

Eugen MUNTEANU
(coordonator)

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

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

Lucrările Simpozionului Național
„EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”,
ediția a VII-a, Iași, 18-20 mai 2017

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> 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 Național
„Explorări în tradiția biblică românească și europeană”

VII
Iași, 18-20 mai 2017

Eugen MUNTEANU
(coordonator)

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



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”
Iași, 2018



Ediție dedicată doamnei prof. univ. Zamfira Mihail

SUMAR

ALOCUȚIUNI	7
CONFERINȚE PLENARE	27
Madeea Axinciuc , <i>Biblia Hebraica: primul proiect neconfesional de traducere a textului masoretic în limba română</i>	29
Martin Meiser , <i>Septuaginta în contextul literaturii iudaice antice. Tendințe în interferențele cu tradiția</i>	39
COMUNICĂRI	57
Mihai Afrențoae , <i>De la analiză semantică la o lectură antropologico-etică a antitezzei din Gal. 5:19-23</i>	59
Vladimir Agrigoroaei , <i>Le faux problème hussite dans la littérature vieil-roumaine</i>	77
Eusebiu Borca , <i>Cucerirea Ieribonului (exegeză spirituală)</i>	99
Mioara Dragomir , <i>Pomul vieții, de Ion Gheție – imaginea unui personaj între teama de moarte și rășpărătire</i>	113
Felicia Dumas , <i>Despre traducerea intertextualității biblice și patristice în lucrările de teologie și spiritualitate ortodoxă</i>	121
Aurel Onisim Lehaci , <i>The Parable of the Prodigal Son: A Cognitive Linguistic Analysis</i>	135
Mihaela Marin , <i>Terminologia reliefului în textele biblice românești</i>	151
Ionuț Mihalcea , <i>Elemente paremiologice de sorginte biblică în Floarea darurilor</i>	163
Laurențiu Moț , <i>"You will see the Son of Man Coming": the Sanhedrin and the Nearness of the Parousia</i>	173
Bianca-Elena Păun , <i>Câteva repere ale tradiției biblice textuale în cultura franceză</i>	185
Dan-Adrian Petre , <i>Under the Leadership of the Spirit: Reading ἀπὸ κυρίου πνεύματος in its Context (2 Corinthians 3:18)</i>	193
Andrei Constantin Sălăvăstru , <i>Biblical Tradition and the Huguenot Ideology of Power: the Pauline Doctrine of Obedience and the Theory of Resistance of the French Reformation during the Sixteenth Century</i>	201
Stephanus Leo , <i>Personae hybridae imaginare din Istoria ieroglifică (1705) reprezentate în Biblia de la București (1688)</i>	217
MASĂ ROTUNDĂ	237

ALOCUȚIUNI

SIMPOZIONUL NAȚIONAL „EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”

Ediția a VII-a, Iași, 18-20 mai 2017
Sesiunea de deschidere

Participanți: prof. dr. Lucia Cifor, Prodecan al Facultății de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; Î.P.S. Teofan Savu, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei; prof. dr. Ionel Mangalagiu, Prorector pentru programe de cercetare științifică și transfer de cunoștințe, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Adriana Zaiț, Directorul Departamentului de Cercetare Interdisciplinar – Domeniul Socio-Uman, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; pr. prof. dr. Ion Vicovan, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „D. Stăniloae”, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Eugen Munteanu, Directorul Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” (moderator).

Oaspeți de onoare: cercet. șt. pr. I Eugenia-Zamfira Mihail, Institutul de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române, București; prof. dr. Madeea Axinciuc, Universitatea din București.

Eugen Munteanu: Bună ziua, doamnelor și domnilor, permiteți-mi să declar deschise lucrările celei de-a VII-a ediții a Simpozionului „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”. Am onoarea să vă aduc la cunoștință faptul că Înalț Preasfinția Sa, Părintele Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, a acceptat să fie prezent la ședința noastră de deschidere, de aceea îi adresez rugămintea de a deschide din punct de vedere duhovnicesc, cu binecuvântarea și rugăciunea care se cuvin. (*Se întonează cântarea Hristos a înviat din morți. Înalț Preasfinția Sa, Părintele Mitropolit, acordă binecuvântarea arhierască*). Înainte de a da din nou Înalț Preasfinției Sale cuvântul pentru a rosti cuvintele de bun sosit, în calitate de gazdă, căci ne aflăm în marea sală de ceremonii „Justin Moiescu” a Mitropoliei, aș dori să anunț componența acestui prezidiu. Mai întâi, vreau să spun că ne bucurăm de prezența domnului prorector Ionel Mangalagiu, care se ocupă de cercetarea în Universitatea noastră. Faptul că d-sa este prezent aici arată că noua conducere a Universității prețuiește inițiativa noastră. De asemenea, mulțumim pentru prezență doamnei profesoare Adriana Zaiț, directoarea Departamentului de Cercetare Interdisciplinar – Domeniul Socio-Uman. Mai sunt prezenți, de asemenea, domnul decan al Facultății de Teologie, părintele profesor Ion Vicovan, colaborator la organizarea acestui colochiu, doamna profesoară Lucia Cifor, care este reprezentantul Facultății de Litere, în calitate de prodecan. Aș vrea, nu în ultimul rând, să salut prezența doamnelor profesoare Zamfira Mihail și Madeea

Axinciuc, de la Universitatea din București, care ne sunt prieteni și oaspeții noștri de onoare. Doamna Zamfira Mihail este o personalitate cunoscută a filologiei românești, căreia i-am dedicat această ediție, iar doamna Madeea Axinciuc va prezenta una dintre conferințele plenare.

Acestea fiind zise, Înalț Preasfinția Voastră, stimați oaspeți, permiteți-mi câteva fraze de prezentare a Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, după cum l-am numit acum șapte ani, când am organizat prima ediție. Acest simpozion este organizat, în principiu, de instituțiile pe care le-am menționat, dar cei care lucrează efectiv la organizarea lui sunt un grup de tineri de la Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” al Universității noastre. Acest centru de cercetări a fost întemeiat în anul 2009, iată, sunt opt ani de atunci, cu scopul principal de a edita cea mai importantă componentă a tradiției biblice românești, și anume *Biblia de la București*, un proiect început de profesorii noștri în urmă cu câteva decenii. În cei opt ani scurși de atunci, colectivul acesta de tineri cercetători, împreună cu un colectiv mai larg de colaboratori din întreaga țară, specialiști din diferite domenii (filologi, teologi, filologi clasici, româniști, informaticieni etc.), au reușit să ducă la capăt acest proiect. În plus, pe lângă acest obiectiv principal, noi organizăm și acest colocviu, care se pare că are succes, mai ales în rândul tinerei generații de cercetători din domeniile interdisciplinare care privesc textul biblic. Vreau să fac o paranteză și să vă aduc la cunoștință, stimați oaspeți, un adevăr evident: interesul științific academic pentru Sfânta Scriptură este în creștere în instituțiile universitare și de cercetare din numeroase țări europene. Am avut, la edițiile anterioare, oaspeți de mare valoare, cercetători de rangul zero, cum se spune, din Spania (Claudio García Turza, Natalio Fernández Marcos, Almudena Martínez), Italia (Carlo Alzati, Carla Falluomini), Belgia (Wim François), Elveția (Michael Fieger), Slovenia (Jože Krašovec), Austria (Michael Metzeltin), Germania (Elsa Lüder, Georg A. Kaiser, Volker Schupp). Anul acesta îl avem ca invitat de onoare pe profesorul Martin Meiser de la Saarbrücken, unul dintre cei patru coordonatori ai prestigiosului proiect de cercetare „Septuaginta Deutsch”. Menționez încă o dată, în context, că *Septuaginta* este și pentru noi textul de referință, deoarece Biblia noastră românească are la bază, încă din secolul al XVII-lea, versiunea grecească a *Septuagintei*. Ca să nu uit, aș vrea să menționez numele acestor colaboratori apropiați ai mei. Încep, oarecum nepolitic, cu singurul tânăr, domnul Iosif Camară, doctor în filologie, cu o teză despre rugăciunea *Tatăl nostru* în limba română, fiindcă el, trebuie să recunoaștem, este cel care a purtat tot greul în gospodăria acestui simpozion. Sunt apoi doamnele cercetătoare, toate având titlul de doctor în filologie, Ana-Maria Gînsac, Mădălina Ungureanu și Ana-Veronica Catană-Spenchiu. În același cadru, mulțumim părintelui decan Ion Vicovan, părintelui consilier arhim. dr. Hrisostom Rădășanu și domnului consilier Cătălin Jeckel, care, ca reprezentanți ai Facultății de Teologie, respectiv ai Mitropoliei, ne-au ajutat substanțial la organizarea colocviului. De asemenea, adresăm mulțumirile noastre pentru ajutorul pe care Universitatea ni-l acordă. Acum, înainte de a-l ruga pe Înalț Preasfințitul să ne vorbească, aș vrea să spun că i-am pregătit acest

cadou care se vede aici, ediția critică a *Vechiului Testament*, versiunea lui Nicolae Spătarul Milescu, lucrare care tocmai a apărut, o operă, credem noi, importantă, pentru că reprezintă cea mai veche traducere a *Vechiului Testament* în limba română iar, în planul culturii europene, prima traducere a *Septuagintei* într-o limbă vernaculară.

Înalt Preasfinția Voastră, vă rog să ne adresați câteva cuvinte.

Î.P.S. Părintele Teofan: Stimate domnule profesor Eugen Munteanu, domnule prorector, doamnă directoare, părinte decan, domnilor profesori, doamnelor profesoare, stimați studenți, studente, mă bucur că sunt astăzi aici. Mă aflu în fața versiunii Nicolae Spătarul Milescu, în recenta ediție, a acestui veritabil monument, și la propriu, și la figurat. Prin intermediul acestui volum, realizez ce preocupări de seamă erau în arealul românesc, cu câteva veacuri în urmă. Mă bucură nespus faptul că, iată, preocuparea pentru Dumnezeuasca Scriptură depășește limitele stricte ale spațiului ecleziastic. Căci spațiul ecleziastic se hrănește din Cartea Sacră și din teologia Sfinților Părinți, care, în ultimă instanță, nu au altceva ca fundament decât tot Cartea Sacră, Cuvântul lui Dumnezeu prezent în Scriptură. Mă bucur că această preocupare nu se manifestă doar în spațiul bisericesc. Universitatea, precum și alte entități cu caracter academic, au avut forța lăuntrică și intelectuală să descopere în astfel de lucrări un mesaj și pentru omul de astăzi. Mă bucur și pentru faptul că această întâlnire are loc aici, în incinta acestei Mitropolii, în sala „Justin Moisescu”, numele unui cărturar de seamă în cadrul Mitropoliei, în cadrul Patriarhiei, acea personalitate care, în anii grei 1958-1960-1962, a avut forța să construiască această sală, de fapt acest complex, în afară de Catedrală și de reședința Mitropolitană. Înainte de toate, doresc să vă mulțumesc dumneavoastră, domnule profesor Eugen Munteanu, care, împreună cu un colectiv inimos, pe care ați reușit să îl strângeți în jurul dumneavoastră, v-ați implicat de multă vreme în editarea și studierea textelor biblice vechi românești. Este un demers științific prestigios, ce se înscrie într-o tradiție îndelungată, în care regăsim cărturari de seamă ai neamului, oameni care s-au implicat și s-au aplecat cu multă dragoste asupra textelor Sfintei Scripturi și au trudit pentru ca acestea să se îmbrace cât mai frumos și mai bine în graiul românesc. Mă gândesc la Mitropolitul Moldovei Dosoftei, care ne-a lăsat *Psaltirea în versuri*, sau la Nicolae Spătarul Milescu, căruia îi datorăm prima traducere integrală în limba română a *Vechiului Testament* după versiunea *Septuagintei*. În același timp, în contextul proclamării, de către Sfântul Sinod al Bisericii noastre, a anului 2017 drept anul comemorativ „Justinian Patriarhul” și al apărătorilor ortodoxiei în timpul comunismului în Patriarhia Română, doresc să subliniez strădaniile patriarhilor Iustinian, Iustin și Teoctist de editare a textelor sacre, în mod deosebit a *Bibliei*, în acea perioadă de grea încercare pentru poporul nostru.

În anul 1967, Patriarhul Iustinian Marina vizitează Marea Britanie la invitația Arhiepiscopului de Canterbury din acea vreme. Cu acest prilej, este primit de regina Elisabeta, care i-a oferit în dar un automobil de lux. Patriarhul, însă, i-a adresat reginei următoarea rugămintă: „Majestate, vă mulțumesc din suflet. Sunteți foarte generoasă, dar am fost informat că sunteți, în același timp, și președintele Societății

Bibliei Britanice. Patriarhii români de dinaintea mea au editat fiecare câte o Biblie care le poartă numele. Eu sunt patriarh de mai mult de zece ani și nu am izbutit să tipăresc o Biblie în Patriarhie. Vă rog, în locul mașinii, dați-mi hârtie și materialele necesare legătoriei, ca să pot tipări și eu o Biblie”. În urma acestei rugăminți, Patriarhul va primi cele cerute și în anul 1968 avea să vadă lumina tiparului *Sfânta Scriptură* în limba română, în 100000 de exemplare. Acestei ediții i-a urmat cea din 1975, cu același tiraj. La acestea se adaugă *Noul Testament* în două ediții (1952 și 1970), *Psaltirea* în cinci ediții, precum și *Evanghelia* și *Apostolul*, fiecare în câte două ediții. Patriarhul Iustin Moisescu va tipări, la rândul său, *Sfânta Scriptură*, în 1982, 100000 de exemplare, și *Noul Testament cu Psalmi*, în același număr de exemplare. În anul 1988, la împlinirea a 300 de ani de la tipărirea *Bibliei de la București*, Patriarhul Teoctist publică ediția jubiliară a acestei Biblii, într-un număr impresionant de exemplare, iar apoi, după decembrie '89, a retipărit *Sfânta Scriptură* încă de unsprezece ori. Iată cum, în plină perioadă comunistă, s-a reușit tipărirea într-un număr impresionant a *Sfintei Scripturi*. Se înțelege că atât tirajul, cât și tipărirea unei noi ediții erau dovada că Biblia era căutată atunci cu nesăț de către români. Desigur, numărul de exemplare nu era suficient. Nevoia de scrierile sfinte era mult mai mare. În pofida acestui fapt, cine stăruia în dorința de a avea Cartea Sacră în casa sa izbutea în cele din urmă în demersul său. Acum, în libertate, nu există restricții în tipărirea Sfintei Scripturi, așa cum s-a întâmplat în a doua jumătate a secolului trecut. Aceasta nu poate fi decât spre folosul celor doritori să se adape din cuvântul dumnezeiesc, pe care textele sfinte îl cuprind. Vremea noastră ne dă posibilitatea de a avea și inițiative de felul proiectelor coordonate de către dumneavoastră, domnule profesor Eugen Munteanu, proiecte precum editarea *Bibliei de la 1688* sau, iată astăzi, editarea versiunii *Vechiului Testament* realizate în secolul al XVII-lea de Nicolae Spătarul Milescu. Toate acestea ne bucură, pentru că dovedesc prețuirea de care se bucură Cuvântul lui Dumnezeu în rândul intelectualilor români. Felicitări organizatorilor! Rog pe Dumnezeu să binecuvânteze lucrările acestei întâlniri. Vă mulțumesc!

Eugen Munteanu: Vă mulțumim și noi foarte mult, Înalt Preasfinția Voastră, pentru aceste cuvinte precise și rostite din suflet! Vă mulțumim mai ales că ați folosit cuvântul *tradiție* și cu referire la activitatea noastră de cercetare a vechii culturi românești. Pentru că, pe lângă Sfânta Tradiție universală a Bisericii noastre, care este ceea ce știm că este și pe care o cultivăm ca atare, scriindu-i numele cu majuscule, mai există și o altă tradiție, mai modestă, care este tradiția noastră locală, tradiția comunității noastre etnice, conservată în memoria limbii pe care o vorbim și a sutelor de mii de pagini scrise care reprezintă ceea ce noi numim *tradiția biblică românească*. De această tradiție textuală, mai modestă, ne ocupăm noi. În cadrul acestei tradiții, care înseamnă istoria textelor sfinte în limba română și, în general, toată producția de texte care constituie cultura românească, noi sperăm să întemeiem la Iași o tradiție precisă, cu limite bine conturate și cu o continuitate transgenerațională. Unii observatori avizați spun că am reușit deja să punem bune temelii pentru o astfel de tradiție. Suntem conștienți că nu suntem primii, că

înaintașii noștri, cel puțin două generații, ne-au arătat care ar fi căile de urmat. Și sperăm că și generația care vine după noi, cea de-a patra, a tinerilor ale căror nume le-am rostit mai înainte, își va asuma în cunoștință de cauză această tradiție, că o vor continua și o vor transmite celor care vor veni. Acești tineri își dedică cea mai mare parte a timpului de lucru studiului textelor vechi românești. O parte din aceste texte editate și studiate științific, cea mai mare parte ca teze de doctorat, le avem expuse pe holul de la intrare în această magnifică sală și au fost publicate într-o colecție specială a Editurii Universității din Iași, intitulată chiar așa, „Fontes Traditionis”, adică „izvoare ale tradiției”. Sperăm că bunul Dumnezeu ne va îngădui să facem tot ce putem, pentru ca și după ce nu vom mai fi noi, tradiția aceasta modestă, cum spun, să continue la Iași. Îmi face o plăcere deosebită să vă anunț – și vă cer iertare, Înalt Preasfinția voastră și stimați oaspeți, pentru ceea ce poate părea lipsă de modestie – că de aproape cinci luni de zile, de când ediția noastră Nicolae Spătarul Milescu este apărută, am difuzat intens online formatul electronic (PDF) al acestui veritabil monument, cum, cu multă generozitate, ați binevoit, Înaltpreasfințite, să îl denumiți! Ne-am străduit, și o vom face în continuare, să trimitem exemplare ale cărții acolo unde poate fi apreciată, adică în centrele unde *Septuaginta* este sistematic studiată. Sunt în măsură să constat că am primit reacții cum se spune, extrem de măgulitoare și onorante, de la personalități de prestigiu. Le voi propune colegelor mele coautoare la această operă să strângem într-un dosar special asemenea mărturii, pentru a le prezenta celor care, eventual, se vor îndoii cumva de utilitatea muncii noastre filologice. Din păcate, chiar în anumite sfere de decizie, există voci care își pun întrebări precum „De ce mai sunt necesare asemenea ediții ale textelor vechi?”; „Cine mai are nevoie de vechile versiuni biblice românești, de vreme ce putem citi Cuvîntul Domnului în versiuni moderne, mai ușor de înțeles?”; „Și, în general, ce utilitate socială are activitatea filologilor, de conservare, editare și interpretare a textelor vechi?”. Desigur, asemenea întrebări sau asemenea formulări dubitative sunt, în general, ieșite din rea-credință și din ignoranță. Vor fi fiind totuși, poate, și unele cazuri când necunoștința de cauză nu exclude buna-credință! Acelora dintre contemporanii noștri de bună-credință care au îndoieli privitoare la rolul și utilitatea editării de texte vechi le-aș răspunde indirect, printr-o întrebare retorică: De ce obișnuim să ridicăm, în piețele marilor orașe, monumente în memoria înaintașilor noștri, monumente din piatră sau din bronz? Ce nevoie avem de asemenea monumente? Îi imităm doar din inerție pe strămoșii noștri greci și romani, care au inventat această formulă de reverență față de înaintași? Sau chiar avem nevoie de ele? Răspunsul nu poate fi decât unul singur. De asemenea monumente de hârtie, care sunt edițiile critice, avem nevoie mai ales din punct de vedere simbolic și sufletescl! Ca specialiști, noi știm, desigur, că avem nevoie de ele și din punct de vedere practic. Dar știm, de asemenea, că cei care sunt interesați profesional de aceste lucruri sunt din ce în ce mai puțini. Nu suntem poate atât de numeroși ca membrii și angajații Institutului de fizică atomică de la Măgurele. Dar stau și mă întreb: Ce este oare mai specific în sfera generală a cunoașterii umane? Specificul locului, al unei națiuni, al unei asemenea forme de manifestare a

umanității, care este o națiune de cultură, sau studiul atomului, care este făcut, de altfel, mult mai bine în centre mult mai bine dotate și finanțate din lumea largă? Vă cer scuze pentru aceste paranteze și aceste întrebări retorice, stimați oaspeți!

Oferim acum cuvântul invitaților noștri, care au binevoit să acorde atenție Simpozionului nostru. Domnul profesor Ionel Mangalagiu, care este un chimist reputat și Prorectorul pentru programe de cercetare științifică și transfer de cunoștințe al Universității „Alexandru Ioan Cuza”, a binevoit să răspundă invitației noastre. Vă mulțumim, domnule prorector, că v-ați făcut timp să veniți și vă acordăm cuvântul.

Ionel Mangalagiu: Vă mulțumesc și eu, domnule profesor Munteanu, pentru invitație. Preasfinția Voastră, domnule decan, stimați colegi din prezidiu, stimați oaspeți, precucernici părinți, în numele Universității „Alexandru Ioan Cuza”, pe care o reprezint aici cu modestie, vă urez bun venit la acest simpozion, care cred că va fi un succes. Deși nu am competența necesară să spun prea multe în acest domeniu, câteva cuvinte aș dori totuși să spun. Este clar că cercetările biblice își au originile în negura trecutului. Încă de la început s-au făcut cercetări în aceste domenii, de către Sfinții Părinți întâi și apoi de către noi, cei care suntem laici. În universitatea noastră, aceste cercetări au început încă de la 1860, de când s-a înființat universitatea, și au fost continuate în diverse moduri, de către diverși profesori sau cercetători. Grupul domnului profesor Eugen Munteanu, așa cum a spus și dumnealui, a început efectiv în anul 2009 și s-a remarcat prin preocupări speciale. Îi felicit pe toți pentru realizările deosebite pe care le au până acum, precum și pentru ceea ce vor realiza în continuare, deoarece înțeleg că sunt și planuri de viitor în acest domeniu. Este clar că avem de-a face cu o muncă titanică, vă spun sincer, am fost profund impresionat când am văzut prima dată această ultimă creație a grupului domnului profesor Eugen Munteanu, ediția versiunii lui Nicolae Spătarul Milescu a Vechiului Testament. Sunt convins că va aduce o contribuție certă la sporirea cunoașterii universale în domeniul studiilor biblice. Îi urez succes în continuare domnului profesor Munteanu, atât lui, cât și grupului pe care și l-a constituit și instruit. Îmi exprim convingerea că vor veni cu frumoase realizări în continuare. Vă mulțumesc!

Eugen Munteanu: Vă mulțumesc foarte mult, domnule prorector Ionel Mangalagiu! Avem nevoie de încurajări, noi, toți oamenii, suntem slabi prin natura noastră și, de aceea, orice laudă și orice încurajare ne fac bine, ne întrează, ne stimulează. În numele lor, al colegelor și colegilor mei de la Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”, vă asigur, domnule prorector, că cercetările biblico-filologice, cum le numim noi, vor continua la Iași și în Universitatea noastră sub o formă sau alta. Sunt sigur că atât colegele și colegii mei, căroră le-am menționat numele, precum și alți colaboratori, pe care nu am putut să-i numesc, unii sunt în sală, sunt doctoranzi cu teme din sfera aceasta, ni se vor adăuga, pentru a continua împreună asemenea cercetări.

O invit acum pe doamna profesor dr. Adriana Zaiț, directorul interimar al Departamentului de Cercetare Interdisciplinar – Domeniul Socio-Uman, cu alte cuvinte, șefa noastră, așa spune, directă!

Adriana Zaiț: Doamnelor și domnilor, voi începe cu o întrebare pe care mi-o tot pun de câteva zile încoace, de când știam că trebuie să ajung aici, întrebare care a devenit și mai acută de când am pășit în această sală. Întrebarea este „Ce caut eu aici?”. Iar răspunsul depinde foarte mult de diferența dintre teorie și practică. În teorie, sunt un fel de gazdă. În practică, sunt efectiv un invitat stingher, sincer copleșit de loc, de oameni și cred că și de greutatea palpabilă a muncii care s-a depus în toată această perioadă. Eu cel puțin o simt, această muncă, și chiar sunt emoționată mai mult decât mi-aș fi putut imagina. Așa că probabil răspunsul la întrebarea „Ce caut eu aici?”, dincolo de poziția aceasta efemeră și formală de director, este că „Da, caut ceea ce n-aș fi căutat, dacă n-aș fi găsit!”. Este acesta, probabil, modul nostru de a ne focaliza, de a ne concentra atenția la un moment dat. Uităm, ignorăm adesea multitudinea pieselor complementare, multidisciplinare, interdisciplinare care ne înconjoară. Aș spune că trăim fiecare într-un fel de cercuri, mai mult sau mai puțin strâmte, mai mult sau mai puțin interferente, iar granița dintre aceste cercuri este din ce în ce mai slabă pe măsură ce ne îndepărtăm de centru, până când aproape nu mai avem energia necesară pentru a continua. Știm cu toții bine ce se întâmplă când pe suprafața lucie a unei ape adânci aruncăm o piatră. Dacă ne-am luat răgazul să privim o asemenea apă, am observa cum cercurile acelea continuă să se îndepărteze de centru și unul de altul... Așa că nu pot decât să fiu recunoscătoare organizatorilor simpozionului de astăzi, pentru că au știut să arunce măiestrit o astfel de idee în apă, o idee care este menită să propage întrebări, să propage rosturile! Avem în față un domeniu profund, al rădăcinilor textuale, al rădăcinilor culturale și umane, până la urmă, ale ființei noastre. Așa încât eu sunt convinsă că undele pe care acest simpozion le va propaga vor fi unele de durată. Sunt convinsă că vor rămâne urme adânci, pentru că cele mai trainice atingeri sau urme sunt cele pe care le ducem în mintea și în inima noastră, și este cazul unui astfel de simpozion sau al unei astfel de dezbateri. Prin urmare, mă bucur că am fost astăzi aici un timp. Doresc să urez participanților la Simpozion o bună rodire și rezultate remarcabile. Vă mulțumesc!

Eugen Munteanu: Ați vorbit exact *in medias res*, cum se spune, ați vorbit exact cu ingenuitatea și sinceritatea celui căruia munca noastră i se adresează de fapt! Aș zice, preluând o idee sugerată de dumneavoastră, că oricare dintre noi, odată ajunși, pentru o perioadă mai mare sau mai mică de timp, într-un post de conducere, trebuie să știm că actele de generozitate bine calibrate ale unui mecena sunt, poate, singurele garanții ferme care să ne asigure un loc în memoria urmașilor. Restul, adică rutina, deciziile pe care le luăm zilnic, actele pe care le iscălim, se duc toate la arhivă și poate nu le mai vedem niciodată. Dar faptul că, de exemplu, colegi ai noștri precum prof. Gheorghe Popa, acad. Viorel Barbu, prof. Dumitru Oprea și prof. Vasile Ișan, au supervizat, ca rectori succesivi ai Universității noastre, și au

susținut constant proiectul major „Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688” va face ca numele lor să fie menționat de fiecare dată când această lucrare este amintită. Noi sperăm ca și viitorii rectori ai Universității noastre să aibă întotdeauna la îndemână un exemplar din Biblia noastră, cum aveau și ceilalți înaintea lor, pentru a-l dărui oaspeților de seamă. Rectorul Gheorghe Popa, de exemplu, a dăruit câteva exemplare, în timpul unei vizite, Majestății Sale, Regele Mihai, care a fost foarte încântat că așa ceva se face la Iași. Vă mulțumesc încă o dată, doamnă directoare Zaiț, și o rog acum pe colega mea de la Facultatea de Litere, doamna prodecan Lucia Cifor, un cercetător strălucit în domeniul hermeneuticii generale – poate că în curând se va îndrepta mai atent și către textul Sfintei Scripturi – să rostască cuvântul de salut al Facultății de Litere.

Lucia Cifor: Onorat auditoriu, mă aflu aici să exprim mulțumiri organizatorilor, felicitări celor care organizează an de an Simpozionul Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, aflat acum la cea de-a șaptea ediție, cu o participare destul de numeroasă. De asemenea, sunt aici să evoc un moment care are legătură cu ceea ce au spus antevorbitorii mei, să evoc faptul că, întâmplător sau nu, întâlnirea de acum îmi aduce aminte de câteva întâmplări nu lipsite de semnificații. Acum trei decenii eram studentă în ultimul an la Facultatea de Filologie. În perioada Paștilor, autoritățile comuniste au luat măsuri suplimentare pentru ca în săptămâna Învierii studenții să nu meargă la Mitropolie, și să meargă la alte distracții. S-au dat discoteci gratis, se organizau tot felul de asemenea oferte care să îi atragă și să îi adune pe studenți, împiedicându-i să meargă la Înviere. Am avut această șansă de a merge, împreună cu alți studenți de pe la alte facultăți, recunosc, poate mai curajoși decât noi, filologii. Eram cu toții încă sub supravegherea și anchetele polițienești ale celor care cercetau evenimentele din februarie 1988, când câteva sute de studenți din Iași au manifestat zgomotos prin oraș, cerând mai multă libertate și condiții de studiu și de viață mai bune. Așadar, împreună cu alți câțiva studenți mai curajoși de la alte facultăți, am venit și eu, participând astfel la cea mai frumoasă Înviere din viața mea. Pe la ora 11 noaptea, incinta Mitropoliei era aproape goală, și am avut atunci ocazia să îl văd mai îndeaproape pe regretatul patriarh Teoctist, care la vremea respectivă era, cred, mitropolit la Iași. Îmi amintesc cu intensitate lumina extraordinară de atunci. Și evoc acest moment pentru că mi se pare că avem astăzi o șansă incredibilă pe atunci, când totul părea înghețat pe veșnicie în relația dintre tineri și Biserică. Cu trei decenii mai târziu, putem să ne întâlnim în deplină libertate, într-o incintă apropiată de incinta sacră, să intrăm într-un dialog, cărturarii laici și cărturarii teologi. Un dialog care este fructuos și care nu este unic. În întreaga țară au loc frecvent manifestări similare, a căror valoare cred că încă este subestimată.

După cum le spuneam și celor cu care mă întâlnesc aproape anual la Colocviile de la Putna, nici nu ne dăm seama cât de repede poate dispărea acest miracol de-a putea vorbi liber în spațiul public despre Cartea Cărților. Înainte de a ne fi întâlnit cu Sfânta Scriptură, am luat contact cu numeroase alte cărți. Ne-a fost, multora dintre noi, greu să ne curățăm de efectele nocive ale unora dintre aceste cărți. Într-

adevăr, predau și hermeneutică generală și, vrând-nevrând, de multe ori le spun studenților că literatura patristică este unul dintre momentele cele mai consistente ale dezvoltării hermeneuticii europene. Eu mă apropii de textele sfinte cu uneltele mele de cărturar începător în acest domeniu și am grijă să le spun studenților că eu vin din timpul în care *Dumnezeu* se scria cu *d* mic în cărțile laice, în timp ce numele zeităților grecești sau de altă proveniență se scriau cu majusculă. Eu vin dintr-un timp în care autoritățile, inclusiv cele universitare, îi tratau cu cea mai mare asprime pe aceia care se ocupau cu lucrurile sfinte. Eu nu-mi permit frivolitatea de a crede că aceste momente sunt, ca să spunem așa, o dată pentru totdeauna dispărute. Cred că nu trebuie să uităm cât de anevoioase erau altădată eforturile filologilor, care trebuiau să inventeze tot felul de pretexte ca să se poată apropia de textele bisericești, într-o epocă în care oamenii erau ținuți departe de Sfânta Biserică. Să mai spun că am mai avut norocul ca un volum de *Filocalie* să-mi fie dăruit în acei ani în timpul unei excursii la Putna! Era seară, eram cu elevii clasei pe care o păstoream, și un părinte de acolo, văzând că ne închinăm la icoane, ne-a chemat și ne-a dat fiecăruia câte un volum din *Filocalie*. Așa am auzit eu de *Filocalie* înainte de 1989.

Ar fi multe de spus în această privință a reapropierii noastre de Sfânta Biserică, dar ceea ce vreau, pe scurt, este să aduc un elogiu și un prinos de recunoștință activității domnului profesor Eugen Munteanu și cercetătorilor implicați în organizarea acestui Simpozion și în editarea la Iași a Sfintei Scripturi, în multiplele ei ipostaze istorice. Vreau să exprim, de asemenea, admirația pentru ceea ce se cheamă erudiție de cea mai bună calitate în câmpul filologiei. Gadamer spunea că filologia, în definitiv, ar trebui definită, pornind de la etimonul său, ca fiind bucuria față de sensul care se exprimă în textul din fața ta. Evident, avem în vedere că sensul nu e ceva de ordinul reitații absolute, nu, sensul este ceva de ordinul substanței, este ceva ce se actualizează în permanență, este o potență care intră, cum se spune, în act prezent, în acel moment în care ajungem în contact cu textul, prin procesul înțelegerii. Acest tip de erudiție pe care o favorizează întâlnirile anuale cu prilejul Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană” este ceva ce trebuie văzut, trăit și simțit la fața locului. Le spun mereu studenților mei la cursuri: „Trebuie să-i cunoașteți pe cercetători la lucru, trebuie să mergeți în rândul lor, nici nu știți cum vă inspiră, nu puteți să știți cu ce se ocupă cercetarea în general dacă nu trăiți un timp în mijlocul cercetătorilor!”. Astfel de simpozioane adună la un loc astfel de oameni minunați, dedicați explorării noului, dedicați efortului de cunoaștere. De aceea, repet, nu am cuvinte suficiente ca să îmi exprim admirația și recunoștința, în același timp, față de darurile pe care ei ni le fac. Cercetătorii sunt cei care ne oferă și nouă, celorlalți, instrumente necesare edificării erudiției, instrumente necesare construirii de sine a tuturor disciplinelor din sfera cunoașterii umane. Încă o dată îi felicit pe organizatori, le mulțumesc sponsorilor și le urez succes participanților la acest simpozion. Vă mulțumesc!

Eugen Munteanu: Îi mulțumim și noi doamnei profesor mai ales pentru faptul că a invocat aici atât de convingător marea utilitate a filologiei. Există o carte a unui reputat profesor de la Universitatea din Stanford, Hans Ulrich Gumbrecht, cu un

titlu minunat, *The Powers of Philology*, „Despre puterea filologiei”. Profesorul american de origine germană, pe care sperăm să îl putem convinge cândva să ne viziteze la Iași, argumentează cu mare forță de convingere actualitatea filologiei ca atare, în cel mai pur înțeles al ei, cel primar, de reconstituire și de conservare a formei genuine, autentice, a unui text. Nici nu ne imaginăm noi, dragi colegi, de ce forțe uriașe dispune filologia!

Mulțumesc încă o dată, Lucia Cifor. Îl rog acum pe părintele prof. dr. Ion Vicovan, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă, să ia cuvântul.

Pr. Ion Vicovan: Mulțumesc și eu pentru invitație. Înalt Preasfinția Voastră, domnule prorector, domnule Eugen Munteanu, organizatorul și sufletul acestui Centru de Studii Biblico-Filologice și al acestui Simpozion „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, stimate doamne profesoare, cuvioși părinți, doamnelor și domnilor studenți, onorat auditoriu, uitându-mă la ceas și văzând că sunt ultimul vorbitor, mă gândeam ar trebui să folosesc mai bine timpul pe care îl am la dispoziție. Aș spune mai întâi un cuvânt de bun venit, dar nu în numele meu, ci în numele Facultății de Teologie, pentru că noi, ca facultate, avem o implicare oarecare în organizarea acestui eveniment. Simpozionul „Explorări în tradiția biblică românească și europeană” se află la cea de-a șaptea ediție, cifră simbolică în teologie! Uitându-mă la cât s-a făcut și la ce ar mai fi de făcut, ne imaginăm multe și nădăjduim că Dumnezeu va îngădui ca acest centru de cercetări „*Monumenta linguae Dacoromanorum*” să meargă mai departe. Acest Simpozion pe care îl deschidem astăzi cred că are și câteva elemente specifice și aș menționa pe scurt trei dintre acestea: este cea dintâi ediție care se desfășoară în parteneriat cu Arhiepiscopia Iașilor, cu Mitropolia Moldovei și Bucovinei, ceea ce până acum nu s-a făcut. A fost întotdeauna un fel de participare din partea Mitropoliei, a existat o susținere, dar de data aceasta am făcut un pas înainte foarte important, devenind parteneri. În al doilea rând, după cum spunea și părintele Arhiepiscop și Mitropolit Teofan, această ediție se deschide și se va desfășura într-un spațiu cu totul special. Aș sublinia și eu faptul că sala aceasta în care ne aflăm poartă numele ctitorului ei, Iustin Moiescu, care, pe lângă faptul că a fost un ierarh de seamă al Bisericii noastre, după cum a și fost menționat aici, a fost deopotrivă și profesor de Noul Testament. Între anii 1938-1939, acest ierarh și iscusit teolog a fost profesor de Noul Testament la Varșovia și a făcut o figură de excepție acolo. După aceea, în anul 1941, a devenit profesor de Noul Testament la Universitatea de la Cernăuți, zonă care pe atunci aparținea de Suceava. Din 1946, Iustin Moiescu a fost profesor de Noul Testament la Universitatea de la București, la Facultatea de Teologie de acolo. Așadar, putem considera că suntem în comuniune nu doar cu ctitorul sălii acesteia, ci și cu profesorul de Noul Testament, nimic mai potrivit la un simpozion de studii biblice. În fine, în al treilea rând, ne bucură să putem mulțumi domnului profesor Eugen Munteanu, cum spuneam, inițiatorul, organizatorul principal și sufletul atât al Simpozionului nostru, cât și al Centrului de Studii Biblico-Filologice „*Monumenta linguae Dacoromanorum*”, pentru eforturile pe care le face ca Facultatea de Litere să fie mereu prezentă, prin specialiștii ei în studii biblice, prin studenții și

doctoranzii ei, în această sferă înalt duhovnicească a cultivării Sfintei Scripturi. Ce aş putea spune mai departe? Aş sublinia încă o dată că acest Centru de Studii Biblico-Filologice, după cum a spus deja și domnul profesor, a avut până acum câteva realizări de excepție. Se pot cita editarea integrală, în 25 de volume masive, a întregii *Biblie de la București*, cu alte două versiuni manuscrise contemporane și cu un complex aparat critic, se poate vedea aici, în fața noastră, recenta ediție monumentală a Vechiului Testament, traducere după *Septuaginta* a lui Nicolae Spătarul Milescu, text care a fost revizuit de Sfântul cârturar Mitropolit Dosoftei al Moldovei. Mai vedem aici și alte importante realizări ale Centrului, cele cinci volume cu lucrările prezentate la primele ediții ale Simpozionului anual, cele cinci numere ale revistei „Biblicum Jassyense”, valoroasele teze de doctorat pe teme biblice realizate sub conducerea profesorului Munteanu, unele deja publicate. Am mai reținut însă, din spusele d-lui profesor, că ar mai fi destule de făcut. Le urăm mult succes în acest sens și ne rugăm la Dumnezeu pentru reușita viitoarelor proiecte.

Îi mulțumesc, de asemenea, doamnei prodecan de la Litere, profesoara Lucia Cifor, pentru mărturia d-sale foarte prețioasă. În urmă cu o săptămână, o săptămână și ceva, am avut aici la Iași un important simpozion dedicat situației Bisericii de-a lungul perioadei comuniste, iar mărturisirea dumneavoastră, doamnă prodecan, completează într-un fel ceea ce s-a vorbit cu acel prilej. A fost o perioadă grea pentru Biserică, pentru credință și pentru credincioși, dar, slavă Domnului, în timpul perioadei comuniste s-au petrecut și lucruri bune, unele aproape miraculoase, cum a fost și începutul, în anul 1986, al proiectului de editare a *Bibliei de la București*, de către un colectiv mixt, român-german, de la universitățile din Iași și din Freiburg im Breisgau. Este adevărat că cea mai mare parte a volumelor au apărut după 1990, prin susținerea rectorilor pomeniți, dar, ca inițiativă, totul a plecat înainte de 1989, ceea ce este important de subliniat. Și, revenind, am văzut că dl. profesor Munteanu și colaboratorii săi își propun să lucreze mai departe în domeniul acesta, care este foarte vast. Le urăm mult succes! Știm cu toții că este nevoie de ediții critice ale principalelor versiuni ale Sfintei Scripturi în limba română, că este nevoie de concordanțe și de lexicoane biblice, de monografii pe teme biblice etc. În ceea ce mă privește, ca istoric al Bisericii Ortodoxe Române, o prioritate sau o urgență a cercetării mi s-ar părea elaborarea unei istorii ale circulației și receptării textelor biblice în cultura noastră, pentru că acest lucru este extrem de important. M-a bucurat ceea ce ați mărturisit spre final, domnule profesor Munteanu, și cred că acest lucru este pe deplin adevărat, că se observă în ultima vreme o creștere a interesului pentru studiile biblice, nu doar la noi în România, respectiv la Iași, ci în toată Europa. Faptul că Iașiul se înscrie în această tendință universală ne bucură foarte mult. Eu cred că, dincolo de interesul științific propriu-zis, această tendință are și o semnificație spirituală anume, întemeiată pe faptul că Sfânta Scriptură, cum o spune Sfântul Apostol Pavel, este „îndreptarul cuvintelor sănătoase”. Într-o lume dezorientată și dezarticulată, ca cea în care trăim, Sfânta Scriptură ne poate oferi o călăuză sigură, o călăuză spre „cuvintele vieții veșnice”, ca să folosim o altă expresie

dragă Sfinților Apostoli. Prin cuvintele ei, Sfânta Scriptură poate fi călăuză spre veșnicia fericită. Facultatea noastră se numește „Dumitru Stăniloae”. Aș dori să spun și că părintele Dumitru Stăniloae, în anii în care a fost rectorul Academiei andriene de la Sibiu, a avut multe preocupări în ceea ce privește reforma în învățământul teologic și a acordat o atenție cu totul aparte încadrării în învățământul teologic a studiilor biblice. Ceea ce spunea el atunci aș repeta și eu acum pentru colegii mei și studenții noștri: studiile biblice sunt foarte importante nu atât în sine, ca o materie oarecare, ele trebuie însoțite de o interiorizare, de o asumare sau de o trăire a lor. Vă felicităm încă o dată pentru toată lucrarea dumneavoastră, domnule profesor Eugen Munteanu. Mi se pare foarte important ca această lucrare de mare semnificație, și culturală, și națională să înceapă la Iași, unde au trăit și activat marii ierarhi cărturari Sfinții Varlaam și Dosoftei, unde, în cadrul unei acivități cărturărești de o mare diversitate și bogăție, Sfântul Dosoftei a găsit timp și pentru a revizui, a diortosi lucrarea lui Nicolae Spătarul Milescu. Dorim ca Dumnezeu să vă dăruiască dumneavoastră, colaboratorilor tineri ai profesorului Munteanu, afirmați deja ca bibliști redevabili, putere și inspirație în tot ceea ce veți întreprinde. Rezultatele dumneavoastră certe de până acum ne dau speranță că atât Simpozionul dumneavoastră anual, cât și celalalte activități ale Centrului MLD vor continua multă vreme de acum înainte. Vă urăm putere de muncă și succes tuturor participanților la simpozion!

Eugen Munteanu: Mulțumesc foarte mult, părinte decan Ion Vicovan! O parte a conținutului comunicării dumneavoastră pare a fi fost rostit ca din interior, ca și cum ați ști bine ce avem de făcut în continuare, impresie corectă, fiindcă știți bine ce am făcut până acum. Vă mulțumesc din suflet pentru aprecieri și îndemnuri, atât în numele colaboratorilor noștri, cât și în numele meu personal. Într-adevăr, ceea ce am realizat până acum poate fi doar un început de drum. Noi mai avem în minte și în suflet proiecte cel puțin la fel de importante ca acestea duse la capăt. Avem, de exemplu, din aceeași epocă a jumătății secolului al XVII-lea, un text cu caracter monumental, o altă versiune a Vechiului Testament în limba română, făcută de un cărturar muntean anonim și păstrată în ms. 4389 de la Biblioteca Academiei Române. După părerea profesorului nostru, regretatul filolog Nicolae A. Ursu, autorul acestei traduceri integrale a Vechiului Testament este, probabil, Daniil Andrean Panoneanul, redevabil erudit, profesor de limbile slavonă și latină la Școala Domnească din Târgoviște, cel care, între alte opere importante, a întocmit cunoscuta tipăritură *Îndreptarea legii*, Târgoviște, 1642. Editată pe bucăți tot de către colectivul nostru, în seria „Monumenta linguae Dacoromanorum”, ca și versiunea din Ms. 45, pe coloane paralele, această versiune muntenească merită editată separat, în toată splendoarea ei. Caracteristicile strict originale ale acestei versiuni integrale a Vechiului Testament sunt două. Mai întâi, ea e făcută după limba slavonă, nu după greacă, după cum lucrase Nicolae Spătarul, cu toate implicațiile traductologice și culturologice care derivă de aici. În al doilea rând, versiunea Panoneanul, cum o numim, este redactată într-un stil și într-o limbă mult mai cursivă și mai apropiată de limba de astăzi, pentru că, pe de o parte, principiul de traducere nu a fost cel

strict literal, și pentru că *Septuaginta*, ca sursă, era mult mai complicată, cu mai multe *loci obscure*, decât textul slavon de la Ostrog (1581), folosit de Daniil Panoneanu, care era în sine o traducere mai recentă și mult mai clară, avînd ca bază *Vulgata* Sf. Ieronim. Prin aceasta am amintit numai una din posibilitățile de continuare a activității noastre. Dar mai există apoi marile ediții biblice integrale din secolele al XVIII-lea – al XX-lea, care trebuie și ele editate științific, adică scoase din starea lor actuală de obiecte muzeale și repuse în circulație. Slavă Domnului, colegii de la Cluj au dat ediții excelente ale *Bibliei* lui Samuil Micu (sau Biblia de la Blaj) din 1795, tot un grup de colegi clujeni a editat versiunea manuscrisă făcută între anii 1761-1762 de cărturarii greco-catolici de la Blaj după *Vulgata*. Dar deja au trecut 200 de ani de tradiție biblică românească, așa încât ceea ce putea părea a fi foarte recent pentru înaintașii noștri, pentru noi a devenit deja tradiție, o tradiție care se cere urgent cultivată. Avem astfel de editat versiunile biblice de la Petersburg (1819), a episcopului Filotei de la Buzău (1864-1856), a lui Andrei Șaguna (Sibiu, 1856-1858), Biblia Sinodală de la 1914, versiunile așa-numite „britanice” (Iași, 1864, 1873), Pesta (1911), București (1921), versiunile Heliade Rădulescu (1858), Costache Anania, Dumitru Cornilescu (1821), Vasile Radu-Gala Galaction (1838), ca să le menționăm pe cele mai interesante din punct de vedere cultural. Limba noastră scrisă a evoluat între timp, deci este foarte important și urgent să repunem textele în circulație, dacă nu prin tipar, ca monumente de hârtie, ceea ce poate fi prea scump, măcar ca monumente virtuale, adică în ediții electronice, aceasta o putem face.

Mulțumesc încă o dată, stimați oaspeți, tuturor! Și acum, Înalt Preasfinția Voastră, dragi invitați, vă cer îngăduința să trecem la ultimul punct al primei părți a ședinței de deschidere a Simpozionului nostru, și anume rostirea unui modest elogiu pe care, așa cum ne obligă bunele obiceiuri academice, ne-am propus să-l facem unuia dintre noi, de fapt uneia dintre noi, doamnei profesoare Zamfira Mihail, căreia i-am dedicat actuala ediție a Simpozionului nostru.

Îmi revine mie această plăcută îndatorire de a vorbi despre domnia sa. Doamna Zamfira Mihail este o fire foarte modestă, aproape nici n-o observi când este prin preajmă. Cunoscându-i excesiva modestie, am recurs la o strategie mai specială ca să nu cumva să întâmpinăm refuzul d-sale de a se lăsa sărbătorită. În urmă cu câteva săptămâni, când am luat în comitetul de organizare decizia de a-i dedica această ediție, l-am rugat pe tânărul nostru colaborator, dr. Iosif Camară, la rândul său o fire blândă și marcată de modestie, să fie el cel care o invită. Dl. Iosif Camară a reușit să îndeplinească această sarcină. Dincolo de meritele sale științifice de excepție, pe care voi încerca să le punctez în cele ce urmează, d-na Zamfira Mihail mai are pentru noi un mare merit, acela de a fi fost prezentă la toate edițiile anterioare ale Simpozionului nostru! Doamna Zamfira Mihail este, a fost și să sperăm că va fi în continuare preocupată intens de studii în domenii de interes foarte apropiate de noi, fiind, între altele, și autoare a unei recente monografii despre Nicolae Spătarul Milescu.

Eugenia-Zamfira Mihail s-a născut la Chișinău, la data de 15 iunie 1937, în familia preotului-cărturar Paul Mihail și a soției sale, Eugenia Mihail. Refugiată

împreună cu familia (părinții și încă doi frați) în România în anul 1940 din calea armatelor sovietice de ocupație, Zamfira Mihail a trebuit să traverseze perioada vitregă a dictaturii proletarietului, reușind totuși să absolva Facultatea de Filologie la Iași, în anul 1958. A fost cercetător științific la Centrul de Lingvistică, Istorie literară și Folclor din Iași (actualul Institut de Filologie Română „A. Philippide”), Departamentul de Lexicografie, pînă în anul 1971, când s-a transferat la București, ca cercetător la Institutul de Studii Sud-Est Europene, unde și-a desfășurat întreaga activitate științifică. Teza sa de doctorat, susținută în anul 1974, a fost publicată sub titlul *Terminologia portului popular românesc*, monografie apreciată de specialiști pentru bogăția de material supus investigației și pentru justetea interpretărilor lingvistico-istorice. Spre sfârșitul carierei, a fost profesor asociat la Universitatea din București și la Universitatea „Spiru Haret”.

Aceia dintre noi care au avut norocul de a fi putut parcurge unele pasaje memorialistice ale contemporanilor săi au aflat că Zamfira Mihail s-a bucurat de o educație foarte îngrijită și că a fost înconjurată de o mare afecțiune în familie și printre mulții săi prieteni. Pentru că sărbătorita noastră de astăzi face parte din familia unui cărturar de excepție, părintele domniei sale, preotul Paul Mihail, reputat duhovnic, dar și reabil istoric și filolog, fiind cel care și-a inițiat fiica în cercetarea științifică de performanță, la confluența dintre filologie, știința istorică și viața Bisericii. Împreună cu părintele său, doamna Zamfira Mihail și-a început cariera de filolog editând texte din Basarabia. Deși, cum spuneam, istoria a făcut ca, împreună cu întreaga familie, să devină cetățean al României, doamna Mihail a rămas constant cu inima în patria cea mică, Basarabia. În semn de omagiu, colegii filologi din Basarabia i-au închinat un frumos volum.

Vreau să subliniez că doamna Zamfira Mihail s-a format ca cercetător științific de profesie, devenind ulterior, pe această bază, și profesor. Cred că aceasta este cea mai bună soluție pentru o carieră de excepție. Nu toți avem acest noroc. Majoritatea dintre noi traversăm întregul parcurs, de la preparator, asistent, lector, conferențiar, profesor și credem că e bine așa. Nu este rău, desigur, dar vă asigur că e mult mai bine să începi prin a fi cercetător și la maturitate, după ce ai învățat ce înseamnă cercetarea, să îți se dea posibilitatea să fii și profesor. Lista lucrărilor domniei sale este impresionantă. Renunț să mai menționez fie și titlurile mai importante. Este vorba de numeroase ediții critice de texte vechi, de câteva lucrări cu caracter monografic, de sute de articole și studii de lingvistică, filologie, istorie și chiar teologie, fiindcă doamna Mihail a absolvit și secția Pastorală a Facultății de Teologie! De curând, prin colegul Iosif Camară, am primit de la doamna Mihail un articol pe care nu îl citisem, despre Biblia publicată la 1819 la Sankt Petersburg, un articol scris de domnia sa și publicat acum câțiva ani. Știam destul de multe despre Biblia de la Sankt Petersburg, o ediție foarte importantă, dar care reproducea întocmai Biblia lui Samuil Micu, care, la rândul ei, era o consistentă diortosire a *Bibliei de la 1688*. Și aici aș dori să fac o paranteză, avem de subliniat un aspect important. Succesiunea aceasta de revizuiți ale unuia și aceluiași text al Sfintei Scripturi, dincolo de diferențele interconfesionale între ortodocși și greco-catolici,

reprezintă în sine un mic „miracol” întâmplat în cultura noastră! Este vorba de faptul că în chestiunile de limbă și de cultură divergențele confesionale n-au condus la realizarea unor varietăți stilistice fundamental diferite, cu atât mai puțin la apariția unor limbi literare diferite, cum a fost cazul, de exemplu, cu limbile sârbă și croată!

Revenind, acest articol al doamnei Zamfira Mihail mi-a arătat ce înseamnă erudiția. În douăzeci de pagini, autoarea a reușit să îmi comunice și lucruri pe care eu credeam că le știu, dar nu le cunoșteam în detaliu. De asemenea, edițiile de texte pe care le-a pregătit dumneaei sunt instrumente de lucru la care nu poți renunța. Folosesc acest prilej ca să invoc acest concept de „putere a filologiei” formulat de profesorul german de care am amintit mai sus, pentru a adăuga o nuanță: personalități precum sărbătorita noastră contribuie, cu discreție, dar și cu eficiență, la dinamica acestei forțe difuze a filologiei.

