.), Grand Rapids, Eerdmans, 1988.

Galaction, Gala, *E bine și așa*, „Luptătorul”, 21 iulie 1920, p. 1.

Galaction, Gala, *Jurnal*, vol. 3, T. Vârgolici (ed.), București, Editura Albatros, 1999.

Gaulke, Earl H., *LifeLight: Galatians, Philippians, Colossians*, St. Louis, Concordia Publishing House, 2000.

Longenecker, R.N., *Galatians*, Dallas, Word, 2002 („Word Biblical Commentary”, vol. 41).

Martyn, J. Louis, *Galatians*, New Haven, Yale University Press, 1997.

Matera, Frank J., *Galatians*, Daniel J. Harriton (ed.), Collegeville, The Liturgical Press, 2007 (Sacra Pagina Series, vol. 9).

Metzger, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, ediția a 2-a, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2002.

Spence-Jones, H.D.M., *Galatians*, Bellingham, Logos Research System, 2004.

Ștefănică, Dragoș, *Galateni 5:12 între imprecăție și ironie. Avatururile unei remarci polemice a Sf. Apostol Pavel, în tradiția biblică românească, în Receptarea Sfintei Scripturi între filologie, hermeneutică și traductologie*, Eugen Munteanu/ Ana-Maria Gînsac/ Maria Moruz (editori), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012.

Ștefănică, Dragoș, *Cornilescu 1924 și sursele sale. Studiu de caz asupra Epistolei către Galateni*, „Plērōma. Studii și cercetări teologice”, XVII, 2015, 1, p. 63-86.