Doamna Zamfira Mihail s-a bucurat de aprecierea contemporanilor, fiindcă a primit toate distincțiile posibile pentru un filolog, și anume de două ori Premiul Academiei, o dată premiul „Timotei Cipariu”, pentru lucrarea de doctorat, și o dată premiul „Hasdeu”, ca membră în primul colectiv al proiectului „Monumenta linguae Dacoromanorum”. De asemenea, a primit și alte multe premii și distincții, nu este cazul să le menționăm pe toate. Este membră a multor organizații internaționale, este cunoscută în lumea slaviștilor, a etnologilor și folcloriștilor, în lumea balcanologilor, în lumea filologilor! Avem deci în fața noastră spectacolul sublim al unui destin împlinit. Îi mulțumim doamnei Zamfira Mihail că a acceptat să fie alături de noi, urându-i multă sănătate și forță de muncă.

Zamfira Mihail: Domnule profesor Munteanu, Înalt Preasfințite Părinte Mitropolit, onorată adunare, mă simt așa de mică în această minunată sală florentină inaugurată în 1960, la centenarul Universității din Iași! Văd în acest mic eveniment fericit din viața mea un îndemn dumnezeiesc de a face în continuare tot ce pot ca să merit astfel de cuvinte de apreciere. Sunt datoare să arăt că viața mea s-a desfășurat sub îndrumarea părinților mei și a Bisericii. Biserica este locul în care am găsit întotdeauna împăcare și deplinătate sufletească. Mulțumirea trebuie să se îndrepte, peste timp, spre cel care a inițiat și a realizat traducerea Bibliei, a Vechiului Testament, și anume Nicolae Spătarul Milescu, care, la rândul lui, a fost îndrumat de Mitropolitul Ștefan al III-lea al Țării Românești. Vă rog să-mi permiteți, Înalt Preasfințite, să subliniez că inițiativa dumneavoastră de a sprijini continuarea studiilor filologice ale Sfintei Scripturi vine în continuarea unei tradiții mai vechi. Numai autoritatea Bisericii este aceea care a permis ca această mare schimbare în profilul culturii românești, traducerea Bibliei, să se desfășoare într-un ritm accelerat neîntâlnit în alte țări din lumea ortodoxă. A vrut Dumnezeu ca lumea laică românească să cunoască destul de devreme cuvântul Bisericii și al Sfintei Scripturi în limba ei. Eu mulțumesc mai ales lui Dumnezeu că m-a ajutat mereu și am ajuns la această vârstă. Mulțumesc profesorilor de la Iași și în special domnului profesor și director Eugen Munteanu pentru atenția care mi-a fost acordată.

Eugen Munteanu: Noi vă mulțumim foarte mult, doamnă Zamfira Mihail. Omagiul nostru este mai mult simbolic, dar vă asigurăm că este din toată inima!

Înalt Preasfinția Voastră, stimați oaspeți, ne apropiem de sfârșitul primei părți a ședinței noastre. Vreau doar să fac o mică prefață a părții care va urma după pauza de cafea prevăzută. Vom asculta cele două comunicări plenare al căror titlu îl puteți vedea în program. Aș remarca mai ales conferința invitatei noastre, colega Madeea Axinciuc de la Universitatea din București, care este specialist în ebraică, unul dintre puținii noștri specialiști în ebraistică din spațiul universitar. D-sa conduce la București un colectiv de traducere a Biblicii, a Sfintei Scripturi, după originalul ebraic, așa-numita versiune masoretică. Profit de împrejurare ca să reiterez o idee la care țin foarte mult și pe care am formulat-o în mai multe împrejurări, prima dată, cred, acum vreo 15 ani, când am participat la inițierea proiectului de traducere comentată a *Septuagintei*, sub auspiciile Colegiului Noua Europă condus de profesorul Andrei Pleșu: o cultură majoră, iar cultura a noastră este o cultură majoră, trebuie să dețină în limba sa cele trei versiuni biblice fundamentale. Desigur, Sfânta Scriptură, așa cum este ea inspirată de Sfântul Duh, este unică! Dar, ca obiect istoric, Sfânta Scriptură există practic sub trei ipostaze principale, primare, înainte de a fi multiplicată, prin traduceri, în sute de limbi. Cele trei versiuni primare sunt: Biblia ebraică (textul masoretic), *Septuaginta* (versiunea grecească alcătuită pe la jumătatea secolului al III-lea î.Hr. de evreii din diaspora) și *Vulgata* (versiunea latinească, operă a Sfântului Ieronim). Cultura noastră este pe cale să împlinască și această datorie. *Septuaginta* există deja de 300 de ani (versiunea lui Nicolae Spătarul Milescu) și încă o dată a fost tradusă recent în cadrul menționat mai sus. O versiune românească după *Vulgata* există și ea, este realizată de un colectiv al colegilor și prietenilor noștri catolici, coordonați de părintele Alois Bulai. În fine, de curând, în spațiul laic, universitar, constatăm această inițiativă de a avea și textul masoretic. Suntem, așadar, pe cale, cum spuneam, să fie împlinită și această valență în cultura românească, să avem cele trei versiuni. Prin urmare, după pauză vom asculta această comunicare a doamnei Madeea Axinciuc, precum și prezentarea mea, dedicată semnificațiilor actului de traducere a Vechiului Testament de către Nicolae Spătarul Milescu.

Înalt Preasfinția Voastră, permiteți-mi să vă mulțumesc încă o dată că ați fost alături de noi și să vă acord, dacă doriți, ultimul cuvânt.

Î.P.S. Părintele Teofan: Nu eram pregătit pentru ultimul cuvânt, domnule profesor, dar mă bucur că mi-l oferiți. Văzându-vă pe dumneavoastră, pe doamna Mihail aici de față, cum sunteți adunați în jurul Sfintei Scripturi, primesc mai mult curaj în lucrarea pe care o am de slujitor al Bisericii, chiar dacă am fi tentați a crede că timpurile ne sunt potrivnice. Ce-i drept, vremurile nu sunt ușoare. Văzând că există oameni precum dumneavoastră și cei asemenea dumneavoastră, de la noi și din alte țări din Europa, pe care în general o definim ca fiind secularizată și înclinată aproape în exclusivitate către alte valori, oameni care își hrănesc preocupările intelectuale, poate și trăirile lăuntrice, din cuvântul Sfintei Scripturi, primim acest curaj să credem încă și mai mult în Cuvântul Domnului Hristos, că nici porțile

Iadului nu o vor birui pe dânsa. Am amintit aici de strădaniile părinților patriarhi români privitoare la Sfânta Scriptură, în vremea anilor '60, '70, '80. Căci toate vrăjmășile care se îndreaptă împotriva Cuvântului Domnului nu au până la urmă sorți de izbândă. Sunt momente mai luminoase în viața, în trecerea prin istorie a unei națiuni, dar există deopotrivă și această putere lăuntrică, nerecunoscută adesea, dar extrem de eficientă, ascunsă în măruntaiele ființei umane, care face ca lucrurile puternice să reziste. Și de ce? Pentru că într-o carte precum aceasta sunt cuvinte înțelepte și pentru că se află într-o asemenea carte prezența lui Dumnezeu, prezență care poate fi ascunsă, uneori ignorată, dar ea întotdeauna rămâne biruitoare. Există această tendință, și e bine s-o recunoaștem, ca mesajul Scripturii, viața Bisericii, în genere, să se desfășoare în libertate, într-o societate democratică, în interiorul, dar și în exteriorul spațiului sacru.

Dreptul de a fi în cetate al Sfintei Scripturi și al Bisericii a fost limitat din punct de vedere ideologic într-o anumită perspectivă înainte de 1990. Tot o perspectivă de tip ideologic tinde să se impună și astăzi în foarte multe situații, prin dorința multora de a limita prezența cuvântului sacru exclusiv în interiorul bisericii. Asemenea perspectivă este contrazisă de inițiative precum cea de azi, a dumneavoastră. Pentru că noi avem convingerea că Biserica și mesajul ei trebuie să fie vii în mijlocul oamenilor. Noi, ca slujitori ai bisericii, încercăm, cu reușitele și cu nereușitele noastre, cu scăderi, cu reveniri, să păstrăm prezența Cuvântului sacru, a Cuvântului lui Dumnezeu, în arealul care ne este propriu prin tradiție. Inițiative precum aceasta a dumneavoastră ajută la o prelungire a prezenței Bisericii în spațiul academic. Sunt sigur că nu se poate ca un student oarecare, chiar dacă nu are un profesor care să îl îndrume spre Biserică, chiar dacă nu are o legătură directă cu Biserica, dintr-o pricină sau alta, uneori din vina noastră, alteori din cauza contextului în care ne găsim, văzând inițiative ca aceasta, să nu simtă ceva nou în ființa lui, să nu se interogheze asupra sensurilor spirituale mai înalte ale vieții. Și chiar dacă poate nu se va îndrepta neapărat spre zona bisericească pură, există posibilitatea ca în inima lui să se inițieze un proces de convertire. Încercăm ca o Biserică precum este Biserica noastră să se îndrepte spre această direcție. O Biserică care s-a văzut pe sine ca pe o Biserică a poporului, o Biserică a neamului, să fie alături și de inițiative intelectuale precum ale dumneavoastră. Prin fapte de acest gen, dumneavoastră arătați că, într-o formă sau alta, mesajul Bisericii, mesajul Scripturii pătrunde și acolo unde, poate din neputința noastră, a clericilor, nu avem posibilitatea, într-o modalitate ușoară, să prezentăm acest cuvânt.

De aceea, spun din nou, plec de la această întâlnire încurajat, pentru că, dacă, înainte de 1989, cei care aveam anumite slujiri în Biserică încă de pe vremea aceea credeam adeseori că suntem timizi, acum suntem primiți cu încredere și deschidere. De aceea, când vedem secularizarea aproape completă care se întâmplă și la noi și în altă parte, suntem încurajați când apar momente precum organizarea acestui Simpozion sau activitățile dumneavoastră de editare și de studiere a textelor biblice românești. Vă rog pe toți cei prezenți să primiți sentimentul de grațitudine din partea Sfintei Mitropolii, pentru că, într-o formă sau alta, vă transformați în

apostoli, în misionari și chiar pătrundeți acolo unde noi nu avem posibilitatea de a fi prezenți. Vă dorim să aveți și cu această ocazie bucuria datoriei, dacă o pot numi așa, împlinite. Deja ați anunțat și alte proiecte. Să vă dăruiască Dumnezeu puterea să le duceți mai departe. O garanție că veți reuși ne este dată cele douăzeci și cinci volume ale *Bibliei de la București*, pe care le-ați tipărit, fiecare din ele de peste trei sute, patru sute, cinci sute de pagini, plus aceasta din fața noastră, minunata ediție a *Vechiului Testament* tradus de Nicolae Spătarul după *Septuaginta*. Să vă dăruiască Dumnezeu putere și tenacitate pentru a pune la cale și a duce la bun sfârșit și alte evenimente ca acesta, alte momente pline de speranță. Fiți siguri că sufletul și mintea dumneavoastră și a membrilor colectivului vor umple sufletul de lumină și de adâncime spirituală, prin contactul permanent cu cuvântul sacru! Din plinătatea de care vă veți bucura și dumneavoastră, ne veți bucura și pe noi și pe alții. Mulțumim!

Eugen Munteanu: Mulțumim foarte mult, Înalt Preasfinția Voastră. S-ar fi convenit ca ultimul cuvânt să vă aparțină, dar datoria de gazdă mă face să mulțumesc încă o dată colegilor din prezidiu și tuturor participanților la ședința de deschidere a Simpozionului nostru „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”.

CONFERINȚE PLENARE

BIBLIA HEBRAICA: PRIMUL PROIECT NECONFESIONAL DE TRADUCERE A TEXTULUI MASORETIC ÎN LIMBA ROMÂNĂ*

MADEEA AXINCIUC
Universitatea din București
madeea.axinciuc@lls.unibuc.ro

Eugen Munteanu: Vă mulțumesc pentru atenție și îmi cer scuze pentru asperitățile retorice datorate mai mult temperamentului decât altui factor. Și, acum, o invit pe doamna Madeea Axinciuc, dar nu înainte de a-i face o scurtă prezentare.

Întâi și întâi, reiterez această idee că era nevoie să existe și în cultura noastră niște specialiști care să se ocupe de versiunea masoretică, cum îi spunem, adică de versiunea ebraică a Vechiului Testament, așa cum ne este ea transmisă de tradiția rabinică, codificată, doamna Madeea Axinciuc ne va spune mai bine, din secolul al IX-lea e.n. Doamna Madeea Axinciuc este filosof ca formare, dar numai la început, pentru că după aceea s-a specializat – vedeți dacă urmăriți CV-ul ei online – în studii iudaice, prin îndelungi contacte și stagii de cercetare inclusiv la Ierusalim și, dacă nu mă înșel, și în alte centre unde se face asemenea carte, așa încât la București dumneaei conduce un modul care se cheamă astfel sau o catedră, ce este?

Madeea Axinciuc: Un departament.

Eugen Munteanu: Un departament al Facultății de Limbi și Literaturi Străine și, acolo, un colectiv de tineri cu care a inițiat traducerea Vechiului Testament din limba ebraică. S-a publicat deja ceea ce ne va spune dumneai în continuare. Scuze pentru că am insistat, ai cuvântul, Madeea.

Madeea Axinciuc: Bună ziua și mă bucur să fiu astăzi aici. Îi mulțumesc în primul rând distinsului meu coleg, domnul profesor Eugen Munteanu. Eugen, îți mulțumesc foarte mult pentru această invitație. Nu doar cu titlu personal îți mulțumesc, ci în numele echipei noastre de traducători care, vreau să vă spun, au fost foarte surprinși și încântați de invitația care mi s-a adresat. Mai precis, este prima invitație care privește proiectul nostru de traducere, un proiect care este „odorul” nostru, un proiect de suflet și imediat veți înțelege de ce. În egală măsură, vreau să menționez că activitatea Centrului de Studii Biblico-Filologice de aici este remarcabilă și, Eugen, ceea ce faceți voi este într-adevăr întemeietor prin școala care astfel se pune pe picioare, căci acest efort nu este direcționat spre lauda unui om, ci pentru împlinirea unei comunități. Așadar, această idee a întemeierii unei școli îmi

* Acest text reprezintă transcrierea conferinței prezentate de prof. dr. Madeea Axinciuc la Simpozionul Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, Iași, 18-20 mai 2017.

pare a fi extrem de importantă în spațiul academic românesc, unde, vă spun sincer și vă mărturisesc, din păcate, ideea de a lucra în echipă și de a forma oameni care duc mai departe ceea ce ai început nu este întotdeauna agreată. Așadar, încă o dată, felicitări pentru ceea ce ai început și, de asemenea, doresc să o felicit, la rândul meu, pe doamna Profesor Zamfira Mihail. Sunt onorată să mă alătur astăzi omagiului adus de colegii mei de la Iași. Așadar, încă o dată, mulțumirile mele, și ajungem la tema care ne adună astăzi împreună cu, din nou, mărturisita bucurie de a mă afla la Iași după mai bine de cincisprezece ani, cred.

Iată, așa începe descrierea proiectului nostru de traducere prin a vă spune că, în afara spațiului teologic, unde există o continuitate în predarea limbii ebraice, la Facultatea de Limbi și Literaturi Străine din cadrul Universității din București, de exemplu, predarea limbii ebraice s-a făcut cu pauze foarte mari și nu a existat mult timp un program în cadrul căruia să se studieze această limbă coerent, așa cum se studiază, de exemplu, limbile arabă, greacă, latină. Știm, de exemplu, că Ioan Alexandru a predat la această facultate în perioada în care Facultatea de Litere și Facultatea de Limbi și Literaturi Străine funcționau împreună. De asemenea, așa menționa eforturile domnului Hârlăoanu, regretatul domn Hârlăoanu, care a predat, este adevărat, mai mult ebraică modernă decât ebraică biblică. În momentul în care am revenit de la Ierusalim și am început să predau ebraica biblică, deși intenția mea nu era să merg pe linia filologiei, am avut marea uimire să văd că foarte mulți tineri, mai ales studenți care veneau dinspre teologie sau dinspre zona studiilor clasice, erau pasionați să studieze limba ebraică. Astfel a început coagularea primului grup de studiu. Din rândul acestor tineri, în timp, o parte au hotărât să se specializeze și să continue cercetarea la nivel masteral și doctoral. Prin urmare, coagularea acestui grup a început în urmă cu doisprezece ani. Este un grup de traducători foarte tineri, cu abilități diverse: unii sunt filologi, alții, de exemplu, sunt experți în arheologie biblică și au studiat, de asemenea, limba ebraică, alții sunt specialiști în creștinism timpuriu și cunosc greacă, coptă, ebraică, alții sunt teologi...

Proiectul este unul academic, neconfesional, și insist asupra acestui lucru. De ce? Pentru că avem grijă, ori de câte ori traducem, să nu imprimăm niciun accent confesional traducerii. Dorim ca el să rămână un proiect academic de traducere a textului masoretic. În ce manieră? În maniera în care suntem atenți la două lucruri. În primul rând, sigur, la redarea cât mai fidelă a textului ebraic. Dar ce înseamnă „cât mai fidelă”? Nu urmărim neapărat o traducere literală, pentru că nu se poate face acest lucru, și vă voi spune de îndată de ce. Limba ebraică este o limbă semitică, deci diferită de limbile indo-europene, o traducere literală fiind aproape imposibilă. Nu avem aceleași expresii, nu decupăm realitatea folosind aceleași cuvinte, toate acestea nu se suprapun și nu se întâlnesc decât arareori. Există termeni în ebraică pentru care noi nu avem echivalente în limba română, caz în care trebuie să găsim neapărat o locuțiune. Pe de o parte, deci, încercăm ca această traducere să fie cât se poate de riguroasă și fidelă în a reda sensul termenilor ebraici, păstrând cadența și corespondența cu limba română, atât cât este posibil. Pe de altă parte, încercăm să familiarizăm cititorul român cu spațiul de gândire iudaic și cu

perspectiva pe care o imprimă nu neapărat tradiția iudaică, pentru că este un text important deopotrivă pentru tradiția iudaică și pentru cea creștină. Prin urmare, nu este vorba despre o traducere confesională, din perspectivă iudaică sau creștină, în sensul în care textul ar fi potrivit doar în spațiul liturgic sinagogal sau, după caz, în cel bisericesc. Nu, este vorba despre o traducere cât se poate de necontaminată doctrinar, astfel încât varianta pe care o punem la dispoziție să fie utilă atât pentru evreul, practicant sau nu, care, necunoscând ebraica biblică, dorește să înțeleagă textul ebraic, cât și pentru creștinul care dorește să aibă acces și la textul masoretic. Ce înseamnă acest lucru? Nu am privilegiat în niciun fel interpretări care să fie iudaizante sau confesional-teologale, și presupun că știți la ce mă refer. Atunci când faci o traducere, prin felul în care traduci, poți insinua cu ușurință o dimensiune confesională sau alta.

Implicit, traducerea se ferește de contaminări confesional-creștine de orice fel, fie că vin dinspre tradiția ortodoxă, dinspre cea catolică ori cea (neo)protestantă. Așadar, am încercat să păstrăm textul cât se poate de curat, fără să acordăm vreun privilegiu confesional unei tradiții religioase anume. Cum am făcut acest lucru?

Ne-am dorit, pe de o parte, să păstrăm fidelitatea față de textul masoretic, și revin de îndată pentru a vă spune ce înseamnă „text masoretic”, pe de altă parte, să reintegrăm textul în paradigma lui semitică de gândire. Ce înseamnă „paradigmă semitică” din punct de vedere filologic și hermeneutic? O limbă presupune și un mod de a gândi, un mod anume de a percepe și de a interpreta realitatea. Limba este unul dintre instrumentele prin care noi suntem învățați de mici să numim obiectele, să recunoaștem relații, să comunicăm între noi. Așadar, limba imprimă deja un model de înțelegere și de comunicare prin termenii pe care îi propune, prin felul în care decupează lumea în obiecte, fenomene și relații. O limbă semitică este semnificativ diferită de limba română. Dacă vom compara limba română cu limba franceză, există o serie de asemănări care sunt de ordin lingvistic (și le cunoaștem foarte bine). Ei bine, când treci înspre limbi diferite ca factură, cum este limba ebraică, auzi cuvintele, nimic nu-ți sună familiar, iar când încerci să traduci, vezi că întâmpini numeroase probleme, pentru că, de exemplu, în limba ebraică nu există timpul prezent, indicativ prezent, nu există timpul trecut, indicativul trecut, nu există viitor. Ce facem? Cum traducem? Cum realizăm corespondențele? Ce vreau să vă spun este că, într-o limbă semitică, lumea e decupată altfel. Textul ebraic este altul decât cel pe care îl avem la dispoziție prin intermediul diferitelor variante de traducere din limbile greacă și latină.

Orice text vine cu o lume a lui. De aceea, după cum spunea colegul meu, domnul profesor Munteanu, traducerile sunt esențiale și întemeietoare. Pentru tradiții și culturi care privilegiază textul biblic, este necesară existența împreună a celor trei variante de traducere: traducerea textului masoretic (din ebraică), traducerea *Septuagintei* (din greacă) și traducerea *Vulgatei* (din latină).

Traducerea din limba ebraică pe care noi o propunem readuce textul în peisajul lui semitic. Un verset din textul masoretic poate accepta, nu arareori, mai multe variante de traducere. Sigur că, de regulă, traducătorul optează pentru o variantă.

Este foarte greu să surprinzi în limba română tot ceea ce spune un verset ebraic. Termenii din ebraică se formează sub forma unor constelații pornind de la rădăcini triconsonantice, ceea ce înseamnă că ei sunt și nu sunt preciși. Cu același termen pot numi mai multe lucruri, cu același termen pot funcționa în mai multe contexte, iar un termen pentru care în limba română avem trei variante de traducere nu poate fi tradus în trei feluri. Se va opta, evident, pentru o singură variantă. Se poate întâmpla și invers, și anume, să avem mai mulți termeni în limba ebraică pentru anumite contexte, iar în limba română să găsești cu dificultate un corespondent adecvat. Acestea sunt probleme, de altfel, curente, ample teoretizate în traductologie.

Să revenim acum la textul masoretic și la proiectul nostru de traducere. Ediția textului masoretic pe care o urmărim este *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, mai precis, este vorba despre a patra ediție a textului masoretic, care, pe linia lui Rudolf Kittel, urmează *Codex Leningradensis*. *Codexul de la Leningrad* este o variantă completă a textului masoretic. Varianta *Stuttgartensia* are avantajul că reunește toate cărțile *Bibliei Ebraice* într-un singur volum. Sigur, așteptăm să se definitiveze *Biblia Hebraica Quinta*, care va conține trimiteri importante la manuscrisele de la Qumran. Ceea ce ne preocupă pe noi este, desigur, să urmărim ediția *Stuttgartensia*, în varianta ei ultimă publicată în 1977, cu reeditări. Textul prezintă o vocalizare în stil tiberian.

Trebuie, după cum am promis, să vă spun câteva lucruri despre textul masoretic, nu-i așa, Eugen? Câteva cuvinte doar, pentru cei care nu s-au întâlnit cu acest text.

Textul ebraic a supraviețuit până după distrugerea celui de-al doilea Templu, în anul 70 e.n., în varianta lui nevocalizată. Ebraica este o limbă consonantică. De aceea, se notau inițial doar consoanele, fără vocalizare. După distrugerea Templului, când evreii ajung în diaspora, se pune problema conservării textului ebraic. Masoreții și-au pus, de fapt, următoarea problemă: cum facem ca generațiile care vin după noi și nu mai vorbesc ebraică (deja nu se mai vorbea ebraică, ci aramaică, în perioada respectivă) să păstreze pronunția exactă a textului? Întrucât o înlănțuire de trei consoane poate fi citită în mai multe feluri în ebraică, rabinii și-au propus să găsească o metodă de fixare a pronunției textului și a modului de intonare, respectiv de psalmodiere a lui. Astfel au fost introduse semnele de cantilație. Au existat mai multe școli masoretice, începând cu secolele al V-lea – al VI-lea e.n., până târziu, în secolele al X-lea – al XI-lea. Ele au funcționat ca centre rabinice în care masoreții, dorind să fixeze pronunția textului, au inventat niște semne care se adaugă, pentru vocalizare, accentuare și cadență, în preajma literei (toate literele sunt consoane în ebraică). Prin urmare, nu este vorba numai despre vocale, ci și despre semne care au rol ortografic, respectiv gramatical. Nu în ultimul rând, o parte dintre ele sunt semne de cantilație, care te ajută să intonezi liturgic textul. Ei bine, aceste școli masoretice pregătesc ceea ce se va numi mai târziu „textul masoretic”, textul care are pronunția fixată prin introducerea semnelor masoretice. Când citim din ediția *Stuttgartensia*, totuși, nu citim așa cum se citește în sinagogă din sururile *Torei*. Cum se citește în sinagogă din sururile *Torei*? Sururile *Torei* prezintă textul nevocalizat. Mai mult decât atât, textul nu este doar nevocalizat, ci, în varianta lui originară, acest text nu are spații între cuvinte. Trebuie să știți că ebraica, în afara faptului că se scrie de

la dreapta la stânga, nu păstrează, în cazul sularilor *Torei*, nicio altă distincție privind delimitarea termenilor sau punctuația. Literele sunt înșiruite unele după altele, așa cum se scrie, de pildă, în limba chineză, unde caracterele care formează o propoziție sau o frază se așază unele lângă altele, fără spații.

În limba ebraică nu există, de asemenea, minuscule și majuscule, iar aceasta este o altă problemă foarte importantă. Dacă în text apare, de exemplu, sintagma „Fiul Omului” sau dacă ni se spune „Tu ești Fiul meu, eu astăzi Te-am născut”, ambiguitatea este teologică și filologică în același timp: vom scrie „fiul”, cu minusculă, sau „Fiul”, cu majusculă? Ori de câte ori întâlnim o asemenea situație, suntem nevoiți să recurgem la note. Desigur, preferăm în cadrul proiectului nostru să evităm, pe cât posibil, notele. Acolo unde ele apar, înseamnă că ambiguitatea textului se cere explicitată suplimentar cu ajutorul notelor, traducerea fiind insuficientă pentru a reda complexitatea versetului ebraic. Prin urmare, cu cât sunt mai multe notele, corespondența dintre varianta românească și varianta ebraică este atenuată.

Dar să revenim puțin la textul masoretic. El reprezintă o variantă mai târzie, vocalizată, a textului. *Biblia Hebraică Stuttgartensia*, de exemplu, urmărește textul ebraic așa cum apare în *Codexul de la Leningrad* (1008-1009 e.n.). Se poate spune, așadar, cu ușurință că textul masoretic urmează *Septuagîntei*. Pe de altă parte, masoreții au respectat cu rigoare tradiția textuală, diferențele dintre variantele vocalizate păstrate fiind minime. Școala masoretică pe care o privilegiază edițiile tipărite este cea tiberiană. Teveria sau Tiberia este orașul Tiberiada, situat pe malul Mării Galileii. Există însă și sistemul masoretic babilonian, și cel palestinian (ierusalimitean). Rabinii au găsit de cuviință să folosească diferite tipuri de notații, semne, accente și au creat mai multe sisteme de vocalizare și fixare în scris a textului. Ediția *Stuttgartensia* urmează sistemul tiberian. Există, așadar, mai multe variante ale textului masoretic. Toate păstrează consoanele și adaugă diferențiat vocale, accente, respectiv semne de cantilație.

Masoreții se numesc astfel de la termenul ebraic *masora*, ‘tradiție’, cu rădăcina triconsonantică *m.s.r.*, care înseamnă generic ‘a transmite’. Masoreții sunt cei care au avut grijă ca textul biblic să se transmită așa cum îl pronunțau și îl intonau înaintașii lor. Aceasta este menirea școlii masoretice.

Și acum, revenind la proiectul nostru, trebuie să vă spun că eu sunt doar mijlocitor, nu am venit în nume propriu, ci îi reprezint deopotrivă pe colegii mei. De aceea, am să vă rog, cu atât mai mult cu cât în ebraică numele este foarte important, să îmi dați voie să îi prezint pe coechipierii mei, fiecare cu numele lui, pentru că este vorba despre un proiect colectiv. Până în prezent, s-au tradus doar două cărți mici, de fapt... mari, dar mici ca număr de pagini. Este vorba despre *Cartea lui Yona* și *Cartea lui Rut*. Amândouă traducerile au fost publicate la Editura Universității din București. Proiectul continuă acum cu traducerea *Cărții Psalmilor*. Am ajuns în prezent la *Psalmul* 18. Proiectul va fi preluat, în perspectivă, de către Editura Polirom. Suntem foarte bucuroși și onorați. Iată, și de data aceasta, Iașul...

Eugen Munteanu: Spiritul critic. Unul dintre Profesori, Ibrăileanu, a definit clar acest lucru, care se vede. E de ajuns să stai câteva zile în Iași să simți acest spirit critic.

Madeea Axinciuc: Așa este. Da, suntem foarte bucuroși și cred că voi reveni la Iași în momentul în care se concretizează proiectul.

Care sunt coechipierii mei? Este vorba despre câțiva tineri care între timp au devenit colegii mei și mă bucur nespus că am reușit ca măcar pe o parte dintre ei să-i rețin și să-i aduc aproape, în spațiul universitar, pentru a continua ceea ce au început: Gabriela Myers, Alina Tăriceanu, Claudiu Stoian. Claudiu este lector doctor acum, arheolog, a lucrat foarte mult pe șantiere arheologice în Israel. Alina Tăriceanu predă coptă și s-a specializat pe creștinism timpuriu. Gabriela Myers este doctorandă în domeniul lingvisticii și predă alături de mine ebraică biblică, fiind primul cadru didactic specializat în ebraică modernă. Colega noastră, doamna doctor Marilena Vlad, pe care cel mai probabil o cunoașteți deja prin traducerea din limba greacă pe care le-a publicat. Marilena se ocupă de corespondența cu textul *Septuagintei*. Suntem o echipă diversă și din punct de vedere confesional. De la Facultatea de Teologie Ortodoxă i-am avut alături în decursul anilor pe colegii noștri lect. dr. Alexandru Mihăilă și lect. dr. Constantin Georgescu. Doresc să îi amintesc acum pe masteranzii și doctoranzii noștri: Synthia Jacob, care a participat și la traducerea anterioare, absolventă a programului de Studii Iudaice; Sabina Avram, absolventă a programului de Studii Iudaice și masterandă în cadrul programului de Studii Religioase – Texte și Tradiții; Monica Pruteanu (care este din Piatra Neamț), absolventă a programului de Studii Iudaice și masterandă în cadrul programului de Studii Religioase – Texte și Tradiții; Benjamin Chircan, pastor adventist, masterand în cadrul programului de Studii Religioase – Texte și Tradiții; Rodica Gurămultă, masterandă în cadrul programului de Studii Religioase – Texte și Tradiții, un filolog de excepție; Ioana Zamfir, doctorandă la Facultatea de Filosofie și absolventă a programului de Studii Religioase – Texte și Tradiții; Ioana Bujor (care este din Bacău), studentă în cadrul programului de Studii Iudaice, deopotrivă un latinist foarte bun; Ionuț Constantin, doctorand în cadrul Facultății de Teologie Romano-Catolică și absolvent al programului de Studii Religioase – Texte și Tradiții; Andrada Chioveanu, studentă în cadrul programului de Studii Iudaice, mezina grupului; Gabriel Bâclea, absolvent al programului masteral de Studii Religioase – Texte și Tradiții.

Aceștia sunt colegii mei. Îmi cer iertare dacă v-am plictisit înșiruiind nume. Știți, din Vechiul Testament ne-am obișnuit cu liste lungi de nume. Ele nu sunt enumerate aiurea, fără noimă. Nimic nu apare în textul biblic doar pentru a fi acolo. Numele în secvențialitatea lor marchează o continuitate, iar, în cazul nostru, este vorba despre o sincronicitate în felul ei unică. O traducere care se lucrează în echipă are altă valoare, nu numai prin faptul că mai multe minți discută și traduc textul, ci și prin comuniunea care se stabilește în jurul textului. Este bucuria noastră mare să ne adunăm în jurul textului biblic și nu este nicidecum un demers strict filologic. Aici este vorba despre trăire și comuniune. După cum spuneam, nu ne propunem

nimic în privința realizării proiectului sub forma unui proiect finanțat. De ce? Pentru că ne-ar știrbi bucuria de a lucra laolaltă în tihnă. Proiectele sunt minunate, însă noi suntem o echipă tânără și avem nevoie de timp.

Cum lucrăm efectiv? Ne întâlnim, de obicei, o dată pe săptămână și lucrăm trei-patru ore împreună, verset cu verset, cuvânt cu cuvânt. Ne documentăm în decursul săptămânii și avem, de asemenea, un grup de studiu pentru a continua aprofundarea problemelor de morfologie și sintaxă studiate la curs. Ce vreau să subliniez aici este faptul că nu lucrează fiecare dintre noi acasă, singur, câte un fragment sau o parte și apoi adunăm textele, ci fiecare verset este lucrat de noi toți și, până când nu cădem de acord asupra ultimei variante a versetului în limba română, nu trecem mai departe, astfel că putem traduce, timp de patru ore, un verset sau trei versete, dacă traducem patru sau cinci versete înseamnă că am avut spor și inspirație. Traducerea merge, de aceea, foarte încet. Nu ne dorim să grăbim acest ritm, pentru că nu ne propunem să definitivăm un mare proiect în acest mod. Nu este o ediție critică, poate va fi o traducere de referință, dar este, în orice caz, o primă traducere academică, neconfesională a textului masoretic, pe care ne străduim să o facem cu instrumentele pe care le avem acum, cu știința pe care o avem acum, puțină. Cei care vor veni după noi vor putea oferi rezultate mai bune. Mă uit la tinerii mei și nu am bucurie mai mare decât să văd că ei cresc altfel și au șansa de a începe la 18 ani ceea ce eu am început la 25 de ani, pentru că nu se studia ebraica în universitățile de stat în acea vreme. Gândiți-vă, acest lucru înseamnă că peste 10-20 de ani vom avea cu adevărat specialiști în ebraică biblică. Se va putea dezvolta o școală de studii biblice. Eu am început, după cum bine a spus și distinsul meu coleg, cu filosofia și am continuat cu filologia în regim secund.

Este, deci, un prim efort de a oferi o primă traducere academică. Această traducere, sigur, se va face foarte lent, după cum vă puteți imagina, însă este o traducere extrem de roditoare și veți vedea acest lucru când veți avea ocazia să țineți în mână una dintre cărți. Și spun că este roditoare pentru că, în momentul în care veți compara această variantă cu ceea ce există deja, indiferent de ediția pe care o utilizați în limba română, veți observa cum, împreună, cele două lecturi, trei, patru, vă vor îmbogăți. Vă vor îmbogăți și vă vor ajuta să înțelegeți în altă cheie același text, care vi se pare, poate, deja foarte cunoscut și clar.

Trebuie să mai fac o precizare, nu știu dacă mai am timp – probabil, foarte puțin. În ebraică – eu adusesem aici un verset pentru a-l discuta –, este foarte importantă plurivalența termenilor și plurivalența fiecărui verset în parte. De aceea, rabinii spun că un verset poate fi interpretat și tradus în infinite feluri pentru că divinul este de necuprins. Textul este felul în care Domnul coboară în mijlocul nostru, este Cuvântul Domnului. Este, pentru noi, aici, imaginea în oglindă a ceea ce este divinul. De aceea, rădăcinile verbale, în momentul în care se nasc, se combină și creează un verset, au o plurivalență extraordinară, care este dată de o ambiguitate, întotdeauna fertilă, a versetului. Orice verset biblic, în ebraică, are sensuri multiple în funcție de nivelul de interpretare pentru care se optează. Îl poți înțelege literal, și atunci faci o traducere literală. Ai pierdut tot. Îl poți citi mai atent,

făcând referire la etimologia cuvintelor și la felul în care funcționează ele în interiorul acestei tradiții, și, dintr-o dată, întrezărești un alt nivel...

În tradiția iudaică, rabinii menționează deja foarte devreme patru moduri de abordare a textului biblic, și aceste patru moduri au fost sintetic denumite, în ebraică, printr-un acronim, *PaRDeS*. Este aceeași rădăcină persană de la care s-a format cuvântul „paradis”. Eugen, poate ne confirmi tu cum e cu paradisul! Ei bine, acest cuvânt în ebraică înseamnă ‘livadă’ (se traduce și prin „grădină”). Rabinii spun: patru au intrat în *Pardes*, patru rabini. Este o povestioară. Au intrat Rabbi Ben Azzai, Rabbi Ben Zoma, Rabbi Aher și Rabbi Akiva. Patru rabini au intrat în *Pardes*. Dintre ei, Rabbi Azzai a murit pe loc, Ben Zoma a înnebunit, Rabbi Aher a distrus plantele din grădină, iar Rabbi Akiva, spun rabinii, este singurul care a intrat în pace și a ieșit în pace. Rabbi Akiva este și cel care luptă pentru păstrarea cărții *Cântarea Cântărilor* în canonul biblic.

Ce înseamnă această poveste? Intrarea în *Pardes* semnifică, în tradiția iudaică, accesul la diferitele tipuri de interpretare a textului biblic. Aceasta este grădina. Ebraica este o limbă consonantică, iar consoanele *pe, resh, dalet, samekh* construiesc aici un acronim: *PaRDeS*. Ce înseamnă lucrul aceasta? Că avem patru modele, patru tipuri de a percepe textul biblic și de a-l interpreta: sensul literal (de la *pesbat*), cuvânt cu cuvânt; sensul figurat (de la *remez*), sensul mai adânc al cuvântului; sensul omiletic sau midrașic (de la *derash*), pentru zidirea sufletului, și ultimul sens, sensul ascuns, sensul tainic (de la *sod*), care se dezvăluie prin inspirație și se regăsește tradițional pe filon mistic. Așadar, este foarte complicat să traduci un verset biblic fără să pierzi legătura cu niciunul dintre aceste paliere. Ce înseamnă să nu pierzi legătura? Cititorul român, când citește traducerea, trebuie să poată ajunge și la sensul figurat, și la cel omiletic, dar să nu piardă, în același timp, nici sensul mai adânc, ezoteric, care îl leagă ca înțelegere de filonul mistic tradițional. Aceasta este piatra noastră de încercare și, deci, uneori „a fi exact” înseamnă și să te străduiești să păstrezi deopotrivă ambiguitatea și taina textului, posibilitatea de a te adânci în el.

Vă mulțumesc foarte mult!

Eugen Munteanu: Sunt întrebări? Aș face eu o apreciere în numele meu și al colegilor noștri: îți urăm, Madeea, ție și colectivului pe care l-ai construit, mult succes și suntem siguri că vom întrezări finalizarea acestui proiect. Aș îndrăzni să formulez niște ipoteze referitoare la cum aș face eu în această situație. Asta nu înseamnă că îți dau un sfat sau o sugestie, ci spun cam cum aș face eu. Mai întâi, părerea mea este că te afli în fața unei acțiuni de pionierat absolut. A trebuit, deci, în același timp, să obții competența lingvistică, pentru că a plecat totul de la cursurile și seminarele de limbă ebraică pe care le predai studenților, și competența bibliologică și traductologică, care sunt competențe separate, firește, între ele. Așa că primul lucru care îmi vine în minte este întrebarea: „totuși, nu sunteți cam mulți?”. Pe de o parte, prea puțini și, pe de altă parte, prea mulți. „Septuagintii” au fost șaptezeci.

Madeea Axinciuc: Noi suntem cincisprezece.

Eugen Munteanu: Voi sunteți numai cincisprezece, deci, o dată prea mulți și o dată prea puțini. Deci, eu cred veți proceda la publicarea pe fascicule, pe bucăți. Nu vom aștepta să se termine tot proiectul.

Madeea Axinciuc: Da, este cea mai bună soluție.

Eugen Munteanu: Deci, te afli în fața unei experiențe fără precedent, n-ai model. De aceea, am multe de sugerat, dar nu vreau să monopolizez. Aș zice că ar trebui să mergeți și la alții în vizită, la cei care fac lucrurile astea în altă parte. Apoi ar trebui, cum să spun, zici că eviți finanțarea... E drept, în faza aceasta este foarte bine fără finanțare, dar va veni un moment în care vei vedea că oamenii, tinerii...

Madeea Axinciuc: Așa este, noi am fi vrut cumva să restrângem echipa, deoarece se lucrează, totuși, greu când sunt mai mulți oameni. Însă vă spun sincer, nimeni nu vrea să se retragă. Tinerii sunt atât de pasionați, încât am organizat o școală de vară pentru care acum avem și finanțare, în septembrie. Anul trecut am hotărât să organizăm această școală de vară și fiecare dintre noi a contribuit financiar. Deci, coechipierii mei au dorit cu adevărat să facem această școală de vară. Acum, să vedem, într-adevăr este și greu, fiind la început, să vezi cum va evolua un om. Sunt cazuri când oamenii pleacă dacă, de exemplu, se mută, nu știu, se mută din București sau pleacă în altă parte. Avem o studentă care pleacă în toamnă cu bursă la Ierusalim, bursă de un an de zile la Universitatea Ebraică, și mi-a spus că dorește să participe la traducere în continuare, prin Skype, pentru a nu pierde legătura cu noi cât este plecată. Așa că, probabil, vom recurge și la această variantă, dar este mai complicat să grăbim proiectul, pe de o parte, pentru că abilitățile și competențele individuale nu permit atingerea pragului de rigoare și profunzime al unei echipe (împreună putem face ceva, fiecare separat suntem la nivel incipient și nu se poate lucra pe bucăți), pe de altă parte, pentru că bucuria noastră este să ne întâlnim cu toții în jurul textului (nu să terminăm traducerea lucrând individual și sub presiunea unui proiect finanțat).

Eugen Munteanu: În orice caz, dacă îmi permiți, este absolut admirabil și de admirat curajul pe care l-ai avut să începi o acțiune pe care probabil că mulți și-ar fi dorit-o sau pentru care ar fi avut competențe, dar iată că ți-a fost dat ție să începi acest proiect.

Madeea Axinciuc: Nu am vrut neapărat, chiar nu. Cred că așa s-a ales, ni s-a dat această mare bucurie nouă și această mare binecuvântare să ne avem unii pe alții și să lucrăm, pentru că așa s-au ales firele. Da, cred că, știți, e ca în cazul preoției: chemarea... Așa și la noi, cred că, într-un fel și... nu într-un fel, cu siguranță, Cineva are grijă de noi.

SEPTUAGINTA ÎN CONTEXTUL LITERATURII IUDAICE ANTICE. TENDINȚE ÎN INTERFERENȚELE CU TRADIȚIA*

MARTIN MEISER

Universität des Saarlandes, Saarbrücken

martin.meiser@mx.uni-saarland.de

Românii pot fi mândri că în secolul al XVIII-lea *Septuaginta* era deja tradusă în limba română, iar în secolul al XXI-lea au fost finalizate alte două proiecte mari, la care instituția-gazdă a contribuit semnificativ prin editarea, traducerea și comentarea filologică a acestor texte reprezentative. Pentru mine, în calitate de traducător al *Septuagintei* în limba germană, este o onoare să fiu astăzi aici și să am posibilitatea de a vă vorbi.

Septuaginta, textul canonic al Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă, reprezintă o colecție de traduceri ale unor texte pe care traducătorii le consideră aproape în totalitate sacre. În ciuda traducătorilor diferiți, acestea prezintă concordanțe clare în ceea ce privește armonizarea ideilor, accentele referitoare la perceperea lui Dumnezeu, focalizarea pe *Tora*. Aceste tendințe se întâlnesc deopotrivă în literatura premergătoare *Septuagintei*, acea literatură care ia naștere odată cu *Septuaginta*, și în literatura care urmează *Septuaginta*.

Ca texte de referință, pot fi aduse în discuție textele biblice *Paralipomenele*, *Baruh*, *Cartea înțelepciunii lui Iisus Sirah*, *Cartea Jubileelor* și scrierile de la Qumran. Dintre scrierile de la Qumran fac parte atât scrierile specifice grupului qumranian, cât și cele nespecifice acestui grup. Poate părea surprinzător de constatat că tratez *Cartea Baruch* și *Înțelepciunea lui Iisus Sirah* ținând seama de condiționările și de analogiile cu *Septuaginta*, dar în afara cadrului impus de *Septuaginta*. Acest lucru este legat de faptul că ambele cărți, la fel ca părțile traduse ale *Septuagintei*, stabilesc deja coordonatele Sfintei Tradiții. Pentru traducătorul *Cărții înțelepciunii lui Iisus Sirah*, cartea bunicului său reprezenta un ajutor pentru aceia care „sunt dispuși să învețe că își pot pregăti mintea să trăiască respectând legea, νόμος βιοτεύειν” (Prol. 34–36) – însă nu înțelepciunea însăși a bunicului, ci *Tora* Israelului este reperul decisiv.

În expunerea mea mă voi ocupa mai întâi de raportările la istorie, apoi voi discuta accentele existente în perceperea lui Dumnezeu, iar în final voi vorbi despre reprezentarea figurilor biblice.

* Acest text reprezintă transcrierea conferinței prezentate de prof. Martin Meiser la Simpozionul Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, Iași, 18-20 mai 2017, în traducerea lui Eugen Munteanu și a Marianei Nastasia.

1. Relaționarea față de istorie

Este foarte instructiv să studiem schimbările pe care autorul *Paralișomenelor* le-a operat în comparație cu originalele cărții *Samuel* și ale *Cărților Regilor*. Pentru el, legătura neîntreruptă dintre prezentul Israelului și începuturile sale se păstrează numai în ceea ce privește Regatul de Sud¹, de aceea omite aproape în totalitate evocarea Regatului de Nord². Pentru autorul *Paralișomenelor*, istoria trebuie descrisă ca o sferă de acțiune a puterii divine, care se exprimă în limitele relației cauză-efect. Exemplele referitoare la acest aspect sunt cunoscute: Ioram din Iuda a fost asaltat de filistenii și de arabi și a fost cuprins de o boală grea pentru că l-a părăsit pe Dumnezeu (2Cron. 21:11-20)³, Ioas, din aceleași cauze, a fost învins de sirieni (2Cron. 24:24)⁴. Invers, datorită evlaviei lui Ezechia nu s-a ajuns realmente la cucerirea orașelor lui Iuda (2Paral. 32:1, diferit de 2Reg. 18:13), iar lunga guvernare a lui Manase este posibilă datorită pocăinței sale (2Cron. 33:12).

Autorul *Paralișomenelor* a transformat și a înnoit probabil aceste tradiții din considerente didactice. În cadrul educației religioase trebuie încurajată imitarea modelelor imaculate și trebuie descurajate exemplele negative. Autorul pretinde ca moștenirea profeției israeliene, care, din punctul lui de vedere, cuprinde și reprezentările istoriei (2Cron. 32:32), să se prelungească într-un mod legitim⁵. Însă, așa cum arată opera lui, asta are a face cu actualizarea corectă a trecutului lui Israel. Cititorul trebuie să învețe că identitatea Israelului se fundamentează pe strânsa sa legătură cu Dumnezeul său și cu voința acestuia, definită în *Tora*.

În literatura iudaică din primele două secole precreștine, trecutul locuitorilor lui Israel este descris într-o manieră prea moralizatoare în comparație cu cel al non-israelitenilor, urmărindu-se finalități apologetice. Seria de exemple existente în Sir. 44-49 arată ce a făcut Dumnezeu pentru israelitenii evlavioși și, prin ei, pentru poporul său (Sir. 44:2); în Sol. 10:1-21 este ilustrată acțiunea salvatoare a înțelepciunii lui Dumnezeu (Sol. 9:19); în 1Mac. 2:51-60 se descrie credința israelitenilor încercați, cărora nu le-a fost refuzat ajutorul lui Dumnezeu⁶. În literatura apocaliptică, avertizările cu privire la evenimentele care urmează să vină au menirea de a explica prezentul, dominat tot de autoritatea lui Dumnezeu. Mai mult, elaborarea textelor

¹ Cf. 2Paral. 13:4-12. Textul este o completare față de originalul 1Reg. 15:1-8.

² Luca arată o continuitate uniliniară asemănătoare. Legătura cu originile a neamurilor creștine pentru care el scrie există numai la cei doisprezece apostoli și la Pavel. Totuși, trebuie să rămână deschisă întrebarea dacă aici există o analogie sau dacă e vorba de o corelație literară.

³ Textul este o completare față de originalul din 2Reg. 8:16-22.

⁴ 2Paral. 25:20 justifică într-o manieră asemănătoare înfrângerea lui Amaziah în fața lui Ioas din Israel, 2Paral. 21:10 justifică gunoiul Edomului.

⁵ Cf. Zipora Talshir, *Several Canon-Related Concepts Originating in Chronicles*, ZAW 113 (2001), p. 386-403.

⁶ Începând cu secolul al V-lea î.Hr., probabil că Homer a fost apreciat cum se cuvine (v. Diogenes Laertios 2, 11).

trebuie să pună alături credința față de Dumnezeuul lui Israel și loialitatea față de porunca Lui. Alți istoriografi caută înainte de toate să demonstreze similaritatea Israelului în raport cu ceea ce va deveni cultura greco-romană dominantă. Pseudo-Hecataeus II descrie înțelepciunea lui Avraam în așa manieră, încât acesta apare ca profesor de filosofie în Babilon și este constrâns să se mute de acolo din cauza crezurilor sale filozofice⁷. Kleomedes Malchas, un evreu african, îl înfățișează pe Heracle ca soț al unei nepoate a lui Avraam – prin aceasta se reliefează o conștiință de sine culturală⁸. Artapanos îl descrie pe Moise ca pe un inventator al bunurilor culturale în favoarea prosperității egiptenilor (totul, de la macara până la filozofie)⁹.

Tendințele istoriografice ale *Septuagintei* prezintă parțial asemănări cu tendințele filologiei homerice antice. În acest caz, nu se voia apropierea de un text original, ci obținerea unui text corect, obiectiv, valoros din punct de vedere poetic și fără incongruențe¹⁰. Prin analogie, și în *Septuaginta* se manifestă tendințe de evitare a contradicțiilor textuale interne și de stabilire a unei ordini firești în desfășurarea evenimentelor, în timp ce un interes față de controlarea mărturiilor biblice prin comparație cu datele istoriei este foarte slab reprezentat. Nici măcar noile precizări cronologice din *Geneza* și din *Cărțile Regilor* nu intenționează să corecteze datele greșite prin informații istoriografice mai bune.

Septuaginta conține uneori mici schimbări în puncte importante ale istorisirii. Desăvârșirea Creației nu este finalizată în ziua a șaptea (ca în textul ebraic), ci în a șasea (Fac. 2:2). Traducătorul vrea să evite o contradicție între acțiunea lui Dumnezeu și porunca Sabatului dată tot de El, la fel cum *Septuaginta* modifică Pentateuhul samaritean, acest fapt arătând că nu numai iudeii grecofoni au vrut să evite o astfel de incongruență. Dar și alte schimbări își au obârșia în *Septuaginta*: în Am. 7:14 LXX se modifică mărturia din textul masoretic („Eu nu sunt profet”) la o formă verbală trecută, deoarece Amos era profet doar în momentul chemării sale. Această redare este posibilă doar în greacă, în ebraică având aici o propoziție fără predicat (Am. 7:14). Istoria profetiei duce, în Zah. 13:2, la reproducerea lui מִיָּדָי prin ψευδοπροφήτης. După Zaharia a mai venit Maleahi și nu putem gândi ca Domnul să-și contrazică propriul cuvânt.

În Am. 6:9 LXX, prin adăugarea structurii καὶ ὕπολειφθήσονται οἱ κατάλοιποι, se atenuază ușor ideea amenințării cu dezastrul¹¹. Poate că prin această completare cu privire la istoria postexilică a Israelului se urmărește slăbirea impresiei că Amos a spus cuvinte care nu s-au împlinit¹². Această modificare poate fi corelată cu literatura iudaică în două privințe: (1) Deut. 18:10-12 numește două criterii ale unei

⁷ Cf. Iosephus, *Ant.* I 154–168; Clemens Alex., *Strom.* V 113, 1–2.

⁸ Cf. Iosephus, *Ant.* I 239–241.

⁹ Cf. Eusebiu din Cezarea, *Praep. Ev.* IX 18, 2; 23, 1–4; 27, 1–37.

¹⁰ Hermann Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese*, ZNW 65 (1974), p. 121-138 (129).

¹¹ Hans Walter Wolff, *Dodekapropheten 2: Joel und Amos* (BK AT XIV/2; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1975), p. 324; inventariază o completare suplimentară legată de aria tradiției ebraice.

¹² V. Aaron Schart/ E.G. Dafni, *Amos, Septuaginta Deutsch*, versetul citat.

profeții adevărate: trebuie să vină de la Dumnezeu și trebuie să se împlinescă. Mai târziu, cel de-al doilea criteriu nu s-a mai referit la profeția prezentă, ci la cea trecută. Cuvintele profeților pe care i-a trimis Dumnezeu s-au împlinit, așa cum putem constata în Sir. 48:25[28] și în Tob. 14:4. (2¹³) În Sir. 49:10, cei doisprezece profeți sunt considerați aceia pe care Iacob i-a încurajat; dintr-un mesaj justițiar din partea lui Amos nu mai rămâne nimic¹⁴.

S-a accentuat în repetate rânduri intervenția lui Dumnezeu în istoria Israelului. În Ios. 1:14 LXX, fragment diferit față de TM, numele lui Moise lipsește, astfel că Dumnezeu devine inițiatorul nemijlocit al preluării Pământului Făgăduinței¹⁵. Pasajul Is. 44:28 este atât de transformat în *Septuaginta*, încât nu Cyrus, ci însuși Dumnezeu anunță reconstrucția Ierusalimului și a Templului.

Doar sporadic se manifestă un interes față de desfășurarea reală a evenimentelor. În papirusul 967, Dan. 7:8 este așezat înaintea versetului Dan. 5, astfel încât viziunile succesive cu privire la viața lui Baltazar să fie prezentate înaintea uciderii lui Baltazar¹⁶. În plus, prin aranjarea așa-numiților profeți minori în *Codex Vaticanus* și *Codex Alexandrinus*, se poate demonstra că Osea a fost, din perspectivă istorică, un precursor al lui Isaia¹⁷.

În anumite cărți ale profeților se intuiesc unele adaptări referitoare la istorie, care iau forme diferite. În locul dușmanilor din trecutul Israelului sunt înregistrați dușmani prezenți, astfel că פלשתים este redat, nu de puține ori, prin ἄλλόφουλοι, iar numele țării Aram este reprodusă adesea prin Σύρια. În Is. 9:11 LXX, filistinilor le-au urmat în mod similar grecii (Ἕλληνες); ceva asemănător avem în Is. 10:33 în 4Q161 Frgm. 8,5, Naum 1:4 în 4Q169 Frgm. 2,3.

¹³ Aici trebuie sesizată o altă schimbare. Is. 7:9b sună în textul ebraic astfel: „Dacă nu credeți, nu veți rămâne”. Traducătorul a modificat în felul următor: „Dacă nu credeți, nu veți înțelege”. Mărturia lui „a rămâne” nu mai era posibilă – dinastia lui David nu s-a păstrat, ci s-a încheiat în 586 î.Hr, deci nu e posibil ca Isaia să fi anunțat ceva ce nu se putea întâmpla.

¹⁴ Totuși, perspectiva asupra istoriei Israelului nu este unitară în literatura iudaică antică. Cărțile *Ezdra* și *Neemia* plasează istoria păcatelor lui Israel înainte de distrugerea din 586, în contrast cu renașterea de după aceea. În contrast cu acest fapt, în 1 Hen 89; 90, istoria postexilică este văzută ca o istorie a căderii Dumnezeului lui Israel. Cuvintele de judecată ale profeților biblici pot fi îndreptate în Qumran împotriva celor care încalcă porunca lui Dumnezeu și care nu vor să rămână în grupul Qumran (cuvintele lui Ieremia CD VIII 19f., poate și 4Q182 Frgm. 1, 4; cuvintele lui Isaia: 4Q177 VIII 5).

¹⁵ Martin Rösel, *Die Septuaginta-Version des Josuabuches*, în *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* (ed. Heinz-Josef Fabry/ Ulrich Offerhaus; BWANT 153, Stuttgart, Kohlhammer, 2001), p. 197–211 (210).

¹⁶ V. Siegfried Kreuzer, *Papyrus 967. Bemerkungen zu seiner buchtechnischen, textgeschichtlichen und kanongeschichtlichen Bedeutung*, în *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (ed. Marin Karrer/ Wolfgang Kraus; WUNT 219, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008), p. 64–82: 75f.

¹⁷ Cf. Heinz-Josef Fabry, *Der Beitrag der Septuaginta-Codices zur Kanonfrage*, în *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte* (ed. Siegfried Kreuzer/ Martin Meiser/ Marcus Sigismund; WUNT 286; Tübingen, Mohr Siebeck, 2012), p. 582–599 (588–593).

Pe baza conexiunilor cu Os. 3:5; Am. 9:11 ș. urm.; Tob. 13:13; 14:5 ș. urm.; 1Mac. 14:4–15:36, Arie van der Kooij îl consideră, pe marele preot Simon ca fiind preotul din Zah. 9:9f¹⁸. În Is. 8:16 autorul presupune o polemică împotriva reformatorilor radicali, care sunt atacați și în 1Mac 1:11-15¹⁹. În Zah. 14:14, Thomas Pola bănuiește o aluzie la Iuda Macabeul²⁰.

În ansamblu, se constată aici o apropiere față de scrierile de la Qumran, care, în textele biblice profetice din *Peschitta*, se referă oricum la propria epocă, propria situație și propriul grup. Apostolul Pavel va proceda într-un mod asemănător.

2. Accente în reprezentarea lui Dumnezeu

2.1. Predicate și atribute ale divinității

Denumirea de *Pantocrator* atribuită lui Dumnezeu se întâlnește pentru prima dată în rugăciunea din Bar. 3:1,4, alături de cea de *Dumnezeul lui Israel*. Ambele predicatii au câte o funcție: sintagma *Dumnezeul lui Israel* apare la îndeplinirea datoriei pe care Israel o avea, în timp ce termenul *Pantocrator* evocă puterea istorică prin care Dumnezeu și-a trimis poporul în exil, dar prin care îl și poate aduce înapoi. După Cécile Dogniez, aceste denumiri nu se mai întâlnesc una lângă alta în *Septuaginta*, pentru că ele reprezintă o contradicție terminologică²¹. În literatura ebraică antică, conceptul παντοκράτωρ apare concentrat în fiecare din cărțile cu caracter istoriografic (2Mac./ 3Mac.) și de literatură sapiențială²² și evocă vasta putere de stăpân pe care Dumnezeu o are în acțiunea sa de creator²³, de judecător și de protector războinic²⁴, căruia popoarele neisraelitene îi vor aduce un final omagiu²⁵.

¹⁸ Arie van der Kooij, *The Septuagint of Zechariah as Witness to an Early Interpretation of the Book*, în *The Book of Zechariah and its Influence* (ed. Christopher M. Tuckett; Aldershot/ Burlington, Ashgate, 2003), p. 53–64.

¹⁹ Arie van der Kooij, *Zur Theologie des Jesajabuches in der Septuaginta*, în *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik* (ed. Henning Graf Reventlow; VGTW 11; Gütersloh, Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, 1997), p. 9–25 (14–15).

²⁰ Thomas Pola, *Von Juda zu Judas. Das theologische Proprium von Sach 14,12-21 LXX*, în *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (ed. Martin Karrer/ Wolfgang Kraus; WUNT 219, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008), p. 572–580 (576).

²¹ Cécile Dogniez, *Le Dieu des armées dans le Dodecapropheton: quelques remarques sur une initiative de traduction*, în *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (ed. Bernard A. Taylor; SCSt 45, Atlanta, ScholarsPress, 1997), p. 19–36 (24).

²² Dogniez, *Le Dieu des armées*, p. 28 ș. urm.

²³ Sir. 42:17; v. Felix Albrecht, *Dominus Deus, Pater Omnipotens. Die göttlichen Verbeisungen von 2Kor 6,16–18*, în *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (ed. Felix Albrecht/ Reinhard Feldmeier; Themes in Biblical Narrative 18; Leiden/ Boston, Brill, 2014), p. 277–292 (288).

²⁴ Markus Witte, *Theologien im Buch Jesu Sirach*, în *idem, Texte und Kontexte des Sirachbuchs. Gesammelte Studien zu Ben Sira und zur frühjüdischen Weisheit* (FAT 98; Tübingen, Mohr Siebeck, 2015), p. 59–82 (66 mit Anm. 36: Belege).

Traducerea κύριος τῶν δυνάμεων²⁶ are avantajul unei mari apropieri de originalul ebraic, dar întrucât δύναιμις poate semnifica și puterea în sensul unei puteri cerești, expresia poate evoca teama față de o înțelegere politeistă greșită²⁷. O asemenea temere au avut nu doar unii traducători ai *Septuagintei*, care evită această redare. Transliterarea σαβωῶθ pentru צבאות în *Septuaginta*, la *1 Regi* și în *Isaia*, este posibil să se fi produs pentru că παντοκράτωρ se distanțează prea mult de formularea ebraică, iar κύριος τῶν δυνάμεων este simțită ca o redare politeistă eronată. Sintagma יהוה צבאות se întâlnește și în scrierile de la Qumran, și anume în binecuvântarea preoților la 1 Q28IV25, dar lipsește complet din discursul doxologic, ca, de exemplu, din imnurile jertfei de Sabat.

Predicatul divinității ὕψιστος, care funcționează mai ales în textele vechi adesea ca echivalent al lui עליון,²⁸ îl determină pe Filon din Alexandria să se declare împotriva presupunerii că ar mai putea exista încă un non-preaînalt căci, potrivit eruditului alexandrin, Dumnezeu este unul și nu există altul în afară de el²⁹. Alți autori, atât din sfera tradiției grecești, cât și din cea a tradiției aramaice, sunt mai puțin rezervați³⁰.

2.2. Dumnezeu și acțiunile Sale

Începând cu secolul al șaselea î.Hr., atât în lumea greacă, cât și în cea iudaică există eforturi de a supune discursurile tradiționale referitoare la Dumnezeu unei epurări, proces care se realizează într-o manieră asemănătoare. Nu cred că există o dependență spirituală și literară între cele două spații. În lumea grecească, această orientare către începuturile criticii istorice și morale a miturilor de la Xenofan, Heraclit și Pindar³¹ devine vizibilă la Platon. În critica pe care i-o aduce lui Homer, acesta din urmă formulează două axiome fundamentale: 1. Dumnezeu este bun și el este sursa primară a binelui, nu a răului; 2. Dumnezeu este imuabil și el nu îi poate dezamăgi

²⁵ OrMan 1; EpArist 185; 3Bar 1,3; ParJer 1,5;9,6; TestAbr A 8,3; 15,12.

²⁶ Ps. 45:7; 47:8; 83:1; Sof. 2:9.

²⁷ Dogniez, *Le Dieu des armées*, p. 31.

²⁸ Reinhard Feldmeier, „Der Höchste”. *Das Gottesprädikat Hypsistos in der paganen Religiosität, in der Septuaginta und im lukanischen Doppelwerk*, în *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption* (ed. Wolfgang Kraus/ Siegfried Kreuzer; WUNT 325; Tübingen, Mohr Siebeck 2014), p. 544–558. Predicatul apare uneori în *Pentateuch* și în *Profeți*, se intensifică în *Psalmi*, în *Cartea înțelepciunii lui Iisus Sirab* și în ambele versiuni ale cărții lui Daniel.

²⁹ Philo, LegAll III 82; vezi Feldmeier, „Der Höchste”, p. 551.

³⁰ Feldmeier, *Der Höchste*, p. 550f. se referă la Iosif și Aseneth, Testamentul lui Avraam, Testamentele celor 12 patriarhi, dar și la textele aramaice de la Qumran și la Cartea a patra a Ezrei (Altissimus). Din Qumran v. 1Q20 XXI 20; 11Q05 XVIII 6; Q246 II 1, la fel și pentru predicatul „puternic” 8Q05 I 1.

³¹ Xenophanes, Frgm. 1 (Diels/ Kranz 128); Heraklit, Frm. 42 (Diels/ Kranz 160); Pindar, Ol 1,28.

pe oameni³². În lumea iudaică, această orientare devine vizibilă prin aceea că, la fel ca și înainte, urmând tradiția, se poate vorbi despre mânia lui Dumnezeu, dar se încearcă o reținere față de orice impresie de voință arbitrară din partea lui Dumnezeu.

Astfel, în privința recensământului poruncit de David, autorul *Paralipomenelor* vrea să atenueze bănuiala potrivit căreia David ar fi fost mai întâi instigat la aceasta, pentru a fi apoi pedepsit, și de aceea operează modificări față de original³³. Nici judecata asupra fiecărui rege în parte, ca și asupra întregului Israel, nu se va mai efectua fără o avertizare prealabilă. Autorul *Paralipomenelor* introduce față de textul original câțiva profeți³⁴, al căror mesaj poate fi rezumat astfel: schimbarea gândului ar putea împiedica să trebuiască să se pună în practică judecata pe care Dumnezeu a anunțat-o³⁵. Chipul lui Dumnezeu prezintă în *Paralipomene* o oarecare asprime, dar nu și voință arbitrară.

Unii traducători ai *Septuagintei* evită și ei să-i atribuie lui Dumnezeu un mod de acțiune arbitrar. Acest fapt începe deja cu Fac. 4:4 ș. urm. Aceeași expresie יִרְתַּף ('jertfa') este redată prin θυσία când vine vorba de jertfa lui Cain, dar prin δῶρον când se referă la jertfa lui Abel. Abel a adus jertfa cea prețioasă. Aici se încadrează, de asemenea, și tema împietririi inimii lui Dumnezeu. În relatarea chemării lui Isaia (6:9 ș. urm.)³⁶, *Septuaginta* a modificat atât de mult, încât Dumnezeu nu le mai dă profeților sarcina de a avea o inimă împietrită, ci constată împietrirea deja existentă. Eusebiu din Cezareea și Chiril din Alexandria au comentat deja acest aspect în acest fel, iar Ieronim a indicat explicit diferența dintre textul ebraic și cel grecesc³⁷. *Septuaginta* se apropie aici de determinările *Torei* și este în acord cu literatura existentă, căci în Deut. 30:11-16, Sir. 15:11-20 (și mai târziu în PsSal 9:4) libertatea de opțiune a omului este presupusă, la fel ca, mai târziu, în 4Esra 7:118-131. După concepția grupului de la Qumran, israelitul³⁸ are, de asemenea, o voință liberă în „legământul inirii”, adică să intre în grupul de la Qumran și să nu mai continue cu împietrirea inimii sale³⁹.

³² Platon, *De republica*, 378a – 383e.

³³ 1Paral. 21:1, diferit de 2Sam. 24:1.

³⁴ Samaia (2Paral. 12:5), Azarias (2Paral. 15:1), Anani (2Paral. 16:7), Eliezer (2Paral. 20:37), Sacharja ben Jujada (2Paral. 24:20–22).

³⁵ Cf. deja 2Reg. 17:7.23.

³⁶ Filon din Alexandria, *Quaestiones in Genesim* I 62. V. Suzanne Daniel, *Recherches sur le Vocabulaire du Culte dans la Septante* (Études et commentaires 61; Paris, Librairie C. Klincksieck, 1966), p. 120.

³⁷ Eusebiu din Cezareea, Is. 42, GCS 58, 42; Chiril din Alexandria, în Is., PG 70, 185 B – 188 A; Ieronim, în Is. III, CC.SL 73, 91.

³⁸ În reproducerea poveștii Exodului se spune de mai multe ori în 4Q422 că Dumnezeu a împietrit inima lui Faraon, pentru a nu-i lăsa pe israeliți să plece (4Q422 B10b,9; B10d,3; Frgm. 10,d,7.11). Declarația nu se referă, însă, la israeliți.

³⁹ La 1QS I,1–6; CD II,25 ș. urm.; 4Q258 Frgm. I i 4. În 1QS V 4–6 citim: „Nimeni (însă) să nu meargă în încăpățânarea împietririi sale până acolo încât să-și înșele inima, ochii săi și ideea ființei sale, mai degrabă să micșoreze în uniune (= grupul de la Qumran) tăierea

Dimpotrivă, traducătorul *Genezei* nu a schimbat nimic la Fac. 22:1 în întrebarea referitoare la cine și de ce a cerut legarea lui Isaac. Cu privire la acest aspect există diferite tendințe în iudaismul antic. În Jub 17,16⁴⁰, ca și în 4Q225, Mastema, adică diavolul, este cel care îi propune lui Dumnezeu testul legării lui Isaac. *Septuaginta* menține în acest context, la fel cu *Targum*-urile, paternitatea lui Dumnezeu pentru testarea lui Avraam. O privire asupra literaturii greco-romane⁴¹ și asupra comentariului la Fac. 22 al lui Filon din Alexandria⁴² ne arată că, odinioară, cererea de a merge la moarte nu era simțită ca neobișnuită. Literatura iudaică antică vede în supunerea lui Avraam față de cererea divină dovada neclintirii sale în credință. 1Mac. 2:52 reprezintă cea mai scurtă justificare cu privire la rațiunile pentru care traducătorul *Septuagintei* nu a trebuit să opereze modificări.

La fel ca autorii *Paralipomenelor*, traducătorii *Septuagintei* nu au respins ideea că Dumnezeu îi amenință cu judecata pe păcătoși. Mânia este ceva diferit de voința arbitrară. De altfel, Ioan Gură-de-Aur a constatat deja că Dumnezeu anunță pedepsele, pentru a nu mai fi nevoit să le îplinească, dacă oamenii se lasă avertizați și se întorc la El⁴³. Pasajul din Iona 3:10 este edificator în acest sens⁴⁴. Dacă Dumnezeu este considerat uneori în *Septuaginta* drept educator al Israelului, acest fapt poate avea aceleași implicații⁴⁵. Această idee apare nu numai în *Septuaginta*, ci și în 2Mac. 6:12, precum și în PsSal 8:29.

2.3. Problema antropomorfismelor

În tradiția grecească păgână, receptarea critică a lui Homer începe cu critica antropomorfismelor făcută de Xenofan⁴⁶, care nu rezultă din simplu ateism, ci dintr-o concepție pur spirituală despre zei⁴⁷. În iudaismul precreștin există tendințe comparabile. Datorită unicității lui Dumnezeu, nu se pune problema unei conduite necorespunzătoare din partea zeilor, așa cum apare la Homer. Mai greu este în

împrejur și cerbicia, pentru a pune temelie adevărului pentru Israel, pentru o uniune a legământului veșniciei”.

⁴⁰ V. Jacques T.A.G.M. van Ruiten, *Abraham in the Book of Jubilees. The Rewriting of Genesis 11:26–25:10 in the Book of Jubilees 11:14–23:8* (JSJS 161; Leiden/ Boston, Brill, 2012), p. 209–212.

⁴¹ V. Polybius 38,7 ș. urm., 20; Cicero, *De finibus bonorum et malorum* 2,66; Livius 7,6.4; 10,28.13–18 și *passim*.

⁴² Filon, *De Abramo* 178–183.

⁴³ Johannes Chrysostomus, *In illud Isaiae, Ego Dominus Deus feci lumen* etc. 6, PG 56, 151. Cf. Hieronymus, *In Am.* I 3,3–8, CC.SL 76, 248: *Qui autempraedicit, non vultpunire peccantes.*

⁴⁴ Theodoret Cyrus, *In Jonam*, PG 81, 1736 C.

⁴⁵ V. Hieronymus, *In Hos.* 5.3, CC.SL 75, 51-2: *Ego sum magister uester, immoeruditor, qui emendarecupiam, non punire; et saluare, non perdere.*

⁴⁶ Xenofan, *Frgm.* B 15 ș. urm. (Diels/ Kranz 128).

⁴⁷ Wolfgang Röd, *Die Philosophie der Antike*, vol. 1: *Von Thales bis Demokrit* (München, Beck, 1998), p. 83.

secolul al III-lea î.Hr., când textele biblice vorbesc despre fața lui Dumnezeu, despre ochii lui, despre gură, mâini și chiar despre nasul său. Exegetul evreu Aristobul atrage atenția că acest fapt nu trebuie înțeles literal, căci despre Dumnezeu trebuie să se vorbească într-o manieră adecvată, nu fabuloasă; de aceea, exegetul pretinde ca aceste expresii să fie interpretate la modul alegoric. Expresia „mâna lui Dumnezeu” simbolizează puterea cu care El lucrează⁴⁸. Filon din Alexandria poate justifica expresiile antropomorfe din Biblie prin ideea că Biblia se adaptează capacității de înțelegere a oamenilor simpli⁴⁹, dar desăvârșește ulterior interpretarea alegorică, așa cum se obișnuia în vechea exegeză creștină.

În interiorul literaturii iudaice antice se constată că, încă din *Paralipomene*, referirea verbală la ochii și la urechile lui Dumnezeu se limitează în esență la rugăciuni și la redarea directă a discursului lui Dumnezeu⁵⁰. În *Paralipomena* se vorbește despre „gura” lui Dumnezeu atunci când este vorba despre discursul direct al lui Dumnezeu, chiar dacă perspectiva narării este cea auctorială. Însuși faraonul Neco poate fi vocea lui Dumnezeu (2Cron. 35:22)⁵¹.

În *Septuaginta* se constată o abordare diferită. Există diferențe în ceea ce privește nasul. Conceptul $\eta\alpha$ nu este redat niciodată în *Septuaginta* prin $\mu\kappa\tau\eta\rho$ atunci când este vorba despre Dumnezeu, ci prin $\delta\rho\gamma\acute{\eta}$, ca, de exemplu, în Num. 12:9 și, dependent, probabil, de acest loc, în Is. 65:5 LXX. Nici această retransare a concreteței corporale nu este o caracteristică a *Septuagintei*. În scrierile de la Qumran nu mai apare termenul-cheie *nas* cu referire la Dumnezeu. Funcția nasului, mirositul, s-a păstrat în Fac. 8:2 LXX: „Și Dumnezeu a mirosit mireasma”. Și în Lev. 3:11 este inclusă expresia $\delta\sigma\mu\eta\ \epsilon\upsilon\omega\delta\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ⁵². Reprezentări asemănătoare se întâlnesc de mai multe ori în *Cartea Jubileelor* și în textele de la Qumran⁵³. Traducerile biblice aramaico-iudaice, *Targum*-urile, merg în această privință mai departe decât *Septuaginta* și textele de la Qumran. După părerea lui Christian Eberhart, acestea evită complet motivul „miresmei de liniștire pentru Jahwe”⁵⁴.

⁴⁸ Aristobul, la Eusebiu din Cezareea, *Praeparatio Evangelica* 8,10,3.

⁴⁹ Filon, *Immut.* 64; v. Filon, *De somniis* I 236f.

⁵⁰ 2Paral. 6:15.20; 7:15.

⁵¹ Traducătorul pasajului 1Esdr. 1:26 merge prea departe cu această idee. El formulează astfel: „El nu a fost atent la cuvintele din gura Domnului, rostite de profetul Ieremia”.

⁵² În 4QLev^b apar variantele $\delta\sigma\mu[\eta\nu]\ \epsilon\upsilon\omega\delta\acute{\iota}\alpha\varsigma$ (Patrick W. Skehan/ Eugene Ulrich/ Judith E. Sanderson (ed.), *Qumran Cave 4 IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts* (DJD 9; Oxford, Clarendon, 1992), p. 170.

⁵³ Jub 6,4; 21,9; 1QM II 5, 11Q05 XVIII 10.

⁵⁴ Christian Eberhart, *Beobachtungen zu Opfer, Kult und Sühne in der Septuaginta*, în *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption* (ed. Wolfgang Kraus/ Siegfried Kreuzer; WUNT 325; Tübingen, Mohr Siebeck, 2014), p. 297–314 (304 ș. urm.).

În iudaism este singular faptul că la Amos 6:8 se vorbește despre ψ נפּי lui Dumnezeu, pe care *Septuaginta* a modificat-o în $\kappa\alpha\theta' \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ⁵⁵. Și motivul „atingerii lui Dumnezeu” s-a schimbat în Zah. 2:12⁵⁶.

De altfel, traducătorii *Septuagintei* nu au tratat substanțial fiecare antropomorfism. Nu vreau să văd în aceasta o inconsecvență. Când nu ne putem decide în privința unei dileme, trebuie să cântărim dacă alternativa pentru care optăm este într-adevăr cea corectă. Cred că în *Septuaginta*, de cele mai multe ori, nu antropomorfismul a fost problema, ci întrebarea „Ce scenă își putea imagina un povestitor?”.

Formularea legată de *urechile* lui Dumnezeu a fost păstrată în comunicarea directă, ca în Num. 14:28. Construcția problematică a fost însă eliminată din TgQnq la Num. 14:28⁵⁷. În interpretarea de la Qumran, expresia despre urechile lui Dumnezeu apare numai de două ori în limbajul rugăciunilor, la 11Q05 XXIV 4, în construcția „apleacă-ți urechea”, și la 4Q434 Frgm 1.2, în cântarea de laudă „el și-a deschis ochii către cel căzut, a ascultat strigătul orfanilor și și-a aplecat urechea sa”⁵⁸. Tradiția iudaică nu este, așadar, complet unitară în această privință.

Vorbirea despre *ochii* lui Dumnezeu se întâlnește în literatura de la Qumran, uneori în redarea expresiilor așa-numite deuteronomice⁵⁹, alteori în limbajul rugăciunilor. Acest fapt poate însemna că ochiul lui Dumnezeu veghează ocrotitor asupra celui ce se roagă, mai cu seamă asupra celui smerit⁶⁰, ori asupra celui bun sau peste întregul Israel⁶¹. Prin contrast, expresia „ochii lui Dumnezeu” este complet absentă din Psalmii lui Solomon.

Gura lui Dumnezeu nu este menționată frecvent în literatura qumraniană. Textele sunt păstrate adesea doar foarte fragmentar. Uneori, expresia „gura lui Dumnezeu” se referă la adevărul lui Dumnezeu, căruia omul trebuie să i se conformeze⁶² și pe care „trădătorii și omul minciunii” nu l-au respectat, „căci ei nu au ascultat cuvintele vestitorului dreptății din gura lui Dumnezeu”⁶³. Referirea la gura lui Dumnezeu servește aici la exprimarea în cuvinte a cererilor proprii grupului de la

⁵⁵ Aaron Schart, *The Jewish and the Christian Greek Versions of Amos*, în *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (ed. Wolfgang Kraus/ R. Glenn Wooden; SBL.SCS 53, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006), p. 157–177 (165).

⁵⁶ Mario Cimosca, *Observations on the Greek Translation of the Book of Zechariah*, în *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Cambridge 1995* (ed. Bernard A. Taylor; SBL.SCS 45, Atlanta, GA, Scholars Press, 1997), p. 91–108 (96–97).

⁵⁷ Bernard Grossfeld, *The Targum Onqelos to Leviticus and The Targum Onqelos to Numbers Translated, with Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible 8; Wilmington, M. Glazier, 1988), p. 108.

⁵⁸ Neclar este în 4Q413 Frgm. 1b,3.

⁵⁹ „... binele în ochii tăi”: 1QH IV 23; VIII 18; „răul în ochii tăi”: 1QH V 18; v. și 4Q390 Frgm. 1,4,9.

⁶⁰ Primele 1QH X 31; ultimele 4Q434 Frg. 1 i 2 ș. urm.

⁶¹ Primele 11Q05 XVIII 14; ultimele 4Q369 Frg. 1 ii 3.

⁶² 1QH XXII 9 ș. urm.; 1QS IX 25.

⁶³ 1QpHab II 1–3.

Qumran. În literatura apocaliptică nu am găsit sintagma „gura lui Dumnezeu”, cel puțin nu în Enoh, TestMos, syrBar și 4Ezra. În TgPs 18,9, construcția este, de asemenea, evitată. Acolo se spune: „*he sent his anger like a burning fire that consumes before him; his rebuke burns at his utterance like coals of fire*”. În Targum-ul Onqelos, formula „gura lui Dumnezeu” este în general evitată⁶⁴. În Num. 12:9, în Targum Onqelos se spune: „As one speaks to another speaker, I converse with him”⁶⁵.

2.4. Întrebuințarea metaforelor pentru reprezentarea lui Dumnezeu

Textele rugăciunilor din psalmii iudaici dispun de o bogăție metaforică pentru reprezentarea lui Dumnezeu. Metaforele obiectuale îl arată ca *stâncă*, *soare* și *scut*, metaforele abstracte îl înfățișează ca *refugiu* și ca *cetate stabilă*, iar în metaforele personale apare ca *rege*, *judcător*, *salvator*, *părinte*, *păstor*. Dacă avem în vedere rugăciunile din *Cărțile Paralipomenelor*⁶⁶, constatăm că aici nu mai apare nicio metaforizare. În cartea *Baruch*, poate fi menționat doar versetul 3:12, controversat din punct de vedere critico-literar, în care apare metafora *izvorul înțelepciunii*. Prin urmare, nu este de mirare faptul că în *Septuaginta* metaforizarea a fost redusă, mai ales când este vorba despre metaforele obiectuale. Decisiv în acest sens este simțul realității. În cazul *stâncii*, al *scutului* și al altor elemente, se cere o corectură teologică: Dumnezeu nu este soarele, nici măcar metaforic, căci el a creat soarele. Dimpotrivă, metaforele abstracte și cele personale au rămas mai degrabă nealterate în *Septuaginta*.

Nici în literatura contemporană *Septuagintei*, nici în cea care i-a urmat nu mai există aproape deloc metafore obiectuale. Pentru metaforele *stâncă*, *refugiu* și *cetate* există în textele de la Qumran două atestări⁶⁷, cu câte o singură ocurență, în timp ce metafora *soarelui* nu apare deloc. Lor nu ar trebui să li se închine rugăciuni, așa cum se subliniază în 11QT 19/20 LV, 18, în paralel cu Deut. 17:3. Nici noțiunea *scut* nu mai este întrebuințată metaforic ca apreciere a divinității, în textele de la Qumran. Din unele cărți cu conținut apocaliptic, anume din versiunea etiopiană la Enoh, în Testamentul lui Moise, în versiunea siriacă a lui Baruh și din Cartea a IV-a a lui Ezra, asemenea metafore obiectuale lipsesc de tot. Prin reducerea metaforelor obiectuale, *Septuaginta* se alătură unei tendințe care se observă și în literatura iudaică antică din aceeași perioadă.

Situația metaforelor abstracte este diferită: tocmai în *Psalmi* și în *Septuaginta* metaforizarea este frecventă. Un exemplu e suficient. În Ps. 17:3 se întâlnesc *καταφυγή*, *ῥοστίς*, *βοηθός*, *ὑπερασπιστής*, *κέρας σωτηρίας μου*. Aceste concepte abstracte,

⁶⁴ Bernard Grossfeld, *The Targum Onqelos to Genesis Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible 6; Wilmington, M. Glazier, 1988), p. 19.

⁶⁵ Bernard Grossfeld, *The Targum Onqelos to Leviticus and the Targum Onqelos to Numbers* (The Aramaic Bible 8; Wilmington, M. Glazier, 1988), p. 104.

⁶⁶ 1Paral. 16:8–36; 17:16–27; 29:10–19; 2Paral. 6:14–42.

⁶⁷ 1QH XVII 29; 4Q381 Frgm 24,7.

necunoscute ca epicleze nicăieri în religia grecească⁶⁸, sunt folosite și în literatura iudaică timpurie ca ceva de la sine înțeles. Termenii καταφυγή, ἔλπεις, ὑπερασπιστής, σωτήρ și ἀντιλήμπωρ revin mereu în Psalmii lui Solomon (PsSal 16:4)⁶⁹.

Metaforele personale, chiar și cele referitoare la credincioși ca atare, se păstrează în *Septuaginta*, așa cum întâlnim și în Sir. 51:1-3 (*rege, cavaler, protector, ajutor*). În literatura iudaică mai târzie, asemenea metafore pot fi parțial reduse sau reinterpretate prin comentarii, dacă ele nu exprimă superioritatea lui Dumnezeu. Metafora *păstorului*, păstrată în *Septuaginta* (Ps. 22:1), este asociată în literatura post-septuagintală fie ca la Filon, în ciuda chemării din Ps. 22, nu numai cu fiecare credincios în parte, ci cu guvernarea divină, ca formă de protecție a lumii⁷⁰, fie ca în Targum (Ps. 23), cu legătura dintre Dumnezeu și Israel din perioada rătăcirii prin deșert⁷¹. În TgPs 80,2, în locul cuvintelor „Tu, păstor al lui Israel, ascultă, cel ce îl păzești pe Iosif ca pe oi”, apare formularea „Listen, O Governor of Israel, you who lead the ark of Joseph like a flock!” (= Ascultă, guvernator al Israelului, tu, care conduci chivotul lui Iosif ca pe o turmă)⁷². În textele de la Qumran metafora păstorului nu se referă la oameni, cu excepția fragmentului 1Q34 Frg. 3 ii 8. În orice caz, starea proastă în care s-a păstrat textul nu permite evaluări mai precise în legătură cu întrebunțarea metaforelor. Din nou trebuie să constatăm o deconstrucție analogică.

În cazul metaforei *tatălui*, tendința nu este tocmai unitară. Metafora a fost în repetate rânduri extinsă la formularea πατήρ πάντων⁷³, de exemplu în Testamentul lui Moise (TestMos 4,2) sau la Iosephus Flavius. Se accentuează aspectul dominației lui Dumnezeu asupra lumii, în timp ce se diminuează aspectul grijii față de lume. În Qumran, lucrurile stau diferit. Pe de o parte, metafora îl desemnează aici pe Dumnezeu ca părinte al întregului Israel, ca în Cartea *Jubileelor*⁷⁴, pe de altă parte, îl arată ca părinte al celor smeriți, dar apare și în rugăciunile individuale ale

⁶⁸ Eberhard Bons, *Die Rede von Gott in den Psalmen*^{LXX}, în: *idem, Textkritik und Textgeschichte. Studien zur Septuaginta und zum hebräischen Alten Testament* (FAT 93; Tübingen, Mohr Siebeck, 2014), p. 31–50 (46).

⁶⁹ καταφυγή (PsSal 5,2; 15,1), ἔλπεις (PsSal 5,11; 15,1); ὑπερασπιστής (PsSal 7,7); σωτήρ καὶ ἀντιλήμπωρ (PsSal 16,4).

⁷⁰ Filon, agr. 50.

⁷¹ Domnul este cel care a hrănit poporul său în deșert.

⁷² David M. Stec, *The Targum of Psalms, Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible 16; London/ New York, M. Glazier, 2004), p. 156.

⁷³ La Iosephus (e.g. Ant. I 230; II 252; IV 262), v. Mladen Popović, *God the Father in Flavius Josephus*, în *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (ed. Felix Albrecht/ Reinhard Feldmeier; Themes in Biblical Narrative 18; Leiden/ Boston, Brill, 2014), p. 181–197.

⁷⁴ V. Jacques van Ruiten, *Divine Sonship in the Book of Jubilees*, în *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (ed. Felix Albrecht/ Reinhard Feldmeier; Themes in Biblical Narrative 18; Leiden/ Boston, Brill, 2014), p. 85–105, cu trimitere la Jub 1,24; 2,19; 19,29, unde prin Iacov se înțelege în general Israel.

credincioșilor – în rugăciunea de cerere 4Q372 I 16⁷⁵ și în cea de mulțumire 4Q460, 9 i 6, precum și în Sir 23,1.4.

3. Reprezentarea figurilor biblice

În *Paralipomene* sunt deja vizibile tendințele de a evidenția orientarea către *Tora* în cazul figurilor pozitive ale istoriei israelite postmozaice și de a sublinia comportamentul impropriu în cazul celor negative⁷⁶. Și autorul *Cărții înțelepciunii lui Iisus Sirab* reliefează în anumite locuri credința personajelor pozitive în Dumnezeuul lui Israel, ceea ce înseamnă, practic, în Legea Lui. El apreciază judecătorii în general ca fiind oameni „a căror inimă nu a cultivat desfrâul și care nu s-au îndepărtat de la Domnul” (Sir. 46:11[13]). Dintre regii Regatului de Nord îl numește numai pe Ieroboam I (Sir. 48:23), dintre cei ai Regatului de Sud, pe David, pe Solomon (cu o evaluare critică a sfârșitului vieții sale), pe Ezechia și pe Iosia. Ei sunt acei regi pe care autorul *Cărților Regilor* i-a apreciat deja ca fiind foarte buni (cu excepția lui Solomon). În *Septuaginta*, fenomenul apare într-o formă inteligibilă în acele părți ale traducerii care urmează Pentateuhul. Unele dintre modificările numite în continuare pot fi urmărite deja în câmpul tradiției ebraice. Voi explica aceste tendințe la Iosua, Samuel, Saul, David și la Profeți.

3.1. Iosua

În *Paralipomene*, Iosua este menționat pe scurt în 1Cron. 7:27. În *Septuaginta* se constată mici modificări ale imaginii lui Iosua față de originalul ebraic. Iosua nu este considerat fiu al lui Nun – numele unei zeități egiptene este nepotrivit ca nume patronimic pentru un urmaș al lui Moise –, ci fiu al lui Navi (Ios. 1:1 LXX); e posibil ca נון să fi fost deja modificat în נון în ebraică. Mai mult, Iosua construiește pe muntele Gaibal un altar de sacrificiu din pietre necioplite⁷⁷. În final, este considerat „sfânt” (Ios. 24:9 LXX), ceea ce explică alegerea sa de către Dumnezeu. În textele de la Qumran, Iosua este, firește, prezent ca urmaș al lui Moise⁷⁸. Mai importantă este stilizarea din 4Q175,21, acolo unde enunțul începe prin cuvintele: „În momentul în care Iosua a încetat să mai cânte și să mai laude cu imnurile sale...” – cel puțin un astfel de psalm a fost pus pe seama lui, anume în 4Q379.

⁷⁵ V. integral Lutz Doering, *God as Father in Texts from Qumran*, în *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (ed. Felix Albrecht/ Reinhard Feldmeier; Themes in Biblical Narrative 18; Leiden/ Boston: Brill, 2014), 107–135.

⁷⁶ Isaac Kalimi, *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexen in den Samuel- und Königsbüchern* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 226; Berlin/ New York, de Gruyter, 1995), p. 128.

⁷⁷ Ios. MT = Ios. 9:2a-b LXX, v. Deut. 27:5 ș. urm.

⁷⁸ CD V 4; 1Q22 I 12; 4Q378 Frgm. 22 I.

3.2. Samuel

În *Paralipomene*, Samuel este configurat ca urmaș al lui Levi, pentru ca astfel serviciul său preoțesc în Silo să rămână fără pată⁷⁹. 1Cron. 18:17 corectează 2Sam. 8:18 MT astfel: fiii lui David nu mai sunt preoți (ca non-aronizi, nici nu ar fi avut voie așa ceva), ci „primii de partea regelui”⁸⁰. Iisus Sirah spune despre Samuel că și-a înălțat vocea din pământ „pentru a acoperi printr-o profeție fărădelegea poporului” (Sir. 46:20[23]; în povestirea precedentă, 1Sam. 28, singurul vinovat e Saul). Un alt indiciu al centrării pe *Tora* este faptul că Samuel s-a adresat comunității lui Israel după νόμος κυρίου.

În tradiția iudaică, și părinții lui Samuel, Elkana și Ana, cunosc o oarecare stilizare. Ei (1Reg. 1:25) jertfesc corect (v. Lev. 23:9-21), interpretarea întâlnindu-se și în 4Q51. Samuel însuși este reliefat ca Nazireu după Num. 6:3 (1Reg. 1:11). În 1Sam. 2:18 se sugerează că Samuel este preot. *Septuaginta* nu merge atât de departe încât să adapteze originile sale la împrejurările cerute (v. *supra*). Dar Bethel, Gilgal și Mizpa devin probabil sanctuare (1Reg. 7:16). Samuel jertfește corect (1Reg. 9:24). El nu jertfește partea grasă de la coada animalului, care se folosește numai ca jertfă de mulțumire și pentru absolvirea de vină (Lev. 3:9; 7:3).

În cadrul scrierilor de la Qumran, la 4Q160, se găsește o abordare nouă a materiei cuprinse în prima *Carte a lui Samuel*, care implică și înfățișarea lui Samuel. Textul s-a păstrat însă fragmentar, astfel că nu permite o corelare cu datele din *Paralipomene* sau cu *Septuaginta*. 4Q160 demonstrează însă că figura lui Samuel trezea în continuare interes.

3.3. Saul

În *Paralipomene*, moartea lui Saul este explicată prin „lipsa de credință” față de Dumnezeu și, în plus, prin întrebarea adresată ghicitoarei de la Aen-Dor (cf. 1Sam. 28; 1Cron. 10:13) aprecierea este întărită. Până și în alegerea verbelor שאל și שרר, reperul dominant este Deut. 18:9–12⁸¹. În *Septuaginta*, Saul nu este înfățișat nici pozitiv, nici negativ. Mai important este că mai târziu se dezvoltă o imagine a lui care nu este doar negativă. În 4Q252 Frgm. 1 iv 2 se relatează fără o apreciere negativă că Saul l-a ucis pe adversarul Amalec. Fapta lui Saul este evaluată ca împlinire a Deut. 25:19, fără ca supunerea incompletă din 1Sam. 15 să fie menționată. Numai în acest fel este de înțeles faptul că părinții celui mai mare apostol creștin dintre non-iudei i-au dat fiului lor acest nume.

⁷⁹ 1Paral. 6:7–13; 18–23; v. Kalimi 1995, p. 138.

⁸⁰ Kalimi 1995, p. 139.

⁸¹ Și fărădelegea lui Manase este descrisă în amănunt, conform Deut. 18:9–12: el păzește necromanții și ghicitorii (2Paral. 33:2.6). V. Kalimi 1995, p. 117.

3.4. David

Stilizarea lui David începe deja în *Paralipomene*. După o victorie asupra filistenilor, David nu mai permite preluarea idolilor, ci îi arde conform prescripției din Deut. 7:25 (1Cron. 14:12). El este considerat un model de supunere față de Lege (2Cron. 7:17), trăsăturile negative ale imaginii sale fiind eliminate (afacerea Batseba, revolta lui Absalom). În Cron. 17:16 LXX, David este înfățișat ca fiind „jubit” de Dumnezeu; eternitatea dinastiei lui este accentuată. În plus, el este văzut ca cel care a stabilit rânduielile cultului în templu. În 1Cron. 21:8 LXX nu mai este vorba despre „vina” lui David, ci despre „răutatea” sa, care reprezintă o despovărare (κακία înseamnă mai puțin o atitudine internă, cât mai ales rezultatul unei acțiuni externe).

În *Cartea Înțelepciunii lui Iisus Sirab* se relatează despre victoria lui David împotriva lui Goliat, victorie pentru care Dumnezeu i-a întărit mâinile, ca răspuns la recunoștința lui față de Dumnezeu și la acțiunea sa în legătură cu rânduiala cultului divin. Îndatorarea sa față de Batseba și Urie este consemnată ca „iertată” pe baza 2Sam. 12:13 (Sir. 47:11[13]), întâmplarea nefiind povestită în detaliu.

În *Septuaginta*, la portretizarea lui David, se evită ideea că în casa lui pot exista terafimi (1Sam. 19:13.16), de aceea cuvântul este înlocuit prin κενοτάφια ‘sarcofage pentru mumii’. Pe lista cu numele eroilor lui David primul este Ιεσσααλ (2Reg. 23:8 Ant). Textul masoretic și recenzia *kaige* au eliminat componenta Βααλ a numelui.

În scrierile de la Qumran, David este amintit o singură dată în 11Q05 XXVII 2-11, ca înțelept și ca autor al psalmilor. El a scris cântece⁸² pentru toate zilele din an, mai ales 52 de imnuri pentru jertfa Sabatului, respectiv cântece pentru începutul lunii – toate cu ajutorul harului profeției, care i-a fost dăruit de către Preaînaltul. În 4Q397, Frgm. 14–21, 10, Psalmilor lui David le este atribuit același prestigiu de care se bucură *Tora* și *Cărțile Profeților*. David este considerat un „om plin de har” (4Q398 Frgm. 14 ii 1). În 1QM XI, 2 se subliniază faptul că el a avut încredere în Dumnezeu când l-a învins pe Goliat și nu a primit sulița sau sabia – ideea teologică centrală în 1Sam. 17:45. Uciderea sângeroasă a lui Urie formează încă obiectul amintirii în CD V 5 și 4Q398 Frgm. 14 ii 2.

În 1Mac. 2:57 este lăudată în general evlavia lui David. El este plasat în rândul modelelor care ar trebui să încurajeze interesul plin de zel pentru *Tora*.

3.5. Autoritatea profeților

În *Paralipomene* sunt menționați Isaia și, spre deosebire de *Cărțile Regilor*, profetul Ieremia, dar nu și Ezechiel și niciunul dintre cei așa-numiți doisprezece profeți minori. Imaginea profeților din *Cărțile Paralipomenelor* se poate observa cel mai bine, așa cum am menționat mai devreme, acolo unde autorul introduce noi figuri de profeți. Aceștia avertizează asupra comportamentului greșit și îndeamnă la reflecție.

⁸² În 4Q177 III 7; XI 7 Ps .11 și Ps. 6, ca și Ps. 82,1 din 11Q13 II 10 îi sunt atribuiți lui David.

În *Cartea înțelepciunii lui Iisus Sirab* sunt considerați profeți Samuel, Nathan, Ilie, Elisei, Isaia, Ieremia, Ezechiel și grupul așa-numiților profeți minori. Lista confirmă succesiunea din *Tora*, din cărțile istorice și din cărțile profeților, ca scrieri reprezentative pentru crearea identității Israelului.

Într-o direcție similară conduc mai multe schimbări operate în *Septuaginta*, în ceea ce privește autoritatea profeților. Traducătorii accentuează ideea că profeții anunță cuvântul lui Dumnezeu și nu propriile cuvinte. O astfel de împuternicire are loc în Amos 5:1⁸³; Sof. 3:16a⁸⁴; Ier. 1:1⁸⁵; 45:27⁸⁶; Iez. 12:7⁸⁷. În traducerea *Paraliipomenelor* apar și profeții proveniți din rândul vizionarilor⁸⁸, pe care traducătorul îi adaugă pentru a întregi tabloul profeților. Schimbările corespunzătoare pot fi urmărite deja în câmpul tradiției ebraice; *Septuaginta* este aici probabil un text-martor, dar nu inițiator a unui proces. Acest fapt corespunde situației din secolul al II-lea î.Hr., când profeții erau văzuți ca vestitori ai pocăinței. Acest lucru îl indică deja denumirea frecventă de „slujitori ai Domnului” dată profeților în literatura iudaică a secolului la II-lea⁸⁹.

4. Rezumat

Sfințenia lui Dumnezeu implică schimbări care o accentuează încă și mai puternic, dar care urmăresc să evite impresia acțiunii sale arbitrare. Uneori, sfințenia lui Dumnezeu apare ca o categorie prioritară față de sfințenia textelor. Pe de altă parte, sfințenia textelor aflate în prezent tocmai în acele porțiuni de traducere ale *Septuagintei* care sunt puternic orientate spre limba sursă are prioritate față de tendința remarcabilă de a schimba afirmațiile despre Dumnezeu în așa fel încât sfințenia, transcendența și bunătatea lui să rămână mai bine conservate.

Figurile biblice sunt prezentate progresiv, în funcție de apropierea sau de distanțarea lor față de *Tora* lui Moise.

Scopul unei astfel de reconfigurări literare și reorganizări a tradiției istorice trebuie căutat în didactică: În cadrul educației religioase ar trebui să se încurajeze imitarea modelelor caste și să se descurajaze modelele rele. Acest fapt indică

⁸³ Λόγος κυρίου în loc de הַזְּאִדְבָּר.

⁸⁴ În Sof. 3:16a יִאמֶר este activ, nu pasiv; κύριος trebuie completat, pentru a face afirmația mai clară (Kim, *Text und Übersetzung des griechischen Zephanjabuches*, p. 165).

⁸⁵ Stüpp, *Gottesbildfragen*, p. 244: acest lucru se petrece deja în faza ebraică, contrar a ceea ce spune Vonach, *Jeremia*, LXX.E, 2712, care vrea să atribuie asta abia domeniului tradiției grecești.

⁸⁶ Λόγος κυρίου în loc de דָּבָר.

⁸⁷ În Iez. 12:7 apare ἐνετείλατό μοι (Dumnezeu ca subiect activ) în loc de pasivul „mi-a fost cerut”.

⁸⁸ 2Paral. 16:7.10; 19:2; 29:30; 35:15. Poate 1Sam. 9:9b este responsabil pentru: „Cei pe care îi numim astăzi profeți, i-am numit mai înainte vizionari”.

⁸⁹ Bar 2:24; Dan 9:6; IQS I 3; 4Q166 II 5; 4Q390 Frgm. 2 I 5.

sentimentul posibil al unei permanente amenințări a identității iudaice de către modul de viață non-iudaic, amenințare resimțită în straturile conducătoare responsabile cu educația.

COMUNICĂRI

DE LA ANALIZĂ SEMANTICĂ LA O LECTURĂ ANTROPOLOGICO-ETICĂ A ANTITEZEI DIN GAL. 5:19-23*

MIHAI AFRENȚOAE
Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan Roman
meluferent70@yahoo.it

Abstract: This study seeks to highlight a fundamental aspect of freedom from flesh, hence assuming the Spirit and its fruit. The purpose of such freedom is to serve one's neighbor with love. It is a continuous call to freedom, because flesh does not renounce the claim to be a guide.

Called to freedom (5:13), the Galatians cannot do what they will because of the continuous struggle between the flesh and the desires of the Spirit (5:17): it requires crucifying the flesh (5:24). Such a struggle highlighted the antithesis of the "works of the flesh" (5:19-21) and the "fruit of the Spirit" (5:22-23).

Subsequent appearance will be presented as a rhetorical-pragmatic element of great importance, especially for beginners in faith who need admonitions better to guide them (Quintilianus 1979, III, p. 8, 40). From a pragmatic point of view, although fear of negative consequences for education has a fundamental influence for certain values to be followed, Paul is especially interested in the positive aspect of freedom.

The persuasive intention of Paul is to convince the reader to follow a path that does not identify neither with the Jewish law nor with the pagan mentality, but with the way of love towards neighbor, the effect of the elements that compose the "fruit of the Spirit" which renounce the claims of the flesh. This pragmatic purpose of Paul is declined in two lines: the anthropological and the ethical (Betz 1977, p. 10). If liberation brought by Christ produces an ontological change, whoever believes is called to respond with appropriate ethical behavior. In other words, the indication provides a foundation for an imperative that derives from the indicative, which is also the interpretative key of antithesis 5:19-23.

Keywords: Galatians 5:19-23, antithesis between works of the flesh and fruit of the spirit, semantic analysis, anthropological and ethical interpretation, pragmatic.

Contextul și structura externă a pericopei 5:19-23

„Vorbim despre virtute și viciu, despre ceea ce este nobil și despre ceea ce este rușinos, deoarece constituie scopul a ceea ce se cuvine să fie onorat și a ceea ce trebuie blamat” (Aristotle 1939, I, 9.1)¹.

* *From a Semantic Analysis to an Anthropological Reading of the Antithesis of Gal. 5:19-23*

¹ Toate citatele din articol sunt traduceri personale. A se vedea și traducerea din Aristotle 2004, I, 9.1.

Pericopa din Gal. 5:19-23 face parte din secțiunea 5:13-24, în care Paul vrea să demonstreze că nouitatea de viață adusă de Cristos, prin eliberarea față de legea iudaică și, mai ales, de o anumită interpretare legalistă a acesteia, nu trebuie să devină un pretext pentru a reveni la sclavie, de data aceasta sub puterea ascunsă a cărnii. Carnea reprezintă mereu un risc ce poate îndepărta de libertatea primită în dar de la Cristos. În acest sens, Paul simte necesitatea de a evidenția chemarea la libertate (5:13), o libertate deja realizată de Cristos (5:1), dar nu imună față de forța perturbatoare și alienantă a cărnii, care poate împiedica accesul la moștenirea împărăției lui Dumnezeu (5:21b). Pentru a contracara tendința delăsării sub influența cărnii, Paul încearcă să-i convingă pe galateni să urmeze ceea ce este nobil și intrinsec în natura eliberată de Cristos (5:1), adică darul libertății care se manifestă prin iubire față de aproapele (5:14), după criteriile Duhului (5:16, 18, 22-23).

Chemați la libertate (5:13), galatenii nu pot să facă tot ceea ce vor, din cauza luptei continue între dorințele cărnii și cele ale duhului (5:17), de aceea se impune răstignirea cărnii (5:24). Pe lângă evidențierea riscurilor influenței cărnii, Paul este interesat de aspectul pozitiv al libertății, drept care indică o linie de orientare atrăgătoare nu doar pentru credincioșii proveniți dintre păgâni, dar și pentru cei proveniți din iudaism, citând Lev. 19:18, unde se afirmă: „toată legea este împlinită într-un singur cuvânt, în acesta: «să îl iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși»” (Gal. 5:14).

De aici se deduce că libertatea are nevoie de un triplu angajament pentru a putea fi eficientă: iubirea către aproapele (5:14); ghidul Duhului (5,16.18); răstignirea cărnii (5:24). De aceea vorbim despre „chemarea la libertate” (5:13), deși aceasta este deja realizată de Cristos (5:1). Prin pătimirea, moartea și învierea sa, Cristos ne-a eliberat de orice constrângere, însă darul libertății este ca o sămânță ce are nevoie să crească, iar în 5:13-24 obstacolul ce trebuie îndepărtat este carnea, termen care formează o incluziune, deoarece se găsește în 5:13 și în 5:24.

Dacă începutul pericopei se găsește în 5:13, în calitate de regentă secundară, în directă legătură cu regenta principală din 5:1, sfârșitul pericopei în 5:24 este confirmat de reluarea temei cărnii, ce trebuie răstignită, pentru a nu-și mai expune pretențiile de ghid ale persoanei eliberate de Cristos. Cu alte cuvinte, în „5:24 Paul oferă un sumar culminant și o concluzie a argumentării sale din 5:13-24” (Duvall 1994, p. 35). În plus, dacă în 5:13 Paul le amintește galatenilor că sunt chemați la libertate, înțeleasă ca obiectiv (BDR 1982; Schreiner 2010, p. 333), nu de cucerit, ci de păstrat, 5:24 reprezintă concluzia, prin indicarea actului performativ al răstignirii cărnii.

Duhul îndeplinește un rol central în 5:13-24, fie pentru că apare în 5:16, 18, adică în centrul pericopei, fie pentru că, în aceste versete, se cere umblarea în Duh, pentru a nu mai fi supuși nici concupiscentei cărnii (5:16), nici impunerilor legii (5:18). Așadar, rolul Duhului poate fi definit prin „conducerea comunității lui Cristos, pentru a trăi în libertate, din iubire către Dumnezeu și către frați; Duhul nu doar învinge puterea despotică a cărnii, dar și angajează comunitatea în libertate” (Yeo 2009, p. 280).

Yeo a evidențiat bine rolul Duhului în conducerea credincioșilor, însă nu a reușit să iasă din strâmtorarea identificării faptelor cărnii (5:19-21) cu legea iudaică, supusă eronat corupției (Yeo 2009, p. 277). Eroarea este evidențiată de diferența efectelor: în timp ce faptele cărnii conduc la excluderea din împărăție (5:21), legea iudaică trebuie dusă la îndeplinire prin iubirea față de aproapele (5:14), deci nu se găsesc la același nivel interpretativ. Dacă se spune că faptele cărnii poftesc împotriva Duhului și Duhul împotriva cărnii (5:17), nu se spune că legea ar pofti împotriva Duhului, nici viceversa. Dimpotrivă, nu este nicio lege care să se opună Duhului și rodului său (5:23). Cu toate acestea, cine se lasă condus de Duh nu mai este supus legii (5:18), de unde se deduce că libertatea adusă de Cristos conduce spre o altă dimensiune, aceea a omului nou (6:15).

În contextul expus, antiteza dintre faptele cărnii și rodul Duhului (5:19-23), cunoscută ca „listă de vicii și virtuți” (Gench 1992, p. 294; Weder 1998, p. 141), este văzută în accepțiunea relațiilor interpersonale, deoarece elementele cuprinse în listele respective au consecințe sociale (Pretorius 1992, p. 455). Această interpretare corporativă nu poate fi exclusă, însă este limitată. E suficient să ne gândim că între vicii apar „idolatria” și „magia”, care au o conotație religioasă, în relație cu divinitatea.

Structura internă și mesajul pericopei 5:19-23

Textul din 5:19-23 se împarte în două: 5:19-21 prezintă o listă de „fapte ale cărnii” sau de elemente negative ce trebuie combătute, pentru a avea acces la împărăția lui Dumnezeu; 5:22-23 prezintă o listă de elemente clasificate ca „rod al Duhului”, de pus în practică, pentru a putea fi liberi de lege și de concupiscenta cărnii.

În ce privește structura listei din 5:19-21, e posibil să întrevădem trei categorii de elemente (Gench 1992, p. 294)², însă împărțirea în patru categorii de elemente este de preferat (Lagrange 1918, p. 149; Blischke 2007, p. 278): **1**) cele cu privire la sexualitate: „prostituția” (πορνεῖα), „necurăția” (ἀκαθαρσία); „senzualitatea” (ἀσέλγεια); **2**) cele cu privire la religie: „idolatria” (εἰδωλολατρία); „magia” (φαρμακεία); **3**) cele cu privire la relațiile interpersonale: „dușmăniile” (ἐχθραί); „discordia” (ἔρις); „gelozia” (ζήλος); „mâniile” (θυμοί); „rivalitățile” (ἐριθειαι); „vrăjbele” (διχοστασίαι); „schismele” (αἰρέσεις)³, „invidiile” (φθόνοι); **4**) cele cu privire la continentă: „bețiile” (μέθαι); „orgiile” (κῶμοι);⁴ și altele de felul acesta, adică lista nu este completă.

Elementele care compun unitatea „rodului Duhului” (5:22-23) sunt organizate într-o schemă triadică: **1**) primul grup reprezintă elemente spirituale, adică daruri ale lui Dumnezeu care formează în om dispoziții spirituale psihosomatice, ce conduc

² După părerea lui Gench, cele trei categorii de vicii privesc sexualitatea, religia și comportamentele personale excesive.

³ Acest element poate fi inclus și în categoria religiei, însă Paul îl pune împreună cu elementele ce aparțin relațiilor interpersonale, întrucât la timpul acela „erezia” nu devenise un termen tehnic religios.

⁴ Acest element poate intra și în categoria sexualității.

către acțiuni etice creștine: „iubirea” (ἀγάπη); „bucuria” (χαρά); „pacea” (εἰρήνη); 2) al doilea grup de concepte ne conduce în direcția acțiunii nobile în favoarea aproapelui: „îndelunga răbdare” (μακροθυμία); „gentilețea” (χρηστότης); „bunătatea” (ἀγαθωσύνη); 3) al treilea grup conține elemente care conduc de la idealul iudeo-elenist la realitatea vieții creștine: „fidelitatea” (πίστις); „blândețea” (πραότης) și „autocontrolul” (ἐγκράτεια), concepte din care se nasc încrederea și respectul față de cei din jur.

După părerea unor autori, lista viciilor și a virtuților pune în antiteză viața trecută a destinatarilor cu actuala noutate a vieții creștine (Pretorius 1992, p. 457; Schnelle 1996, p. 98), însă distincția între viața pre-creștină și noutatea vieții creștine indică mai ales un obiectiv de urmat spre care Paul vrea să-i conducă pe destinatari: „voi, de fapt, sunteți chemați la libertate” (5:13). Chemarea la libertate, fie pentru creștinii proveniți dintre păgâni, fie pentru cei de origine iudaică, este o invitație la a urma noutatea vieții creștine, descrisă în termenii „rodului Duhului” (5:22-23). În acest sens, dacă „faptele cărnii” sunt multe, e semn al sfâșierii interioare a omului, în timp ce unicul „rod al Duhului” e semn al noutății și al unicei existențe pneumatice în Cristos (Kremendahl 2000, p. 254).

Apartența listei viciilor și virtuților din 5:19-23 la cultura elenistă a iudaismului, susținută de Schlier (Schlier 1949, p. 255-256), a fost criticată de Weder (1998, p. 141):

trebuie să ne luăm adio de la ideea că Paul ar fi căzut în schema listei de vicii care ar fi exprimat un context elenist, prezent în iudaismul târziu. Cu cât a adoptat unele elemente comune, cu atât mai mult ar trebui să înțelegem lista de vicii ca pe documente ale unei antropologii pauline gândite.

Faptul că în 5:19-23 întâlnim o antropologie paulină este evident, însă nu fără o influență externă. De fapt, descrierea „faptelor cărnii” în 5:19-21 se inspiră dintr-o descriere a viciilor păgâne (López 2012, p. 61; Schnelle 2003, p. 320). Pe de altă parte, elementele prezente în lista „rodului Duhului” din 5:22-23 desemnează o situație antropologico-etică „descrisă în ambianța iudaico-elenistă, ca o stare ontologică nouă a ființei, în care cel botezat este schimbat efectiv, schimbare ce constă într-un comportament reinnoit” (Blischke 2007, p. 255, 266). Pentru a confirma influența iudaico-elenistă în lista viciilor și a virtuților din 5:19-23 se poate aminti rădăcina „ἐγκράτ”, cu înțelesul de ‘stăpânire de sine’, prezentă și în elenism (Aristotel 2007, VII, 1.7). De aici se deduce că Paul s-a folosit de formele existente ale listelor cu vicii și virtuți, însă le-a interpretat în lumina lui Cristos, în Duh.

Interpretări precedente

Lista din 5:19-23 a fost considerată în diferite moduri: simbol a „două căi de viață” sau sfere de influență, în antiteză între vicii și virtuți (Costa 1977, p. 22-75), iar scopul pragmatic al descrierii ar fi convingerea cititorilor în favoarea vieții în Duh

(Gench 1922, p. 294); „morală convențională” (Kremendahl 2000, p. 254), cu un conținut general și cu accente particulare șterse (Lührmann 1978, p. 90); Paul s-ar fi folosit de listele despre vicii și virtuți deja existente, pentru „a evidenția că lupta «mitologică» dintre carne și Duh (5:17) trebuie luată în serios și în sens empiric” (Kremendahl 2000, p. 253) – aici trebuie amintit că nu este vorba despre o luptă metafizică a două principii egale, ci despre o perspectivă antropologică, în care Duhul are supremația asupra cărnii (Brandenburger 1968, p. 114; Schnelle 1996, p. 62); contrast extern între două ere sau două moduri conflictuale de existență, cu mentalități corespunzătoare (Russell 1997, p. 2); existența unui război între carne și Duh, dar nu în sens gnostic, deoarece în Paul nu se poate vorbi despre existența a două duhuri: unul rău și unul bun, ci despre un război existențial, între ceea ce Dumnezeu a creat bun în om și ceea ce omul însuși tinde să absolutizeze și să transforme în idol (Barclay 1962, p. 16-22). Paul nu urmează așa-zisul „dualism platonice” (Robinson 2002, p. 37-55), care, de altfel, nu este exclusivist, întrucât și în Platon se găsește o trecere către antropologia trihotomică (Platon 2011, p. 247c; Platon 2005, IV, p. 436).

Costa aplică o lectură comparată cu doctrina celor două căi și cu texte ce descriu liste de vicii și virtuți, atât în cultura biblică, cât și în afara Bibliei, considerând că Paul a fost original în expunerea acestei confruntări. Originalitatea ar consta în faptul că:

cele două elemente sunt total diferite: σόφξ și πνεῦμα [...]. Πνεῦμα apare ca victorios față de σόφξ și cu mult superior [...]. Lista din *Galateni* nu are intenția de a prezenta un discurs general și sistematic, ci este mai potrivită situației directe și imediate a destinatarilor. Altfel spus, lista din 5:19-23 se pretează bine unei lecturi existențiale și de o evidentă actualitate, o lectură care prezintă textul profund viu și „realmente” creștin, nou în comparație cu posibilele izvoare de inspirație. (Costa 1977, p. 116-118)

Studiul lui Costa se orientează spre o interpretare etică, considerându-l pe Paul original, deși s-a inspirat din izvoare deja existente. Din această lectură lipsește interpretarea antropologică⁵, în directă legătură cu interpretarea etică, deoarece individul, făcând parte din comunitate, dezvoltă o structură de valoare și un model de comportament prin care pune în practică libertatea obținută în Cristos. „Această libertate include, deci, aspectele personale ale vieții: emoționale, fizice, intelectuale, precum și aspectele etice și relaționale” (Betz 1977, p. 10).

La umbra păcatului originar, Augustin consideră că „faptele cărnii” prezentate în 5:19-21 ar fi practicate de către cei care urmează pasiunile carnale, dar cei care, deși „sunt asaltați de impulsuri de acest fel, însă rămân fermi într-o caritate mai mare [...], vor fi posesori ai împărăției lui Dumnezeu. De fapt, păcatul nu mai domnește în trupul lor muritor” (Agostino 2012, p. 164-165).

⁵ Interpretarea generalizată nu poate face abstracție de antropologia paulină ce se naște din elementele listei din Gal. 5:19-23.

Fără vreo legătură cu păcatul originar, Weder interpretează lista viciilor din punct de vedere antropologic, considerând că omul carnal tinde să fie sclav realității ce îl înconjoară, ceea ce duce la distrugerea realității înseși și a propriului eu. Dacă elementele descrise în 5:19-21 „devin acțiunea de bază a cărnii, libertatea este transformată în liber arbitru, fără relații interpersonale, subjugând totul egoismului [...]”. În acest mod, libertatea omului este distrusă” (Weder 1998, p. 141).

Pe urmele lui Russel (Russell 1997, p. 159), López identifică „faptele cărnii” cu „faptele legii”, afirmând: „întoarcerea la principiile legii va produce o viață caracterizată de σόφξ, cum este prezentată în lista viciilor care îi descrie pe cei ce sunt încă ἐν σαρκί” (López 2012, p. 64). Într-un alt loc, López consideră că lista de vicii din 5:19-21 ar descrie comportamentul comunităților iudaice, în antiteză cu comunitățile creștine, descrise în 5:22-23 (López 2012, p. 54). În schimb, Paul afirmă în 2:20: „viața pe care o trăiesc acum în trup (ἐν σαρκί) o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu, care m-a iubit și s-a dăruit pentru mine”. În acest sens, „Paul se află în tradiția antropologiei VI” (Schnelle 1996, p. 60), unde carnea înseamnă totalitatea persoanei sub aspectul corporalității.

Din cele afirmate se poate deduce că pericopa 5:19-23 evidențiază o posibilă lectură antropologico-etică, martoră a unei sfâșieri interioare a omului care trăiește după concupiscenta cărnii; pe de altă parte, reflectă o existență pneumatică nouă și unică în Cristos, după cum unic este și rodul Duhului (Kremendahl 2000, p. 524). O analiză semantică a conceptelor prezente în 5:19-23, bazată pe textul NESTLE/ ALAND, ne ajută în elucidarea sensului voit de Paul și propus în acest articol.

1. Faptele cărnii (5:19-21)

Paul începe să prezinte lista „faptelor cărnii” prin intermediul expresiei φανερά δέ ἐστίν, unde conjuncția δέ primește două interpretări diferite. Pentru unii, avem de a face cu un δέ „explicativ” (Lagrange 1918, p. 149; Légasse 2000, p. 420, nr. 3). Pentru alții, δέ este „de sinteză” (Burton 1921, p. 303; Longenecker 1990, p. 252), cu o semnificație asemănătoare, care „sintetizează conceptele comune și le înaintează către o nouă interpretare” (Buscemi 2004, p. 554, n. 176).

Φανερά este un adjectiv neutru plural ce prezintă „faptele cărnii” ca „vizibile”, „evidente” și „cunoscute” (Rocci 2002, p. 1940). Această cunoaștere evidentă a fost considerată în directă legătură cu legea veterotestamentară (Légasse 2000, p. 422). Însă, deși în contextul *Scrisorii către Galateni* lista viciilor, intitulată „faptele cărnii” (5:19-21), este asociată cu formula analogă „faptele legii” (2:16, 3:2, 5, 10), aceste două formulări nu pot fi identificate decât în ce privește accepțiunea negativă ce le este atribuită (Corsani 1990, p. 359), fiind considerate aspecte opuse credinței și Duhului (Pitta 1996, p. 352). În realitate, „Paul numește vicii «faptele cărnii» și, prin aceasta, arată că ele au originea în carne. Ele sunt produse de către persoana închisă în ea însăși” (Weder 1998, p. 142).

1.1. Dezmățul sexual

Primul grup de elemente prezente în lista viciilor se referă prevalent la dezmățul sexual: πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια. De fapt, πορνεία înseamnă ‘prostituție’, ‘luxură’ (Kostan 2003, s.v.; Buzzetti 1989, p. 132) și derivă de la verbul πορνεύω, care înseamnă ‘a exercita prostituția’, ‘a se prostituat’ (Rocci 2002, s.v.); sau provine de la πέρνωμι, care înseamnă ‘a se vinde’ sau ‘a vinde o altă persoană’ pentru prostituție, practică privată (Fac. 38; Ios. 2; Os. 1-3) sau în slujba cultului, mai ales în Asia Mică (Hauck/ Schulz 1975, p. 1449). Considerând πορνεία una dintre manifestările cărnii (σάρξ, 5:19), Paul vrea să evidențieze clar incompatibilitatea acestei practici sexuale cu împărăția lui Dumnezeu (5:19, 21; Hauck/ Schulz 1975, p. 1484-1485).

Din acest punct de vedere, dacă πορνεία înseamnă act sexual împotriva legii (BDAG, s.v.), nu se reduce la această interpretare, ci include și decadența moralei păgâne. Prin urmare, intenția lui Paul este persuasivă, voind să-i convingă pe destinatari să se lase conduși de Duh, nu de lege (5:16-18, 19-23), în timp ce πορνεία este o faptă a cărnii, nu a legii.

Termenul ἀκαθαρσία înseamnă ‘impuritate’, ‘necurăție’, ‘depravare’ (Georgescu *et al.* 2015, vol. I, s.v.), în legătură cu aspectul fizic⁶ și cultural⁷. Prin ἀκαθαρσία Paul descrie starea complet opusă lui Dumnezeu, fie în rândul iudeilor, fie între păgâni. În acest sens, ἀκαθαρσία este o faptă a cărnii, deoarece în ea acționează natura omului nereînnoit, fără iubirea de Dumnezeu, împins de concupiscenta (ἐπιθυμία) naturii.

Termenul ἀσέλγεια înseamnă ‘libertinaj’, ‘imoralitate’, ‘desfrâu’, ‘senzualitate’ (Kostan 2003, s.v.; Rocci 2002, s.v.), iar acțiunea sa conduce la sclavie și la îndepărtarea de Dumnezeu (Bauernfeind 1965, p. 1304).

Prin urmare, primul grup de termeni din lista viciilor: πορνεία, ἀκαθαρσία și ἀσέλγεια (5:19) condamnă impuritatea sexuală, considerată imorală și, în același timp, semn al unei antropologii decăzute, al omului nereînnoit de acțiunea elibe-ratoare a lui Cristos (Jensen 1078, p. 183)⁸, de aceea împiedicat să intre în împărăția lui Dumnezeu (5:21).

1.2. Relație inadecvată cu religia

Al doilea grup, compus din elementele εἰδωλολατρία și φαρμακεία, se referă la relația inadecvată cu religia moștenită de Paul (Ieș. 7:11.22; 8:3.14; Sol. 12:4; 18:13) și reînnoită de evenimentul mântuitor al lui Cristos (Longenecker 1999, p. 95).

⁶ După ce a săvârșit păcatul de adulter cu David, Betsabea s-a sfințit (2 Sam. 11:4) de „necurăție” (ἀκαθαρσία), nu de adulter.

⁷ Aspectul cultural apare în Lev. 7:21; Am. 7:17; Os. 2:12; Mat. 23:27; Fapte 10:14, 28; 11:8.

⁸ „Faptele cărnii” care descriu impurități sexuale au o conotație păgână (Heckel 1994, p. 284-291). Blichke amintește că în LXX (Lev. 5:3; 7:21; 13:11; 15:24; 2Sam. 11:4), πορνεία, ἀκαθαρσία și ἀσέλγεια de cele mai multe ori sunt în legătură cu cultul (Blichke 2007, p. 278).

Εἰδωλολατρία înseamnă ‘păgânism’, ‘idolatrie’ (Kostan 2003, s.v.), „cult oferit idolilor” (Buzzetti 1989, p. 46), termen prin care Paul se înserează în tradiția biblică vetero-⁹ și nou-testamentară¹⁰, polemizând cu tendința păgână a destinatarilor, pentru a demonstra zădărnicia cutumelor păgâne, precum starea servilă, de mercenar, de sclav, incompatibilă cu libertatea adusă de Cristos (5:1, 13).

Φαρμακεία înseamnă ‘vrajă’, ‘magie’ (Buzzetti 1989, p. 71), prin intermediul căreia „omul caută să intre în posesia puterilor naturii, în contrast cu orânduirea lui Dumnezeu” (Buscemi 2004, p. 557). Φαρμακεία era considerată o aberație împotriva lui Dumnezeu și a omului, iar în lumea păgână era practică mai mult decât luxura (Esler 1994, p. 137-148).

1.3. Relații interpersonale dezordonate

Al treilea grup este cel mai extins, conținând elemente ce descriu relații interpersonale dezordonate: ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθειαι, διχοστασίαι, αἰρέσεις, φθόνοι, adică atitudini și comportamente împotriva carității fraterne (Buscemi 2004, p. 557).

Termenul ἔχθραι este pluralul lui ἔχθρα, care înseamnă ‘ură’, ‘dușmănie’, ‘ranchiună’ (Kostan 2003, s.v.; Rocci 2002, s.v.), și „desemnează sentimentul din care țâșnește contrastul” (Foerster 1967b, p. 1305), o atitudine repetată, deoarece apare la plural. Prin trecerea de la atitudine la comportament, ἔχθρα desemnează o situație conflictuală în relațiile interpersonale, precum „cearta”, „lupta”, „discordia” (Longenecker 1990, p. 255-256).

Ζῆλος este un sentiment uman care poate fi pozitiv, dacă exprimă ‘ardoare’, ‘zel’, ‘entuziasm’¹¹ (după cum apare în Aristotel 1939, II, 11.1), însă poate fi și negativ, precum ‘invidie’, ‘gelozia’ (Buzzetti 1989, p. 70; Rocci 2002, s.v.), accepțiune prezentă în 5:20 (Stumpf 1967, p. 1499)¹².

Θυμοί, plural al lui θυμός, poate avea sens pozitiv, ‘loc al voinței’ sau ‘al inteligenței’, însă poate avea și sens negativ, ‘mânie’, ‘nebulie’, ‘vehemență’, ‘indignare’, ‘furie’ (Buzzetti 1989, p. 75; Rocci 2002, s.v.). Provenit din verbul θύω, θυμός indica la origine o mișcare violentă a aerului, în consecință desemnează ceea ce este mișcat sau mișcă, o putere negativă, distructivă, așa cum apare în Gal. 5:20 sau în 2Cor. 12:20; Rom. 2:8; Ef. 4:31; Col. 3:8 (Büchsel 1968, p. 591).

⁹ De notat faptul că termenul εἰδωλολατρία este tipic lui Paul (Gal. 5:20; Col. 3:5), însă mentalitatea idolatrică păgână este clar atestată în tradiția veterotestamentară: Fac. 31:19; Ieș. 20:4; Num. 33:52; Lev. 26:30; Deut. 4:28; 2Cron. 33:22; 1Sam. 31:9; Is. 2:8, 20; Ier. 10:3-9; Avac. 2:18-19.

¹⁰ Gal. 4:8; 5:20; 1Tes. 1:9; 1Cor. 5:10, 11; 6:9; 8:4, 7; 10:7, 14; Rom. 1:23; Col. 3:5; Ef. 5:5; Fapte 7:41; 9:20; 1Petr. 4:3.

¹¹ În 4:18 Paul îi îndeamnă pe galateni să se îngrijească de binele celorlalți (ζηλοῦσθαι).

¹² În 5:20, ζῆλος pare a fi zelul care, într-o oarecare formă, lucrează nu pentru edificarea aproapelui, ci spre dauna sa, și aceasta cu un impuls vehement.

Termenul ἐπιθεῖται este pluralul lui ἐπίθεια care înseamnă ‘vrajbă’, ‘intrigă’, ‘ambitie’, ‘egoism’, ‘rivalitate’, ‘disensiune’ (Buzzetti 1989, p. 64; Rocci 2002, s.v.). În general, indică josnicie a minții, origine a unei tendințe împotriva valorilor constructive față de alții, precum a unui comportament de salariat, care așteaptă să fie remunerat pentru orice activitate desfășurată (Büchsel 1967, p. 897-901).

Διχοστασίαι este pluralul lui διχοστασία, a cărui etimologie indică ceea ce provoacă ‘diviziune’, ‘dezacord’, ‘discordie’, ‘facțiune’, adică „a sta (ἵστημι) în două părți (διχῶ)”, de unde provine „dezacordul” (Buzzetti 1989, p. 42; Schlier 1966, p. 1365-1368).

În aceeași direcție, dar cu un sens mai religios, αἵρεσεις este pluralul lui αἵρεσις și înseamnă: ‘sectă religioasă’, ‘erezie’, ‘partid’, ‘facțiune’ (Georgescu *et. al.* 2015, vol. I, s.v.). În iudaismul elenistic se referea la cei care se îndepărtau de tradiția rabinică și ortodoxă, devinând mai apoi în erezie (Strack/ Billerbeck 1922-1928, vol. IV, p. 330), cu referință specifică la creștinism, definit αἵρεσις (Fap. 24:5). În Gal. 5:20, Paul nu folosește αἵρεσις în sens tehnic, ca „erezii”, ci îl include în categoria faptelor cărnii, pentru a evidenția comportamentul ostil față de alții.

Φθόνοι este pluralul lui φθόνος și înseamnă ‘invidie’, ‘gelozie’ (Kostan 2003, s.v.; Pitta 1996, p. 357)¹³, fiind sinonim cu ζήλος, cu diferența că ζήλος exprimă dorința de a avea ceea ce au alții, în timp ce φθόνος se referă la dorința de privare a altuia de ceea ce are (Rogers 1989, p. 178).

1.4. Lipsa continenței

Al patrulea grup conține două elemente care se referă la continență. Μέθαι este pluralul lui μέθη și înseamnă ‘beție’ (Kostan 2003, s.v.), referindu-se la un viciu condamnat atât de mentalitatea păgână (Homer 2008, 18, p. 240; Platon 2005, IX, p. 571c), cât și de cea iudaică. Μέθη poate însemna și ‘excitație’, ‘orgasm’, ‘delir furios’, comportamente în legătură cu „beția” (Flavius 2015, I, 177.301; VI, 301; Rocci 2002, p. 1193). De fapt, ideea este specificată de κῶμοι, plural al lui κῶμος, care înseamnă tocmai ‘orgie’, ‘desfrâu’, ‘dezmăț’ (Buzzetti 1989, p. 94), cu referire la chefuri de grup, care deviau în beții, orgii, o mentalitate păgână, condamnată de Vechiul Testament (Sol. 14:23; 2Mac. 6:4), de Paul (Gal. 5:21; Rom 13:13) și de Petru (1Petr. 4:3). Orgiile erau dedicate, în special, cultului zeiței Cybele (Cumont 1913, p. 52-53).

Avertisment escatologic

În urma analizei semantice a celor patru grupuri de elemente definite „vicii”, se deduce că semnificația lor nu se reduce la aspectul interpersonal, ci privește și

¹³ Diferite manuscrise au varianta φόνοι, adică omucideri, însă varianta cu φθόνοι este cel mai bine atestată, de aceea este de preferat, după cum apare și în NESTLE/ ALAND cu privire la Gal. 5:21.

comportamentul fiecărui membru din care este compusă o comunitate, deschizând astfel calea spre o interpretare antropologico-etică. În același timp, lista viciilor nu este completă, ci reprezentativă, de aceea Paul o lasă deschisă, prin intermediul expresiei: „și lucruri asemănătoare cu acestea” (5:21). Cu alte cuvinte, Paul nu vrea să lase impresia că ar fi exhaustiv în descrierea diferitelor manifestări ale cărnii, ci este interesat, mai cu seamă, să îi facă pe destinatari conștienți că, dacă urmează astfel de manifestări, nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu (5:21).

Avertismentul escatologic este pregătit de două verbe: *προλέγω*, care se referă la ceea ce are de gând să spună; și *χαθώς προεῖπον*, care trimite la un eveniment precis în trecut, probabil la cateheza baptismală din 1:8-9; 3:26-28, cu caracter parenetic.

Participiul prezent *πράσσοντες* indică o acțiune continuată, adică un stil de viață viciat sau „a urma un drum, a merge înainte, a fi ocupat cu ceva tipic maselor care vegetează în moartea viciilor păgâne” (Maurer 1977, p. 29, 40). Așadar, „cei care practică astfel de lucruri nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu” (5:21b). Aici avem de a face cu un viitor negativ, οὐ κληρονομήσουσιν, care provine de la verbul *κληρονομέω* și înseamnă (nu) „moștenesc”, (nu) „primesc ca moștenire” (Rocci 2002, s.v.)¹⁴. Paul a pregătit cititorul pentru ceea ce înseamnă moștenitor al promisiunilor lui Dumnezeu (3:18, 29, 4:1, 7, 30), prin urmare, avertismentul din 5:21b ar trebui să-l facă conștient de necesitatea unei decizii în favoarea Duhului. În calitate de începători în credință, galatenii aveau nevoie de un astfel de avertisment, pentru a respinge răul și a se orienta către bine, deoarece e tipic începătorilor să fie mai mult mișcați de avertismente, decât să fie atrași de propuneri virtuozose (Quintilianus 1979, II, p. 8, 40). Prin verbul la viitor (οὐ κληρονομήσουσιν), galatenii sunt stimulați să se întrebe cine este încorporat în istoria mântuirii începută cu Abraham (3:6), care culminează cu împărăția escatologică în ceruri sau în paradis (5:21).

După părerea lui Russel (1995, p. 340), „în timp ce comunitățile iudaice manifestă faptele cărnii și denotă că nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu (5:19-21), comunitățile pauline manifestă rodul Duhului și adevărata împlinire a legii lui Moise (5:22-23)”. Această interpretare este reductivă și unilaterală. Paul se adresează tuturor galatenilor, de orice proveniență, invitându-i să nu urmeze concupiscenta cărnii, ci să se lase conduși de Duh, deoarece a urma dorințele cărnii înseamnă a pierde libertatea și viața în Duh, adică libertatea fiilor lui Dumnezeu (Pretorius 1992, 457).

Dacă lista viciilor a ajutat la ilustrarea unui stil de viață neconformă cu demnitatea de creștin, catalogul virtuților vrea să indice o viață nouă în Duh (Borgen 1983, p. 24), ale cărei elemente au nevoie de o analiză semantică adecvată.

¹⁴ Pentru Paul, „a primi în moștenire împărăția lui Dumnezeu nu înseamnă a primi o zonă în regiunile cerești, ci se referă la suveranitatea însăși a lui Dumnezeu” (Gal. 5:21; Rom. 5:17) (Günter/ Link 1976, p. 94-96).

2. Rodul Duhului (5:22-23)

Contrastul dintre „faptele cărnii” (5:19-21) și „rodul Duhului” (5:22-23) este evidențiat de particula adversativă *δέ*, din 5:22, care înseamnă ‘însă’ și pune în opoziție fie „carnea” și „Duhul”, fie pluralul „fapte” și singularul „rod”. O astfel de opoziție vrea să evidențieze multiplicitatea „faptelor cărnii” cu unitatea „rodului Duhului” (Ebeling 1989, p. 285-286; Rogers 1989, p. 180).

De o importanță deosebită este conceptul καρπός, care înseamnă ‘fruct’, ‘rod’, ‘sămânță’, ‘rezultat’ (Kostan 2003, s.v.; Hauck 1969, p. 215). Cele nouă elemente descrise în 5:22-23 sunt considerate „beneficii”, datorite celui credincios împreună cu Duhul, însă ca o „sămânță” sau ca un fundament pe care „rodul” să poată crește și să devină produs sau rezultat, într-un context etic care „presupune implicarea activă a omului” (Betz 1979, p. 286-287).

Prin comportament activ nu se înțelege că „rodul” ar fi un produs uman, ci că cele trei grupuri de elemente din care este compus „cresc într-un oarecare mod pe solul Duhului [...] Duhul eliberează pentru a produce în măsura în care eliberează pentru a trăi” (Weder 1998, p. 142).

Πνεῦμα are mai multe semnificații: ‘suflare’, ‘respirație’, ‘duh’, ‘spirit’, ‘ardoare’, ‘forță’, ‘vehemență’ (Rocci 2002, s.v.). Πνεῦμα este o putere a lui Dumnezeu care se manifestă nu prin caracterul extraordinar al acțiunii sale, ci prin faptul că îl ajută pe om să creadă și să trăiască în calitate de credincios” (Schweizer 1975, p. 1032-1033).

2.1. Dispoziții spirituale psihosomatice

Primul set de elemente este compus din ἀγάπη, χαρά, εἰρήνη, considerate dispoziții spirituale psihosomatice. Eliberarea de carne are ca scop slujirea către aproapele, adevăr confirmat de primul element: ἀγάπη. Paul alege iubirea ca prim rod, alegere voită, dat fiind faptul că termenul apare și în 5:6, 13. „Paul este convins că în acest termen sunt cuprinse toate celelalte elemente din listă” (Mitchell 1994, p. 240). De fapt, „iubirea este inima și sufletul eticii pauline, deoarece este iubirea care împlinește legea (Rom. 13:8-10; Gal. 5:14)” (Schreiner 2010, p. 349).

Termenul ἀγάπη înseamnă ‘iubire’, ‘afecțiune’, ‘caritate’ (Georgescu *et al.* 2015, vol. I, p. 43). Dintre cele trei verbe grecești care înseamnă ‘a iubi’: ἐρώω¹⁵, φιλέω¹⁶,

¹⁵ De la ἐρώω provine ἔρωος, care înseamnă iubire pasională, o forță care îl copleșește pe om, confundându-i rațiunea (Platon 2011, p. 237a-e). Paul, în schimb, nu vorbește despre ἔρωος, ci despre ἀγάπη, definit „rod al Duhului”, care se primește și se pune în practică printr-un act de liberă alegere, adică al voinței, deci nu este o atracție a instințului (Stauffer 1965, p. 101-102; Günter/ Link 1976, p. 94-96).

¹⁶ Φιλία indică înclinația, prietenia, afecțiunea față de un prieten (Kostan 2003, s.v.; Platon 2011, p. 237b).

ἀγαπᾶω¹⁷, Paul îl alege pe ultimul, în substantivul ἀγάπη, pentru a descrie atât darul primit de la Duhul (5:22), cât și atitudinea cerută creștinului (5:13-14). Conținutul lui ἀγάπη „e ca un sentiment care împinge la dăruirea de sine pentru persoana iubită” (Quell 1956, p. 60). Pentru Paul, ἀγάπη este iubirea lui Dumnezeu (Rom. 5:8; 8:35-39), a lui Cristos (Gal. 2:20) și a Duhului (5:22), fiind cerută creștinilor (5:6; 13-14). Această iubire este posibilă doar în spațiul libertății față de orice tip de sclavie, unde, fără a mai fi împins de instinct, ci atras de Duh (5:16, 18), cel ce crede se mișcă înspre aproapele, invitându-l la dans, în ritmul iubirii de dăruire (Weder 1998, p. 145), a cărei partitură este scrisă cu elementele ce compun „rodul Duhului”.

Prin intermediul lui ἀγάπη, Dumnezeu îl separă pe om de egoismul cărnii (5:19), introducându-l în sfera Duhului (5:16; 22-23), de aceea, cine trăiește din darul acestei iubiri intră în sfera lui χαρά, care înseamnă ‘bucurie’, ‘veselie’, ‘fericire’ (Kostan 2003, s.v.; Rocci 2002, s.v.).

Această bucurie este înfăptuită de libertatea care devine concretă în comunitate, în sensul că este o bucurie interioară, „care se naște din iubirea primită de la Dumnezeu și de la Cristos, precum și din iubirea față de aproapele” (Buscemi 2004, p. 561). Tocmai pentru că este „rod al Duhului” (5:22), „bucuria” are un caracter „escatologic și paradoxal”, ce constă în afirmarea bucuriei în suferință (2Cor. 7:4-16). Aspectul paradoxal al bucuriei constă în suferința provocată de renunțarea la concupiscenta cărnii, cu tendința sa către posedarea obiectului. O astfel de renunțare eliberează pentru a se putea dedica iubirii către aproapele, atitudine ce produce pace.

Εἰρήνη înseamnă ‘pace’ (Kostan 2003, s.v.) care, pentru Paul, nu este întreruperea stării de război, ca la greci (Weiss 1965, p. 171), nici *pax romana*, care indică o relație juridică reciprocă (Fuchs 1956, p. 40), ci urmează linia lui *shalôm*, care înseamnă ‘prosperitate’, ‘bunăstare’, ‘fericire’ (Reymond 1995, p. 429). Cu alte cuvinte, pacea poate fi: a) psihologică, în sensul de liniște sufletească; b) condiția tipică a celui împăcat cu Dumnezeu; c) stare de sănătate integrală, indicator escatologic (Foerster 1967, p. 223).

În calitate de puteri spirituale, primele trei elemente din „rodul Duhului” devin „dispoziții psihosomatice, create în om, mai înainte ca ele să poată fi considerate fapte” (Betz 1979, p. 287). De aici rezultă că ele sunt daruri ale Duhului care îi permit omului să acționeze cu responsabilitate.

2.2. Atitudini nobile față de aproapele

Μακροθυμία deschide al doilea set de elemente din care este compus „rodul Duhului”, un concept compus din termenii: μακρός ‘departe’, ‘distant’ (Buzzetti 1989,

¹⁷ Verbul ἀγαπέω indică iubirea care iradiază din Dumnezeu, iubirea celui puternic care îl ridică pe cel slab și umil, înălțându-l deasupra altora; în timp ce ἔρωσ este o iubire ascendentă, ἀγάπη este o iubire descendentă (Stauffer 1965, p. 92).

p. 98) și θυμός ‘mânie’, ‘furie’ (Kostan 2003, s.v.), ‘sentiment puternic’ (Buzzetti 1989, p. 75). Μακρός indică atitudinea care rezistă tendinței negative, exprimată de θυμός, iar împreună dau naștere la un concept care poate fi tradus cu „suferință”, „răbdare”, „perseverență” (Rocci 2002, s.v.), atitudini care indică insistență, perseverență (Horst 1970, p. 1013).

Fiind un dar al Duhului (5:22), μακροθυμία devine un element specific în textele parentice ale lui Paul: μακροθυμεῖτε πρὸς πάντας = „fiți îndelung răbdători către toți!” (1Tes. 5:14). Cu alte cuvinte, „cunoașterea corectă a μακροθυμία τοῦ θεοῦ (1Petr. 3:20) îl angajează pe creștinul credincios în a practica la rândul său μακροθυμία în viața comunitară” (Horst 1970, p. 1034).

Χρηστότης înseamnă ‘bunătate’, ‘bunăvoință’, ‘simplitate’, ‘onestitate’, ‘sinceritate’, ‘respect’ (Rocci 2002, s.v.; Weiss 1988, p. 837). Ca atribut al lui Dumnezeu, χρηστότης înseamnă ‘atitudine milostivă’ sau ‘acțiune milostivă’ față de cel păcătos, atât înainte de Cristos (Rom. 2:4), cât și în Cristos (Rom. 11:22). Fără a-l confunda cu un termen generic umanitar, χρηστότης este un dar al Duhului (Gal 5:22) și, ca atare, este revărsat în inima credincioșilor, de la care se cere aceeași atitudine către aproapele. De aici se deduce că, în Gal. 5:22, există o asemănare semantică între χρηστότης și μακροθυμία (Betz 1979, p. 288).

Termenul ἀγαθωσύνη înseamnă ‘bunătate’, ‘mărinimie’ (Georgescu *et al.* 2015, vol. I, p. 38) și, ca parte a „rodului Duhului” (5:22), devine calitate a omului ἀγαθός, calificând „cu precizie atât perfecțiunea morală, cât și bunătatea de suflet” (Grundmann 1965, p. 49). Această idee se întâlnește și la Aristotel, pentru care „în general, aparține bunătății să faci virtuozitate dispozițiile sufletului [...]. Bunătății îi aparține și să faci binele, să slujească și să iubească binele, și să urască răul” (Aristotel 1952, VIII, p. 1-2).

2.3. De la idealul iudeo-elenist la realitatea vieții creștine

Ultimul grup de concepte este compus din următoarele elemente: πίστις, προύτης, ἐγκράτεια, care, pentru Betz, ar fi cele „trei faimoase virtuți ale eticii eleniste” (Betz 1979, p. 288). Fără a nega o anumită legătură cu elenismul, observăm că πίστις corespunde cel mai bine sensului de credință biblică, după exemplul lui Abraham (3:6) sau al dreptului care se încredințează Domnului, mai ales în timpuri dificile (Avac. 2:4; Gal. 3:11). De fapt, πίστις înseamnă ‘credință’, ‘încredere’, ‘confidență’ (Buzzetti 1989, p. 128). Dacă până aici Paul a vorbit de πίστις, atribuindu-i sensul de „fidelitate în Cristos” (2:16; 3:2), „această semnificație nu este potrivită pentru 5:22, unde pare mai binevenită referința la virtutea fidelității decât la darul credinței, în dimensiunea sa relațională cu Domnul” (Pitta 1996, p. 364) și „în relațiile umane” (Bultmann 1975, p. 461, n. 332; p. 481, n. 227). Aceste două aspecte sunt complementare, în sensul că Duhul îl abilitază pe cel ce crede să fie fidel față de Domnul și să practice această fidelitate făcând bine către toți, mai ales către confracții în credință (6:10; Bultmann 1975, p. 446).

Πραΰτης înseamnă ‘blândețe’, ‘gentilețe’ (Rocci 2002, s.v.) și, ca dar al Duhului (5:23), „îl face capabil pe creștin să admonesteze fără aroganță, nerăbdare sau mânie, pe fratele care greșește (6:1)” (Hauck/ Schulz 1977, p. 78). Provenit din ἀγάπη (1Cor. 4:21), darul „blândeții” devine responsabilitate, cerând de la cel care l-a primit să se comporte cu mansuetudine, după modelul lui Cristos și al lui Paul (2Cor. 10:1).

Termenul ἐγκράτεια este compus din ἐν ‘în’, plus κράτος ‘putere’, de unde provine semnificația ‘cumpătare’, ‘moderație’, ‘continență’, ‘stăpânire de sine’ (Kostan 2003, s.v.; Rocci 2002, s.v.); el exprimă „idealul omului care afirmă propria libertate spirituală în fața oricărei presiuni sau constrângeri, [derivând] valoarea sa etică din concepția umanistică a vieții, din care libertatea reprezintă una dintre pietrele de temelie” (Grundmann 1967, p. 37).

Din cele spuse, rezultă că ἐγκράτεια provine din elenism, care orientează idealul etic înspre stăpânirea de sine și spre controlul lucrurilor ce pot avea vreo influență asupra sinelui (Aristotel 2007, VII, p. 1-7; Platon 2011, p. 256b; Epictetus 1916, II, 20.3; Sir. 18:30; Sol. 8:21). Și esenienii aveau mare respect pentru ἐγκράτεια, concept aplicat în a mânca, a bea, în relațiile sexuale (Flavius 1997, II, 120, 138; Grundmann 1967, p. 38). În 5:23, Paul se lasă inspirat de interpretarea elenistă a termenului ἐγκράτεια, însă nu cade în idealul asceticii meritorii a perfecțiunii, cu atât mai puțin a mântuirii. Dimpotrivă, pentru Paul, idealul grec al stăpânirii de sine devine realitate creștină, unde Duhul îl abilitază pe credincios să facă evidente darurile primite, printre care stăpânirea de sine, care, în cele din urmă, este o stăpânire a Duhului (LaHaye 1966, p. 58), cu siguranță, în libertatea primită de la Cristos (5:1, 13). Prin intermediul darului Duhului, Paul vrea să evidențieze vechiul ideal al autocontrolului, care, pentru etica creștină, se referă la „împlinirea nu doar a Torei (5:14), ci și la exigențele etice fundamentale ale culturii grecești” (Betz 1979, p. 288).

Responsabilitatea etică a iubirii

În unul din studiile sale, Beale trece în revistă diferiți autori cu propunerile lor, pentru a conchide că Is. 32 și 57 sunt textele cele mai potrivite pentru fundalul general din Gal. 5:22-23 (Beale 2005, p. 2-15). Propunerile lui Beale sunt interesante, dar din ele lipsește orice referință la fundalul grecesc, afirmat, în schimb, de concluzia „listei virtuților”, cu o frază care se găsește și în Aristotel: κατὰ τῶν τοιοῦτων οὐκ ἔστιν νόμος = „împotriva acestora nu există lege” (Aristotel 2010, III, 8, 2). Cu această frază, Paul vrea să spună că nu există nicio lege care să se opună „rodului Duhului”, cu atât mai puțin legea iudaică. Apartenența „listei virtuților” la dubla cultură, greco-elenistă și iudaică, este dezvoltată și de Blischke, care afirmă: „Din aceasta se deduce că Paul s-a sprijinit pe formele de liste existente, însă le-a interpretat în lumina lui Cristos și a Duhului, fără optimismul elenist cu privire la posibilitatea de a acționa, și fără să depindă de orientarea iudaică care se bazează pe *Tora*” (Blischke 2007, p. 284-285).

Dependența de *Tora*, în sensul observării fiecărui precept în parte, este depășită de împlinirea lui νόμος printr-un singur precept: cel al lui ἀγάπη (Gal. 5:14, unde este citat Lev. 19:18), care devine cheia de lectură și pentru Gal. 5:23 (Russell 1995, p. 354; Barclay 1988, p. 125). De fapt, Paul este original, mai ales în ce privește poziția proeminentă acordată conceptului ἀγάπη, ce „apare încă de la început ca o clarificare a unicului rod al Duhului, însă imediat după, aproape se confundă cu succesivele ilustrații pentru care pare să aibă rol de fundament” (Costa 1977, p. 119). E ca și cum de unul singur termenul ἀγάπη ar exprima unicitatea și simplitatea rodului Duhului și, împreună cu ceilalți termeni, lărgeste spectrul, evidențiind toate bogăția care izvorăște din ἀγάπη.

În acest sens, Paul voia să-i motiveze pe destinatari pentru a se simți responsabili, din punct de vedere etic, nu pe baza unor coduri de legi, ci pe baza iubirii, care împlinește toate exigențele legii (Betz 1979, p. 288). Rolul legii este văzut de creștin în interiorul credinței, care recapitulează și duce la împlinire legea însăși prin intermediul lui ἀγάπη, după cum afirmă însuși Paul: „credința care lucrează prin dragoste” (Gal. 5:6). În acest mod, deși recunoaște rolul privilegiat al legii în istoria mântuirii, creștinul privește de acum la ea ca la un pedagog care a condus la Cristos (3:24-25), în timp ce exigențele sale se împlinesc în porunca iubirii (Deidun 1981, p. 153-154). Această împlinire cere responsabilitate și, pentru a nu fi obstrucționat de carne în îndeplinirea acestei responsabilități, cel credincios este invitat să-și amintească de apartenența la Cristos, care implică răstignirea cărnii (5:24).

Cu alte cuvinte, indicativul postulează imperativul, darul cere să fie împărtășit. Prin intermediul antitezei din Gal. 5:19-23, Paul s-a arătat a fi un bun educator, responsabilizându-i pe destinatari pentru a distinge între vicii și virtuți, astfel încât urmarea Duhului să devină un *habitus*. De aici se deduce că relația dintre antropologie și etică este fondată pe legătura dintre indicativ și imperativ (Blischke 2007, p. 36-37; Landmesser 1997, p. 543-574), iar scopul argumentării din Gal. 5:19-23 este persuasiv, în favoarea libertății, sub conducerea Duhului.

Bibliografie

- Agostino, Aurelio, *Commento alla Lettera ai Galati. Introduzione, traduzione e note di Francesca Cocchini*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2012.
- Aristotel, *Ethica Nicomachica*, București, Antet, 2007.
- Aristotel, *Politica*, București, Univers Enciclopedic Gold, 2010.
- Aristotel, *Retorica*, București, Iris, 2004.
- Aristotel, *The „Art” of Rhetoric*, tr. J. H. Freese, Cambridge, 1939 (*Ars Rhetorica*, Lipsiae 1898).
- Aristotel, *The Athenian Constitution, The Eudemean Ethics, On Virtues and Vices*, London, W. Heinemann, 1952.
- Barclay, John M.G., *Flesh and Spirit. An Examination of Galatians 5,19-23*, London, SCM Press Ltd, 1962.
- Barclay, John M.G., *Obedying the Truth: a Study of Paul's Ethics in Galatians*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1988.

- Barrett, Charles, K., *Freedom and Obligation. A Study of the Epistle to the Galatians*, London, SPCK, 1985.
- Bauernfeind, Otto, ἀσέλγεια, in GLNT, I, 1965, p. 1303-1304.
- BDAG = Bauer, Walter/ Danker, Friedrich William, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University Of Chicago Press, 1979.
- BDR = Blass, Friedrich/ Debrunner, Albert/ Rehkoph, Friedrich, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia, Paidea, 1982.
- Beale, G. K., *The Old Testament Background of Paul's Reference to „the Fruit of the Spirit” in Galatians 5:22*, „Bulletin for Biblical Research”, 25, 2005, p. 1-38.
- Betz, Hans, D., *Galatians*, Philadelphia, Fortress Press, 1979.
- Betz, Hans, D., *Paul's concept of Freedom in the Context of Hellenistic Discussions about Possibilities of Human Freedom*, Berkeley, The Center, 1977.
- Blischke, Folker, *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2007.
- Borgen, Peder J., *Paul Preaches Circumcision and Pleases Men: And Other Essays on Christian Origins*, Trohdheim, Tapir, 1983.
- Brandenburger, Egon, *Fleisch und Geist. Paul und die dualistische Weisheit*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1968.
- Büchsel, Friedrich, ἐρίθεια, in GLNT, III, 1967, p. 897-902.
- Büchsel, Friedrich, θυμός, in GLNT, IV, 1968, 589-592.
- Bultmann, Rudolf, K., πιστεύω, in GLNT, X, 1975, 341-359.400-488.
- Burton, De Witt, E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edinburg, T. & T. Clark Publishers, 1921.
- Buscemi, Alfio M., *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 2004.
- Buzzetti, Carlo, *Dizionario base del Nuovo Testamento (con statistica-base) Greco-Italiano*, Roma, Società Biblica Britannica & Forestiera, 1989.
- Corsani, Bruno, *Lettera ai Galati*, Genova, Marietti, 1990.
- Costa, Giuseppe, *Gal 5,19-23: Le opere della carne e il frutto dello Spirito. Una lettura biblico-teologica dell'agire cristiano*, Roma, Paoline, 1977.
- Cumont, Franz, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari, Laterza, 1913.
- Deidun, Thomas J., *New Covenant Morality in Paul*, Rome, Biblical Institute Press, 1981.
- Duvall, Scott J., „Identity-Performance-Result”: *Tracing Paul's Argument in Galatians 5 and 6*, „Southwestern journal of theology”, XXXVII, 1994, 1, p. 30-38.
- Ebeling, Gerhard, *La verità dell'evangelo. Commento alla lettera ai Galati*, Genova, Marietti, 1989.
- Epictetus, *Dissertationes*, Teubner-Leipzig, H. Schenkl, 1916.
- Esler, Philip F., *The First Christians in their Social Worlds*, London/ New York, Routledge, 1994.
- Flavius, Iosephus, *Antichități Iudaice*, București, Hasefer, 2015.
- Flavius, Iosephus, *Istoria războiului indeilor împotriva romanilor*, București, Hasefer, 1997.
- Foerster, Werner T., εἰρήνη, in GLNT, III, 1967, p. 191-195, 207-237 (1967a).
- Foerster, Werner T., ἐχθρός, ἐχθρά, in GLNT, III, 1967, p. 1305-1318 (1967b).
- Fuchs, Harald, *Augustin und der antike Friedensgedanke: Untersuchungen zum Neunzehnten Buch der Civitas Dei*, Berlin, Weidmann, 1956.
- Gench, F. T., *Galatians 5:1, 13-25*, „The Expositor”, XLVI, 1992, 3, p. 290-295.
- Georgescu, Constantin et al., *Diționar Român-Grec*, vol. I-II, V, București, Nemira, 2015.

- GLNT = *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Gerhard Friedrich/ Gerhard Kittel (ed.), vol. I-XVI, Brescia, Claudiana, 1965-1992.
- Grundmann, Walter, ἀγαθός, în GLNT, I, 1965, p. 29-50.
- Grundmann, Walter, ἐγκράτεια, în GLNT, III, 1967, p. 33-42.
- Günter, W./ Link, H.-G., *Amore*, în L. Coenen (ed.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, EDB, 1976, p. 91-105.
- Hauck, Friedrich/ Schulz, Siegfried, πορνή, în GLNT, X, 1975, p. 1447-1488.
- Hauck, Friedrich/ Schulz, Siegfried, πρᾶός, πρᾶύτης, în GLNT, XI, 1977, p. 63-80.
- Hauck, Friedrich, καρπός, în GLNT, V, p. 215-220.
- Heckel, Ulrich, *Das Bild der Heiden und die Identität der Christen bei Paulus*, în U. Feldmeier/ U. Heckel (ed.), *Die Heiden, Juden, Christen und das Problem des Fremden*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1994, p. 269-296.
- Homer, *Odiseea*, București, Art, 2008.
- Horst, Johannes, μακροθυμία, în GLNT, XV, 1989, p. 1009-1046.
- Jensen, Joseph, *Does Pornēia Mean Fornication? A Critique of Bruce Malina*, „Novum Testamentum”, XX, 1978, 3, p. 161-184.
- Kostan, Ofelia, *Dictionar Român-Grec, Grec-Român*, Constanța, Steaua Nordului, 2003.
- Kremendahl, Dieter, *Die Botschaft der Form: Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Lagrange, Marie-Joseph, *Saint Paul. Épître aux Galates*, Paris, Gabalda, 1918.
- LaHaye, Tim, *Spirit-Controlled Temperament*, Wheaton, Tyndale House, 1966.
- Landmesser, Christof, *Der paulinische Imperativ als christologisches Performativ. Eine begründete These zur Einheit von Glauben und Leben im Anschluß an Phil 1,27-2,18*, în Christof Landmesser (ed.), *Jesus Christus als Mitte der Schrift*, Berlin, Fs. O. Hofius, 1997, 543-574.
- Légasse, Simon, *L'épître de Paul aux Galates*, Paris, Le Cerf, 2000.
- Longenecker, Bruce W., „Until Christ is Formed in You”: Superhuman Forces and Moral Character in Galatians, „Catholic Biblical Quarterly”, LX, 1999, 1, p. 92-108.
- Longenecker, Richard N., *Galatians*, Dallas, Texas, Word Books, 1990.
- López, René A., *Paul's Vice List in Galatians 5:19-21*, „Bibliotheca sacra”, 169, 2012, p. 48-67.
- Lührmann, Dieter, *Der Brief an die Galater*, Zürich, Theologischer Verlag, 1978.
- Maurer, C., πρᾶσσω, în GLNT, XI, 1977, p. 27-44.
- Mitchell, Henry, H., *Galatians 5:22-23*, „Review and Expositor”, 91, 1994, p. 239-244.
- NESTLE/ ALAND = Barbara und Kurt Aland et. al., *Novum Testamentum Graece*, 28. revidierte Auflage, Münster, Westfalen, Institut für Neutestamentliche Textforschung, 2012.
- Pitta, Antonio, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna, Dehoniane, 1996.
- Platon, *Phaidros sau Despre frumos*, București, Humanitas, 2011.
- Platon, *Republica*, București, Antet, 2005.
- Pretorius, E.A.C., *The Opposition Πνεῦμα and Σάρξ as Persuasive Summons. Galatians 5:13-6:10*, „Neotestamentica”, XXVI, 1992, 2, p. 441-460.
- Quell, G., ἀγαπάω, ἀγάπη, în GLNT, I, 1965, p. 57-92.
- Quintilianus, *Institutio Oratoria*, Cambridge, 1979.
- Reymond, Philippe, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, Roma, Società Biblica Britannica & Forestiera, 1995.
- Robinson, Thomas M., *The Defining Features of Mind-Body Dualism in the Writings of Plato*, în John P. Wright/ Paul Potter (ed.), *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford, 2002, p. 37-55.
- Rocci, Lorenzo, *Vocabolario Greco Italiano*, Roma, 2002.

- Rogers, Elinor M., *A Semantic Structure Analysis of Galatians*, Dallas-Texas, Summer Institute of Linguistics, 1989.
- Russell, Walt, *The Apostle Paul's Redemptive-Historical Argumentation in Gal 5:13-26*, „Westminster Theological Journal”, LVII, 1995, 2, p. 333-357.
- Russell, Bo Walter III, *The Flesh/ Spirit Conflict in Galatians*, Lanham, University Press of America, 1997.
- Schlier, Heinrich, *Der Brief an die Galater*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949.
- Schlier, Heinrich, διχοστασία, in GLNT, II, 1966, p. 1365-1368.
- Schnelle, Udo, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin, Walter de Gruyter, 2003.
- Schnelle, Udo, *The Human Condition. Anthropology in the Teachings of Jesus, Paul, and John*, Augsburg, Fortress, 1996.
- Schreiner, Thomas R., *Galatians*, Michigan, Grand Rapids, 2010.
- Schweizer, Eduard, πνεῦμα, πνευματικός, in GLNT, X, 1975, p. 928-1108.
- Stauffer, Ethelbert, ἀγαπάω, in GLNT, I, 1965, p. 92-146.
- Strack, Hermann L./ Billerbeck, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. I-IV, München, 1922-1928.
- Stumpf, A., ζῆλος, in GLNT, III, 1967, p. 1485-1501.
- Weder, Hans, *Die Normativität der Freiheit. Eine Überlegung zu Gal 5,1.13-25*, in M. Trowitzsch (ed.), *Paulus, Apostel Jesu Christi*, Tübingen, Fs. G. Klein, 1998, p. 129-145.
- Weiss, Egon, *Griechisches Privatrecht auf rechtsvergleichender Grundlage: Band 1. (einziger) allgemeine Lehren*, Aalen, Scientia Verlag, 1965.
- Weiss, K., χρηστότης, in GLNT, XV, 1989, p. 837-846.
- Yeo, K.K., *An Intertextual Reading of Moral Freedom in the Analects and Galatians*, in E.S. Porter/ M.J. Boda (ed.), *Translating the New Testament. Text, Translation, Theology*, Michigan-Cambridge, Grand Rapids, 2009, p. 271-289.

LE FAUX PROBLÈME HUSSITE DANS LA LITTÉRATURE VIEIL-ROUMAINE*

VLADIMIR AGRIGORAEI
CÉSCM Poitiers – CNRS
vladimir.agrigoraei@gmail.com

Abstract: The Hussite influences in the early Romanian translations of the 16th century have always been predicted, but never proven beyond doubt. More recently, the possible influence of a certain Czech medieval Bible translation upon a ‘prototype’ of the Sibiu Gospels (1551-1553) has finally been identified, but the role played by the Hussites in the transmission of the Czech text may well be disputed. The present study focuses upon a comparison with the influence of Czech translations in the Hungarian and Ruthenian literatures, as well as upon numerous other factors which help explain the Czech influence in the Romanian Gospels, apart from the Hussites.

Keywords: Bible translation, Medieval Vlachs, Hussitism, Franciscans, Early Romanian literature.

Incolae huius oppidi [Huss] sunt Ungari et Valachi, sed multo plures Ungari et in omnibus priores; unde infimam etiam partem oppidi Valachis inhabitandam concessere. Nihilominus sic inter illos officia currunt, ut si uno anno iudicem Ungarus agit, altero Valachus eodem fungatur: sic mutatis vicibus alternatim munia obeunt. Huss oppidum denominatur a famoso haeresiarcha Ioanne Huss. Cuius historia talis: Matthias Corvinus rex Hungariae, circa annum Domini 1460, bellis Turcicis occupatus in finibus Traciae dum Budam victor rediret, multos Ungaros et Germanos in suo regno circa Sophronium et Ponium Hussiana labe infectos apprehendit. Praedicantes vivos in terram infodi curavit, et ne amplius pestilentia serperet, quotquot hac contagione correpti erant in Moldaviam exules e limitibus Hungariae eiecit. Quorum praecipue Ungari hoc loco resederunt, et in memoriam sui ducis habitationis vicum Huss apellarunt. Fermentum illius temporis est, quod Hussiani Ungarica lingua Sacrum et Vesperas huc usque cantent. Quod nos cum populi satisfactione sic attemperavimus, ut omnia ad Sacrum pertinentia latine fierent, et aliquae piae cantiones Ungaricae ante et post Sacrum pro devotione populi audirentur. (Gegő 1838, p. 69-70, note sans numérotation)

Cette histoire de Marco Bandini, franciscain et vicaire apostolique des Catholiques de Moldavie, date de 1646-1648. À cette époque, assez tard par rapport aux événements de la fin du Moyen Âge, il y avait encore une petite communauté de Hussites en Moldavie, dans la ville de Huși. Ils faisaient leurs messes en verna-

* *The false dilemma of the Hussite influence on Old Romanian literature*

culaire ; ils n'avaient pas encore été assimilés par les communautés catholiques, plus nombreuses et mieux organisées. Leur résistance devait sans doute quelque chose aux évolutions doctrinales et à l'éparpillement contemporain du Protestantisme réformé. Mais ont-ils eu une réelle emprise sur les communautés locales, en particulier sur les Roumains majoritaires dans ce pays ?

La question du Hussitisme dans les pays roumains, et surtout à l'Est des Carpates, est loin d'être résolue. Cependant une chose est claire : dès leur arrivée en Moldavie vers 1420, les Hussites d'origine saxonne, hongroise ou slovaque ont, d'une part, converti à leur foi certains catholiques du pays ; d'autre part, ils ont fait accroître le zèle des Franciscains et Dominicains locaux (Daniel 2007 et Dobre 2004 ; cf. Dobre 2008). En l'absence d'une forte organisation de l'Église catholique qui aurait pu pencher la balance en faveur des Ordres mineurs, les hérétiques et les deux groupes de religieux s'affrontaient de manière égale.

On connaît aussi des cas de Franciscains qui sont passés de l'autre côté de la barricade. Un apostat franciscain était actif vers 1430 et accompagnait Jacob de Molda, le chef des Hussites de Moldavie. La première fois qu'on constate son existence est dans une lettre adressée par le roi de Pologne au voïvode moldave Alexandre le Bon (1400-1432)¹. Qui plus est, le prince moldave semble avoir également soutenu les Hussites dans leurs confrontations avec les missionnaires catholiques locaux. Dans une lettre (1431) adressée à l'évêque de Cracovie, Jean Ryza, évêque catholique de la ville de Baia, mentionne le Franciscain converti au Hussitisme, tout en décrivant une confrontation qu'il a eue avec Jacob de Molda, devant le voïvode même. Le Hussite avait proféré des insultes à l'égard de la curie papale et le voïvode moldave l'avait apparemment soutenu². Ce peu d'informations

¹ « [...] rem lugubrem et dolendam audivimus, quomodo quidam Iacobus erroris cecitate deceptus, in terras dicionis vestrae pietatis adveniens, iuncto sibi quodam monache apostata de ordine Minorum, heresim Hussitorum nephandissimam deo et hominibus oribilem publice et impune permittitur dogmatisare et lingua sua impudica statum universalis ecclesie conviciis non veretur lacerare, authumans loquacitatem facundiam et maledicere consciencie bone signum » (CODEX EPISTOLARIS, p. 254-255).

² « Constituti eramus una cum eodem Iacobo personaliter coram domino terrestri, dum, scenciens se habere favorem domini, obiciens nobis ad quesita, cur Cracovie de carceribus et de tota terra Ungarie profugisset, qui respondens, si ecclesia Romana non staret in errore et tota terra Ungarie non erraret, non venisset ad terram Walachie, et in tota Ungaria nisi unum verum et perfectum sacerdotem invenisset, et dominus noster papa non esset verus, nec perfectus, eo quod spurciciis meretricarum et sumptibus curiam suam gubernaret, et publice exponens, quomodo ecclesia bene possit stare, ex quo Agnes meretrix papa fuisset et puerum gingnisset et ita confundens ecclesiam Dei, quod phas est scribere, cui resistere non valemus ex tenuitate nostra et dominus eum fovet contra omnes Christi fideles, cum nobis durum sit contra famulum calcitrare, et dominus sibi concessit locum habitacionis in civitate Bako, vbi vivit sicut hereticus verus, habens circa se apostatam de ordine minorum, communicans sub utraque specie tociens quociens sibi et

concernant les activités des Hussites en terre roumaine a fait que le prétendu soutien des autorités laïques locales a été souvent surinterprété.

Prenons par exemple l'affaire du Franciscain converti. Elle semble avoir été gênante. Son histoire passait pour une victoire symbolique des hérétiques et ce fut cette histoire, et non pas celle du débat à la cour du voïvode moldave, que l'évêque de Cracovie décida de communiquer au cardinal Cesarini en 1432 :

[...] et quod periculosius est, admisit in dominio suo quendam sacerdotem religiosum de ordine Minorum sectam Hussitarum publice predicare et docere, et hic seduxit iam maximum partem plebis et vadit per campestria habens maximam sequelam populi et turbarum, docens eos et exercitus ducere et modos omnes tenere qui ab hereticis Bohemie observantur. (CODEX EPISTOLARIS, p. 287-293, ici 290).

Ce qui intéresse ici, c'est qu'il est difficile d'imaginer que la foule qui suivait l'apostat franciscain était composée des Orthodoxes locaux. Il est sans doute plus prudent de penser qu'il s'agissait principalement des communautés moldaves de rite catholique, majoritairement hongroises et saxonnes, dont les rares villes de ce pays étaient peuplées³. Sur ce point, il est peut-être utile de préciser que les sources historiques racontent que parmi les endroits où les Hussites se sont installés se trouvait, entre autres, la petite ville montagneuse de Târgu Trotuș, autrement dit l'endroit où l'un des manuscrits de la *Huszita biblia* hongroise a été transcrit. Ce détail pourrait constituer une preuve importante pour notre démonstration. Et pourtant il ne l'est pas. Voici nos raisons.

Les historiens roumains connaissent peu l'état de l'art des recherches sur la *Huszita biblia* et envisagent encore la possibilité que les Hussites Thomas et Valentin soient en effet les traducteurs de la Bible hongroise⁴, alors que la question est beaucoup plus compliquée. Et ce ne sont pas seulement les historiens roumains qui sont tombés dans ce piège. L'exemplaire de Târgu Trotuș a été utilisé pour servir à toutes sortes de fins, plus ou moins scientifiques. Il expliquerait, d'une part, la migration hongroise en terre moldave à l'époque médiévale, plus précisément la présence des communautés de Csángós (Fodor 1989). D'autre part, il aurait des prétendues implications encore plus importantes sur la dissémination est-européenne des idées wycliffites. Robin Baker a voulu identifier deux grands voyages moldaves de Peter Payne, le *Tzseses-Anglikos* des sources grecques, en 1440-1443 et en 1444-

suis placuerit, baptizando, confessiones audiendo [...] » (Feneșan 2015, p. 217-219 ; cf. Papacostea 2001, p. 285-286).

³ Sur les villes moldaves, voir à titre d'exemple le livre de Rădvan (2011). Notons également qu'au Moyen Âge, la dissidence hétérodoxe se manifestait mieux en milieu urbain (cf. Dupré Theseider 1978, qui s'intéresse aux exemples italiens, mais qui circonscrit tout de même les implications urbaines du phénomène) ; or, les Roumains médiévaux et ceux de l'aube de la Modernité étaient majoritairement ruraux.

⁴ La bibliographie citée souvent à ce propos est ancienne. Hormis Mačurek (1927), on cite également Mačurek (1924), Kardos (1931), Kovács (1952, 82), Székely (1956).

1452, en faisant de lui l'instigateur de la traduction de la *Huszita biblia* en terre moldave (Baker 2006). Certains historiens roumains ont accepté cette opinion, car elle renforçait l'importance culturelle et politique de la Moldavie (Mureşan 2008, p. 394)⁵, mais la présence de Peter Payne en terre roumaine demeure contestable. Nous ne saurons jamais si le Hussite anglais est passé par la Moldavie ; ce n'est sans doute qu'une histoire imaginée. S'ajoute enfin l'éventualité d'identifier un autre foyer hussite dans le pays méridional de langue roumaine, la Valachie. Les Utraquistes y avaient un sympathisant ou adepte, le singulier *Iobannes Valacus de Multania* (Damian 2011, p. 148). *L'utraque* se transforme graduellement en *ubiqué*. Et toutes ces preuves fabuleuses n'apportent rien dans l'histoire des traductions, le sujet principal de notre recherche. Il est plus utile de s'arrêter.

En revanche, la *Huszita biblia* n'est pas une traduction manifestement hussite. Cette première traduction hongroise de la Bible est apparue au XV^e siècle (ca. 1416-1441). Le texte, aujourd'hui incomplet, est conservé dans trois manuscrits principaux : le Codex de Munich (comportant les quatre Évangiles), celui dit « de Vienne » (quelques petits livres historiques et prophétiques de l'Ancien Testament) et le *Codex Apor* (qui contient les Psaumes). Le *Codex Apor* est le plus récent ; il date de la fin du XV^e siècle et il est conservé à Sfântu Gheorghe (mag. Sepsiszentgyörgy). Le manuscrit conservé aujourd'hui à Munich contient un calendrier qui permet de supposer que la traduction de la Bible a été commencée au plus tôt en 1416, aussi bien qu'une note écrite par la main du scribe. Cette note précise qu'il s'agit d'un certain Némethi György, fils de Henzsel Imre, qui l'a écrit en Moldavie, dans la ville de *Tatros* (Târgu Trotuş) en l'an 1466. Enfin, le manuscrit dit « de Vienne », conservé aujourd'hui à Budapest, est sans doute le plus ancien. Il a été copié au début de la deuxième moitié du XV^e siècle⁷. Cela suffit pour une description synthétique de la tradition manuscrite.

La tradition veut que cette traduction de la Bible soit produite par Tamás Pécsi (*Thomas de Quinqueecclesiis*) et Bálint Újlaki (*Valentinus de Újlak*), deux Franciscains qui étudiaient à l'Université de Prague respectivement en 1399 et en 1411. Ils auraient été influencés par les idées de Jan Hus et la pièce la plus importante pour la

⁵ L'hypothèse du voyage de Peter Payne en Moldavie a été reprise également par Szekely (2009, p. 276-277), qui croit vraiment au fait que deux traités de Peter Payne dont le sujet traite des Hongrois auraient un rapport avec un tel voyage. À nos yeux, l'Anglais n'avait pas nécessairement besoin d'aller en Moldavie (ni en Hongrie, par ailleurs) pour écrire les deux textes en question.

⁶ Nous n'avons aucune intention de passer en revue les rapprochements qui ont été faits entre la révolte de Bobâlna (1437), en Transylvanie, et le mouvement hussite. Par delà l'utilisation du *Wagenburg* d'inspiration hussite, les révoltés de 1437 n'avaient rien d'autre en commun avec les Tchèques.

⁷ Pour la synthèse des idées de ce paragraphe et pour sa continuation dans le paragraphe suivant, voir Fodor (1989, p. 57-62), Szabó (1989), Hadrovics (1994). Cf. Décsy (1993), Madas (2005), Kertész (2008), Galamb (2009). Pour ce qui est de la langue, voir à titre d'exemple Korompay (2009, et les autres études du volume cité).

reconstitution de leur histoire est la *Chronica fratrum Minorum de observantia provinciae Boznae et Hungariae*. Ce texte raconte une histoire de 1437. Un certain *Thomas* et son compagnon *Valentinus*,

[...] duo literati de eadem Kamenest (Kamianets-Podilsky, Ukraine, n. n.) [...] cum quisbusdam hominibus insanis et mulierculis, consilio inito, nocte recidentibus ad regnum Moldaviae intraverunt, ubi iidem duo clerici haeresim praedictam seminantes, utriusque testamenti scripta Hungaricum idioma transtulerunt, quot et quanta in eis apparet Haeresis sicut et ego legi, nemo hominum numerari possit [...] nam et istam dictionem spiritus sanctus exposuerunt sic: 'zent zelleth'.⁸

On dirait que les traducteurs hongrois de la Bible, Franciscains convertis au Hussitisme après avoir fait leurs études à Prague, sont passés en Moldavie, ce qui expliquerait aussi la transcription du Codex de Munich à Târgu Trotuș en 1466. C'est le récit qui a fait carrière dans la plupart des études du XX^e siècle, sauf que les recherches les plus récentes ont remis en cause cette conclusion. En effet, il y a un problème avec l'âge des deux personnages historiques concernés par cette histoire. D'autres incongruités dans les graphies utilisées dans les copies manuscrites et le choix de certains mots dans la traduction feraient en sorte que ce texte ne soit nullement hérétique, mais plutôt produit dans un milieu franciscain. Ainsi les chercheurs sont arrivés à rejeter ou soutenir pleinement l'hypothèse hussite ou l'hypothèse franciscaine, parfois avec les mêmes arguments. Inutile de rentrer ici dans les détails. Il est impossible de nous prononcer sur le débat concernant la langue des trois manuscrits, mais il convient de noter qu'il est tout autant impossible d'identifier quelque chose de spécifiquement orthodoxe ou hétérodoxe dans la traduction elle-même. Pourtant, si l'influence hussite n'est pas certaine dans la littérature hongroise, l'influence hussite sur la jeune littérature roumaine perd l'un des arguments les plus importants. Regardons de plus près cette question.

Retournons à l'invention de la Moldavie en tant que terre de traduction pour la *Huszita biblia* hongroise. On verra que la prétendue odyssee du Hussitisme dans la jeune littérature roumaine commence par là. Cette invention qui a fasciné plusieurs chercheurs a été formulée pour la première fois par Nicolae Iorga (1904, XVIII-XXI et suiv.)⁹. Après avoir mentionné l'histoire de la *Huszita biblia* (traduite, croyait-il, à Târgu Trotuș), N. Iorga affirmait que les Tchèques possédaient déjà quatre psautiers et plusieurs Bibles complètes, mais aussi que les Polonais avaient traduit le psautier et la Bible « sous le levain des Hussites ». Le choix des mots n'était pas insignifiant. N. Iorga n'avait aucune preuve philologique qui lui permettait d'affirmer l'influence hussite ; il essayait de renforcer le contexte international. Il a parlé alors de Hussites chantant les psaumes, comme s'ils étaient les seuls à les chanter, et il a fait des

⁸ Source citée incomplètement par Mačurek (1927, p. 25-65, ici 52, note 2 – utilisée par les historiens roumains) ; et intégralement par Szabó (1989, p. 118).

⁹ Voir également une reprise de cette hypothèse, avec un accent mis sur l'apport des Hussites hongrois, dans Demény/ Pataki (1958).

allusions aux psautiers rhotacisants, témoins d'un dialecte roumain perdu et attesté dans les premiers témoins manuscrits, pour tirer enfin la conclusion que les traductions hussites en roumain (inventées par lui) n'ont pas été faites dans les « Principautés » (*i.e.* en Moldavie ou Valachie). L'enseignement du slavon étant fort dans ces contrées, il préférerait « un coin sauvage du Maramureș ou de la Transylvanie voisine de ses montagnes » – c'est-à-dire chez les Valaques du Royaume hongrois, en particulier en Maramureș, une région plus proche de la Pologne (Iorga 1904, p. XIX-XX)¹⁰. Et parce qu'il ne pouvait pas laisser ses lecteurs sur leur faim, pour autant qu'il était fasciné par le bon sauvage roumain (le paysan-berger animateur de républiques agrestes), N. Iorga s'est laissé emporté par l'univers fabuleux de son imagination, en attribuant tous les textes rhotacisants à un seul traducteur, un prêtre de village.

C'est sa conclusion qui pose un réel problème : on a du mal à comprendre pourquoi ce prêtre anonyme aurait fait ses traductions à partir du slavon alors qu'il était l'ami des Hussites. L'avancement des recherches en l'histoire de la littérature a pourtant confirmé ce qu'on a toujours su : que cette argumentation ne vaut pour rien¹¹. Il est vrai que la littérature roumaine débute par les Psautiers rhotacisants, témoins d'un dialecte disparu dont la localisation médiévale a été longtemps une question disputée, mais ces textes n'ont rien d'hétérodoxe en soi. Ils sont conservés par des copies du XVI^e siècle, dont les autographes remontent probablement au siècle précédent. Cela permet d'entendre que l'époque correspond au critère que nous cherchons, mais aussi que les textes sont muets à ce propos. On a aussi des fragments d'apocryphes, de sermons, de prières etc., qui remplissent les recueils manuscrits. Et il ne faut pas négliger les traductions sacrées, d'abord les Évangiles, plus tard les traductions intégrales de la Bible, qui se trouvent parfois dans des manuscrits ou imprimés bilingues (roumains-slavons), et qui subissent aussi l'influence de la Réforme, en particulier celle du Calvinisme qui avait trouvé une excellente terre d'accueil en Transylvanie. C'est exclusivement en rapport avec l'histoire sociale et événementielle que la théorie de l'influence littéraire hussite a été constituée. Et lorsqu'on sent le besoin de déployer le Hussitisme pour expliquer les inconnues de la tradition manuscrite du *Pater noster*, comme le fait par exemple Iosif Camară, c'est l'argument historique qui va toujours importer (Camară 2011).

Les mêmes idées se sont manifestées dans l'histoire de la littérature ruthène, où l'on pense que l'utilisation de la langue du peuple à l'écrit serait le résultat des modes occidentales arrivées avec les Hussites et continuées au temps de la Réforme (Grushevskij 1995, p. 61-83). Ce n'est pas étonnant de comparer l'espace ruthène à celui roumain, car les deux aires culturelles ont été liées. Elles ont eu d'ailleurs les

¹⁰ « Cărțile sfinte nu fură traduse deci în Principate, unde era pază bună și multă învățătură slavonă, ci într'un unghiu sălbatec din Maramureș sau din Ardealul vecin cu înălțimile maramureșene ».

¹¹ Pour un panorama de l'histoire des débuts de la littérature roumaine, voir à titre d'exemple Gheție/ Mareș (1985).

mêmes rapports avec les Hussites (Mačurek 1960). Or, toujours comme dans les recherches roumaines, celles ukrainiennes associent de manière forcée une série de faits divers appartenant à plusieurs époques, parce que les XIV^e-XV^e siècles représentent un « trou noir » dans les sources littéraires et historiques. Nous les répertorions brièvement, pour donner une idée de la précarité de l'argumentation : la présence des étudiants venus de ces contrées à l'Université de Prague et des contingents ruthènes en Bohême (XV^e siècle), l'utilisation du *Wagenburg* (le fort de chariots de Jan Žižka) par les Rusyngs – argument évoqué aussi par les historiens roumains –, l'emprunt de plusieurs noms tchèques d'armes par les Cosaques, à une date non spécifiée, des possibles similitudes entre les chartes tchèques et celles de Galicie et Moldavie, et enfin la formation des écoles protestantes et orthodoxes en Ukraine (XVII^e siècle)¹². C'est le souci de ne pas connaître des preuves concrètes dans le domaine de la littérature et de vouloir toutefois prouver cette hypothèse hussite de travail. La seule preuve avérée est le voyage de Jérôme de Prague à Vitebsk et Pskov, sur l'invitation du duc lituanien Vitold le Grand, où le Hussite a prié devant les icônes, s'est laissé pousser la barbe et a affirmé que la religion des « infidèles » russes était parfaite (une affirmation qui lui sera fatale lors de sa condamnation au Concile de Constance en 1416) (Kubay 2016, p. 362). Néanmoins, Jan Hus est toujours considéré hérétique dans les sources historiques de cette aire culturelle (Kubay 2016, p. 361-362), et lorsqu'on parle de preuves littéraires, la bibliographie citée par les historiens, trop ancienne, semble relever du domaine de la spéculation, pour ne pas dire du domaine de la fantaisie (Kubay 2016, p. 360)¹³. Il s'agit alors du même problème que pour le cas roumain : les hypothèses lancées ne se fondent pas sur une réalité textuelle ; elles évoquent uniquement des informations d'ordre historique voire militaire ou sociopolitique qui font que l'on attendrait une influence hussite, alors que cette influence ne se manifeste pas. Sauf que dans le domaine roumain nous disposons de quelques preuves de plus.

Ioan-Florin Florescu a étudié le *Tétraévangile de Sibiu* (1551-1553), traduction roumaine des Évangiles, et il a identifié une série de concordances textuelles avec les versions tchèques (ou allemandes) du XV^e siècle (Florescu 2010). Le *Tétraévangile* ne serait pas, comme longtemps supposé, une simple traduction faite à partir d'une version slavonne, confrontée uniquement avec la version allemande de Luther. L'analyse poussée de I.-F. Florescu a montré que plusieurs leçons, parmi lesquelles la répétition fréquente d'un mystérieux choix de traduction *dubovnic*, traduisant le terme 'pharisien', quelques graphies de noms propres aussi bien que d'autres choix de traduction remontent en toute probabilité à la version allemande imprimée par

¹² Cf. la synthèse récente de Kubay (2016). On arrive parfois à mentionner aussi des faits qui portent peu sur cette zone voisine des Carpates, comme l'hérésie des « Judaïsants » de Novgorod. Cf. Bylina (1994), qui traite plutôt de questions polonaises.

¹³ Kubay cite à ce propos l'ancienne opinion d'un historien (Florovskij 1935, p. 600). Ce dernier aurait trouvé des rapports littéraires, sans que ces rapports soient précisés et argumentés.

Jean Mentel (1466) ou à la première rédaction de la Bible tchèque, en particulier à celle dite d'*Olomouc* (1417). Cette dernière semble d'ailleurs la source la plus probable, car le *dubornic* et les graphies des noms propres y apparaissent dans les mêmes endroits. Ce qui est étonnant dans cette version roumaine, c'est l'absence des rapports avec les textes des Frères tchèques qui activaient et publiaient des traductions de la Bible en Ruthénie à la même époque¹⁴. Cela dit, le *Tétraévangile* représente la révision d'un « prototype » roumain ancien qui contenait ces choix particuliers de traduction. Son réviseur aurait confronté le « prototype » avec, dans le même temps, une version slavonne et la version allemande de Luther. I.-F. Florescu note dans ses conclusions que le « prototype » pouvait être un produit culturel du Hussitisme. Néanmoins, il observe aussi que les leçons discutées dans son article n'ont aucun rapport avec les traductions hongroises de la Bible, prétendument hussites.

Nous voici devant le vrai problème de l'hypothèse « hussite » de travail. Ce n'est pas l'existence de ce prototype roumain qui peut gêner, c'est sa création sous l'égide du Hussitisme. Voilà pourquoi la discussion concernant cette bizarre version roumaine constitue en effet le noyau de la présente étude. Il faut scruter avec attention toutes les interprétations possibles, en regardant de plus près le contexte culturel aussi bien que celui sociohistorique.

* * *

Pour ce qui est de la reconstruction du prototype, elle est bien possible. On connaît, dans la littérature française, un cas identique, ce qui peut faire remonter la pratique de ce type de collationnement au Moyen Âge. Il s'agit de la *Bible de Jean de Sy*, traduction faite par un Dominicain entre 1350-1356 sur une commande du roi Jean le Bon. Jean de Sy s'est servi de la même source que celle utilisée par une traduction insulaire connue en tant que *Bible anglo-normande*, en la confrontant à la *Vulgate* et à l'*Historia scholastica* du Mangeur¹⁵. En outre, cette mystérieuse traduction, que Pierre Nobel identifie aussi comme source de la *Bible d'Acre*, aurait déjà repris et

¹⁴ Sur ce point il est peut-être utile de signaler l'ancienne opinion que les premières traductions ruthènes des Saintes écritures apparaissent sous l'influence des Frères tchèques (*Unitas Fratrum*), qui ont apporté en Ruthénie des copies de traductions tchèques du XVI^e siècle. Cf. Kubay (2016, p. 372) qui mentionne un mystérieux *Psautier Shekeyskyi* (1550), que nous n'avons pas pu identifier, l'*Évangile* (1574), les *Actes des Apôtres* (deuxième moitié du XVI^e siècle), et la *Bible de Kralice* (publiée en 6 volumes, 1579-1594). Elle cite à ce propos Bidlo (1915, p. 595). Nous avons consulté ce volume et nous n'avons pas trouvé les références en question.

¹⁵ Pour la datation de cette traduction, voir Nobel (2007, p. 81-85). Pour les rapports entre les deux textes, voir la page 97 (« Jean de Sy et l'anonyme de la B.a.n. se sont servis d'une translation antérieure qu'ils ont parfois conservée, mais parfois aussi modifiée ») ; cf. la page 101, pour les lacunes de la *Bible anglo-normande* qui n'existent pas dans la *Bible de Jean de Sy*.

intégré deux traductions bibliques du XII^e siècle : les Rois et les Juges (Nobel 2001). Et le cas français n'est pas du tout singulier.

S'ajoute un terme de comparaison qui vient de l'espace croate. Dix ans après l'apparition du *Tétraévangile de Sibiu*, les Protestants Stipan Konzul et Antun Dalmatin ont imprimé un *Nouveau Testament glagolitique* à Urach, près de Tübingen (1562-1563). Ils avaient l'intention d'imprimer l'intégralité de la Bible en glagolitique. Or, ce qui est important dans leur projet, c'est que leurs collaborateurs étaient des prêtres catholiques glagolites d'Istrie, et qu'ils se sont servis, dans leur traduction, d'une série de textes bibliques qui sont bien attestés pendant la période médiévale dans des livres liturgiques glagolitiques de la Dalmatie (Jembrih 1999 et Jembrih 2007, p. 46 ; *apud* Stipčević 2016, p. 284). Il n'est donc pas du tout nécessaire de lier une démarche protestante à une traduction préalable hétérodoxe (hussite, lollarde etc.). Les imprimeurs protestants du XVI^e siècle pouvaient se servir de n'importe quelle traduction qu'ils avaient trouvée. Une autre preuve est le rapport textuel embrouillé des Bibles protestantes de l'espace linguistique serbo-croate. Personne n'est arrivé à comprendre quels sont les rapports de parenté entre le *Nouveau Testament glagolitique* (1562-1563) et celui *cyrillique* (1563), bien que tous les deux soient issus du même milieu protestant. Leur dépendance des versions antérieures, médiévales, est encore plus compliquée (Kuštović 2014). Tout cela veut dire que la reconstitution du « prototype » roumain des Évangiles est bien valable, mais c'est à partir de cette reconstitution qu'il faudra commencer à avoir des doutes sur le rôle joué par les Hussites dans sa création. Et puisque la *Bible d'Olomouc*, la source identifiée par I.-F. Florescu, n'était pas une Bible hussite non plus, mais une simple copie de la première rédaction tchèque, du XIV^e siècle, faite sur la commande de Charles IV de Bohême, nos doutes devraient se multiplier.

Une fois mentionnés les textes glagolitiques de la Dalmatie, il est peut-être temps de retourner minutieusement à la question ruthène. Les deux affaires sont liées. Ainsi, quoique l'influence hussite ne se manifeste pas de manière évidente dans la littérature de la Ruthénie, son absence ne concerne pas l'influence culturelle tchèque en général. Des rapports directs avec les textes tchèques existent, ils ont été étudiés par Julia Verkholtsev (2008), mais ces rapports ne concernent pas directement le milieu hérétique. C'est l'historiographie marxiste qui a beaucoup insisté sur les Hussites, mais il y a eu d'autres voies de transmission pour les textes qui nous intéressent ici. Ainsi, il faut prendre en compte, d'une part, le prestige de la langue tchèque dans l'espace polonais-lituanien – la Ruthénie faisant partie de cet espace géopolitique –, puis la présence en Pologne des Bénédictins glagolites de Prague et le rôle qu'ils y ont joué.

Pour le moment, il convient de noter uniquement que ces Glagolites sont partis de Croatie à Prague, puis de Prague vers l'Est. Une fois arrivés au tournant du XV^e siècle en Silésie, à Oleśnica, mais aussi près de Cracovie, à Kleparz, les Bénédictins de langue slave avaient pour but la conversion des schismatiques locaux. Ladislas II Jagellon, roi de Pologne (1386-1434), autrefois grand duc de Lituanie (1377-1392), s'était fraîchement converti à la foi catholique et tentait de mener à bien une union

de l'Église orientale avec celle de Rome. L'argument de J. Verkholtantsev est que, si Ladislav II Jagellon avait invité les moines glagolites à Kleparz, dans son royaume, ce serait pour faire en sorte que leur liturgie en langue slave facilite le passage des Orthodoxes locaux à la foi de Rome. Nul ne s'étonnera alors que les Glagolites ont apporté avec eux des textes qu'ils avaient à Prague ou en Croatie. Peu importe que certains textes ne soient pas attestés dans les sources médiévales, ou que certains manuscrits tchèques, attestés par quelques rares sources, soient perdus ; l'empreinte de ces textes tchèques est certaine dans la littérature ruthène de la fin du Moyen Âge.

Sans prendre en compte les textes tardifs des XVI^e et XVII^e siècles, qui sont toujours sujets à caution, à cause de l'activité de l'*Unitas Fratrum* dans la région, J. Verkholtantsev observe qu'on connaît plusieurs textes ruthènes de la fin du XV^e siècle qui sont traduits d'après des versions tchèques. Dans le domaine des traductions de la Bible, la question est embrouillée. Il existe par exemple une version ruthène du *Chants des chants*, traduite d'après une Bible tchèque de troisième rédaction, ce qui pose un certain problème pour l'identification du contexte historique, car la *Bible Padeřova* (1435), le manuscrit le plus connu de cette rédaction tchèque, a appartenu à un Taborite¹⁶. Néanmoins, le manuscrit qui conserve la traduction ruthène contient également une traduction d'une bulle du pape Eugène IV au Concile de Florence et le *Chant des chants* est suivi par la *Messe mariale* en ruthène, traduite par les Glagolites de Kleparz. C'est cette thématique des autres textes du manuscrit qui met sérieusement en doute la possibilité d'une éventuelle influence hussite directe. De la même manière, le *Tovit*, une autre traduction d'un livre biblique, pourrait être cité comme preuve d'une influence directe du Hussitisme, car la version ruthène dérive d'une Bible tchèque de deuxième rédaction et cette deuxième rédaction constitue le projet de traduction des Hussites. Néanmoins, cette traduction du livre de Tobit est suivie, dans le témoin manuscrit qui la conserve, par une « Histoire de la prophétesse Sivilla », traduite entre 1461-1492, qui a peu en commun avec le Hussitisme et qui remonte à une tradition tchèque influencée à son tour par la littérature allemande. Et le sujet n'a rien d'hétérodoxe en soi ; au contraire, il est très catholique¹⁷. En outre, la thématique du dernier texte du corpus de J. Verkholtantsev est manifestement catholique : la *Visio Tnugdali* ruthène (« L'histoire édifiante racontée par le guerrier Faudal ») peut être dérivée soit d'un texte tchèque (perdu), soit d'une version croate, ce qui renforce encore plus le rôle joué par les moines glagolites dans la transmission de toutes ces versions.

¹⁶ Pour le *Chant des chants*, Verkholtantsev 2008, p. 39-51 ; pour *Tovit*, voir les pages 86-89 ; pour la *Sibylle*, voir les pages 71-85 ; pour la *Visio Tnugdali*, voir les pages 52-69.

¹⁷ Ce dernier texte a fasciné l'ensemble de l'Occident médiéval romain ; la première traduction vernaculaire, française et attribuée à Philippe de Thaon, remonte d'ailleurs à la première moitié ou au milieu du XII^e siècle. Pour le texte anglo-normand, voir Shields 1979. Pour la tradition latine, voir Holdenried 2006.

La situation est donc extrêmement compliquée. Si l'on regarde ce qui se passe dans la littérature ruthène, on dirait que les fragments de traduction biblique du XV^e siècle peuvent être issus du milieu de la diaspora hussite, mais il est tout autant possible d'envisager une situation inverse, où les Glagolites se servaient des traductions hussites de la Bible, surtout quand on sait que les moines de Prague ont finalement adhéré au mouvement hussite. Cela veut dire que nous disposons de plusieurs preuves de l'espace ruthène ou hongrois qui permettent d'envisager que la prétendue influence hussite peut cacher en réalité une influence franciscaine (pour la littérature hongroise) ou bénédictine-glagolite (pour les textes ruthènes). Cet état confus nous permet de retourner à la question roumaine, où la situation était bien confuse dès le début.

Dans le cas ruthène, le contexte manuscrit des textes qui remontent aux Bibles tchèques de deuxième et de troisième rédaction – clairement hussites – témoigne d'un rapport que ces textes avaient avec les Glagolites. Il est alors impossible de considérer que la rédaction du « prototype » du *Tétraévangile de Sibiu*, qui paraît remonter à une Bible tchèque de première rédaction, non-hussite, serait certainement due aux Hussites. Des cas de Bibles de première rédaction tchèque utilisées par les Hussites existent – nous avons déjà mentionné la *Bible de Dresde* – mais ils sont rares. Aussi est-il possible d'imaginer la création de ce prototype roumain sous l'influence d'un milieu de cour, princier, notamment quand on connaît les rapports entre la principauté de Moldavie et le royaume de Pologne. En connaissant le rôle joué par les lettres tchèques dans la création d'une culture médiévale polonaise, tant que cette influence venait des Polonais, nul ne s'étonnerait d'y retrouver un modèle tchèque pour le « prototype » roumain en question. Cette proposition répond à la dernière question posée par Iosif Camarã à la fin de son étude concernant les premières versions roumaines du *Pater noster*. Il observait une influence tchèque ou polonaise sur l'un de ces *Pater* – quoique discutable, car les arguments sont précaires – et il tentait de rapprocher cette influence de la découverte de I.-F. Florescu, tout en ayant des doutes, car un programme de traduction de telle envergure nécessiterait à ses yeux « le soutien du gouvernement du pays » (Camarã 2011, p. 49).

Tout cela fonctionne bien dans le cas où ce « prototype » roumain des Évangiles viendrait de Moldavie. Néanmoins, d'autres chercheurs ont considéré qu'un « prototype » similaire, utilisé par Coresi dans sa rédaction du *Tétraévangile* (1561) viendrait du Banat ou de la région de Hunedoara, c'est-à-dire des terres valaques du Royaume hongrois, plus précisément à l'autre bout de la chaîne des Carpates, puisqu'il contient nombre de rhotacismes et d'autres preuves d'ordre linguistique indiquant cette région¹⁸. Il se peut que cet autre « prototype » soit le même, et qu'il ait été à la base de deux versions roumaines du XVI^e siècle.

¹⁸ Pour Gheșie (1966, p. 79), cet autre « prototype » devait être situé au début du mouvement protestant en Banat, ce qui ne concorde plus du point de vue chronologique

Or, le poids des textes rhotacisants dans les débuts de la littérature roumaine est important. Nous avons mentionné les premiers Psautiers, mais ils ne sont pas seuls (Gheție/ Mareș 1985, p. 300-315 et suiv.). Un autre manuscrit fondamental pour les débuts de la littérature roumaine, le *Codex Sturdzanus*, conserve une collection hétérogène de textes dont quelques-uns ont circulé longtemps en Transylvanie avant d'être transcrits dans ce manuscrit. Ils présentent les mêmes rhotacismes et ils ont été attribués à cette autre région qui nous intéresse (Chivu 1993, p. 23, 26-39 et suiv.). Qui plus est, nous avons déjà étudié un possible rapport entre le *Codex Sturdzanus*, ces textes rhotacisants et les peintures d'une église de Hunedoara, à Leșnic (ca. 1400-1450). Les témoins écrits et artistiques présentaient les mêmes sujets, avec une série de développements narratifs ressemblants (et singuliers) dans la tradition d'un certain apocryphe (Agrigoroaei 2015, p. 157-222). Nos conclusions étaient renforcées par la présence des mots roumains dans les inscriptions qui accompagnent les peintures, premières manifestations de la langue vernaculaire roumaine, bien avant les textes écrits¹⁹. Tout semblait indiquer qu'il y a eu un phénomène littéraire roumain à la fin du Moyen Âge dans ces contrées. Cependant, il est vrai, les sources des textes rhotacisants arrivaient sur une filière serbo-croate, sud-danubienne, mais la situation culturelle de Leșnic est semblable à celle de Ruthénie, où les textes vulgaires (y compris ceux traduits d'après une source tchèque – soit hussite, soit glagolite) ont été conservés dans les monastères locaux de rite oriental²⁰. Leșnic se trouve au milieu d'un tel réseau monastique que nous avons déjà considéré comme étant responsable de l'éclosion de la tradition vernaculaire roumaine (Agrigoroaei 2015, p. 201-206). Ce ne serait alors pas étonnant d'imaginer que le « prototype » du *Tétraévangile de Sibiu* viendrait d'ici.

Et pourquoi ne pas envisager les Hussites installés plus tard en Transylvanie ou dans le Banat ? En 1436, quand George Lépes de Váraskeszi, évêque de Transylvanie, commence à avoir des problèmes avec quelques rares Hussites, il demande l'aide du franciscain Jacques des Marches contre « quidam perniciosi, heretica Hussitarum pravitate, de Moldavie et aliis partibus », qui étaient « istas partes Transsilvanie [...] subingressi » (Hurmuzaki 1890, p. 604-605). L'hérésie ne venait plus de Bohême, mais de Moldavie. Dans ce cas il faudra noter qu'on rencontre le même problème que pour la *Huszita biblia* hongroise : la présence massive des Franciscains dans la région de Banat-Hunedoara (Agrigoroaei 2014, p. 183-228). Certains Franciscains

aux preuves que nous apporte la découverte de Ioan-Florin Florescu. Cf. Mareș (1974, p. 217-223), qui est plus prudent et qui n'exclut pas la possibilité d'y entrevoir un texte encore plus ancien.

¹⁹ Nous avons interprété une inscription fragmentaire accompagnant un personnage mystérieux (..OP..) en tant que « [M]OR[TE] » (la 'Mort'), mais cette interprétation n'est pas partagée par tous les chercheurs (cf. Năstăsoiu 2016). Cependant nul ne peut nier la présence d'un vocatif roumain du mot 'prêtre' (« popo ») dans l'une des inscriptions transcrites sur la paroi Nord de la même église.

²⁰ Pour l'espace ruthène, voir Verkholtantsev (2008, p. 6-7). Pour le rapport des textes rhotacisants avec les monastères roumains de la Hunedoara, voir Mareș (2006, p. 43).

arrivaient de Bohême, surtout dans le deuxième quart et au milieu du XV^e siècle, tel Jean de Capistran, autrement dit pendant la période qui nous intéresse le plus. La conversion de nombre de Roumains du Banat ou de la Hunedoara au catholicisme – surtout dans le milieu nobiliaire (Barbu 1994) –, achevée à peu près de la même manière que celle des nobles ruthènes de la même époque (Verkholantsev 2008, p. 8-10), a sans doute facilité la prise de contact avec les hérétiques, qui recrutaient leurs adeptes parmi les catholiques. Et n'oublions pas non plus un phénomène culturel conséquent, qui gagne en importance à l'époque de la Réforme mais qui se manifeste déjà dès la fin du Moyen Âge : si dans l'espace ruthène on connaît une « polonisation » des nobles, il faudra observer que les nobles roumains de Banat et de Hunedoara se sont graduellement magyarisés. Nous disposons donc des ingrédients nécessaires pour imaginer que le pot-pourri linguistique et confessionnel du Banat-Hunedoara du XV^e siècle était l'endroit idéal pour un transfert culturel comme celui que l'on peut deviner dans l'analyse du « prototype » roumain du *Tétraévangile*. Et puisque nous avons mentionné Jean de Capistran, il convient aussi de rappeler l'ample usage que ce dernier faisait de la langue des peuples qu'il rencontrait²¹ – un usage de la langue vulgaire qui caractérise les Ordres mineurs en général, partout en Europe.

Pour ce qui est de Jean de Capistran, son histoire fournira d'autres preuves utiles. Il venait de Bohême, où il avait combattu les Hussites, et il est passé également par la Ruthénie, où il a été chargé de la conversion des Orthodoxes slaves à la foi catholique. Le 6 janvier 1456 il se trouvait dans le monastère franciscain de Hațeg, dans la Hunedoara, d'où il a écrit une lettre aux nobles locaux pour leur dire qu'il est là « contra scismaticos Walachos et Rascianos et hereticos Hossitas ». La mention collatérale des Hussites peut être un banal écho de ses longues campagnes contre les hérétiques en Bohême, voire de son titre (« heretic pravitatis generalis inquisitor ») (SCHEMATISMUS, p. 34-35), mais elle peut aussi impliquer quelque chose de concret, c'est-à-dire une présence des Hussites – ou seulement des sympathies ou des idées d'inspiration hussite – dans la région de Banat et de Hunedoara, où Jean de Capistran se trouvait passagèrement. Iulian Mihai Damian pense que le projet du Franciscain dans cette contrée périphérique du Royaume hongrois concernait la dissolution d'un éventuel rapprochement entre un groupe orthodoxe réuni autour du despote serbe Georges I^{er} Brankovitch (1427-1456), et un autre groupe d'orientation hussite. Une preuve serait le destin de son ennemi, l'« hérésiarque » local Jean de Caffa, évêque des Roumains de la région, qui est devenu par la suite un évêque reconnu et agissant au nom de l'union de l'Église orientale avec celle de Rome. Néanmoins, il est difficile d'extraire une seule preuve de ces informations ; elles sont toutes embrouillées (Damian 2011, p. 119-181)²².

²¹ Jean de Capistran prêchait en latin, mais il se servait toujours d'interprètes qui traduisaient ses sermons dans la langue vulgaire de la région (Pellegrini 2008, p. 84-86).

²² Comme pour nombre d'autres cas traités par l'historiographie est-européenne, la situation est peu claire. L'opinion courante veut que Jean de Caffa soit parfaitement orthodoxe,

Il faut savoir en revanche que vingt ans plus tôt, la bulle papale *Cuncta mundi* du 30 septembre 1433 précisait qu'il y a eu un foyer commun hussite-schismatique dans la région. La bulle mentionne plusieurs districts de Banat et de Hunedoara qui avaient été « infestés » par les hérétiques, mais le foyer avait été éradiqué par les Franciscains de Bosnie (Hurmuzaki 1890, p. 579)²³. Cela veut dire qu'une traduction tchèque de la Bible pouvait également arriver dans cet autre foyer. Les Hussites mêmes pouvaient être à nouveau responsables de sa transmission. Mais il n'est pas besoin d'imaginer uniquement des rencontres avec les Hussites ou avec les Franciscains arrivés de Bohême. Le texte tchèque pouvait arriver sur d'autres voies aussi.

Plusieurs Roumains de la région ont participé aux guerres contre les Hussites. Nous ne citerons que le cas d'un tel noble arrivé à Rome le 13 juillet 1433, à la même époque où la bulle du pape enregistrait la nouvelle concernant les Hussites du Banat-Hațeg. L'histoire de ce noble roumain permettra d'envisager l'existence d'une voie alternative. Il accompagnait son seigneur, Sigismond de Luxembourg, qui venait d'être couronné empereur allemand à Rome deux semaines avant (le 31 mai de la même année). Et le document nous dit que

Petrus, filius Blasii de Orastya, miles serenissimi domini imperatoris, qui pridem erat in fide Grecorum et in festo Sancte Trinitatis in ecclesia beati Petri, ad fidem christianam per eundem dominum imperatorem fuit baptizatus, quatenus ei, qui pro fidei catholice et christianorum defensione contra perfidissimos et infideles Turcos et Hussitas hereticos pugnare habet et bellare sitque de ipsius more laudabili ut tenetur confessiones et eucharistie sacramenta, ante huiusmodi belli ingressum percipere ac missas et alia divina officia per idoneum sacerdotem in sua et suorum familiarium ac sibi adherentium praesentia, etiam aliquando ante lucem diurnam, inimicorum invasorum necessitate urgente celebrari facere [...]. (Fedalto 1990, *apud* Daniel 2014, p. 214-215, note 791)

Il est très probable que ce Pierre fils de Blaise, orthodoxe rebaptisé catholique, n'a pas rencontré les Hussites dans son pays, à Orăștie, dans le voisinage du Hunedoara, mais plutôt en combattant dans les rangs de l'armée de Sigismond de Luxembourg, *l'imperator* du document. L'empereur l'avait également mis devant les

originaire du nord de la Mer Noire et agissant parmi les Roumains de Transylvanie. Or, il est vrai qu'il était un *perfidus Wladika* (« perfide évêque »), qu'il avait une calèche, une cathédrale (banale église en réalité, à Hunedoara), mais il paraît qu'il ne suivait ni le rite occidental, ni le rite oriental. À cela s'ajoute le fait d'avoir été nommé « hérésiarque » dans un contexte où l'on parle également des Hussites.

²³ « [...] ut vos uberiores in Dei ecclesia fructus afferre, nec non plures fidelium animas Domino lucrificare possitis, in de Harabko, Alsan, Kabol, Kewi, Orsva, Kevesd, Chery, Sebes, et Haczak terris eidem Regi subjectis, in quibus haeretici, et schismatici plerique, nec non populus veram Dei notitiam non habens moram trahunt, Evangelisationis ministerium prosequi, ac salutaribus huiusmodi populorum monitis, et doctrinis ad eandem fidem reducere, in illoque firmare ferventius insistatis ».

armées des Turcs, au Danube. Voilà donc la dernière voie alternative : les Roumains mêmes pouvaient se charger de cette transmission.

Le fait d'envisager une autre aire géographique pour la rédaction du « prototype » roumain ne fait alors que multiplier le nombre des hypothèses de travail. Il faudra prolonger les réflexions sur le Banat-Hunedoara dans un scrutin de l'histoire d'autres textes, tardifs mais qui témoignent des mêmes traditions (embrouillées et peut-être apparentées). Nagy Levente a clarifié en partie les rapports entre trois textes de ce type qui datent du temps de la Réforme : le *Tâlcul evangheliilor* de Coresi (en roumain, 1567-1568), la *Postilla* de Niagovo (en ruthène, avec deux copies du XVII^e siècle qui remontent à un modèle du siècle précédent) et une collection de sermons hongrois du calviniste Péter Juhász Melius (1563) (Nagy 2014, p. 279-285 ; cf. Olteanu 1969 et Olteanu 1983). Le texte roumain remanié par Coresi serait traduit d'après la version ruthène, comme proposé pour la première fois par Pandele Olteanu, mais le texte ruthène suit à son tour le texte hongrois. Rien n'exclut alors une influence directe ruthène. Et pourtant cette clarification des rapports entre les trois textes n'arrive pas encore à expliquer les traces mystérieuses du même dialecte rhotacisant dans le texte roumain de 1567-1568. C'est-à-dire qu'il faudra aussi prendre en compte la possibilité qu'un texte apparenté à un modèle ruthène pouvait être conçu dans l'espace du Banat et de la Hunedoara.

Pour ce qui est des deux derniers textes à comparer, il est sans doute surprenant d'envisager ici un rapport avec la plus ancienne version de l'*Alexandrie* roumaine, la traduction de l'histoire d'Alexandre le Grand, mais ce rapport n'est pas si incongru qu'on pourrait le penser. Cette première version roumaine de la légende du héros antique suit une rédaction serbo-croate rédigée en Dalmatie dans la deuxième moitié du XIV^e siècle, qui remonte à son tour aux versions occidentales de la légende, quoique les rapports avec les sources occidentales ou orientales ne soient pas clarifiés²⁴. Directement liée à la tradition de l'*Alexandria* est celle de la *Floarea darurilor*, version roumaine du *Fiore di virtù* italien. Cet autre texte roumain a connu une tradition complexe, avec une première version produite certainement avant la fin du XVI^e siècle, peut-être même au XV^e siècle. Elle semble dériver d'un texte italien ou d'un imprimé grec de Venise et sa scripta témoigne d'un mélange dialectal difficile à étudier²⁵. En outre, le manuscrit le plus ancien (*Codex Neagoensis*) contient dans le même temps la *Floarea darurilor* et la première version de l'*Alexandria*. Et cela n'est pas tout, car la question des sources n'a pas été complètement clarifiée. À ce propos, il convient de noter ici la présence précoce d'une autre traduction du *Fiore di virtù* dans l'espace croate, faite à partir de l'italien. Le grand problème de cette rédaction est qu'elle a connu deux versions : la première, glagolitique, rédigée en Dalmatie septentrionale, et la deuxième, cyrillique, produite autour de Raguse. Puis, l'histoire de ces traductions serbo-croates est tout autant controversée. L'opinion

²⁴ Voir à ce propos l'étude introductive de Zgraon 2006.

²⁵ Voir à ce propos l'étude introductive de Moraru 1996. La question de la transmission du texte est cependant encore plus compliquée. Cf. Olteanu 1968 et Olteanu 1979.

courante veut que les deux versions soient dérivées d'une rédaction perdue en slavon ecclésiastique, datée du XIV^e siècle, mais il se peut aussi que la version glagolitique soit la première, car elle aurait été rédigée au tournant du XV^e siècle. Ce qui est certain, c'est que les versions tardives serbo-croates ont un rapport avec les Franciscains de la région (Lomagistro 2003, p. 93, note 13 ; Kiš 2005, p. 128-130). Et une autre affaire intéressante est que la tradition croate du texte a été mise en rapport avec le côté populaire ou folklorique, comme dans le cas roumain. Puis, indépendamment de ces considérations, il est tout autant important de noter que le *Fiore di virtù* apparaît en Italie en tant que partie intégrante des *volgarizzamenti* bibliques qui circulaient dans le milieu laïc (Corbellini 2013, p. 279-280). Toutes ces considérations, quoique vagues, permettent d'entrevoir des possibilités nouvelles pour la circulation des modèles des premières traductions en roumain. On a donc de quoi envisager à nouveau un rôle possible joué par les Franciscains, cette fois ceux arrivés directement des Balkans, en insistant sur leur activité croissante depuis le XIV^e siècle dans le Banat.

L'analyse du contexte historique et culturel permet d'envisager un grand nombre de permutations dans la reconstitution du trajet parcouru par la source tchèque du « prototype » du *Tétraévangile de Sibiu*. Nous proposons quelques solutions, mais il faut savoir que cette source pouvait venir de n'importe où. Ainsi dans le cas où le « prototype » a été rédigé dans le Banat ou en Hunedoara, sa source pouvait être apportée directement par les Hussites aussi bien que par les Franciscains (de Bohême, de Ruthénie ou de Bosnie, mais aussi les Franciscains passés par la Bohême et arrivés en Bosnie ou Ruthénie, qui sont également passés par le Banat, tel Jacques des Marches ou Jean de Capistran). Nous ne pouvons pas oublier les Valaques qui ont participé aux guerres contre les Hussites (sous Sigismond, sous Jean Hunyadi ou sous Mattias Corvin). À cela s'ajoute l'ancienne possibilité – que le « prototype » soit rédigé en Moldavie –, un cas où sa source pouvait être directement hussite (par l'entremise des Hussites slovaques, saxons ou hongrois installés en terre moldave), de même que franciscaine ou bien dominicaine²⁶; sachant qu'il faudra y ajouter une troisième possibilité : un projet de traduction princier, mis en œuvre d'après un modèle polonais ou ruthène.

Entendons-nous bien, le cas du « prototype » roumain montre l'énormité de la chose que nous contemplons. À vrai dire, décider qu'une traduction soit orthodoxe ou hérétique, c'est une affaire impossible, irréalisable, qui ne sert à rien. Il vaut mieux renoncer à ce genre de réflexions. Une traduction est avant tout une traduction. Cela permet d'entendre que les historiens ne peuvent et ne doivent pas analyser ces transferts culturels d'une langue à l'autre, d'une littérature à l'autre. Les philologues ne doivent pas non plus suivre les hypothèses des historiens. C'est la

²⁶ La présence des Dominicains doit être pourtant exclue de la région du Banat, qui se situait à l'époque dans l'aire d'action des Franciscains de Bosnie. Pour l'élimination de l'Ordre dominicain de cette aire géographique et pour le monopole inquisitorial des Franciscains, voir à titre d'exemple Jalimam 1989.

philologie seule qui doit comparer les textes hongrois, roumains, tchèques, polonais et ruthènes. L'interprétation historique ne peut arriver que dans un second temps, une fois les découvertes textuelles identifiées.

Bibliographie

- Agrigoroaei, Vladimir, *'Pauper Paulus' și mănăstirea tainică de la Sântămărie Orlea: scenele pictate în secolul al XV-lea sub tribuna de vest* [« Pauper Paulus » et le monastère secret de Sântămărie Orlea: les scènes peintes au XV^e siècle sous la tribune Ouest], « *Ars Transilvaniae* », 24, 2014, p. 183-228.
- Agrigoroaei, Vladimir, *Umbra lui Dobre la Leșnic. Despre un comanditar fictiv, despre picturi inspirate de apocrife și nu în ultimul rând despre primele atestări endogene ale limbii române* [L'ombre de Dobre à Leșnic. Un commanditaire fictif, des peintures inspirées par les apocryphes et les premiers témoignages endogènes de la langue roumaine], « *Apulum* », 52, 2015, p. 157-222.
- Baker, Robin, *The Hungarian-speaking Hussites of Moldavia and two English Episodes in their History*, « *Central Europe* », IV, 2006, 1, p. 3-24.
- Barbu, Daniel, *Pèlerinage à Rome et croisade. Contribution à l'histoire religieuse des Roumains dans la première moitié du XV^e siècle*, « *Revue roumaine d'histoire* », 33, 1994, p. 27-42 (republié dans Daniel Barbu, *Byzance, Rome et les Roumains. Essai sur la production politique de la foi au Moyen Âge*, Bucarest, Babel, 1998).
- Bidlo, Jaroslav, *Akty jednoty Bratrské* [Les archives des Frères tchèques], vol. 1, Brno, Nákladem Historické Komise při Matici Moravské, 1915.
- Bylina, Stanislaw, *Les influences hussites en Pologne et sur les territoires ethniquement russiens du Grand-Duché de Lithuanie*, « *Ricerche slavistiche* », 41, 1994, p. 163-177.
- Camară, Iosif, *Versiunile românești ale rugăciunii 'Tatăl nostru' din secolul al XVI-lea în raport cu originalele lor slavone* [Le rapport des versions roumaines de la prière Pater noster du XVI^e siècle avec leurs sources slavonnes], in *Receptarea Sfintei Scripturi, între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național « Explorări în tradiția biblică românească și europeană », Iași, 28-29 octombrie 2010* [La Réception de la Sainte Écriture entre philologie, herméneutique et traductologie. Travaux du Symposium national « Explorations dans la tradition biblique roumaine et européenne », Iași, 28-29 octobre 2010], Iași, Editura Universității « Alexandru Ioan Cuza » din Iași, 2011, p. 36-52.
- Chivu, Gheorghe (éd.), *Codex Sturdzanus. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text și indice de cuvinte* [Codex Sturdzanus. Étude philologique, étude linguistique, édition du texte et index des mots], Bucarest, Editura Academiei Române, 1993.
- CODEx EPISTOLARIS = *Codex epistolaris saeculi decimi quinti*, tomus II, collectus opera dr. Anatolii Lewicki, Cracovie, Nakl. Akademii Umiejtnosci Krakowskiej, 1891.
- Corbellini, Sabrina, *Vernacular Bible Manuscripts in Late Medieval Italy: Cultural Appropriation and Textual Transformation*, in Eyal Poleg (dir.), *Form and Function in the Late Medieval Bible*, Laura Light, Leiden, Brill, 2013, p. 261-281.
- Damian, Iulian M., *Ioan de Capistrano și Cruciada Târzie* [Jean de Capistran et la Croisade tardive], Cluj, Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, 2011.
- Daniel, Cristian, *Misiunea husită în Moldova* [La mission hussite en Moldavie], « *Altarul Reîntregirii* », XII:2, 2007, p. 145-183.

- Daniel, Cristian-Nicolae, *Coping with the Powerful Other: A Comparative Approach to Greek-Slavonic Communities of Rite in the Late Medieval Transylvania and the Banat*, Budapest, thèse de la Central European University, 2014.
- Décsy, Gyula, *The Hungarian Hussite Bible*, « Eurasian Studies Yearbook », 65, 1993, p. 19-28.
- Demény, Lajos/ Pataki, József, *Husitské revolucni hnutí na území Lidové Republiky Rumunské* [Le mouvement révolutionnaire hussite sur le territoire de la République Populaire Roumaine], in Josef Macek (dir.), *Mezinárodní oblas husitství*, Prague, Nakladatelství Československé akademie věd, 1958, p. 185-220.
- Dobre, Claudia, *Preaching, Conversion, Ministering and Struggling against Hussites : The Mendicants' Missionary Activities and Strategies in Moldavia from the Thirteenth to the First Half of the Fifteenth Century*, « Revue des études sud-est européennes », XLII, 2004, 1-4, p. 71-86.
- Dobre, Claudia Florentina, *Mendicants in Moldavia : Mission in an Orthodox Land (Thirteenth to Fifteenth Century)*, Daun, Aurel Verlag, 2008.
- Dupré Theseider, Eugenio, *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel medioevo*, Bologne, Patron, 1978.
- Fedalto, Giorgio (éd.), *Acta Eugenii Papae IV (1431-1447)*, Rome, Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo, 1990.
- Feneșan, Costin, *Cavalerii teutoni în Banatul Severinului și la Dunărea de jos în prima jumătate a secolului al XV-lea. Documente și extrase* [Les chevaliers teutoniques dans le Banat de Severin et au Bas Danube dans la première moitié du XV^e siècle. Documents et extraits], Timișoara, Cosmopolitan-Art, 2015.
- Florescu, Ioan-Florin, *Le Tétraévangile de Sibiu (1551-1553). Nouvelles informations sur les sources de la première traduction en roumain des Évangiles*, « Biblicum Jassyense », 1, 2010, p. 38-90.
- Florovsky, Anton, *Чехи и восточные славяне, Очерки по истории чешко-русских отношений (X–XVIII)* [Les Tchèques et les Slaves orientaux. Essai sur l'histoire des relations tchèques-russes (X^e-XVIII^e siècles)], vol. 1, Prague, Orbis, 1935.
- Fodor, Henrik, 'Chronicon Monacense'. *La traduction hongroise de la Bible*, « Heresis », 12, 1989, p. 57-61.
- Galamb, György, *A Huszita Biblia és a ferencesek. Megjegyzések az első magyar bibliafordítás kérdéseiből* [La Bible hussite et les Franciscains. Commentaires au sujet de la première traduction hongroise de la Bible], « Egyháztörténeti Szemle », X, 2009, 2, p. 3-12.
- Gegő, Elek, *A moldvai magyar telepésekről* [Les colonies hongroises en Moldavie], Budapest, A Magyar Királyi Egyetem betűivel, 1838.
- Gheție, Ion, *Considerații filologice și lingvistice asupra Evangheliarului din Petersburg* [Considérations philologiques et linguistiques concernant l'Évangélaire de Petersburg], « Studii și cercetări lingvistice », 1, 1966, p. 47-79.
- Gheție, Ion/ Mareș, Alexandru, *Originile scrisului în limba română* [Les origines de l'écriture en langue roumaine], Bucarest, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.
- Grushevskij, Muchaylo, *Історія української літератури* [Histoire de la littérature ukrainienne], v. *Культурні і літературні течії на Україні в XV-XVI вв. і перше відродження (1580-1610 pp.)* [Tendances culturelles et littéraires dans l'Ukraine des XV^e-XVI^e siècles et au temps de la première Renaissance (les années 1580-1610)], vol. 1, Kiev, Літературні пам'ятки України, 1995 (réimpression).
- Hadrovics, László, *Huszita Biblia német és cseh rokonsága* [Sources allemandes et tchèques de la Bible hussite], Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994.
- Holdenried, Anke, *The Sibyl and Her Scribes. Manuscripts and Interpretation of the Latin 'Sibylla Tiburtina'. c. 1050-1500*, Ashgate, Aldershot, 2006.

- Hurmuzaki, Eudoxiu (éd.), *Documente privitoare la istoria românilor. I / 2. Documente privitoare la Istoria Românilor, 1346-1450, culese, adnotate și publicate de Nic. Densușianu*, Bucarest, Académie Roumaine, 1890.
- Iorga, Nicolae, *Studii și documente cu privire la Istoria Românilor*, VII. *Cărți domnești, zăpise și rîvase – Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688* [Études et documents concernant l'histoire des Roumains, VII. Livres princiers, actes et lettres – histoire de la littérature religieuse des Roumains avant 1688], Bucarest, Editura ministerului de instrucție, 1904.
- Jalimam, Salih Abdulah, *Spor dominikanaca i franjevacu u srednjovjekovnoj Bosni* [La polémique sur l'Inquisition entre Dominicains et Franciscains en Bosnie médiévale], « Croatica Christiana periodica », XIII, 1989, 23, p. 9-19.
- Jembrih, Alojz, *Vergerijeva znanstvenost oko slovenskoga i hrvatskoga prijevoda Biblije* [L'implication de Vergerius dans la traduction slovène et croate de la Bible], « Acta Histriae », 8, 1999, p. 103-140.
- Jembrih, Alojz, *Pogovor uz pretisak glagoljičkoga Novoga Testamenta, 1562 / 1563* [Préface de la réimpression glagolitique du Nouveau Testament], Zagreb, 2007.
- Kardos, Tibor, *A laikus mozgalom magyar bibliája* [La Bible hongroise et le mouvement laïc], « Minerva », 10, 1931, p. 52-75.
- Kertész, Balázs, *Der Münchener Kodex: Ein ungarisches Sprachdenkmal aus dem 15. Jahrhundert*, « Danubiana Carpathica. Jahrbuch für Geschichte und Kultur in den deutschen Siedlungsgebieten Südosteuropas », 2, 2008, p. 19-31.
- Kiš, Antonija Zaradija, *Tragom bestijarija kroz 'Cvêty ot krêposti' u Tkonskom zborniku* [À la recherche des Bestiaires à travers le « Cvêty ot krêposti » du miscellanée de Tkon], « Zadarski filološki dani », 5, 2005, p. 125-152.
- Korompay, Klára, *Die Jahrhunderte der mittelalterlichen ungarischen Sprache (Zusammenfassung)*, in Madas Edit (dir.), « *Latiatic feleym...* » *Magyar nyelvemlékek a kezdetektől a 16. század elejéig*. [« *Latiatic feleym...* » Les traces de la langue hongroise des débuts jusqu'au commencement du XVI^e siècle]. Exposition de la Bibliothèque nationale Szechenyi, 29 octobre 2009-28 Février 2010, Budapest, OSZK, 2009, p. 50-51.
- Kovács, Endre, *Magyar-Cseh Történelmi kapcsolatok* [Les relations historiques hongrois-tchèques], Budapest, Közoktatásügyi Kiadóvállalat, 1952.
- Kubay, Inna, *Repercussion of Hussite Reformation Ideas in the South-Western Rus at the End of the XVth – First Half of the XVIIth Century*, in Dániel Bagi, Gábor Barabás, Zsolt Máté (dir.), *Hungaro-Polonica. Young Scholars on Medieval Polish-Hungarian Relations*, Pécs, Történetészeti Egyesület, 2016, p. 357-377.
- Kuštović, Tanja, *Jeziik hrvatskog protestantskog ćirilickog Novog zavjeta (1563.) prema hrvatskoglagoljskoj tradiciji* [La langue du Nouveau Testament protestant cyrillique (1563) en comparaison à la tradition croate glagolitique], « Filologija: časopis Razreda za filološke znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti », 62, 2014, p. 115-129.
- Lomagistro, Barbara, *Il 'Libro od mmozijeb razloga': per una tipologia del macrotesto nella Slavia meridionale*, in Giovanna Carbonaro, Eliana Creazzo, Natalia L. Tornesello (dir.), *Medioevo romanzo e orientale. Macrotesti fra Oriente e Occidente: IV colloquio internazionale, Vico Equense, 26 - 29 ottobre 2000*, Catanzaro, Soveria Mannelli, 2003, p. 89-100.
- Mačurek, Josef, *O štire ineditá despre Ștefan cel Mare* [Une nouvelle concernant Étienne le Grand], « Revista istorică », 1-3, 1924, p. 183-184.
- Mačurek, Josef, *Husitství v rumunských zemích* [L'Hussitisme dans les pays roumains], « Časopis Matice Moravske Ročník », 51, 1927, p. 25-65.

- Mačurek, Josef, *K dějinám česko-ukrajinských a česko-rumunských vztahů 2 pol. 14 a 1 pol. 15 století* [L'histoire des rapports tchèques-ukrainiens et tchèques-roumains à la fin du XIV^e siècle et dans la première moitié du XV^e siècle], « Slované historické studie », 3, 1960, p. 127-184.
- Madas, Edit, *Huszita Biblia*, in Kőszeghy Péter, Tamás Zsuzsanna (dir.), *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon: Középkor és kora újkor* [Dictionnaire d'histoire culturelle hongroise : Le Moyen Âge et le début des temps modernes], Budapest, Balassi, 2005, p. 246-247.
- Mareș, Alexandru, *O versiune rotacizantă a celor patru evanghelii (Un izvor necunoscut al Tetraevangelului din 1561)* [Une version rhotacisante des quatre Évangiles (Source inconnue du Tétraévangélaire de 1561)], « Limba română », XXIII, 1974, 3, p. 217-223.
- Mareș, Alexandru, *Unde s-au tradus cele mai vechi apocrife religioase* [Le lieu de traduction des apocryphes religieux les plus anciens], in *idem*, *Cărți populare din secolul al XVI-lea și al XVII-lea. Contribuții filologice* [Livres populaires des XVI^e-XVII^e siècles. Contributions philologiques], București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2006, p. 9-43.
- Moraru, Alexandra (éd.), *Cele mai vechi cărți populare în literatura română* [Les plus anciens livres populaires dans la littérature roumaine], I. *Floarea darurilor*, éd. Alexandra Moraru/Sindipa, éd. Magdalena Georgescu, Bucarest, Minerva, Academia Română, 1996.
- Mureșan, Dan Ioan, *Teoctist și ungerea domnească a lui Ștefan cel Mare* [Théoctiste et l'onction princière d'Étienne le Grand], in Dumitru Țicu, Ionel Cădea (dir.), *România în Europa medievală (între Orientul bizantin și Occidentul latin). Studii în onoarea Profesorului Victor Spinei* [Les Roumains dans l'Europe médiévale (entre l'Orient byzantin et l'Occident latin). Études en l'honneur du Professeur Victor Spinei], Brăila, Istros, 2008, p. 303-416.
- Nagy, Levente, *O predică a lui Péter Juhász Melius tradusă în română și rutenă (Date noi despre sursele Cazaniei I a lui Coresi)* [Un sermon de Péter Juhász Melius traduit en roumain et en ruthène (Nouvelles données concernant les sources de l'Homélie I de Coresi)], in Rodica Zafiu, Adina Dragomirescu, Alexandru Nicolae (dir.), *Limba română: diacronie și sincronie în studiul limbii române*, vol. I, Bucarest, Editura Universității din București, 2014, p. 279-285.
- Năstăsioiu, Dragoș, *The Social Status of Romanian Orthodox Noblemen in Late-medieval Transylvania According to Donor Portraits and Church Inscriptions*, in Nicolae-Șerban Tanașoca, Alexandru Madgearu (dir.), *Études byzantines et post-byzantines*, VII, Bucarest/ Brăila, Editura Academiei Române/ Istros, 2016, p. 205-264.
- Nobel, Pierre, *La Bible anglo-normande et la Bible d'Acre : question de source*, in Luc Fraisse (dir.), *L'Histoire littéraire: ses méthodes et ses résultats. Mélanges offerts à Madeleine Bertaud*, Genève, Droz, 2001, p. 429-447.
- Nobel, Pierre, *La 'Bible' de Jean de Sy et la 'Bible anglo-normande'*, « Florilegium », 24, 2007, p. 81-107.
- Olteanu, Pandeale, *Fiore di virtù dans les versions slaves traduites du roumain*, « Romanoslavica », 16, 1968, p. 273-304.
- Olteanu, Pandeale, *Considerații filologice-lingvistice despre postilele husito-reformate de interpretare a Decalogului* [Considérations philologiques-linguistiques sur les postilles hussites-reformées concernant l'interprétation du Décalogue], in *Studii de slavistică* [Études de slavistique], I, Bucarest, Academia Română, 1969, p. 45-64.
- Olteanu, Pandeale, *Elemente romanice în lexicul operei 'Libro od mnozjich razloga' sau 'Fiore di Virtù'* [Éléments romans dans le lexique de l'œuvre 'Libro od mnozjich razloga' ou 'Fiore di virtù'], in *Actele Simpozionului de raporturi culturale, literare și lingvistice româno-ugoslave, 21-25*

- octombrie 1976 [Actes du symposium consacré aux rapports culturels, littéraires et linguistiques roumains-yougoslaves], Bucarest, TUB, 1979, p. 439-452.
- Olteanu, Pandelescu, *Noi contribuții la istoria primei cazanii românești* [Nouvelles contributions à l'histoire de la première homélie roumaine], « Cumidava », 13, 1983, p. 79-96.
- Papacostea, Șerban, *Evul mediu românesc. Realități politice și curente spirituale*, Bucarest, Corint, 2001.
- Pellegrini, Letizia, *Giovanni da Capestrano predicatore*, in Alvaro Cacciotti, Maria Melli (dir.), *Giovanni da Capestrano e la riforma della Chiesa. Atti del V Convegno storico di Greccio. Greccio, 4-5 maggio 2007*, Milan, Biblioteca Franciscana, 2008, p. 77-94.
- Rădvan, Laurențiu, *Orașele din Țările române în evul mediu (sfârșitul sec. al XII-lea–începutul sec. al XVI-lea)* [Les villes des Pays roumains au Moyen Âge (de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle)], Iași, Editura Universității « Alexandru Ioan Cuza », 2011.
- SCHEMATISMUS = *Schematismus Almae Provinciae S. Joannis a Capistrano Ordinis fratrum minorum S. P. Francisci in Hungaria ad annum Christi MCMIV*, Cluj, ex typographia S. Bonaventurae, 1904.
- Shields, Hugh (éd.), *Le Livre de Sibille by Philippe de Thaon*, Londres, Anglo-Norman Text Society, 1979.
- Stipčević, Vesna Badurina, *The Croatian Glagolitic Bible. The State of the Research*, « Studi slavistici », 13, 2016, p. 283-297.
- Szabó, Flóris, *Huszita-e a Huszita biblia?* [Est-elle hussite la Bible hussite ?], « Irodalomtörténeti Közlemények », XCIII, 1989, 1-2, p. 118-125.
- Székely, György, *A huszítizmus és a magyar nép* [L'Hussitisme et le peuple hongrois], « Századok », 90, 1956, p. 331-367, 556-590.
- Szekely, Gyorgy, *Le Hussitisme*, in Tibor Klaniczay/ Eva Kushner/ André Stegmann (dir.), *L'Époque de la Renaissance (1400-1600)*, Tome premier : *L'avènement de l'esprit nouveau (1400-1480)*, Amsterdam/ Philadelphia, John Benjamin's, 2009, p. 269-281.
- Verkholantsev, Julia, *Ruthenica Bohemica. Ruthenian Translations from Czech in the Grand Duchy of Lithuania and Poland*, Berlin, Lit Verlag, 2008.
- Zgraon, Florentina (éd.), *Cele mai vechi cărți populare în literatura română* [Les plus anciens livres populaires dans la littérature roumaine], XI. *Alexandria. Cea mai veche versiune păstrată* [L'Alexandrie. La version la plus ancienne conservée], Bucarest, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Academia Română, 2006.

CUCERIREA IERIHONULUI (EXEGEZĂ SPIRITUALĂ)*

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

Abstract: Joshua, son of Nun was an important figure of The Old Testament. First, we have to discover him through literary analysis, in the way he is portrayed in biblical literature. But, this image is just the starting point for what is more important. The approach begins with reading the Bible, but, for understanding the Word of God correctly, modern methods of biblical study are insufficient. For a full understanding of Joshua's character it is necessary to follow the example of the Holy Fathers. His personality can be described two-dimensionally: both historically and typologically. This type of understanding the biblical stories needs a re-reading of the Bible, from multiple hermeneutic perspective, but, most essential, an approaching through faith.

Keywords: Joshua, Typological Interpretation, Spiritual Interpretation, Jericho, Rahav.

1. Preliminarii

Cucerirea Canaanului s-a realizat prin trei campanii militare (centrală, de sud și de nord). Prima campanie a avut scopul de a dezbina și de a cuceri și a fost alcătuită din două mari bătălii: asupra cetăților Ierihon și Ai (MacDonald 2002, p. 220). Cucerirea pământului făgăduinței este imaginea unei alte cuceri, a sufletului și a Împărăției Cerurilor, condusă de Însuși Hristos, Împăratul noului Israel; dușmanii sunt puterile demonice care vor să stăpânească sufletul și să fure pământul; Ierihonul este cetatea răului, lumea care se năruie înaintea cuvintelor lui Dumnezeu și a învățaturii Sfinților Apostoli (Cârstoiu 2007, p. 87). Peste ani, prin vadul prin care, odinioară, a trecut poporul israelit, întors din robia egipteană, sub conducerea lui Iosua, Iisus va trece Iordanul, pentru a ajunge la Ierihon (Keller 2009, p. 310), pentru a elibera și a câștiga sufletele oamenilor.

* *The Conquest of Jericho (A Spiritual Exegesis)*

2. Dumnezeu îi încredințează lui Iosua strategia luptei (Ios. 6:1-7)

2.1. Cetatea Ierihonului și semnificația ei tipică

Deși Ierihonul era o cetate fortificată¹, zidurile ei n-au reușit decât să-i țină pe locuitorii ei înăuntru, pentru a putea fi supuși judecății, iar pe israeliți n-a putut să-i țină afară. Topografic, cetatea avea o elevație joasă (243 de metri, sub nivelul mării), însă pe plan moral, se afla la un nivel și mai jos. Ierihonul era o cetate sortită pierzării pentru că se afla pe teritoriul Domnului și locuitorii ei de drept veniseră să-și ia în primire proprietatea. Asemenea Ierihonului, multe lucruri din viața noastră ne împiedică înaintarea spre însușirea moștenirii noastre, însă nu trebuie să fim descurajați de volumul și intensitatea încercărilor care ne împresoară, ci trebuie să declarăm și să ne însușim biruința pe care ne-o dăruiește Domnul și să înaintăm, prin credință (MacDonald 2002, p. 220).

Deși Scriptura susține că Ierihonul, punct strategic redutabil, a fost cucerit de Iosua în șapte zile, de mai bine de cincizeci de ani în jurul acestei cetăți continuă să se dea o luptă în care cercetătorii folosesc lopeți, târnăcoape și tablele cronologice ca arme. Săpăturile arheologice efectuate în satul Eriha, în apropierea vechiului Ierihon, azi o oază la marginea unui pustiu de calcar, unde urmele vechii „Cetăți a palmierilor”, vegetația plină de verdeață alimentată de izvorul Ain es-Sultan și o movilă de pământ păstrează tainic rămășițele uneia din cele mai importante descoperiri arheologice (Keller 2009, p. 146).

Profesorii Ernst Sellin și Karl Watzinger, dezgropând zidurile Ierihonului au arătat că acestea erau în formă de două cercuri concentrice, la o distanță de 3-4 metri, o capodoperă a apărării militare, construită din cărămizi uscate la soare. Dacă zidul interior înconjură creasta dealului și era deosebit de masiv, cu o grosime de 3,6 metri, zidul exterior, cu temelii bine clădite, aflat la poalele dealului, avea o grosime de 3 metri și o înălțime de 8-10 metri. Tot pe baza descoperirilor, profesorul John Garstang a putut susține că spațiul dintre cele două ziduri, care este plin de dărâmături (bucăți compacte de cărămidă înnegrită, pietre sfărâmate, lemn carbonizat și cenușă), constituie urme evidente ale unui incendiu violent: de-a lungul zidurilor casele au ars până la temelii, iar acoperișurile s-au prăbușit deasupra lor. Examinând zidurile măcinate, pline de crăpături, s-a observat că pietrele din zidul exterior căzuseră la vale, în timp ce zidul interior, cel de la poalele dealului, se prăbușise înăuntru, îngropând astfel clădirile pe care le apăra, și s-a concluzionat că a fost vorba de un cutremur (Keller 2009, p. 146-148). Pentru exegeza alegorică, Ierihonul este „poarta speranței, semnul clar al împlinirii promisiunilor făcute de Dumnezeu patriarhilor” (Chirilă 2003, p. 83). Iosif Flaviu consacră un larg spațiu relatării surpării zidurilor cetății Ierihon, furnizându-ne totodată și câteva detalii interesante:

¹ Pentru zidurile Ierihonului, textul masoretic folosește o figură etimologică pe care Septuaginta a tradus-o prin termenii: „ferecat” și „întărit”. Cel de-al doilea termen, ὄχυρος provine din terminologia militară și are sensul ‘fortificat’ (S2 2004, p. 38).

după ce au trecut, miraculos, Iordanul, israeliții „au înaintat cincizeci de stadii, așezându-și tabăra la zece stadii distanță de Ierihon (ANT., p. 239). Origen a interpretat pe larg căderea Ierihonului (omiliile VI-VII). Ierihonul este simbolul „lumii pământeste” (Luc. 10:30), care va fi distrusă în cele din urmă. Această distrugere prevestește sfârșitul lumii acesteia și instaurarea Împărăției lui Dumnezeu, care, de asemenea, va fi anunțată prin sunet de trompete (HOM. JO. 2002, p. 72).

2.2. Odihna sabbatului

Legea referitoare la observarea sabbatului a fost primită de la Dumnezeu, prin Moise, drept care, în mozaism, aceasta este obligatorie. Însă, conform acestui text scripturistic, acest precept n-avea o valoare eternă sau spirituală, ci una temporală, de aceea, într-o zi, va înceta. Nu este vorba aici despre o excepție (dispensă) de a lucra în a șaptea zi, și nici nu în aceasta consta serbarea sabbatului, ci Iosua, pur și simplu, în intenția de a cuceri Ierihonul, afirmă că a primit de la Dumnezeu instrucțiunea ca preoții să înconjoare zidurile Ierihonului cu Chivotul Legii lui Dumnezeu, timp de șapte zile. Această poruncă divină ne arată că, în cele șapte zile consecutive în care ea trebuia îndeplinită, în succesiunea firească a zilelor, a intervenit cel puțin o zi de sabbat². În cea de-a șaptea zi, nu numai că preoții au muncit, mărșăluind în jurul zidurilor Ierihonului cu Chivotul, ci Ierihonul împreună cu locuitorii săi, trebuiau măcelăriți de către toți israeliții. Astfel, porunca pe care o primește Iosua de la Dumnezeu, de a înconjura Ierihonul, împreună cu poporul și preoții, timp de șapte zile, demonstrează că interdicția de a lucra în ziua de sabbat nu era un precept etern (HOM. JO. 2002, p. 72).

Teodoret al Cirului folosește acest text („[...] în ziua a șaptea s-au sculat dis-dimineată și-n ziua aceea au înconjurat cetatea de șapte ori”, cf. Ios. 6:15) drept exemplu al unei acțiuni poruncite în ziua sabbatului, pentru a arăta că legislatorul însuși prescrie încălcarea poruncilor Legii, care n-au fost date decât din pricina slăbiciunii poporului (S2 2004, p. 40).

Înconjurând Iosua Ierihonul „cu mii de bărbați înarmați și voind să cucerească cetatea, a dat leviților poruncă să poarte Chivotul Legii [...] în toate cele șase zile, iar în a șaptea, adică sâmbăta, a poruncit mulțimii [...] să sune din trâmbițe. Și astfel, [...] au intrat în lăuntrul cetății [...] nerespectând odihna, nepotrivită atunci, a sâmbetei, nici ferindu-se să lupte în chip biruitor, din pricina Legii care îi oprea, nici împotrindu-se lui Iosua, căpeteniei ostășești de atunci, ascultând fără cârtire”. Aceste evenimente sunt prefigurări, „sunt în chip”, căci „la plinirea vremii” va veni Adevărul, Hristos, „ca să dărâme și să distrugă zidul stricăciunii”, făcând bine, vindicând într-o zi de sâmbătă (COM. IOAN, p. 172).

² Iosif Flaviu susține că ziua în care a început asediul, și implicit și înconjuratul zidurilor Ierihonului, a fost una de sabbat. „Iesus s-a hotărât să-i asedieze. În prima zi a sărbătorii, preoții au purtat pe umeri Chivotul” (ANT., p. 240).

2.3. Armura nevăzută a poporului ales

Preoții, deși „aveau în preajma lor o escortă de oameni bine înarmați” și „îndemneau oastea la luptă”, au înconjurat cetatea și au purtat pe umeri Chivotul, în sunetul trâmbițelor de corn de berbec, „spre a îndemna oastea la asalt”, au cucerit Ierihonul fără „să fi recurs la mașini de război sau la altă dovadă a puterii lor” (ANT., p. 240).

Deci, când poruncește Hristos, prin glasul conducătorilor, să pornim împotriva dușmanilor, suntem „sub privirea Domnului, îmbrăcați în toată armura dumnezeiască și spirituală”, suntem „războinicii [...] îmbrăcați în armele strălucitoare ale dreptății” (DUH., p. 148).

Dumnezeu le impune israeliților o strategie care nu are nimic de-a face cu logica militară, ci, mai degrabă, cu un ritual religios (Usca 2004, p. 41).

Asemenea unei armuri invizibile, puterea și prezența lui Dumnezeu în luptă sunt cele mai sigure arme. Deși dăm impresia că nu suntem înarmați trupește, cu siguranță purtăm arme cu care, chiar în vremuri de pace, ne luptăm duhovnicește împotriva dușmanului nevăzut. În astfel de lupte avem nevoie de ajutorul lui Dumnezeu, fără de care suntem asemenea unui soldat fără armură sau scut; dar, alături de Dumnezeu, armura noastră capătă forță, putere, tărie. Ușor putem observa că cei din cetatea înconjurată de ziduri mărețe, dar fără Dumnezeu, n-au fost la fel de bine protejați precum cei păziți de puterea și iubirea divină, deși nu aveau o cetate cu ziduri. Iosua nu a cucerit Ierihonul printr-o acțiune militară, ci prin ajutorul lui Dumnezeu, care, printr-o acțiune simbolică, sacră, de purificare, i-a făcut învingători, nefiind nevoie ca ei să-și folosească armele, ci doar le-au arătat, amenințător, n-a fost nevoie de violență, iar armele n-au răsunat (au tăcut). Datorită puterii numărului șapte și sunetului impresionant al trompetelor preoților, care imitau lumina fulgerătoare a mâniei divine, zidurile au reținut inamicul înăuntru, captiv (Paulinus of Nola 1975, p. 257-258).

3. Mărșăluind în jurul cetății Ierihon (Ios. 6:8-14)

3.1. „Șapte preoți care suflă în șapte trâmbițe”³ – imaginea prediciei divine (Ios. 6:8)

Zidurile Ierihonului au căzut la auzul sunetului trompetelor⁴ preoților deoarece adăposteau un popor păcătos. Niciun berbec n-a străpuns porțile cetății, niciun car

³ Cu toate că termenul *σόπις* ‘trompetă’, după forma dreaptă pe care o are acest instrument muzical, corespunde mai bine termenului *הצוצרה* (Num. 10:2), în cartea *Iosua* el echivalează atât termenul ebraic *קֶרן הַיּוֹבֵל* ‘corn de berbec’, cât și pe *שׁוֹפָר* ‘corn de berbec în care se suflă’ (S2 2004, p. 39).

⁴ Dacă în *Septuaginta* găsim formularea: *σαλπίσητε τῆ σόπιγγι* = „veți suna din trâmbiță”, în Textul Masoretic exprimarea este mult mai detaliată: *במשך בקרו היובל כשמעכם את-קול השופר* = „și când va trăgăna sunetul cornului de berbec, de îndată ce veți auzi glasul trâmbiței” (S2 2004, p. 39).

de luptă nu a asaltat zidurile, ci sunetul preoților le-a dărâmat. Zidurile care s-au dovedit impenetrabile și au rezistat chiar și armelor de fier au căzut la auzul sunetelor sacre ale trompetelor. Un lucru uimitor s-a întâmplat: la auzul sunetului, pietrele se sfarmă în bucăți, fundațiile sunt spulberate și totul se prăbușește, deși cuceritorii nu sunt nevoiți să-și folosească forța. Deși nimeni n-a atins aceste ziduri, ele au fost cucerite din afară de către sunetul credincioșilor, în timp ce păcătoșii locuiau înăuntrul lor. Aceste ziduri dreptilor le-au deschis o potecă, iar celor necredincioși le-au refuzat protecția. Maximus consideră că, după cum inimile pot fi înmuiate mult mai ușor decât pietrele la auzul sunetelor preoților, și păcatele pot fi iertate într-un timp mai scurt decât acela în care pietrele au fost despicate în bucăți (SERM., p. 216).

O astfel de putere invincibilă precum a vocilor preoților din timpul lui Iosua va fi desăvârșită în Cuvântul lui Hristos, care este auzit în Biserică până azi.

Zidurile Ierihonului au fost risipite datorită trompetelor preoților. Acestea, deși au fost evenimente istorice, au și o valoare simbolică: trompetele preoților de atunci prefigurau predica preoților creștini, care nu renunță să-L propovăduiască pe Hristos, cu un sunet înspăimântător, aspru, dur, strident pentru păcătoși, pentru a zdrobi urechile celor care fac rău. Puterea Cuvântului se vădește în această imagine, căci, asemenea zidurilor de piatră ale Ierihonului, cei cu inima împietrită nu se pot împotrivi la infinit, căci nici fortificația de piatră n-a putut rezista sunetului trompetelor suflat de preoți. Predica preoților penetrează până la cele mai intime locuri ale sufletului, căci, atunci când sunetul cuvântului sfânt răsună, lovește asemenea unui tunet și distruge, rupe în bucăți cătușele păcatului și-i eliberează de nechibzuință, aroganță, de gândirea cea rea, de superstiții (SERM., p. 216-217).

Între versetele 6-12, Chivotul Domnului⁵ este menționat de șapte ori (MacDonald 2002, p. 221); împreună cu trâmbițele, aceste mențiuni simbolizează cunoștința tainelor dumnezeiești și virtuțile care cuceresc și dărâmă veacul sensibil, lumea (AMBIG., p. 118).

În textul masoretic întâlnim expresia לפני יהוה = „în fața Domnului”, însă în alt manuscris ebraic: לפני ארון יהוה = „în fața chivotului Domnului”, iar în *Vulgata*: „ante arcam foederis Domini”, „în fața chivotului legământului Domnului”. Cercetătorii consideră că este vorba de o interpolare determinată de doi factori: analogia cu fragmentul următor și evitarea antropomorfizării și a concretizării lui Dumnezeu, sugerând că nu poți trece în fața lui Dumnezeu pentru că este infinit, însă poți să treci în fața chivotului Lui (Loria-Rivel, în MLD 2004, p. 200-201).

⁵ În *Septuaginta* se folosește expresia: ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης Κυρίου, „Chivotul Legământului Domnului”, iar în Textul Masoretic: ארון ברית יהוה „Chivotul Legământului lui Iahve” (Ios. 6:8) sau simplu: ארון יהוה „Chivotul lui Iahve” (Ios. 6:11, 13).

4. Zidurile Ierihonului se prăbușesc (Ios. 6:15-21)

4.1. A șaptea zi a marșului simbolizează sfârșitul lumii (Ios. 6:15-16)

Ceea ce s-a îmfăptuit, în vechime, cetății Ierihonului a fost un simbol, iar azi lucruri asemănătoare se întâmplă în realitate. Atunci, preoții au înconjurat, timp de șapte zile, cetatea menționată, și, ceea ce o armată de oameni n-ar fi reușit, zidurile s-au prăbușit la sunetul trompetelor. La adăpostul zidurilor, locuitorilor Ierihonului nu le-a fost frică de armele israeliților, cu atât mai puțin de trompetele preoților, însă, după șapte zile, zidurile au cedat. Precum, în a șaptea zi, Dumnezeu a terminat de zidit lumea, Ierihonul va fi distrus, în a șaptea zi, ca o imagine a distrugerii lumii acesteia pământeste. Cursul celor șapte zile indică perioada de timp de 7000 de ani, de-a lungul căreia „trompetele” prin care preoții predică anunță distrugerea lumii și apropierea judecății⁶.

4.2. Obiectele închinat lui Dumnezeu (Ios. 6:18-19)

Caracterul excepțional al acestei prime cuceriri este subliniat prin folosirea termenului ἀνάθεμα ‘anatemă, jertfă consacrată lui Dumnezeu’. În acest sens, înțelegem că locuitorii și bogățiile Ierihonului trebuiau „închinat, ca anatemă, prin ascuțișul sabiei” (S2 2004, p. 38).

Aurul, argintul, arama și fierul erau închinat lui Dumnezeu, și nimic din ele nu putea fi reținut. Se considera că aceste materiale sunt dintre cele mai lăudate ale lumii, deci era normal, pentru cei ce și-au „retras cugetul de la plăcerile lumești și de la împrăștierea în lumea aceasta”, care „s-au hotărât ca prin armele dreptății să câștige buna plăcere a lui Dumnezeu”, că nu mai trebuie să dorească bogăție, slavă, putere sau înălțime, „nici dogmele necredincioase ale înțelepciunii elinești”. Dacă „argintul e chipul (tipul) strălucirii demnităților și treptelor înalte, căci materia e strălucitoare”, aurul este al bogăției, fierul, fiind foarte dur și biruind toată materia, este al tăriei și al puterii, iar arama „înseamnă sunetul frumos al limbii înțelepților din lume”. Cel care vrea să se împărtășească de acestea „jignește pe Dumnezeu”, supără pe Susținătorul și Sprijinitorul său și va cădea sub urgia Lui (DUH., p. 148-149).

Interdicția primită de israeliți, de a lua pradă de război, păzirea „de tot ce este dat blestemului”, pentru a nu cădea „sub blestem”, însușirea unui lucru „din cele date spre nimicire” atrag blestemul și aduc „pieire întregii adunări a Domnului”. Pentru Origen, înțelesul acestei interdicții este următorul:

Vedeți să nu păstrați, în voi, nimic ce este al veacului, obiceiurile, viciile, ezitățile care aparțin vremelniceii, și blestamate să vă fie toate legăturile pe care le veți avea cu veacul acesta, voi și toată adunarea voastră. Nu amestecați lucrurile lui Dumnezeu cu

⁶ Existența lumii, de la crearea ei, până la distrugere, este simbolizată în elementele căderii zidurilor Ierihonului. Distrugerea cetății prefigurează sfârșitul veacurilor (SERM., p. 218).

cele ale lumii; nu lăsați să intre preocupările în lăcașul Sfânt al Bisericii. (COM. MT., p. 250-251)

Același îndemn îl primim și de la apostolul și evanghelistul Ioan („Nu iubiți lumea, nici cele ce sunt în lume”, cf. 1Ioan 2:15) și de la apostolul Pavel („Să nu vă potriviți cu acest veac”, cf. Rom. 12:2).

Traducerea în limba română: „Cetatea îi va fi afierosită Domnului” îndulcește textul literal: „Cetatea îi va fi anatema Domnului”. Substantivul ἀνάθεμα are o dublă semnificație: atât sensul de ofrandă, ceea ce se alegea din toate și se închina Domnului (COM. IOAN, p. 148-149), adusă Divinității ca urmare a unei făgăduințe, cât și sensul de blestem. Din această cauză, în funcție de context, expresiile „a anatematiza” sau „a da anatemei” pot fi traduse atât prin „a oferi în dar”, „a afierosi”, cât și prin „a nimici”, „a da pierzării”. Această dublă valență a termenul se pierde când este vorba despre un om anatematizat sau dat anatemei, în acest caz, sensul este doar negativ, un astfel de om este blestemat să piară. Potrivit legii mozaice, prada de război, atât bunuri, cât și oameni, Îi era făgăduită, în întregime, lui Dumnezeu. Neavând oamenii dreptul să-și însușească absolut nimic, dar și pentru a nu fi ispitiți s-o facă, prada era distrusă în întregime (Anania, în BSS 2011, p. 358).

În limba ebraică, termenul folosit este הרה și desemnează ceea ce trebuie „separat” de uzul profan, interzis omului și consacrat în totalitate lui Dumnezeu. Termenul este aplicat în domeniul cultic (Lev. 27:28-29) și în cel militar (Deut. 13:16-18; 1Reg. 15:3 ș.u.), unde semnifică nimicirea cetăților idolatre, cucerite în război, inclusiv a locuitorilor, situații în care prada de război, fiind consacrată lui Iahve, nu putea fi însușită de poporul ales (cel care încălca prescripția devenea anatema) și era distrusă. Pentru echivalarea termenului ebraic, traducătorii greci au ales din limba clasică termenul ἀνάθεμα (‘ofrandă’), de la verbul ἀνατίθημι (‘a pune sus’, ‘a consacra în templu’). În acest context, verbul ἀναθεματίζω poate fi tradus prin: „a declara un obiect anatema”, interzis, consacrat lui Dumnezeu (M. Harl, *apud* S2 2004, p. 40).

Iosua arată că prima cetate cucerită trebuie oferită Domnului, după cum și pârga roadelor, conform legii mozaice (Deut. 18:4), i se cuvine lui Iahve (THEODORET, p. 281).

Prin această pildă, Dumnezeu arată „celor ce-I urmează Lui” că „veacul sensibil” este „ușor de cucerit și de dărâmat și neavând între bunătățile lui nimic în stare să facă plăcere iubitorilor de cele dumnezeiești, fiind împreunat cu moartea și cu stricăciunea și pricinuitor de mânie dumnezeiască (THEODORET, p. 281).

4.3. Căderea zidurilor Ierihonului (Ios. 6:20)

Sfântul Ambrozie susține că nu prin forță au căzut zidurile Ierihonului (EXPOS., p. 478), căci, fără puterea și ajutorul lui Dumnezeu, toate mijloacele noastre de apărare sunt nefolositoare. Vigoarea gigantilor, puterea faraonilor, măreția Ierihonului nu

le-au fost de niciun folos, ba, mai mult, îngâmfarea lor a fost cauza distrugerii lor. Puterea lui Dumnezeu i-a doborât nu prin forța eroilor, ci prin cea a celor slabi (PAULINUS DE NOLA, p. 129).

Cercetările arheologice au constatat că vechiul Ierihon avea două rânduri de ziduri, exterior și interior, și, într-adevăr, ele s-au prăbușit pe propriile lor temelii. Cei ce exclud intervenția lui Dumnezeu consideră că a fost vorba despre un cutremur, alții consideră că a fost vorba despre un fenomen de rezonanță care s-a datorat sunetelor puternice, multiple și simultane ale strigătelor și trompetelor israeliților (Anania, în BSS 2011, p. 359).

Căderea zidurilor Ierihonului după ce au fost înconjurate de șapte ori de către israeliții care purtau Chivotul servește drept mărturie miraculoasă despre legea mozaică. Înconjurarea cetății simbolizează distrugerea zidurilor vieții pământești prin cele șapte daruri ale Duhului Sfânt. Înconjurarea zidurilor⁷ simbolizează venirea Împărăției Cerurilor, când toate zidurile lumii materiale, toate credințele acestei lumi, care sunt opuse credinței lumii viitoare, vor fi distruse de cele șapte daruri ale Duhului Sfânt (LET., p. 269).

Cele șapte zile de asediere a cetății sunt un semn al îndelungii răbdări divine, căci El este „iute la zidit” (a făcut lumea în șase zile), iar „când a fost vorba să dărâme o cetate, S-a aflat zăbavnic, din pricina bunății lui”. A acționat astfel, nu fiindcă I-a slăbit puterea, ci deoarece iubirea Sa „îndelung rabdă”. Așa cum i-a dat trei zile răgaz cetății Ninive, i-a dat și cetății Ierihon șapte zile, „poate va primi predica de pocăință și se va mântui”⁸.

Sub comanda lui Dumnezeu, sunetele muzicii au eliberat puteri extraordinare. Scriptura ne atenționează că zidurile Ierihonului s-au prăbușit, deodată, datorită vuietului trompetelor. Nu există, deci, niciun dubiu că sunetele muzicii, la porunca divină sau prin îngăduința lui Dumnezeu, au declanșat o puternică forță (PSALM., p. 295).

Vocea puternică a preoților, care a distrus zidurile de piatră, este, de fapt, Cuvântul, Logosul divin. Asemenea căderii Ierihonului, sfârșitul lumii va avea loc deodată, brusc, subit, pe neașteptate, prin strigătul de bucurie al armatelor cerești și prin sunet puternic de trompetă. Odată cu venirea Domnului, a cărui sosire a preînchipuit-o Iosua, diferitele opinii ale filosofilor și cele mai remarcabile învățături ale școlilor lor, adevărate metereze nebiruite, se vor prăbuși. Preoții cărora Iosua

⁷ Unii consideră că aceste zile făceau parte din „războiul psihologic, menit să sporească, până la paroxism, spaima celor ce priveau niște procesiuni aparent neagresive, fără să știe ce se poate întâmpla” (Anania, în BSS 2011, p. 359). Alții, însă, consideră că locuitorii Ierihonului erau lipsiți de orice curaj încă de la aflarea despre trecerea minunată a Iordanului de către israeliți, iar aceste zile care au precedat cucerirea Ierihonului trebuie înțelese ca un „exercițiu ascetic, iar în strigarea poporului [...] o ilustrare a puterii rugăciunii colective” (Usca 2004, p. 46).

⁸ „Cum, Doamne, ai făcut lumea toată în șase zile, și o cetate o dărâmi în șapte zile? Ce pune piedică puterii Tale? Pentru ce nu o dărâmi dintr-o dată? [...] Poți, Doamne, să muți munții și să-i arunci în mare și nu vrei să dărâmi un oraș care Ți se împotrivesc, ci dai răgaz de șapte zile pentru dărâmarea lui? Pentru ce?” (OMIL., p. 56).

le-a cerut să înconjoare cetatea și să sufle în trâmbițe simbolizează pe Apostoli, ale căror trâmbițe sunt învățătura măreață și cerească a propovăduirii lor. Epistolele aghiografilor sunt trâmbițe prin care lovesc împotriva idolatriei și a opiniilor greșite ale filosofilor (COM. MT., p. 247).

Sfântul Apostol Pavel, dascălul căruia i s-a împărtășit explicarea tainelor lui Hristos prin aplicarea sensului tipic supra cărților Vechiului Testament, ne arată că, dacă la sosirea lui Iosua zidurile Ierihonului s-a prăbușit, la venirea lui Iisus Hristos, Domnul, lumea va fi cucerită (COM. MT., p. 250).

Frica i-a determinat pe locuitorii Ierihonului să se baricadeze în cetate, de unde, timp de șase zile, i-au urmărit pe israeliți, cu groază, cum aceștia mășcăluiesc în jurul cetății, o dată pe zi, iar seara retrăgându-se la Ghilgal. În a șaptea zi, au înconjurat cetatea de șapte ori, iar când preoții au suflat în trompete (coarne de berbec), toți israeliții au strigat, iar zidurile cetății s-au prăbușit, datorită credinței poporului lui Dumnezeu (Evr. 11:30), permițându-le acestora să pătrundă în cetate (MacDonald 2002, p. 220-221).

Ierihonul a fost capturat fără ca vreo sabie să fie ridicată sau vreo sulită să fie aruncată, fără ca berbecii (armă utilizată pentru spargerea porților unei cetăți) să fie puși pe poziții de luptă; doar trompetele preoților au fost folosite și, prin sunetul lor, zidurile s-au prăbușit. Adesea, Ierihonul este înfățișat în paginile Sfintei Scripturi ca un simbol (o figură) al acestei lumi (Luc. 10:30; Mat. 20:29-30); astfel, prăbușirea cetății semnifică sfârșitul existenței pământești. Atunci, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, va cuceri Ierihonul în sunet puternic de trompete (HOM. JO. 2002, p. 71-72).

În timpul lui Iosua, cel „care preînchipuia pe Domnul”, zidurile Ierihonului au căzut numai la sunetul trâmbițelor, ca mai apoi, în vremea Mântuitorului, „Iisus numai zicând: nu va rămâne aici piatră pe piatră (Mat. 24:2), s-a dărâmat templul iudeilor” (CATEH., p. 137).

Asemenea lui David, care l-a înfruntat pe uriaș fără arme, dar prin mâna căruia Dumnezeu a condus piatra și „însăși puterea divină l-a ucis” pe Goliat, aducând victoria, Iosua a venit la Ierihon, „l-a împresurat, dar șapte zile n-a putut face nimic cu puterea sa”, însă, „când a poruncit Dumnezeu, zidurile au căzut de la sine” (OMIL. DUH., p. 281).

Toate lucrurile din Ierihon erau ale Domnului („anatema”), trebuiau nimicite (asemenea roadelor dintâi ale Canaanului). Nimeni nu avea voie să-și însușească niciun lucru pentru uzul propriu: locuitorii (cu excepția lui Rahav) și vitele trebuiau distruse, în schimb, argintul, aurul, bronzul și fierul trebuiau depuse în vistieria Domnului. Din cauza perversității morale a canaanitilor, Dumnezeu poruncește distrugerea totală a vieții în interiorul cetății, administrând asupra celor răi judecata pe care o meritau, dar prin Harul Său a păstrat în viață pe Rahav și familia ei (MacDonald 2002, p. 221).

5. Distrugerea Ierihonului (Ios. 6: 22-27)

5.1. Doar Rahav (cea pioasă) a fost salvată (Ios. 6: 22-25)

Pentru locuitorii Ierihonului, Dumnezeu l-a trimis pe „predicatorul pocăinței”, un „profet”, un „binevestitor”, pe „cineva între ei care să le arate care le este folosul”, „un dascăl al pocăinței, pe minunata Rahav”, care a fost mântuită „prin pocăință”, care „era și ea din același aluat ca și ei; dar pentru că nu era de același gând cu ei, n-a luat parte la păcatul lor, de vreme ce nu luase parte nici la necredința lor” (OMIL., p. 56-57).

Porunca iubirii de oameni, dată nouă de Dumnezeu, pare neobișnuită, pentru că într-un loc se spune: „Să nu faci desfrânare” (Ieș. 20:14), iar acum: „Rahav, desfrânata, să trăiască”. Datorită iubirii Sale de oameni, Dumnezeu „schimbă”, împlinește cuvântul Legii vechi, prin „acel Isus, fiul lui Navi, care [...] a fost icoana Domnului Iisus, Care a zis: Desfrânatele și vameșii merg înaintea voastră în împărăția cerurilor” (Mat. 21:31). Rahav nu poate să fie și prostituată⁹ și să trăiască, textul scripturistic prezintă cele două aspecte pentru a sublinia schimbarea stării ei de mai înainte și a ne face să ne minunăm de schimbarea de pe urmă. Rahav nu și-a câștigat mântuirea pentru că „a primit iscoadele cu pace [...]. Asta face și o hangiță!”, ea n-a cules mântuirea „numai de pe urma vorbelor ei, ci, înainte de asta, de pe urma credinței ei covârșitoare”. Astfel, ea se afla în „casa de desfrâu, ca mărăgăritarul aruncat în noroi, ca aurul aruncat în mocirlă, ca o floare a credinței înăbușită de spini! Un suflet pios era închis într-un loc al necredinței”. Primind iscoadele, Rahav L-a primit pe Dumnezeu, pe Care Israel L-a trădat în pustie, „pe acesta L-a predicat Rahav în casa de desfrâu”¹⁰.

Aventurile celor două iscoade care au interacționat cu Rahav se termină aici, deși ele se vor perpetua în seminția acestei femei ușurate¹¹, care, deși o străină, va trăi printre israeliți, va fi adăugată la poporul ales, asemenea unei ramuri de măslin sălbatic, care va fi altoită (Rom. 11:17), va ajunge prototip al creștinului (THEODORET, p. 281, 283).

⁹ În altă parte, Rahav este numită: „curtezană” (Jaubert în HOM. JO. 1960, p. 44) sau „hangiță” (Fredo 2013, <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/people-cultures-in-the-bible/people-in-the-bible/rahav-the-harlot/>, accesat la 07.07.2017).

¹⁰ Prostituatei Rahav i se acordă iertarea și își salvează viața datorită dispoziției sale înaintea lui Dumnezeu, fiind dată ca exemplu pentru pietate (evlavie) și credință. „Rahav este icoană a Bisericii” celei întinate altădată de demoni, dar care primește „iscoadele lui Hristos, nu iscoadele trimise de Isus Navi, ci pe Apostolii trimiși de Iisus”. Mărturia ei („Am aflat că Dumnezeul vostru este în cer, sus, și pe pământ jos, și afară de El nu este alt dumnezeu”, Ios. 2:11) ne indică vrednicia ei; Rahav este de toată lauda, ea îi întrece pe iudei, care au primit Revelația, dar n-au păzit-o; ea este icoana Bisericii, care a auzit mesajul Revelației (chiar și pe cel al Vechiului Legământ) și l-a păzit (OMIL., p. 57-58).

¹¹ Numele *Rahav* apare în forma *Rahad* (Miron/ Lüder în MLD 2004, p. 200-201).

Sfânta Scriptură ne spune că femeia Rahav trăiește în casa lui Israel până în ziua de azi. Acest lucru este posibil deoarece, fiind o „mamă a generațiilor următoare”, „ea rămâne în înnoirea descendenților ei”. Unirea dintre Rahav și casa lui Israel durează, se va perpetua, asemenea unirii oricărui credincios care a fost altoit la credința lui Avraam, a lui Isaac și Iacov, trăind acum în mijlocul adevăratului Israel, asemenea creștinilor, care s-au adăugat poporului ales asemenea „crengilor de măslin sălbatic care altădată trăiau în depravare, cinstind piatra și lemnul în locul adevăratului Dumnezeu” (COM. MT., p. 251-252).

După cum doar casa lui Rahav a fost cruțată la căderea Ierihonului, adevărata comuniune și mântuirea pot fi dobândite într-o singură casă, Biserica. Precum la Potop nimeni din afara arcei lui Noe n-a supraviețuit, și în cazul căderii Ierihonului doar casa prostituatei Rahav a fost cruțată (JER. HOM., p. 237).

Credința a fost cea care a făcut să se prăbușească zidurile (Evr. 9:30) și cea care a scos-o pe Rahav și pe rudele ei (Evr. 11:31) afară din cetate, înainte ca aceasta să fie arsă. Harul lui Dumnezeu a fost Cel care nu numai că a păstrat-o în siguranță pe ea și familia ei, ci, în plus, a ridicat-o la un loc de mare cinste¹², plasând-o, prin spița lui David, în aceea a Domnului Iisus Hristos (Mat. 1:5-6).

Ca mireasă a lui Hristos, Rahav devine o „fecioară” printr-o lucrare divină, sfințitoare. La a doua venire, Hristos va veni pe Pământ, în sunet de trompete, și va distruge lumea aceasta. Vor fi salvați însă cei care primesc, cu credință și smerenie, pe „șpionii” Săi, pe Apostoli, atunci va primi și va uni pe prostituată cu casa lui Israel. Lui Rahav nu trebuie să i se amintească sau să fie învinovățită pentru păcatele sale din trecut, pentru că, deși odată a fost o prostituată, acum este „o fecioară neprihănită, a unui singur bărbat” (2Cor. 9:2), căci s-a unit cu Hristos. Cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „[...] desfrânații [...] nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu [...] Și așa erați unii dintre voi. Dar v-ați spălat [...] v-ați sfințit, [...] v-ați îndreptat în numele Domnului Iisus Hristos” (1Cor. 7:9-11) ne arată cum este posibil ca o prostituată să nu mai fie, în viitor, prostituată (HOM. JO. 2002, p. 72-73).

5.2. Iosua blestemă pe oricine va reconstrui Ierihonul (Ios. 6:26)

Iosua rostește un blestem asupra oricui va căuta să rezidească Ierihonul ca fortăreață, profetind că fiul cel mai mare al aceluia om va muri când se va așeza temelia ei, iar fiul cel mai mic va muri când i se vor ridica porțile (relatarea blestemului împlinit: 1Reg. 16:34). Acest blestem s-a împlinit în secolul al IX-lea î.Hr., când Hilel din Betel a încercat să rezidească Ierihonul (Anania, în BSS 2011, p. 359).

¹² Credința este mâna cu care apucăm Harul, care nu numai că ne salvează de la pierzare, ci ne și garantează înălțarea (Rom. 8:29-30) (MacDonald 2002, p. 221).

Blestemul profetic al lui Iosua asupra Ierihonului distrus și reconstruit simbolizează condamnarea acelor care renunță la păcat prin baia botezului, dar apoi, se reîntorc la vechile lor păcate¹³.

Iosua a blestemat Ierihonul și izvoarele lui și acestea s-au stricat, însă, prin simbolul lui Iisus, ele vor fi binecuvântate, căci s-a aruncat în ele sare și s-au făcut sănătoase „și s-a făcut apa curată”, „și nu va mai pricinui nici vătămare, nici moarte, nici nerodire” (4Reg. 2:20-22). Efreem Sirul observă aici un simbol al Sării dulci ieșite din Maria, care s-a amestecat cu apa și a oprit puroiul bubelor noastre (*apud* Usca 2004, p. 51).

6. Concluzii

Interpretarea Sfintei Scripturi, în zilele noastre, tinde să fie acaparată de abordări științifice, istorice, sociale, culturale, lingvistice, filosofice. În general, acestea sunt benefice, dar pot fi și inutile dacă nesocotesc aspectele teologice ale unei exegeze spirituale, singura care se raportează la Scriptură corect, care „propune [...] o mutare a accentului [...] de pe istoricitate pe spiritual” (Chirilă 2012, p. 29). Dacă înlăturăm din Scriptură caracterul ei divin, conținutul ei revelat de Divinitate, aspectul ei inspirat, ceea ce rămâne nu mai este demn de urmat, căci avem de-a face cu niște compilații anonime omenești. Odată retrași de pe frontul autenticității și al istoricității Scripturii, se pierde orice urmă de respect față de narațiunile biblice, în special față de cele din Vechiul Testament.

O modalitate prin care canonul Sfintei Scripturi, pentru un creștin, nu este abandonat și supus unei intervenții chirurgicale („raționale”) ar putea consta în orientarea cititorului către metodele originale și originare de exegeză (Hristos, Sfântul Apostol Pavel, Sfinții Părinți), care-L caută pe Dumnezeu pretutindeni, în textul Scripturii. Numai în acest fel Vechiul Testament mai este util pentru creștinul de azi și-i poate oferi, pe de o parte, modele de urmat în personajele istorice vechitamentare și, pe de altă parte, relatări care-i zidesc convingerile nou testamentare, toate în vederea mântuirii sale.

Dacă rolul Vechiului Testament a fost acela de a-L anunța pe Mesia și de a pregăti poporul pentru timpul Întrupării Sale, pentru creștinul de azi, limba ebraică biblică, numită „moartă” de omul post-modern, limba în care Dumnezeu a hotărât să-Și „acomodeze” Cuvântul Său divin, încă mai glăsuiește, însă pentru a o percepe trebuie comutată frecvența. Prin organele duhovnicești omul îl mai poate auzi pe Dumnezeu, Care vorbește prin Scriptură, prin sensul ei duhovnicesc.

¹³ Acțiunea lui Hilel (al cărui nume poate fi tradus: „trăind pentru Dumnezeu”) din Betel (etimologic: „casa Domnului”) de a reconstrui Ierihonul a fost blestemată de Iosua, deoarece constituie imaginea celor care, deși și-au asumat un rol în viața Bisericii, se rezumă să trăiască în păcat și în minciună (BEDA, p. 116).

Bibliografie

- AMBIG. = Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere, introducere și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1983 (PSB, vol. 6).
- ANT. = Flavius Josephus, *Antichități Iudaice*, cărțile I-X, traducere și note de Ion Acsan, București, Editura Hasefer, 1999.
- BEDA = Bede, *A Biblical Miscellany*, translated, notes and introduction by W. Trent Foley and Arthur G. Holder, Liverpool, Liverpool University Press, 1999 („Translated Texts for Historians”, vol. 28).
- BHS = *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1968-1977.
- BSS = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2011.
- CATEH. = Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, traducere de pr. prof. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003.
- Cârstoiu, Justinian, *Cucerirea Ierihonului, prefigurare a Împărăției Cerurilor*, „Ortodoxia”, 4, 2007.
- Chirilă, Ioan, *Ages of Jericho and their importance for the biblical chronology*, „Sacra Scripta”, 1, 2003, p. 60-84.
- Chirilă, Ioan, *Iosua și Iisus în discursul patristic și în liturgia ortodoxă*, „Studia Theologica Orthodoxa”, 1, 2012.
- COM. IOAN = Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, traducere, introducere și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2000 (PSB, vol. 41).
- COM. MT. = Origen, *Din comentariul la Evanghelia după Matei*, traducere de pr. prof. T. Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982 (PSB, vol. 7).
- DUH. = Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre închinarea și slujirea în Dub și Adevăr*, traducere, introducere și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991 (PSB, vol. 38).
- EXPOS. = St. Ambrose, *Exposition of the Christian Faith*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, volume X, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Company, 1885.
- Fredo, Anthony J., *Was Rahab Really a Harlot*, „Biblical Archaeology Review”, XXXIX, 2013, 5 (www.biblicalarchaeology.org).
- HOM. JO. 1960 = Origene, *Homelies sur Josue*, introduction, traduction et notes Annie Jaubert, Paris, Les Éditions du Cerf, 1960 („Sources Chrétiennes”, vol. 71).
- HOM. JO. 2002 = Origen, *Homilies on Joshua*, translated by Barbara J. Bruce, Washington, The Catholic University of America Press, 2002 („The Fathers of the Church”, vol. 105).
- JER. HOM. = St. Jerome, *Various Homilies*, translated by Sister Marie Ligouri Ewald, I.H.M., Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2010 („The Fathers of the Church”, vol. 57).
- JJRS = *Joshua, Judges, Ruth, 1-2 Samuel*, Downers Grove, Illinois, InterVarsity Press, 2005 („Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament”, vol. 4).
- Keller, Werner, *Și Biblia are totuși dreptate*, traducere de Alexandru Suter și Ruxandra Hosu, București, Editura Litera, 2009.

- LET. = Saint Augustine, *Letters*, Volume I (1-82), translated by Sister Wilfrid Parsons, S.N.D., Washington D.C., The Catholic University of America Press, Inc., 2008 („The Fathers of the Church”, vol. 12).
- MacDonald, William, *Comentariul biblic al credinciosului. Vechiul Testament*, traducere de Doru Motz, Oradea, Editura Lampadarul de Aur, 2002.
- MLD 2004 = *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars IV: Iosue, Iudicum, Ruth*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2004.
- OML. = Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile despre pocăință*, traducere de pr. prof. Dumitru Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998.
- OML. DUH. = Sfântul Macarie Egipteanul, *Omiliile dubovnicești*, traducere de pr. prof. dr. Constantin Cornișescu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992.
- PAULINUS DE NOLA = Paulinus of Nola, St., *The poems*, translated and annotated by P.G. Walsh, New York, Paulist Press, 1975 („Ancient Christian Writers”, nr. 40).
- PSALM. = Cassiodorus, *Explanation of the Psalms*, volume II, translated and annotated by P.G. Walsh, Mahwah, Paulist Press, 1991 („Ancient Christian Writers”, nr. 52).
- S 1935 = *Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1935.
- S2 2004 = *Septuaginta 2. Iisus Nave, Judecători, Ruth, 1-4 Regi*, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slușanschi, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, traduceri de Florica Bechet, Ioana Costa, Alexandra Moraru, Ion Pătrulescu, Cristina Costena Rogobete, Iași, Editura Polirom, 2004.
- SERM. = Saint Maximus of Turin, *The Sermons*, translated and annotated by Boniface Ramsey O.P., Mahwah, Paulist Press, 1989 („Ancient Christian Writers”, nr. 50).
- THEODORET = Theodoret of Cyrus, *Questions on the Octateuch*, vol. 2, translation with introduction and commentary by Robert C. Hill, Washington, The Catholic University of America Press, 2007.
- Usca, Ioan Sorin, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți. VI. Iosua. Judecători. Rut*, București, Editura Christiana, 2004.

POMUL VIEȚII, DE ION GHEȚIE – IMAGINEA UNUI PERSONAJ ÎNTRE TEAMA DE MOARTE ȘI RĂZVRĂTIRE*

MIOARA DRAGOMIR

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

Abstract: The theme of *The Tree of Life* develops around a dominant thought that extends to obsession, with the whole range of attitudes and states that the theme of death induces into the soul and mind of man, in general. We have to emphasize that it is not only the question of death conceived as the entrance to non-existence, that is, the theme is not approached in the philosophical way, nor is it only about the loss of a loved one, but, above all, it is about a vision of death that develops on a reality generally considered crude: the physical death, including all what it has organic, concrete, material. We are presented with no alternative to spiritual survival, as we are generally accustomed to, but with a completely unexpected one. The inner tension is becoming stronger, culminating with the protagonist's rebellion against death. In the mind of the character, Paul Conta, as an alternative to death, is born something that goes beyond the rejection of physical death, that is, no more, no less, the thought of becoming immortal. Paul Conta is a prototype that is rarely spoken of, even in literature, but which is quite generalized, that of the rebel who attempts a struggle with God, committing a sin that God has first kept the man away from: he wants the fruits of the tree of eternal life and does not recognize divine omnipotence. In *The Tree of Life*, the author creates the prototype of a rather hard-to-build character for which the fear of death is not beneficial, in the sense of the patristic teaching, but turns into rebellion and the commission of what might be the second original sin.

Keywords: prototype character, second original sin, staggering message, dramatic tension.

Între scrierile lui Ion Gheție, romanul *Pomul vieții* (Gheție 1987) este din categoria celor cu problematică existențială, în care autorul abordează teme dificile și al căror mesaj nu răzbate în conștiința cititorului dintr-odată, ci abia după întrebări și meditații ce conduc spre gânduri și abordări nebănuite ale temei pe care scriitorul construiește narațiunea.

Problematica din *Pomul vieții* se dezvoltă în jurul unui gând dominant, care se extinde, putem spune, până la obsesie, cu întregul șir de atitudini și stări pe care le induce în sufletul și în mintea omului, în general, tema morții. Prin parcursul lui Paul Conta – personaj care stârnește interesul prin faptul că autorul îi creează o

* The Tree of Life, by Ion Gheție - The Image of a Character Torn Between the Fear of Death and Rebellion

structură psihică ce îl face altfel decât tinerii de vârsta lui, cu o capacitate intelectuală ieșită din comun, cu lecturi ce depășesc puterea medie de înțelegere, dar și cu excentricități și un stil de viață diferit –, putem urmări tema morții dezvoltată într-un spectru larg de manifestări. Trebuie să accentuăm că nu se pune numai problema morții concepută ca intrarea în neființă, tema nu este abordată la modul filozofic și nici nu este vorba numai despre pierderea unei persoane dragi – care pentru Paul Conta este iubirea vieții lui, Dora, soția pe care o are alături numai câteva luni –, ci mai ales despre o viziune asupra morții care se dezvoltă pe o realitate considerată, în general, frustă: moartea fizică, inclusiv cu ceea ce are ea organic, concret, material. Acest strat psihologic ar face lectura apăsătoare și greoaie dacă n-ar fi coordonatele intrigii, în principal diferitele etape ale prieteniei cu Dan Pavelescu, personajul-narator, student la drept, monden și, într-un anumit fel, opusul lui Conta, apoi descoperirea Dorei și toate momentele îndrăgostirii de ea, de la escapele incognito în camera ei din castel, schimbul de replici de pe copertile cărților, până la iubirea declarată și căsătoria cu ea, și, în special, atracția pentru actul de a scrie și chiar, într-un anumit fel, refugiu în faptul de a scrie literatură.

După ce, copil fiind, depășește frica de moarte impunându-și să se apropie de „peretele cu morți” (p. 34) și privind portretele înaintașilor fixate în tablouri pe peretele din „camera de domni”, interesul pentru moarte se dezvoltă constant în mintea lui Paul Conta și el ajunge să conștientizeze acest gând foarte acut, printr-un declin care îi proiectează propria moarte:

Înțelesesem cu adevărat, pentru întâia oară în viață, că o să mor, odată și odată, nu se știe când, dar o să mor negreșit. De mii de ori îmi spuseseam până atunci că voi muri, ca toți oamenii, dar niciodată nu acceptasem în sinea mea că teribila premisă majoră din manualele de logică, *toți oamenii sînt muritori*, mă privește și pe mine. (p. 38)

Puțin câte puțin, existența îi este marcată de gândul la moarte, astfel încât ajunge ca una din preocupările sale constante să fie vizitele la morgă, unde privește cu atenție cadavrele și, astfel, se produce o mutare în gândurile sale, care evoluează, cuprinzând și abstractul fenomenului morții: „Teama de a muri se schimbă treptat în teamă de moarte” (p. 41). Astfel, după preocuparea față de moartea proprie, care îi dirijează modul de a trăi și, evident, atitudinea față de viață, imaginația sa depășește limitele obișnuite și ajunge într-un mod macabru să proiecteze propria moarte ca pe un fel de terapie la frica obsedantă pe care o dezvoltă:

Am început, în schimb, să mă gândesc la moarte. Nu la moarte în chip abstract, ci la moartea mea. Căutam să mă închipui în momentele premergătoare stingerii, ținut în pat, cu rudele și prietenii împrejur. Mă ocupam de scrierea testamentului, încredințam cuiva manuscrisele, hotăram felul în care urma să se desfășoare înmormântarea. Apoi, firește, treceam *dincolo*, rămânând totuși *dincoace*, căci problema supraviețuirii spirituale nu mă interesa deloc. Însoțeam propriul meu convoi funerar (când nu optam pentru incinerare), ascultam vocile preoților și bubuitul bulgărilor pe sicriu. Asemenea reprezentări îmi făceau bine, iar la capătul lor mă simțeam ușurat.

Mi-am explicat mai târziu de ce. Privindu-mă inert pe catafalc sau urmărind evenimentele de după moarte, îmi prelungeam într-un fel existența, învingeam, în închipuire, moartea. (p. 40)

Deși în cele din urmă o veghează la capătul catafalcului, Paul Conta nu poate accepta moartea Dorei și se străduiește din răspuțeri să conserve singura dovadă materială pe care o mai are din persoana ei, urma lăsată de picior pe pământ. O îngrădește și pune să se construiască deasupra un chioșc de sticlă, ca pentru a o eterniza. Puțin câte puțin, de la respingerea propriei morți, exprimată într-un mod neașteptat și paradoxal către prietenul său, Dan Pavelescu, („Eu nu concep să mor”, p. 73), starea lui Paul Conta se transformă într-o adevărată luptă împotriva morții. Numai că nu ni se prezintă ca alternativă o variantă de supraviețuire spirituală, așa cum în general suntem obișnuiți, ci una cu totul neașteptată. Tensiunea interioară devine din ce în ce mai puternică, până la răzvrătirea împotriva morții: „Cunosc lecția, am învățat-o pe de rost. Nu vă zbateți degeaba, nu croiți speranțe deșarte. Stați cumiți în șir, asemenea vitelor, așteptând resemnați lovitura de măciucă în creștet” (p. 131). Într-o primă instanță, moartea devine dușmanul cu care luptă, iar această luptă devine pentru el țelul principal. Ulterior, însă, respinge religia și „imaginea bisericii fără Dumnezeu” (p. 136) și, mai mult, respinge ideea vieții de apoi pe care o propune religia bisericii creștine:

Credința într-o existență dincolo de moarte e una din cele mai mari naivități de care a dat dovadă omul. Dedublarea aceasta în spirit și materie e de-a dreptul caraghioasă. Viața de apoi mă lasă perfect indiferent, pentru că nu mă privește pe mine. *Eu* sânt cel de aici, din fața ta, cu mușchi, picioare, creier, cinci simțuri și o sută de preferințe fizice și intelectuale. Habar n-am dacă sunt pur material sau un amestec de spirit și materie. Exist și atât. Și iată că eu, cel ce-ți vorbesc, mor. Totul s-a sfârșit, asta e la mintea cocoșului. Tu însă vii și-mi spui că după moarte o parte a mea, eterică, sufletul, va supraviețui. Se poate, dar asta nu mă interesează. Spiritul meu, cel autentic, adevărat, nu poate exista decât în ambalajul lui actual de carne și oase. Îmi vei spune, însă, că substanța eterică numită suflet e înzestrată cu memorie și că-și va aminti în veci de trupul în care a locuit și de indentitatea lui trecătoare. Lucrurile nu se schimbă, deoarece în ipostază spirituală pură eu nu voi mânca, nu voi simți, voi fi lipsit de picioare și de mâini. E absurd ca eu să dăinui în ordine spirituală, atâta vreme cât, în fundul unei gropi, trupul îmi va fi la discreția viermilor. (p. 139)

În mintea lui Paul Conta se naște, ca alternativă la moarte, ceva care trece dincolo de respingerea morții fizice, și anume, nici mai mult, nici mai puțin, gândul de a deveni nemuritor, pe care îl exprimă profesorului Iorgovici, atunci când îi spune că vrea să renunțe la postul de asistent la catedra de la Universitate. Desigur, își dezvăluie gândurile și prietenului său, Dan Pavelescu, prin intermediul căruia aflăm, între altele, conținutul ideatic și firul narațiunii uneia dintre scrierile lui Conta, nuvela *Ciuma neagră*, a cărei temă este, evident, tot preocuparea sa permanentă, lupta cu moartea. Personajul reprezintă acea categorie interesată de tot ceea ce ține de propria persoană și respinge întru totul promisiunea unei vieți de dincolo de moarte:

„Dacă ar veni la mine un înger și mi-ar cere să-i dau unghia de la deget în schimbul nemuririi, l-aș refuza, căci de unghie am nevoie, dar de viața veșnică pe care mi-o promite el, nu” (p. 140).

Paul Conta reprezintă un prototip despre care se vorbește mai rar, chiar și în literatură, dar care este unul destul de generalizat: cel al răzvrătitului care tentează o luptă cu Dumnezeu, săvârșind un păcat de care Dumnezeu l-a ferit la începuturi pe om: vrea roadele din pomul vieții veșnice și nu recunoaște atotputernicia divină. Personajul invocă pasajul din *Biblie* în care se vorbește despre pomul vieții, dar, în același timp, își dezvăluie lipsa de credință, inversează ierarhiile om-divinitate și își mărturisește crezul propriu, care îl bântuie încă de la o vârstă timpurie:

Fiind adolescent, am dat peste un pasaj obscur din *Biblie*, care m-a pus pe gânduri. E undeva în primele capitole ale *Genezei*, nu mai știu exact în care. Cele câteva fraze le cunosc și azi pe dinafară. După ce Adam mănâncă din fructul oprit, Dumnezeu se neliniștește, simțindu-se amenințat în atotputernicia sa: „Și a zis Domnul Dumnezeu: Iată, Adam s-a făcut ca unul dintre noi, cunoscând binele și răul. Și acum nu cumva să-și întindă mâna și să ia roade din pomul vieții, să mănânce și să trăiască în veci?”. De aceea, îl alungă din rai și așază heruvimi cu săbii de foc să păzească drumul către pomul vieții. Sunt atâtea lucruri ciudate în pasajul acesta! Nu poți să-ți închipui cum mi s-a aprins imaginația citindu-l! Atunci m-am întrebat pentru întâia oară dacă omul e într-adevăr muritor și dacă nu cumva Dumnezeu, din teamă, a înscenat o tristă farsă spre a-i lua mințile și a-i ascunde adevărul. Păcatul originar nu l-a săvârșit omul, ci Dumnezeu. (p. 148)

Dincolo de starea ca atare, răzvrătirea personajului începe să capete o coordonată care este teoretică, fără a fi nici filosofică, nici spirituală, atâta vreme cât spiritul nu îl interesează. Respinge religia care i s-a oferit și își creează o teorie proprie. Întrebat de prietenul său cum poate câștiga omul viața de veci, Paul Conta lansează un îndemn la luptă, în miezul căruia s-ar afla tocmai mintea omenească, reformulată în termeni opuși învățaturii din religia creștină ortodoxă milenară:

Luptând [...] și, înainte de toate, împotriva lui însuși. Pentru că moartea e în sufletele noastre. De sute de ani, ce spun eu, de milenii, omul luptă împotriva bolilor. În vremea din urmă, s-au creat instituții cu sute de savanți care caută remedii pentru vindecarea suferințelor. Se pregătesc seruri și vaccinuri până și împotriva celor mai banale boli. Ce înălțător, ce sublim! Dar iată că pe toată suprafața pământului, de la începutul lumii până astăzi, nu s-a găsit un singur om care să înființeze un institut, o ligă sau un așezământ, numește-l cum vrei, pentru cercetarea și combaterea morții. Motivul e unul singur: mintea omenească, capabilă să inventeze paradise și infernuri, nu e în stare să conceapă unica și adevărata nemurire. (p. 148)

Teoria pe care o construiește, așa cum ne așteptăm, nu se bazează pe relația cu divinitatea, ci numai pe voința proprie, o voință acerbă și, putem spune, oarbă, de a nu muri. Aceasta nu presupune faptul de a trăi, ci, în acest program, viața este văzută și, mai ales, redusă la o permanentă luptă cu sine, așa cum spune personajul

însuși, și cu divinitatea însăși, având ca scop înverșunarea de a nu muri. Paul Conta intuiește posibilitatea ca mentalitatea omenirii să se poată schimba încet și ireversibil. De aceea, el respinge manifestarea unei minuni, care în credința creștină se întâmplă dintr-odată, și proiectează în viitor procesul pe care îl gândește:

Ar trebui să se producă o minune, iar eu nu cred decât în minunile care se îndeplinesc încet după sute și mii de ani de evoluție. O luptă ca aceea de care-ți vorbesc va dura mii și poate sute de mii de ani. Totul trebuie să înceapă printr-o operă uriașă de reeducare a omenirii. Este la mijloc muntele de resemnare moștenit, o dată cu sângele, de la părinți, pe care trebuie să-l sfărâmăm stâncă de stâncă și piatră de piatră.

– Cine va fi omul care va începe lupta?

A ridicat din umeri.

– Eu, tu... Altceineva. Odată și odată oastea se va aduna și abia atunci adevărata luptă va începe. Șansele mele de a supraviețui, și nu numai ale mele, ci ale întregii noastre generații și ale celor ce ne vor urma, sunt minime, ca să nu spun inexistente. Singura noastră armă este împotrivirea în momentele supreme, însă nu opoziția fără speranțe a luptătorului asediat, ci împotrivirea celui convins că moartea poate fi învinsă. (p. 149)

În ultimă instanță, de fapt, gândind să schimbe mentalul omenirii, personajul are în vedere, o nouă religie, cu o altfel de credință, și se gândește la un nou sistem de viață:

Un an sau doi, aș vrea să meditez în liniște și izolare. După acest răstimp îmi voi așterne gândurile pe hârtie. Am început din iarna aceasta să notez câte ceva. N-am scris deocamdată decât fragmente disperate din ceea ce ar putea deveni cu timpul o expunere ordonată, un sistem. În momentul când voi fi gata, peste un an sau doi, termenul nu are importanță, nu sunt grăbit, voi da celor gândite forma unui memoriu și-l voi trimite tuturor societăților savante și bibliotecilor din lume. Nu mă voi mulțumi însă cu atât. Voi străbate pământul în lung și-n lat, voi ține conferințe, voi publica articole, nu voi osteni să bat la fiecare ușă și să mă adresez fiecărui om ieșit în cale. Am o misiune de îndeplinit, nimic nu mă poate împiedica s-o duc la capăt. Nu voi da nimănui certitudini, dimpotrivă, voi sădi în sufletul oamenilor îndoiala. Din această sămânță plăpândă va trebui să răsară, odată, o nouă credință. (p. 150)

Și, pentru că vrea să construiască sistemul unei noi credințe, și contextul în care ea se înfiripă este ca o replică în oglindă a credinței creștine, pe care personajele o sesizează și o punctează ca atare. Ea va reveni și se va repeta spre finalul romanului cu „discipolul” lui Conta, prietenul său, Dan Pavelescu:

– Oamenii vor râde și-ți vor întoarce spatele.

– Știu, mă așteaptă greutatea din cele mai mari. Voi fi compătimit sau batjocorit, socotit un exaltat ori poate și mai rău. Orice e cu puțință, oamenii și-au crucificat sau și-au închis în ospicii binefăcătorii. Nici violența, nici disprețul nu mă vor împiedica să merg mai departe. Sânt convins că nu voi fi singur.

– De unde știi?

Paul zâmbi și mă privi în față.

– Am spus totul unui om. Nu m-a luat în râs și nici nu m-a crezut nebun.

Am întreat șovăitor:

– Cine e acela?

A răspuns simplu:

– Tu ești!

Cuvântul m-a pătruns până în adânc. Mi-am coborât ochii spre poalele dealului. Luminile orașului clipeau reci și indiferente, ca de la mari depărtări. Și, cum tăceam:

– Ce e cu tine? mă întrebă Paul, cu o umbră de neliniște în voce.

– Nimic, am răspuns, sunt tulburat. Ce vrei? Asta a fost predica ta de pe munte. Nu aștepta de la mine o mărturisire de credință, deși, poate, aș fi în stare s-o fac. M-am îndoit până în ultima clipă. Acum știu că n-avem de ales: trebuie să luptăm, tocmai pentru că lupta e absurdă.

Paul mi-a așezat mâna pe umăr.

– Ai înțeles totul, șopti el. Să mergem. (p. 151)

Dar dacă și-a ales această cale, se va poate întreba cititorul, cum va sfârși acest personaj? Simțindu-se rău, Paul Conta este internat. Cercetat de medici, se descoperă că are o boală foarte rară, dar refuză tratamentele și îngrijirea medicală. Se retrage în locuința sa și suportă un șir de crize la care asistă prietenul său, chemat din străinătate de bolnav să-l vegheze. Scriitorul introduce în descrierea ultimelor ore de viață o tensiune dramatică de excepție. Urmându-și crezul, Paul Conta vrea să-l pună și în aplicare și atunci găsește diverse subterfugii să-și prelungească lupta cu moartea: „Vreau să te rog ceva, îmi spuse el. Criza va reveni. Ori de câte ori veți vedea că-mi pierd cunoștința, încercați, tu și doctorul, să mă aduceți la realitate *cu orice preț* (apăsă asupra acestor cuvinte). Promite-mi că vei face așa” (p. 176). Anunțat, doctorul vine și el, din timp în timp, la căpătâiul neobișnuitului bolnav și, în cele din urmă, declară: „N-am nici o părere, se răsti el. Apoi adăugă posomorât: Omul ăsta nu mai moare. O să se chinuiască așa până în vecii vecilor” (180). În cele din urmă, epuizarea îi cuprinde și pe cei care stau lângă el și totul se petrece în tăcere: „Neputând să-l învingă altfel, moartea îl surprinsese, nepregătit, în somn” (p. 181).

Dacă în romanul *Antihrist* (Gheție 2009) scriitorul reușește să creeze imaginea personajului prin excelență negativ, a celui care luptă împotriva vieții și a preceptelor hristice, în acest roman, Ion Gheție creează prototipul celui care se luptă pentru viață, dar într-un mod care contrazice preceptele biblice, erijându-se în cel care vrea să aibă el însuși viața veșnică și care, în același timp, se luptă cu atotputernicia divină, îndemnându-i și pe alții la o atare luptă. Din acest motiv, romanul, deși de dimensiuni relativ reduse, este unul zguduitor, cu atât mai mult cu cât de multe ori dorința omului de a trăi, dacă este exacerbată și lipsită de preceptele biblice, se apropie de prototipul celui care vrea să-și însușească roadele vieții veșnice în alt mod decât cel biblic, prototipul destul de greu de construit, al personajului discutat aici, din *Pomul vieții*, pentru care teama de moarte nu este una benefică, în sensul învățăturii patristice, ci se transformă în răzvrătire și în săvârșirea a ceea ce putea fi al doilea păcat originar.

Bibliografie

Ion Gheție, *Pomul vieții*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1987.

Ion Gheție, *Anticrist*, București, Editura Litera Internațional, 2009.

DESPRE TRADUCEREA INTERTEXTUALITĂȚII BIBLICE ȘI PATRISTICE ÎN LUCRĂRILE DE TEOLOGIE ȘI SPIRITUALITATE ORTODOXĂ*

FELICIA DUMAS

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

felidumas@yahoo.fr

Résumé : Nous proposons une réflexion sur la gestion des divers aspects de la traduction de l'intertextualité biblique et patristique par le traducteur/ la traductrice des textes de théologie et de spiritualité orthodoxe porteurs de cette intertextualité, entre les langues modernes. Les travaux concernant cette problématique d'une grande importance culturelle et traductologique sont quasiment inexistantes. Sur la base de notre propre activité de traductrice de tels textes du français en roumain, ainsi que du roumain en français, nous proposons dans ce travail un possible cadre normatif concernant la traduction de ce type précis d'intertextualité, en nous servant des concepts d'intertextualité (Genette 1982) et de figement culturel (Dumas 2014), et en nous situant dans la perspective d'une éthique du traducteur spécialisé (Pym 1997) des textes religieux, de théologie et de spiritualité chrétienne-orthodoxe.

Mots-clés : traduction, intertextualité biblique, intertextualité patristique, éthique du traducteur, figement culturel, textes de spiritualité chrétienne-orthodoxe.

1. Introducere

Ne propunem să reflectăm la modul în care traducătorul de texte de teologie și de spiritualitate ortodoxă gestionează diversele aspecte ale traducerii intertextualității biblice și patristice între limbile moderne. Studiile referitoare la această problemă extrem de importantă din perspectivă cultural-traductologică sunt practic inexistente. Pornind de la propria noastră activitate de traducătoare de astfel de texte din limba franceză în limba română și invers (din română în franceză), ne propunem să dezvoltăm un posibil cadru normativ al traducerii acestui tip precis de intertextualitate, insistând asupra caracteristicilor specifice ale fiecăreia (text sacru în cazul Bibliei, text cu autoritate teologică unanim respectată de Tradiția Bisericii în cazul textelor patristice), folosindu-ne de conceptele de intertextualitate în sens strict și larg și de urmă intertextuală (Genette 1982), de aluzie intertextuală și de fixare-constrângere culturală (*figement culturel*: Dumas 2014), din perspectiva unei etici a traducă-

* *Traduction de l'intertextualité biblique et patristique dans les écrits de théologie et de spiritualité chrétienne-orthodoxe*

torului (Pym 1997), cu competențe specializate, de texte religioase, de teologie și de spiritualitate creștină – ortodoxă.

Reflecția noastră se întemeiază pe un corpus personal, alcătuit din mai multe traduceri din franceză în română și din română în franceză făcute de noi înșine, și anume: patru traduceri din franceză ale unor cărți semnate de părintele arhimandrit Placide Deseille, patrolog și teolog, cel mai mare părinte duhovnicesc francez din zilele noastre, dintre care o carte de teologie dogmatică (Deseille 2013a) și trei de spiritualitate (Deseille 2011, 2013b, 2015); o traducere a unei lucrări fundamentale de teologie liturgică a celui mai de seamă teolog ortodox francez contemporan, Jean-Claude Larchet (Larchet 2017) și două traduceri din română ale unor cărți de spiritualitate, una despre viața părintelui Paisie Olaru, duhovnicul de la Schitul Sihla-Neamț (Balan 2012), și cealaltă despre Sfinții Martiri Brâncoveni (†Emilian de Lovișteștea 2016).

2. Intertextualitatea biblică și patristică: abordare traductologică

Ne referim, așadar, la modul în care traducătorul de lucrări de spiritualitate sau de teologie creștină-ortodoxă trebuie să abordeze problematica transpunerii dintr-o limbă în alta a intertextualității biblice și patristice. Prin urmare, textele sursă care urmează să fie traduse (între două limbi moderne, în general, și, respectiv, între franceză și română, în cazul reflecției și analizei noastre) sunt similare din punctul de vedere al conținutului. Diferite sunt doar textele generatoare de intertextualitate în cele dintâi: *Biblia*, cu particularitatea sa principală, aceea de a reprezenta un text sacru, și scrierile Sfinților Părinți, cu specificul lor de texte cu autoritate teologică și unanim recunoscută și respectată datorită autorității și notorietății de care se bucură autorii lor în Biserică.

Prin intertextualitate înțelegem aici „o relație de coprezență între două sau mai multe texte”, mai precis, „prezența efectivă a unui text în alt text” (Genette 1982, p. 12). Totodată, ne propunem să lărgim perspectiva de înțelegere a acestei intertextualități în accepție restrânsă (sau în sens strict) înspre cuprinderea dimensiunii de sugerare a prezenței unui text în altul, de identificare a mărcilor discursive ale acestei coprezențe în primul rând de către traducător și de analiză a strategiilor traductive dezvoltate de el pentru transmiterea acestei intertextualități și cititorului, pe care trebuie să-l ajute în identificarea și decodarea ei.

Observăm, așadar, că studierea traducerii intertextualității biblice și patristice din textele de spiritualitate ortodoxă se află în strânsă legătură cu studierea (privilegiată) a perspectivei de receptare a textului tradus (Roux-Faucard 2006, p. 100). Prin urmare, este foarte important de urmărit ce tip de cititor este presupus de traducător (sau traducătoare) pentru receptarea versiunii sale în română sau franceză, dacă se are în vedere un cititor cu competențe cultural-religioase de tip enciclopedic („competențe de bibliotecă”: Lavoie 1992) sau doar unul ingenuu curios, pentru care referințele respective nu spun nimic și, prin urmare, nu au mare importanță. Vom reveni.

2.1. Traducerea intertextualității biblice

În lucrările de traductologie foarte puțin numeroase consacrate situațiilor de intertextualitate biblică, traducerea acestora este considerată ca un exercițiu simplu, de găsim echivalențelor lor în limbile respective, mai cu seamă în culturile europene, cu dominantă religioasă creștină:

Împrumutul din Biblie pune în general puține probleme la nivelul unei traduceri între limbi europene, fiecare dintre culturile corespunzătoare având, cu mici diferențe, de nuanță, o aceeași înrădăcinare în textul sacru; în fiecare dintre aceste culturi, o versiune a Bibliei în limba națională poate fi considerată ca fiind familiară cititorului. Prin urmare, traducerea unui împrumut biblic se rezumă cel mai adesea la o simplă căutare a unei echivalențe. (Roux-Faucard 2006, p. 111)

Două noțiuni ni se par deosebit de importante în acest fragment: cea de *familiaritate* a cititorului cu textul biblic și cea de *împrumut biblic*. Prima se referă la cunoștințele de tip enciclopedic ale cititorului traducerilor textelor de spiritualitate ortodoxă ce conțin cazuri de intertextualitate biblică, iar cea de a doua se referă la însăși noțiunea de intertextualitate înțeleasă în accepția restrânsă de care vorbește Genette („intertextualité au sens étroit”: Genette 1982, p. 12).

Intertextualitatea biblică se traduce, așadar, prin echivalare, care constă în găsirea citatului corespondent dintr-o versiune a Bibliei în limba țintă. Ce înseamnă, însă, echivalarea biblică din perspectivă confesională? Fiindcă această perspectivă este clar predominantă în cazul traducerilor care ne interesează aici, de texte de spiritualitate creștin-ortodoxă. Opțiunea traducătorului acestora pentru o echivalare biblică confesională se face în funcție de publicul țintă și de propria lui adeziune la una dintre confesiuni (ceea ce înseamnă trădarea confesiunii sale, o trădare asumată, care devine de fapt o afișare, o mărturisire asumată public la nivel discursiv și traductologic). În ceea ce privește traducerile lucrărilor de spiritualitate ortodoxă din română în franceză, opțiunile traducătorului sunt următoarele: Traducerea ecumenică a Bibliei (*La TOB*), Biblia de la Ierusalim (*La Bible de Jérusalem*) sau una foarte cunoscută în spațiul francez, nu neapărat echivalentă din punct de vedere confesional. În ceea ce ne privește, preferăm traducerea protestantă a lui L. Segond, tocmai din acest motiv (al familiarității multor cititori francezi cu textul acestei versiuni).

Putem vorbi, așadar, despre o libertate a traducătorului din română în franceză cu privire la alegerea unei versiuni a Bibliei pe care să o citeze, datorită inexistenței unei traduceri „ortodoxe” a Sfintei Scripturi. Totuși, în privința Psalmilor, există cel puțin trei traduceri ortodoxe ale *Psaltirii* – dintre care cea mai bună (și cea mai folosită din punct de vedere liturgic) este cea a *Psaltirii Septuagintei* realizată de părintele arhimandrit Placide Deseille (considerată ca atare de Jean-Claude Larchet, cel mai mare teolog ortodox francez laic contemporan¹) – care trebuie neapărat

¹ În lucrarea sa intitulată *La vie liturgique*, Paris, Cerf, 2016.

cunoscute și preluate ca atare de traducătorii din română în franceză. De asemenea, în ceea ce privește fragmentele din Vechiul și Noul Testament citate în context liturgic (și deci cu întrebuințare liturgică), se impune în mod absolut imperios, din perspectiva unei etici responsabile (dogmatice, liturgice și culturale) a traducătorului de lucrări de spiritualitate ortodoxă din franceză în română și invers, căutarea și identificarea echivalențelor lor liturgice cuprinse în cărțile de cult ortodox, atât în limba română, cât și în limba franceză. Este vorba aici despre afirmarea rolului contextului liturgic, care este unul constrângător, și ne referim la o constrângere impusă de o fixare confesională de tip liturgic, care trebuie respectată, atât în cultura română (unde ea este de durată foarte îndelungată), cât și în cultura franceză.

Să vedem, în cele ce urmează, câteva exemple de traducere a intertextualității biblice prin echivalare, pe care le-am propus în versiunea în limba franceză a lucrării *Între bucuria vieții și darul nemuririi – Sfinții Martiri Brâncoveni* scrisă de Preasfințitul Emilian Lovișteanul, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Râmnicului (†Emilian de Loviștea 2016). Cartea începe cu un motto, ce reprezintă un fragment din Psalmul 113 :

[...] A binecuvântat pe cei ce se tem de Domnul, pe cei mici împreună cu cei mari. Sporească-vă Domnul pe voi, pe voi și pe copiii voștri! Binecuvântați să fiți de Domnul, Cel ce a făcut cerul și pământul. Cerul cerului este al Domnului, iar pământul l-a dat fiilor oamenilor. Nu morții Te vor lauda pe Tine, Doamne, nici toți cei ce se coboară în iad, Ci noi, cei vii, vom binecuvânta pe Domnul de acum și până în veac. (Ps. 113:21-26)

Am procedat la traducerea lui prin echivalare, dar nu biblică, ci liturgico-biblică, menționând în versiunea în limba franceză a lucrării autorului ierarh fragmentul corespunzător din traducerea Psalmilor făcută de părintele arhimandrit Placide Deseille, fără nicio precizare de natură paratextuală (în notă de subsol, spre exemplu), din cauza poziției lui discursive ca motto:

Il a béni tous ceux qui craignent le Seigneur, les petits avec les grands.
Que le Seigneur vous donne accroissement, à vous et à vos enfants.
Soyez bénis du Seigneur, Lui qui a fait le ciel et la terre.
Le ciel des cieus est au Seigneur, mais Il a donné la terre aux enfants des hommes.
Ce ne sont pas les morts qui te loueront, Seigneur, ni tous ceux qui descendent aux enfers ;
Mais nous, les vivants, nous bénirons le Seigneur, dès maintenant et à jamais. (*Psaume 113:21-26*)

Precizările de tip explicativ, de explicitare a modului de gestionare culturală și confesională a traducerii prin echivalare a intertextualității biblice, vin imediat după identificarea primului citat biblic din Noul Testament din textul sursă, tradus în textul țintă din limba franceză conform opțiunii traducătorului, și explicitarea acestei opțiuni în notă infrapaginală:

Pour toutes les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament (à l'exception des Psaumes), nous avons utilisé la version française de *La Sainte Bible* traduite d'après les textes originaux hébreux et grec par Louis Segond, docteur en théologie, Paris, Alliance Biblique Universelle, 1963. Pour les Psaumes, nous avons utilisé la traduction française du *Psautier des Septante* faite par le Père archimandrite Placide Deseille: éditions des monastères Saint-Antoine-Le-Grand et de Solan, 2015. (†Emilian de Loviștea 2016, p. 11)

Mai departe am propus în același mod traducerea prin echivalare a unui alt verset din Psalmi, inserat în textul narativ:

Perdeaua (Dvera) de la ușile Împărătești preînchipuie Cerul prin care Îl vedem în chip tainic pe Dumnezeu („Cel ce întinzi cerul ca un cort [...]” Ps. 103:3).

Le rideau qui se trouve au-dessus des portes royales symbolise le ciel à travers lequel nous voyons mystiquement Dieu (« Tu as déployé le ciel comme une tente » : Psaume 103, 2). (†Emilian de Loviștea 2016, p. 156)

În cazul traducerii intertextualității biblice prezente în lucrarea *Părintele Paisie Dubovnicul (Le Père Païssié Olarni)*, am procedat în același fel, fără a preciza, însă, la nivel de paratext (în note de subsol), opțiunea pentru alegerea echivalențelor biblice din Psalmi din traducerea *Psaltirii* făcută de părintele arhimandrit Placide Deseille, și nici a celorlalte citate biblice din la *Bible de Jérusalem*², impusă de editorul Jean-Claude Larchet, care nu ne-a încurajat în sensul precizării opțiunii pentru aceste versiuni din limba franceză (accentul fiind pus la nivelul de ansamblu al traducerii pe importanța acordată conținutului spiritual al lucrării)³.

Exemplele menționate reprezintă cazuri de traducere a citatelor biblice ca manifestări ale unei intertextualități în sens restrâns (Genette 1982, p. 12), citatul fiind înțeles ca formă discursivă de introducere a intertextualității (Lavoie 1992, p. 48). Jean-Jacques Lavoie vorbește, de altminteri, despre două moduri de introducere (sau inserare) discursivă a intertextualității: citatul și aluzia. Citatul reprezintă o manifestare discursivă de tip intertextual explicit, fiind caracterizat de o serie de mărci discursive formale, și anume de o formulă de introducere, de prezența ghilimelelor și a referințelor textului citat. În cazul traducerii lui prin echivalare, atunci când este inserat în textele de spiritualitate ortodoxă supuse traducerii dintr-o limbă modernă în alta, traducătorul contează pe „competența enciclopedică” a cititorului versiunii sale (Kerbrat-Orecchioni 1986, p. 161); observăm, așadar, importanța fixării profilului publicului cititor în privința acestui tip de traduceri, profil deja configurat, de altfel, prin însuși actul de publicare a traducerilor respective la anumite edituri, cu acest specific, de spiritualitate creștin-ortodoxă. Inserat în textele de spiritualitate ortodoxă, citatul ne apare ca un „enunț repetat și o enunțare

² http://www.cerbaso.org/textes/bioethique/bible_de_jerusalem.pdf

³ Pentru mai multe exemple de traducere a intertextualității biblice prin echivalare, vezi Balan (2012, p. 39).

repetitivă” (Compagnon 1979, p. 56); prin urmare, el nu trebuie conceput ca un rezultat, ci în dimensiunea lui de act, din perspectivă discursivă dinamică, iar traducerea prin echivalare culturală, biblică și patristică subliniază acest aspect.

Cealaltă formă de manifestare discursivă a intertextualității este aluzia. Aluzia biblică presupune prezența implicită (sugerată de anumite cuvinte sau sintagme) a unor imagini sau texte biblice ce se cer a fi recunoscute de cititori, în mintea și cultura cărora ar trebui să declanșeze cunoștințe prealabile, ale textului sacru al Sfintei Scripturi. Traducătorul aluziilor biblice prezente în textele de spiritualitate ortodoxă pe care își propune să le traducă dintr-o limbă modernă în alta, cel dintâi și cel mai avizat cititor al textului sacru, are datoria de a-l ajuta pe cititor în acest sens, la nivelul discursiv al versiunii sale. Aluziile patristice sunt mult mai greu de identificat, nu numai de către publicul cititor, dar și de traducător.

Revenind la gestionarea traductivă și traductologică a transpunerii intertextualității biblice (și patristice), observăm că ea se face în mod ușor diferit, în funcție de prezența ei în textul de spiritualitate propriu-zis sau în titlul acestuia. Este vorba, de fapt, despre două situații pe care traducătorul le tratează diferit, însă este evident faptul că el beneficiază de mai multă libertate creatoare în cazul traducerii din titlu (unde, de cele mai multe ori, intertextualitatea este de tip aluziv). În acest caz precis, se pune întrebarea dacă intertextualitatea mai poate fi păstrată ca atare pentru cititorul traducerii, având în vedere faptul că autorul textului de spiritualitate tradus își propune ca prin prezența ei în titlu să producă un anumit efect asupra cititorilor săi din limba sursă. Prin urmare, traducătorul respectivelor lucrări de spiritualitate ortodoxă trebuie să stabilească ce anume privilegiază prin actul său de traducere: o păstrare formală a intertextualității din textul sursă sau efectul de sens al introducerii ei în acest text și transmiterea ei în textul țintă, al versiunii sale?

Ne-am confruntat cu transpunerea unei aluzii biblice prezente în titlu în cazul traducerii din limba franceză a lucrării părintelui arhimandrit Placide Deseille intitulată *Certitude de l'Invisible. Éléments de doctrine chrétienne selon la tradition de l'Église Orthodoxe* (Deseille 2012). Titlul conține o aluzie biblică explicitată de autor în *Cuvântul înainte*, aluzie ce subliniază specificul credinței creștine, de a crede într-un Dumnezeu pe care nimeni nu L-a văzut vreodată, într-un Dumnezeu nevăzut:

L'auteur de *l'Épître aux Hébreux* nous donne cette belle définition de la foi : « La foi est la possession de ce que l'on espère, la certitude de ce que l'on ne voit pas » (*Hébr.* 11, 1). [...] Le croyant est certain de ce à quoi il adhère, non point parce que ses yeux de la chair le voient, non point parce que sa raison lui démontre l'exactitude, mais parce que la parole de Dieu la lui garantit [...] (Deseille 2012, p. 5).

Autorul Epistolei către Evrei ne propune această frumoasă definiție a credinței: „Credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute” (Evrei 11,1). [...] Credinciosul este sigur de cele în care crede, nu pentru că ochii lui trupești le văd, sau pentru că rațiunea i le poate dovedi, ci fiindcă îi sunt garantate de Cuvântul lui Dumnezeu. (Deseille 2013a, p. 11)

Prin sintagma din titlul lucrării sale, construit semantic asemenea unui oximoron – *Certitude de l'Invisible* –, părintele arhimandrit a dorit să sublinieze acest aspect paradoxal al credinței creștine. De aceea, am ales să păstrăm în românește această aluzie biblică, dorită de autorul care se bazează pe competențele biblice ale destinatarului, și am tradus titlul lucrării sub forma *Credința în Cel Nevăzut*. Am reflectat mult la traducerea primului cuvânt, *certitude*, al cărui echivalent românesc „exact” (*certitudine*) nu comportă nicio conotație religioasă și nici nu face vreo aluzie la textele biblice: din acest motiv, am preferat o opțiune de libertate traductivă, de explicitare semantică a întregului titlu prin cuvântul *credință*, păstrând ca atare restul aluziei biblice, prin utilizarea sintagmei românești folosite în Epistola către Evrei din Biblia publicată sub auspiciile Bisericii Ortodoxe Române, și anume *Cel Nevăzut*, pe care am ortografiat-o cu majuscule, pentru a-i scoate în evidență referențialul și, prin aceasta, semnificația (Evr. 11:27: „Prin credință, a părăsit Egiptul, fără să se teamă de urgia regelui, căci a rămas neclintit, ca cel care vede pe Cel nevăzut”).

În general, în cazul aluziilor și al urmelor (Genette 1982, p. 12) de natură intertextuală, traducătorul trebuie să trateze fiecare situație prin raportare la competența enciclopedică, biblică și patristică a publicului cititor al versiunii sale, pe care o presupune. Traducerea urmelor intertextuale este cea mai dificilă, deoarece traducătorul textelor de spiritualitate ortodoxă în care acestea sunt inserate trebuie mai întâi să le identifice ca atare, să le descifreze și să le transpună apoi prin echivalare culturală pentru cititorii din limba țintă. Aceste urme pot fi de natură lexical-terminologică, sub formă de substantive sau sintagme substantivale (precum „scăldătoarea Vitezda”, tradusă prin echivalare: „la piscine de Béthesda”), ori de sintagme determinative marcate prin prezența ghilimelelor și a referințelor textului biblic în textul sursă al traducerii (acestea din urmă putând fi considerate drept citate de dimensiuni mai mici). Să vedem câteva exemple din traducerea *Les princes de ce monde entre la joie de la vie et le don de l'immortalité* (Între bucuria vieții și darul nemuririi – Sfinții Martiri Brâncoveni):

O singură turlă Îl preînchipuie pe Domnul Iisus Hristos, cele două turle simbolizează persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos (cele două firi și voințe), iar cele trei turle, Sfânta Treime. Împreună, sfera și crucea simbolizează Împărăția lui Dumnezeu pe pământ, după cum vedem din Sfânta Scriptură, unde pământul este numit „așternut picioarelor lui Dumnezeu”, iar „cerul este scaunul Meu” (Isaia 66,1). Candelarele și candelabrele împodobesc bisericile spre luminare, ca simbol al lui Hristos, „Lumina lumii” (cf. Ioan 8,12).

Un seul clocher symbolise notre Seigneur Jésus-Christ, deux clochers représentent la personne divino-humaine du Christ (les deux natures et volontés), et trois clochers symbolisent la Sainte Trinité. Ensemble, la sphère et la croix, symbolisent le Royaume de Dieu sur la terre, tel qu'on peut le voir dans les Écritures, où la terre est nommée « le marchepied » de Dieu, et le ciel, « Son trône » (Isaïe 66,1).

Les veilleuses et les candélabres décorent les églises dans le but de les éclairer, comme des symboles du Christ, qui est la « Lumière du monde » (cf. Jean 8,12). (†Emilian de Loviștea 2016, p. 158).

Referințele biblice din Vechiul și Noul Testament menționate între paranteze, imediat după scurtele citate cu rol discursiv de aluzii intertextuale, ne-au fost de mare ajutor în găsirea echivalențelor corespunzătoare din versiunea franceză a Bibliei, introduse în versiunea în această limbă a lucrării Preasfințitului Emilian Lovișteanul, consacrată Sfinților Martiri Brâncoveni.

2.2. Traducerea intertextualității patristice

În privința intertextualității patristice, lucrurile trebuie să stea la fel, și anume: citatele din Sfinții Părinți ai Bisericii inserate în lucrări de spiritualitate sau teologie ortodoxă trebuie traduse prin echivalare, adică prin identificarea lor în traduceri cu autoritate teologico-spirituală recunoscută în literatura română (când se traduce din franceză în română), în principal cele semnate de părinții Dumitru Stăniloae, Teodor Bodogae, Dumitru Fecioru, Ene Braniște, Constantin Cornițescu (sau, mai recent, de părintele diacon Ioan Ică Jr.) și publicate în *Filocalia* sau în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”. Traducătorul de texte de spiritualitate ortodoxă nu are dreptul să traducă pur și simplu citatele patristice întâlnite în textul său sursă. El este obligat de o etică teologico-culturală să găsească citatele echivalente din aceste traduceri consacrate în cultura teologică românească a scrierilor Sfinților Părinți. În felul acesta, el nu numai că va răspunde în mod cu totul satisfăcător așteptărilor unui anumit orizont al cititorilor săi avertizați (adică inițiați), dar va afișa în mod deliberat adeziunea la o tradiție traductivă patristică deja existentă în cultura română, în a cărei continuitate și sub a cărei autoritate își va așeza și propria traducere, a textului de spiritualitate purtător al intertextualității patristice pe care o va fi rezolvat traductologic în acest mod etic și responsabil cultural și spiritual-teologic, totodată. Notele de subsol care conțin referințele citatelor din lucrările Sfinților Părinți din textul de spiritualitate pe care îl traduce îl vor ajuta pe traducător să identifice cu destul de multă ușurință (în cazul în care aceste referințe sunt exacte și detaliate) pasajele echivalente din traducerile românești ale respectivelor scrieri patristice.

După identificare, traducătorul se va confrunta cu o altă problemă, aceea a notării din punct de vedere tehnic, la nivelul notelor de subsol, a găririi acestor echivalențe. Am observat că există mai multe tehnici (și mai ales pe piața editorială de la noi), care diferă de la editură la editură și de la un traducător la altul sau de la un traducător+un redactor (și/ sau editor) la altul. Aceste diferențe subliniază implicarea în cadrul procesului traducerii a cel puțin doi actori, importanți pentru definitivarea textului final atât al traducerii, cât și al paratextului ei (note de subsol, prefață, introducere etc.): traducătorul și redactorul sau editorul traducerii sale.

În ceea ce ne privește, practica pe care o adoptăm cel mai adesea este aceea a menționării directe, în nota de subsol ce conține referințele textului patristic citat, a fragmentului echivalent identificat în traducerea patristică consacrată în cultura teologică română, cu indicarea referințelor ei:

Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, capitolul XIII, traducere de preot Dumitru Fecioru, ediția a II-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1943, p. 141-142. (Larchet 2017, nota 12)

O altă practică pe care am adoptat-o, de asemenea, este aceea de valorizare a versiunii textului patristic citat care se află la originea intertextualității, realizată în notele de subsol ale traducătorului, și, prin urmare, de valorizare a personalității traducătorului respectivului text patristic din limba franceză, atunci când traducem din franceză în română:

Sfântul Macarie Egipteanul, *Scrieri, Omilii dubovnicești*, Omilia a XIX-a, 3, p. 154, traducere de pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, introducere, indici și note de prof.dr. N. Chițescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, colecția „Părinți și scriitori bisericești”, București, 1992. Părintele Placide citează din traducerea în limba franceză făcută de sfinția sa la *Omiliile dubovnicești* și publicată în colecția „Spiritualitate răsăriteană” nr. 40, în anul 1984, la abația Bellefontaine (n.t.). (Deseille 2011, p. 158, nota 83)

Pelerinul rus, Mărturisirile sincere către dubovnicul său ale unui pelerin rus cu privire la rugăciunea lui Iisus, Povestirea întâi, traducere din limba rusă de arhimandrit Paulin Lecca, tipărită cu binecuvântarea ÎPS dr. Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului, editura Agnos, 2009, p. 9. Părintele Placide citează din traducerea franceză a *Pelerinului*, semnată de Jacques Gauvain și apărută în 1948 la Seul (n.t.). (Deseille 2011, p. 143, nota 74)

Există însă și cazuri speciale, precum cele de neconcordanță între traduceri culturale ale unor scrieri importante ale Sfinților Părinți; menționăm aici un exemplu cu care ne-am confruntat de curând, odată cu traducerea din limba franceză a cărții lui Jean-Claude Larchet, *Viața liturgică* (Larchet 2017). În carte se găsesc o serie de citate din lucrarea Sfântului Simeon al Tesalonicului, intitulată în traducere românească *Ce înseamnă Biserica și cele dintr-însa*, în *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi*, Editura Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, 2002. Jean-Claude Larchet citează din traducerea și ediția în limba franceză realizată într-o teză de doctorat intitulată *Explication touchant le temple divin, les ornements sacrés et la divine mystagogie*, căreia îi adaugă (din cauza împărțirii ei în doar șapte părți) structurarea în capitole conform unei versiuni în limba engleză publicate la Toronto, în 2011. În acest caz, găsirea echivalențelor între fragmentele citate devine practic imposibilă. Prin urmare, reflectând asupra unui demers de traducere corect, riguros și responsabil (etic, cultural și confesional), am tradus pasajele respective într-un stil și limbaj adecvate și am precizat în cadrul notelor de subsol referințele generale ale traducerii deja existente în spațiul culturii române, introduse la nivelul metalimbajului traductologic prin formula *a se vedea și* (Larchet 2017). Redăm conținutul acestei prime note de subsol referitoare la traducerea lucrării Sfântului Simeon al Tesalonicului, cu valoare de explicitare a identității culturale a textului ce generează intertextualitatea patristică:

Sfântul Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului, *Ce înseamnă Biserica și cele dintr-însa*, în *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi*, volumul I, ediția a doua, ediție îngrijită de protosinghel Grichentie Natu, editura Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, 2002, p. 173. Jean-Claude Larchet citează din traducerea și ediția în limba franceză realizată în teza de doctorat a lui S. Garnier, intitulată *Explication touchant le temple divin, les ornements sacrés et la divine mystagogie*, susținută în 2011 la Universitatea Aix-Marseille, căreia îi adaugă (datorită împărțirii ei în doar șapte părți), structurarea în capitole conform versiunii în limba engleză a lui S. Hawkes-Teeple, St. Symeon of Thessalonika, *The Liturgical Commentaries*, Toronto, 2011, p. 82-163.

Următoarele note reiau numele consacrat în cultura română al lucrării, cu referințele notelor de origine și, între paranteze, referința doveditoare a identificării pasajului echivalent (când este posibil), cu menționarea paginii. Atunci când nu am reușit să identificăm pasajele echivalente (din cauza structurării diferite a conținutului), am lăsat doar referințele notelor din textul sursă, introducând în text propria noastră traducere. Aceste note, numeroase pe parcursul traducerii, sunt note seriale, derivate din prima, pe care o putem defini ca normă-matcă-și-paradigmă:

Sfântul Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului, *Ce înseamnă Biserica și cele dintr-însa*, 2 [18] (p. 163-164, 177).

Sfântul Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului, *Ce înseamnă Biserica și cele dintr-însa*, 2 [22].

Explication touchant le temple divin, 2 [18].

SYMÉON DE THESSALONIQUE, *Explication touchant le temple divin*, 2 [22].

În acest caz precis, traducerea intertextualității patristice influențează nu numai traducerea textului sursă ca atare, de teologie liturgică ortodoxă, ci și pe cea a paratextului său.

Mai există și cazul în care fragmentul din textul patristic citat nu are în notele de subsol referințe complete. În această situație, un traducător extrem de devotat autorului pe care îl traduce (în a cărui carte apare intertextualitatea patristică) caută el referințele exacte la nivelul versiunii consacrate în limba română a textului patristic citat în franceză (în cadrul traducerii din franceză în română). Această acțiune presupune o legătură cu totul specială între traducător și autorul tradus. De cele mai multe ori, însă, traducătorul textului de spiritualitate ortodoxă din franceză în română (și invers) este obligat să traducă el fragmentul respectiv, menționând la subsol referințele incomplete ale textului patristic și, eventual (și aceasta este practica noastră, personală), existența unei traduceri în spațiul cultural românesc ce poate fi consultată (această tehnică putând fi adoptată și în cazul traducerii aluziilor patristice). Același lucru este valabil și pentru urmele și aluziile intertextuale de tip patristic al căror echivalent în cultura țintă este practic imposibil de identificat (din cauza dimensiunii discursive reduse):

„[...] iar mintea este ca o Sfântă Masă (1) prin care omul primește lumina dumnezeiască și trăiește împreună cu Dumnezeu.”

(1) Cf. Origène, *Contre Celse*, VIII, 17, SC 150: „pentru noi, elementul conducător al sufletului (эгemonikon) al fiecărui drept reprezintă un Sfânt Jertfelnic” (a se vedea și Origen, „Contra lui Celsus”, în *Scriseri alese*, partea a patra, studiu introductiv, traducere și note de pr. prof. T. Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984). (Larchet 2017)

Respectarea traducerii prin echivalare a intertextualității biblice și patristice, adică prin transpunere exactă, se măsoară pe o scară descrescătoare (am putea spune), în funcție de tipul acestei intertextualități cuprinse în textul sursă supus traducerii: observăm (și se impune) un respect maxim în cazul textului biblic, tradus prin echivalare; mult respect în cazul celui patristic; o libertate de exprimare a acestui respect în privința găsirii echivalențelor citatelor din textele de spiritualitate ortodoxă în sens larg (spre exemplu, atunci când, în textul de spiritualitate pe care îl traduce, întâlnește un citat dintr-o lucrare a Sfântului Paisie Aghioritul, traducătorul are libertatea de a alege între a căuta respectivele citate traduse deja în limba română sau a le traduce personal, fără să întreprindă această căutare). Factorul determinant al diferențierii acestui respect este acela al recunoașterii de către traducătorul scrierilor de teologie și spiritualitate în care se manifestă această intertextualitate a autorității și prestigiului traducătorului textelor patristice generatoare de intertextualitate și, implicit, a cunoștințelor cultural-confesionale de tip enciclopedic ale celui dintâi traducător. Traducerea acestui tip de intertextualitate prin echivalare sau nu generează structura formală a aparatului paratextual al notelor infrapaginale.

De asemenea, se cuvine să precizăm un alt aspect deosebit de important: scrierile patristice conțin și ele forme de intertextualitate biblică. Traducătorul textelor de teologie și spiritualitate ortodoxă în care se regăsesc citate din aceste scrieri (patristice) nu are, însă, a gestiona traducerea acestei intertextualități biblice „prime”, ci doar traducerea intertextualității finale, patristice.

3. În loc de concluzie

Observăm, așadar, importanța majoră a manifestării unei etici a traducătorului, care înseamnă responsabilitate și respectul predecesorilor, al rezultatelor muncii lor. Această etică impune o traducere prin echivalare în toate cazurile de intertextualitate biblică și patristică, precum și un respect confesional (și implicit cultural) obligatoriu. Această etică înțeleasă în accepția lui Pym (1997) îl obligă pe traducător să găsească echivalențele cultural-confesionale ale intertextualității biblice și patristice, iar atunci când, din diverse pricini de natură tehnico-discursivă, nu reușește să le găsească, el trebuie să transforme tipul de intertextualitate, dintr-unul precis, constrânger, în aluzie sau urmă intertextuală, în cadrul traducerii ca atare.

Gestionarea traducerii cazurilor de intertextualitate biblică și patristică este puternic influențată de ceea ce am numit *figement culturel*⁴, un ansamblu de constrângeri-fixări culturale care îl obligă pe traducător să reproducă în traducerea sa versiunile deja existente în cultura țintă a fragmentelor patristice inserate de autor în textul de spiritualitate ortodoxă pe care îl traduce. Aceste versiuni sunt unanim recunoscute în cultura primitoare a traducerii de publicul specializat interesat de acest tip de lectură. Ele reprezintă „locuri discursive” de memorie culturală și religioasă, creștin-ortodoxă și, deci, confesională.

Fixarea-constrângere culturală funcționează, în aceste traduceri religioase ortodoxe, mai cu seamă în cultura română, din cauza individualizării ei la nivel de reprezentare ca una tradițional ortodoxă. În privința echivalării fragmentelor patristice, acest proces funcționează și în cultura franceză: traducătorul din română în franceză (sau din alte limbi) al unei lucrări de spiritualitate ortodoxă nu are libertatea de a propune propria sa versiune în franceză a fragmentului din Sfinții Părinți inserat în cartea pe care o traduce; el este obligat (de etica traducătorului despre care vorbeam) să reproducă o versiune consacrată în cultura franceză (din punct de vedere confesional, dacă este cu puțință), pe care trebuie să o cunoască. Consacrarea culturală înseamnă, în privința versiunilor patristice, publicarea lor în colecții specializate ale unor edituri recunoscute, precum „Sources Chrétiennes” de la Cerf; consacrară confesională se referă la anumite versiuni ale unor scrieri patristice recunoscute în Ortodoxie, făcute de personalități ortodoxe și publicate în asemenea colecții și edituri specializate („Spiritualité orientale” de l’Abbaye de Bellefontaine) sau la editurile unor mari mănăstiri ortodoxe din Franța (amintim cazul versiunii în franceză a lucrării Sfântului Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoițe/ Discours ascétiques*, realizată de părintele arhimandrit Placide Deseille și publicată la Éditions des monastères Saint-Antoine-le-Grand et de Solan, în 2006).

În concluzie, putem afirma că raportarea traducătorului lucrărilor de spiritualitate și teologie ortodoxă la prezența intertextualității patristice din acestea este una de intermediere cultural-traductivă: traducătorul identifică versiuni consacrate în limba sursă, prin punerea lor în legătură cu cele consacrate în limba țintă. În privința intertextualității biblice, el este doar respectuos față de o tradiție biblică din cele două culturi, pe care trebuie să o cunoască și să o reflecte în actul său traductiv.

⁴ Definit ca un proces cultural de fixare a unor norme culturale de tip prescriptiv, încremenite (fixate diacronic) sub formă de constrângeri ce trebuie respectate la nivel de discurs, în plan lexical, morfo-sintactic, stilistic (planurile pe care le-am studiat până în prezent în lucrările noastre; vezi Dumas 2014). Aceste constrângeri au la bază un imaginat cultural, predominant ortodox, și unul lingvistic (Houdebine-Gravaud 1998, p. 12) construit în privința limbilor implicate în actul traductiv, văzute ca limbi-cultură ortodoxe de către vorbitorii-cititori din culturile în care sunt publicate aceste traduceri de texte de spiritualitate ortodoxă.

Bibliografie

A. Corpus

- †Emilian de Lovișteea, Évêque auxiliaire de l'Archevêché de Râmnic, *Les Princes de ce monde entre la joie de la vie et le don de l'immortalité*, Paris, Éditions Apostolia, 2016.
- Balan, Ioannichié, archimandrite, *Le Père Païssié Olaru*, traduit du roumain par Félicia Dumas, préface de S.E. Daniel, Métropolitte de Moldavie et de Bucovine, introduction de Jean-Claude Larchet, Lausanne, l'Âge d'Homme, 2012 („Grands spirituels orthodoxes du XXe siècle”).
- Deseille, Placide, părintele, *Cumuna binecuvântată a anului creștin. Predici la duminicile și sărbătorile anului liturgic*, traducere din limba franceză și introducere de Felicia Dumas, Iași, Editura Doxologia, 2015.
- Deseille, Placide, părintele, *Credința în Cel Nevăzut. Elemente de doctrină creștină potrivit tradiției Bisericii Ortodoxe*, traducere din limba franceză și introducere de Felicia Dumas, Iași, Editura Doxologia, 2013 (= 2013a).
- Deseille, Placide, părintele, *Monahismul ortodox. Principiile de bază și practica urmat de Tipiconul Mănăstirii „Sfântul Antonie cel Mare din Franța”*, traducere din limba franceză și introducere de Felicia Dumas, Iași, Editura Doxologia, 2013 (= 2013b).
- Deseille, Placide, părintele, *Mărturia unui călugăr ortodox. Convorbiri cu Jean-Claude Noyé*, traducere din limba franceză și prefață de Felicia Dumas, Iași, Editura Doxologia, 2011.
- Larchet, Jean-Claude, *Viața liturgică*, traducere din limba franceză de Felicia Dumas, Iași, Editura Doxologia, 2017.

B. Literatură secundară

- Compagnon, Antoine, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.
- Dumas, Felicia, *Le religieux: aspects traductologiques*, Craiova, Editura Universitaria, 2014.
- Genette, Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.
- Houdebine-Gravaud, Anne-Marie, *L'imaginaire linguistique: questions au modèle et applications actuelles*, în F. Bratu (coord.), *Limbaje și comunicare*, III, *Expresie și sens*, Iași, Editura Junimea, 1998, p. 9-32.
- Lavoie, Jean-Jacques, *Jeux bibliques d'intertextualité ou l'impossibilité de lire hors de la bibliothèque*, „Tangence”, nr. 35, 1992.
- Kerbrat-Orecchioni, C., *L'implicite*, A. Colin, Paris, 1986.
- Pym, A., *Pour une éthique du traducteur*, Arras, Artois Presses Université/ Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1997.
- Roux-Faucard, Geneviève, *Intertextualité et traduction*, „Meta, journal des traducteurs”, LI, 2006, 1, p. 98-118.

THE PARABLE OF THE PRODIGAL SON: A COGNITIVE LINGUISTIC ANALYSIS*

AUREL ONISIM LEHACI
University of Bucharest, Romania
lehaciaurelonism@gmail.com

Rezumat: Acest articol explorează *Parabola fiului risipitor* (Luc. 15:11-32) din perspectiva lingvisticii cognitive. Este vorba despre o analiză prin care încercăm să aflăm în ce măsură această parabolă este un vehicul „potrivit” pentru transmiterea mesajului lui Iisus și pentru evocarea domeniului conceptual al „divinității”, adică a spațiului Împărăției lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, prin parabolă oamenii au acces la „concepțiile transcendente”, cum este ‘divinitatea’, prin utilizarea „conceptelor umane” (“human-sized notions”), care proiectează domeniul conceptual al divinității

Cuvinte-cheie: Biblie, parabole, *Parabola fiului risipitor*, lingvistică cognitivă.

1. Introduction

Over the past few years there has developed an interdisciplinary type of analysis, which uses a cognitive linguistic approach in the analysis of biblical and theological texts. This approach is suitable to the extent to which biblical texts which are typically non-literal¹ are the object of the analysis, since it is widely known that the cognitive linguistics has developed a comprehensive theory of figurative language. Therefore, in order to examine the non-literal form of discourse from the *Parables of Jesus*, we will use the concepts of cognitive linguistics (introduced by Fillmore 1985, Johnson 1987, Lakoff/ Johnson 2003 [1980], Lakoff 1987, Kövecses 1990, etc.), such as frames, domains, scenario, idealized cognitive models, conceptual metaphors, and metonymies. Also, Barcelona (2003), DesCamp (2007), Erussard (1997), and Kuczok (2010) are among the most important works for our study.

This paper is part of a larger research project which analyses the “epithets of Jesus”. These epithets, such as *Teacher, Master, Lord, Son of Man, Son of God, Messiah*², denote

* „*Parabola fiului risipitor*”. O analiză din perspectiva lingvisticii cognitive.

¹ Lakoff/ Johnson (2003, p. 40) shows that “the conceptual systems of cultures and religions are metaphorical in nature.”

² Other epithets we have found: *Prince of Life, Prince and Saviour, Prince of Salvation, eternally blessed God, True God and eternal life, Our Great God and Saviour Jesus Christ, Son of God, Son of his love, Jesus Christ the Righteous, The Lion of the tribe of Judah, The Shepherd and Bishop of our Soul, The Apostle and High Priest, The Author of Life, The Beginning* (Col 1:18); *The Judge of the*

certain attributes of Jesus and certain of his social roles. Our preoccupation arises from the hypothesis that, viewed as an individual, Jesus is the centre of a “radial frame” (in Lakoff’s sense) which is constituted by the superposition of several other central epithets and their subordinate ones, which are hierarchically structured. The whole frame aims at progressively constructing his dual human-divine nature as subsumed under the generic epithets *Son of Man* and *Son of God*, as seen in the next scheme.

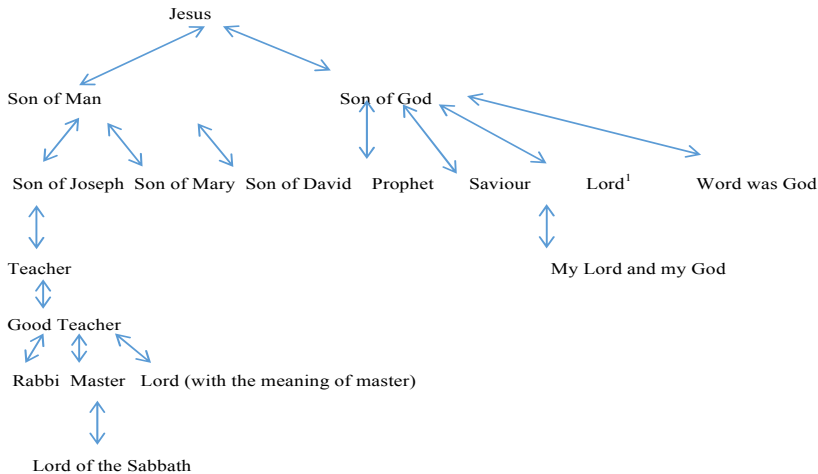


Fig. 1: The radial frame proposed for Jesus

In other words, our hypothesis is that from whatever initial point we choose, we will be constructing the same radial frame³. In our work so far, we have concentrated on the role *Teacher*, and its multiple attributes showing how it overlaps with other significant roles such as *Master*, *Lord*, *Messiah*, *Prophet*, *King*, etc. We have also found that Jesus is conceptualized as teacher through the content of his lessons and his relation to his disciples.

An important observation is that Jesus uses specific forms of discourse in his teachings. In this sense, critical exegesis (Liebenberg 2001; Dillon 1995; Lee 1999;

living and the dead (Acts 10:42); *Spiritual Rock*; *The Head of the Church* (Eph 5:23); *The Image and Invisible God, the firstborn of all creation* (Col 1:15); *The one mediator between God and humankind* (1Tim 2:5); *The blessed and only Sovereign, the King of Kings and Lord of lords* (1Tim 6:15); *The Righteous Judge* (2Tim 4:8); *The shepherd and guardian/bishop of your souls* (1Pet 2:25; cf. 1Pet 5:4; John 10:11-14); *The Amen, the faithful and true witness, the origin of God’s creation* (Rev 3:14; cf. 3:7); *The Lion of the Tribe of Judah, the root of David* (Rev 5:5); *The root and the descendant of David, The Bright Morning Star* (Rev 22:16); *The Representation of his Essence*, (Heb 1:3, NET); *An Unblemished and Spotless Lamb* (1Pet 1:19, NET), etc.

³ We have found that any role of Jesus we take as a starting point we get to the other epithet and role.

Estes 2013) has amply noticed the following as characteristic forms of Jesus' speech, namely illustrations, parables, aphorisms, proverbs, riddles, prophecies, etc.

In this paper, we will debate on the most characteristic genre used by Jesus, that of the *parable*, which, as will be seen, is a quite appropriate genre for progressively revealing the existence of God's realm, without literally talking about it. Because the revelation which is given in parable is indirect, only some of Jesus' hearers are able to understand and draw the appropriate inferences.

2. Definitions of the Term *Parable*

For defining Jesus' parables, we have used the theological literature which provides a cultural and theological background as well as the linguistic literature which is used in our analysis. The *parable* is defined according to ODE, s.v. as a "literary term", which "is said to be the expression of one story through another"⁴. From another perspective, the parable is considered as a metaphor which does not "look at everydayness, but through it" (Funk 1966, p. 145). In this sense, the parables are defined "as pieces of everydayness that have an unexpected 'turn' in them which looks through the commonplace to a new view of reality. This 'turn' may be: a surprising development, an extravagant exaggeration, a paradox; or it may lurk below the surface in the so-called transference of judgment" (Funk 1966, p. 159). The same perspective is shared by Boucher (1977, p. 22), who considers the parable as a "structure consisting of a topical narrative, or a narrative having two levels of meaning" because "it involves the shift of meaning from one to another"⁵. Moreover, Barclay (1999, p. 12-13) goes even further defining a parable as "an earthly story with a heavenly meaning", since through them Jesus uses familiar language to lead people's minds towards heavenly abstract concepts. The parable uses "the image borrowed from the visible world" for transmitting (projecting) a "truth from the invisible (spiritual) world" in which "the internal analogies" represent "a witness for the spiritual world" (Lisco 1846, p. 13).

From the perspective of cognitive linguistics, the parable is considered as a projection of another conceptual domain. In this sense, we mention the foregoing work of Lewis (1936, p. 44), who defines the parable as "understanding one story by figural projection", arguing that this "belongs not principally to expression and not exclusively to literature but rather to mind in general as a basic cognitive instrument". Another cognitive linguist who have studied the parable is Turner (1996, p. 43). He argues that the parable "blends two quite opposed stories into one story that gives us deeper insight". In other words, he defines the notion of parable as projecting one story onto another one:

⁴ CDL, s.v. defines the parable as "a story told to illustrate some doctrine or moral principle, especially the stories set out in the Bible as told by Christ. Parables relate to everyday events but have a deeper interpretation".

⁵ Sider (1995, p. 18) states that "not all parables are stories, but every parable is an analogy".

Parable conveniently combines story and projection [...] it begins with narrative imagining – the understanding of a complex of objects, events, and actors as organized by our knowledge of *story*. It then combines story with projection: one story is projected onto another. The essence of parable is its intricate combining of two of our basic forms of knowledge – story and projection. (Turner 1996, p. 5)

Therefore, these definitions emphasize that the parable uses a concrete conceptual domain for projecting another conceptual domain that is imperceptible and beyond the space of ordinary experience. The second domain is created based on the analogy with the first. In Lakoff's (1987) sense, this is created by mapping the source domain onto the target domain, or, in Turner's (1996) sense, the first domain projects another conceptual domain that gives rise to an "emergent meaning".

3. The Aim of the Paper

The aim of this paper is to offer a cognitive analysis of the *Parable of the Prodigal Son*, showing to what extent it is a "suitable" vehicle for transmitting Jesus' message. The properties of the parable are evident in analysing any parable, but for the present paper, we have chosen this parable. Our main concern is to find out the mappings of "human-sized notions" onto the divine notions. In this sense, we claim that through parables humans have access to the "transcendental notions", such as divinity. In our analysis, we will also consider the way Jesus adapts this parable to his interlocutors and audience.

The parables of the *Gospel of Luke* have certain specific features and characteristics presenting different than the *Parables of the Kingdom from the Gospel of Matthew*. The most important parables of Luke are example stories. This category of parables considered example story which does not only establish an implicit analogy, but also gives an example illustrating an abstract truth. For example, the *Parable of the Good Samaritan* (Luke 10:29-37) illustrates how to manifest the love for your neighbour; the *Parable of the Pharisee and the Tax Collector* (Luke 18:9-14) portrays the humble and repentant sinner; the *parable of the Rich Fool* (Luke 12:16-21) gives a negative representation of what a person should not like to be. These parables are specific to Lucan style and have the purpose of creating and teaching a moral lesson which functions as an example to be followed, at the end of which, Jesus concludes by saying: "Go and do likewise".

The most important lukian parables are: (1) *The Parable of the Good Samaritan* (Luk 10:25-37); (2) *The Parable of the Prodigal Son* (Luk 15:11-32); (3) *The Parable of the Dishonest Manager* (Luke 16:1-14); (4) *The Parable of the Rich Man and Lazarus* (Luk16:16:31); (5) *The Parable of the Ten Pounds* (Luk 19:11-27), etc. For our study we have selected the *Parable of the Prodigal Son* (Luke 15:11-32), which is not from the category of example stories, but is typical for projecting the conceptual domain of divinity.

4. The Parable of the Prodigal Son

The *Parable of the Prodigal Son* is considered “a story drawn from life”. It is a story of “a father’s forgiving love for his two lost sons” (Alles 2008, p. 14). Besides, it has been entitled: “the Father of the Two Lost Sons” (Young 1998, p. 130). Through it, Jesus gives an answer to the religious leaders who grumble and complain about the fact that Jesus eats and drinks with the tax collectors and sinners. Jesus responds to their critic attack with a set of parables which explains that his mission is to save the lost and sinners. Actually, “the main point of the parable is to teach the Pharisees and scribes that the offer of salvation is extended even to the outcasts”, those who are considered lost by his opponents (Alles 2008, p. 21-22).

Therefore, the parable is addressed to those who were offended by Jesus’ teaching. In fact, it is a polemic against the Jewish religious leaders, especially the Pharisees who opposed Jesus who offered forgiveness and salvation to the worst sinners, *i.e.* tax collectors, adulterous women, Samaritans, etc.

4.1. Textual Observations

The first part of the story of the prodigal son, especially the first lines from verses 11 to 19 is a story about a father who has two sons, *i.e.* a younger and an older son. The younger son requests his share of property, since he decides to go away and live on his own. After receiving his inheritance, the younger son travels to a far country living a reckless life squandering his father’s wealth, and finally he spends all his money living an extravagant life. Then, the younger son finds refuge at a pigsty which belongs to an employer. Immediately, a famine strikes that country, and he is affected by a terrible famine which left him desperately poor, and made him suffer terribly from starvation. This tragic situation forced him to work as a swineherd. It was only after having wasted his fortunes and suffered terribly from starvation that he came to his senses and acknowledged his sin. He decided to return to his father, having in mind a plan in asking for forgiveness as well as to being hired as a servant. Here is the parable:

¹¹Then Jesus said, “A man had two sons. ¹²The younger of them said to his father, «Father, give me the share of the estate that will belong to me.» So he divided his assets between them. ¹³After a few days, the younger son gathered together all he had and left on a journey to a distant country, and there he squandered his wealth with a wild lifestyle. ¹⁴Then after he had spent everything, a severe famine took place in that country, and he began to be in need. ¹⁵So he went and worked for one of the citizens of that country, who sent him to his fields to feed pigs. ¹⁶He was longing to eat the carob pods the pigs were eating, but no one gave him anything. ¹⁷But when he came to his senses he said: «How many of my father’s hired workers have food enough to spare, but here I am dying from hunger! ¹⁸I will get up and go to my father and say to him: ‘Father, I have sinned against heaven and against you. ¹⁹I am

no longer worthy to be called your son; treat me like one of your hired workers»'. (Luke 15:11-18, NET)

Up to this point, the story of the prodigal son resembles in some respect with the stories of rebellious sons who go in far countries wasting all the money of their parents. Therefore, for this part of the story we can find an equivalent in the daily reality. But from the verse 20 on, the story takes the same unexpected “turn” specific to parables signalling the non-literality. What is striking is the unexpected attitude of the father who was waiting for his son’s return and recognized him from the distance: “while he was still a long way from home his father saw him”. Even more striking is the fact that the father did not blame his son for what he had done, but instead he ran “down the road, forgetful of his dignity” and of his “old age” and showed his compassion and love by embracing and kissing his rebellious son (Hosein 2001, p. 363). Then, his father asks his slave to bring “the best robe, put a ring on his finger and sandals on his feet” and celebrates for his son’ return:

²⁰So he got up and went to his father. But while he was still a long way from home his father saw him, and his heart went out to him; he ran and hugged his son and kissed him. ²¹Then his son said to him: “Father, I have sinned against heaven and against you; I am no longer worthy to be called your son”. ²²But the father said to his slaves: “Hurry! Bring the best robe, and put it on him! Put a ring on his finger and sandals on his feet! ²³Bring the fattened calf and kill it! Let us eat and celebrate, ²⁴because this son of mine was dead, and is alive again— he was lost and is found!” So, they began to celebrate. ²⁵“Now his older son was in the field. As he came and approached the house, he heard music and dancing. ²⁶So he called one of the slaves and asked what was happening. ²⁷The slave replied: “Your brother has returned, and your father has killed the fattened calf because he got his son back safe and sound”. ²⁸But the older son became angry and refused to go in. His father came out and appealed to him, ²⁹but he answered his father: “Look! These many years I have worked like a slave for you, and I never disobeyed your commands. Yet you never gave me even a goat so that I could celebrate with my friends! ³⁰But when this son of yours came back, who has devoured your assets with prostitutes, you killed the fattened calf for him!” ³¹Then the father said to him: “Son, you are always with me, and everything that belongs to me is yours. ³²It was appropriate to celebrate and be glad, for your brother was dead, and is alive; he was lost and is found”. (Luke 15:20-32, NET)

The father is compassionate and forgiving and, instead of blaming and punishing his son, he rehabilitates him by putting “the best robe” on him, “a ring on his finger” and “sandals on his feet”. Thus, from a realistic point of view, the attitude of the father is irrational and contrary to common sense.

Therefore, the entire passage signals the fact that we should look for more than just a literal understanding of the text. This incongruity between this story and our expectations based on our reality requires a non-literal interpretation. Thus, in trying to give meaning to these unusual acts of the father, the listener or the reader

is forced to construct another conceptual space, in which the attitude of the Father is reasonable. In other words, there is a way to interpret the unreasonable acts and attitude of the father by constructing another conceptual space, namely God's realm, in which the attitude of the father makes sense and is totally reasonable. Thus, in Turner' (1996) sense, the father of the two sons projects the forgiving attitude (and the way of granting forgiveness) of God the Father towards humans. Therefore, from this story we infer that Jesus transmits a message about another father who is God the Father.

4.2. The Correspondences of the Domains

We establish that the source space, i.e. the space of ordinary experience, is given by the father frame, the family frame, the scenario of the younger son traveling to a far country, the inheritance frame, and the forgiveness frame which structures the story, etc.

Firstly, the family frame evokes the schematic representation of a family, i.e. the father, his two sons, his duties and different characteristics (the family life, fatherly authority, affection and love). Besides, it also includes the participating agents who explicitly designate self-evident roles as "father, older son, younger son", and "slaves", which contain stereotypic information as well as relations among elements, properties and knowledge relating to this family frame. Thus, the father is the head of the family and has authority over any other member of the family. He himself exercises his authority or delegates it to a son, servant or slave. And each member of the family has to know his role and behave according to it. Therefore, each role has specific characteristics, attributes and proprieties: a) the father is characterized as strong, strict, honourable, nurturing, generous, powerful, high status, wise, responsible, kind, compassionate, or it has the opposed qualities; b) the son, especially the first son, the older one has the highest status in the family and is the principal heir; strong, obedient, etc.; c) the slave is loyal, obedient, honest, hard-working, strong having different ranks. However, a stereotypical father is authoritarian, strong, disciplinarian and strict, but this clashes with father frame projected in the parable, i.e. a loving and compassionate father. As we will see, when discussing every element of the parable, the idealised cognitive model for father in this parable is not the strict father model, but the nurturant model.

Secondly, the Jewish legal frame entails that the younger son's request for his share of estate was contrary to the legal practice and Jewish law, since he was still very young, and his father was still alive. Actually, a son was supposed to get his inheritance at his father's death. This legal frame implies that a rebellious son who disobeys the father will be punished, cast out and disinherited, because the father is the ruling authority in the family and his sons have to submit, honour and obey him. According to the same legal frame, the father has the role of protecting the family honour, as well as the responsibility to punish and maintain order in his family. Moreover, the same Jewish legal frame stipulates that the tending of swine is

the most degrading and repulsive occupation for a Jew, because the pigs were considered unclean animals. According to the same cultural and religious frame, it was forbidden to raise pigs, to eat and even to tend pigs. Therefore, this frame implies that the act of the younger son to tend the pigs is detestable to Jesus' Jewish audience, creating a frame clash at the conceptual level, since it includes this stereotypic information.

Therefore, the scenario constructed by these frames does not fit with our realistic point of view, because it is out of the ordinary experience. From this we infer that the family relations, the human acts and the son's rebellious behaviour are informations which come from the source space, the space of experiential accessibility, while the father's love, his compassion and forgiveness are beyond common sense and resemble with divine fatherly acts, such as God's attitude towards humans. These are characteristics which project the transcendental reality of God. Because, from our realistic point of view, common human fathers do not forgive their rebellious and disobedient sons in such a way, without even rebuking them. In other words, it is evident that this incongruity and unexpected elements create the conceptual space of divine father, along with its specific features: divine forgiveness, unconditional love for the disobedient and immoral human beings.

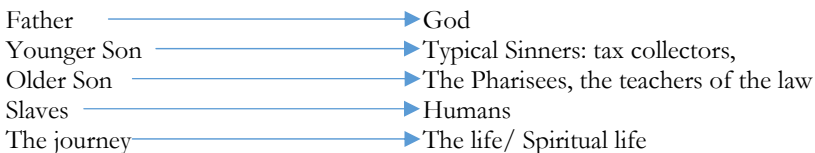
The attitude of the father goes beyond legal Jewish frame which suggests that such a disobedient son should be stoned to death for the disgrace brought to his father. All these create an alternative world by means of the metaphoric mapping on the assumption of an isomorphic structure of the two worlds, which establishes a set of correspondence between the elements of a frame and another frame.

Having this source domain inferences, we propose the following set of correspondences between the familiar conceptual domain and the imperceptible domain, as shown in the table-chart below:

GENERIC SPACE: family life

SOURCE SPACE A: family life

TARGET SPACE: God's realm



BLENDED SPACE: the virtual world of Jesus

As evident, the experiential domain creates a second transcendental domain, which is entailed from the uncommon acts of the father and his incommensurable love for his sons. The justification for this proposed correspondence comes from:

a) the uncommon scenario which signals the non-literal meaning suggesting a figurative sense; b) the structural metaphors which are idealised cognitive models well-grounded in the religious thought and frame.

4.3. The Significance of the Elements of Correspondence

In this subsection, we will discuss every element of the correspondence providing the linguistic arguments from the text, because every element of the structure of the parable has a certain significance. The most significant characters are: the father, the younger son and the older son.

4.3.1. Father

The human-sized notion “father” is the source domain projecting the transcendental notion “God”. This is inferred from the prototypical “father” which has the following characteristics and attributes: “a male progenitor who provides physical nurture, protection, sustenance and instruction; who has the right to punish or reward”, to discipline; “and who has a relationship of mutual love but unequal power with his (young)” sons (DesCamp/ Sweetser 2005, p. 221).

Moreover, according to Lakoff (2004), there are two cognitive models for father, namely the strict father model and the nurturant father model. Each model presupposes a set of assumptions. For example, on the one hand, in the strict father model, the father as a parent values the strict discipline; the world is a dangerous place, since evil is in the world, and the father has to protect the family in “the dangerous world” as well as to support his family by teaching his children “right from wrong”. Therefore, the father requires obedience from their children, because he is the moral authority. When his children are disobedient and do wrong, the father punishes them. On the other hand, the nurturant father model does not value the strict discipline, but puts on emphasis on empathy and responsibility. The father offers freedom; the discipline is a matter of respect and compassion, which is taught by example. Thus, the strict father and the nurturing father frames implies a type of behaviour and a “certain logic” (Lakoff 2004, p. 6-13).

Given these two models, it is evident that the idealised cognitive model for “father” in the *Parable of the Prodigal Son* is not the strict father model, but the nurturant father model. It is not the strict father frame, because a strict father will not “divide his assets between” his sons and offer the liberty to the son to go off on a journey in another country, after taking half of the inheritance. Therefore, according to this model, the father is permissive, offering freedom to his son, even though, according to the legal frame, a son does not have the right to do this. Because, as shown, “according to Jewish customs in Palestine, a father could

dispose of his property either by a will to be executed after his death⁶ or by a gift to his children during his lifetime” (Fitzmyer 2008, p. 1087).

So, the father of the prodigal son does not fit to the strict father frame, since he receives his son back with compassion and love, forgiving his rebellious son: when “his father saw him, and his heart went out to him; he ran and hugged his son and kissed him” (Luke 15:20). Thus, it is evident that he is a nurturant father who shows unconditional love.

From this, we infer that the father is a compassionate, merciful, affectionate, and tolerant, since he receives his rebellious son with forgiveness. Moreover, the father is still the authority and the owner of his remained property commanding his slave to “bring the best robe” to put it on him”, and “to put a ring on his finger and sandals on his feet”. In this way, the loving father rehabilitates the reputation of his son. Then, he asks his servants to “bring the fattened calf and kill it” for eating and celebrating. These are gestures which show the father’s generosity, by treating him not as he asks to be treated, i.e. like a “hired workers”, but like an “honoured guest”.

Therefore, it is evident that the frame of the forgiving father introduced in this parable goes beyond the common conceptual frame of human father. It actually projects for our understanding the attitude of the transcendental God, who does not fit the strict father frame, but is illustrated by the attributes, features, and the characteristics discussed so far. This father frame helps us to reason about the abstract concept “God”.

In other words, the “fatherhood is a source domain to gain some understanding about the nature” of God and evokes the conceptual domain of divinity (Barcelona 2003, p. 11). Thus, the “prototypical attributes of a father: protection from danger, provision for material needs, moral guidance”, as well as the prototypical attributes of a son, such as “dependency, seeking protection, needing material and spiritual guidance etc.” map that “the relationship between God and mankind is *as* that of a father to a child” (Charteris-Black 2004, p. 175). In this way, to the imperceptible and transcendental God are attributed some of these characteristics, less the gender features.⁷ But on the other hand, the fatherly attributes and features (authority, affection, protection, guidance, responsibility, leadership) within this family frame projects for us the ontology of the divine being. Moreover, the notion “father” is a complex metaphor for God which is well-known to Jesus’ audience, since it occurs 20 times in the Old Testament and 230 times in the New Testament. Therefore, it was easy for Jesus’ audience to recognise the unreasonable scenario of story and associate it with God.

Therefore, this metaphorical “father” frame projecting God presupposes an overlapping of other attributes including: Creator, that is the One who fathered the

⁶ See Num 36:7-9; 27:8-11.

⁷ “The information about God’s lack of gender and inability to beget children in any physiologically normative way is suppressed in this metaphor” (DesCamp/Sweetser 2005, p. 221).

world, and the universe; the Originator, the Source, the Life-giver, the Almighty, Omnipotent, All-powerful, the Most High. These give rise to the metaphor “the humans⁸ are the children of God”. In this sense, the human sized-notion father is used “to refer to the relationship between God and his other creatures” (Barcelona 2003, p. 11). Thus, the uncommon “father” metonymically stands for God, who is a cause, creator, progenitor, etc. contrasting with the stereotypical human “father”, who does not have these characteristics and features.

As seen, the frame “father” for God implies a great range of “source domain entailments” which projects the frame for “God the Father”, as evident from the following table-chart with the basic characteristics highlighted (adapted from DesCamp/ Sweetser 2005, p. 230).

SOURCE DOMAIN ENTAILMENTS	BLEND
(1) Father is agentive human male	(1) God is conscious, agentive, authoritative, nurturing
(2) The father is in a mutual and loving relationship with his children	(2) God is in a mutual and loving relationship with humans.
(3) There is also an asymmetrical relationship between father and children	(3) There is also an asymmetrical relationship with all humans
(4) Father has physical control and authority over children: can reward or punish	(4) God can reward or punish all humans
(5) Father provides physical nurture, sustenance, protection and instruction	(5) God provides physical nurture, sustenance, protection and instruction through Jesus and community
(6) Father provides inheritance within social structures (primarily to first born son, but other natural and adopted children can be included)	(6) Provides inheritance to all who obey and honour God
(7) Children have responsibility to obey and honour	(7) All humans have responsibility to obey and honour God
(8) Provision of sustenance, training, and inheritance allows for change of state for children	(8) Provision of grace allows for change of state for humans (come into kingdom)
(9) Father’s love for children can be extravagant and undeserved	(9) God’s love for humanity is extravagant and undeserved (but possible because of God’s limitlessness)

This metaphor is used for conceptualising “God’s incommensurability”, which is comprehended analogically from our experience with human fathers and their love for us. In this parable, the conceptualisation of God as “Father” map certain aspects of the transcendent God. As well, it implies the fact that God as a father shows love for the rebellious, disobedient people and sinners who are still the children of God. In other words, the human notion of “fatherhood” is a source domain to get “some understanding about the nature of the First Person of the Holy Trinity”, and about His relationship to humans (Barcelona 2003, p. 11). Therefore, the “fatherhood” frame “is organizing the concept for God”. It is used for projecting “onto the realm of the divine in an effort to grasp some important truths about God or a least their essential aspects” (Barcelona 2003, p. 20).

⁸ Which are finite human beings.

4.3.2. The Younger Son

The kinship term “younger son” is defined in relation to the discussed term “father”, who represents the transcendental notion for God. Therefore, we infer that “the younger son” represents the category of humans who are disobedient and are conceptualised in the parable, as being away from God. It refers to sinners, wrongdoers, transgressors who in Jesus’ terms are designating the category of those who are “lost”, but are “found”, such as: the tax collectors, adulterous women, and Samaritans.

4.3.3. The Older Son

The other kinship term “the older son” represents the category of humans who are offended by Jesus’ teaching, namely, the Jewish religious leaders, the Pharisees who criticised the message of Jesus, i.e. that God offers forgiveness and salvation to the worst sinners.

4.3.4. The Journey Maps the Spiritual Journey

The journey of the Younger Son, which is the concrete domain, creates a spiritual domain in which “the spiritual life is a journey”. This metaphor inherits the structure of the higher metaphor “life is a journey”. It includes the script of journey with the information: a) starting the journey; b) making progress or regress on the way; c) overcome difficulties or not; arriving at the destination (Kuczok 2014, p. 91). Moreover, it includes “alternative paths of good and evil through life, and death hanging over us” (Lakoff/ Turner 1989, p.).

The metaphor involves different conceptual projection of structure from one domain (the source) onto another (the target). For example, the traveller projects the person living the life, “the beginning of the journey projects his birth; the end of the journey projects his death; the distance travelled projects the amount of the time lived; obstacles project the difficulties; guides project the counsellors; fellow-travellers project the people with whom life is shared” etc. (Turner 1996, p. 88).

In this way, the scenario of the younger son going on a journey in a country far away from his father, is structured⁹ around “life is a journey”¹⁰ metaphor. It derives from our own ordinary metaphorical understanding of life as a kind of physical journey and it extends to spiritual life as another instance of journey, i.e. the spiritual journey. Therefore, the journey of the prodigal son maps the spiritual journey of sinners onto the conceptual domain of the Kingdom of God. In other words, the scenario of the story constructs analogically the journey from the

⁹ Many stories are structured around the “life as journey” metaphor.

¹⁰ Kövecses (2010, p. 71) claims that “creativity of literature is constrained by our everyday metaphorical conceptual system.”

immoral and sinful life to the spiritual life. The justification for this comes from the metaphorical expression uttered two times by the father fits to this metaphorical frame: “because this son of mine was dead, and is alive again – he was lost and is found!”.

Thus, the journey away from his father is conceptualised as physical death and loss, while his coming back, as rebirth and finding. Therefore, the journey of the prodigal son is understood as a journey leading to death, and as lack of progress in his spiritual journey. In this sense, the journey away from the father is spiritual death, while his coming back to his father is conceptualized as making progress and as rebirth. Therefore, following the father is good, going away from his father is bad.

5. Concluding Remarks

This paper has attempted to offer a cognitive analysis of the *Parable of the Prodigal Son*. We have observed that the parable has specific properties which make it a “suitable” vehicle for transmitting Jesus’ message and that of revealing God’s realm and divinity. The parable has the function of projecting the imperceptible scenario of the *Kingdom of God*, which exceeds human experience. It does this by using an unusual story of the father who behaves unreasonably from our realistic point of view, but not according to the logic of the world of God. The concrete conceptual domain creates the second domain and makes cross-connections between categories, that is between our world and the world of the kingdom. In this way, these two worlds become similar in some respect, but are still “disanalogous” in other features. What is important is the fact that it project unique qualities for God by using concepts accessible to human scale (“human-sized notions”) in order to project “the “transcendental notions” which “help us to reason about God”.

Bibliography

A. Primary sources

CDL = *The Cambridge Dictionary of Linguistics*, edited by Keith Brown and Jim Miller, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

NET = *New English Translation*, <https://bible.org/netbible/index.htm?pre.htm> (12.05.2017).

ODE = *Oxford Dictionary of English*, 3rd edition, Angus Stevenson (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2010.

B. Secondary literature

Alles, Tyrell J., *The Narrative Meaning and Function of the Parable of the Prodigal Son (Luke 15:11-32)*, Doctoral Dissertation, Washington, The Catholic University of America, 2008.

Barcelona, Antonio, *The Metaphorical and Metonymic Understanding of the Trinitarian Dogma*, “International Journal of English Studies”, III, 2003, 1, p. 1-27.

- Barclay, William, *The Gospel of Matthew*, vol. II, Louisville-Kentucky, Westminster John Knox Press, 1999.
- Boucher, Madeleine, *The Mysterious Parable: A Literary Study*, Washington, Catholic Biblical Association of America, 1977 (“Catholic Biblical Quarterly Monograph Series”, no. 6).
- Charteris-Black, Jonathan, *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis*, New York, Palgrave Macmillan, 2004.
- DesCamp, Mary Therese, *Metaphor and Ideology. Liber Antiquitatum Biblicarum and Literary Methods through a Cognitive Lens*, Leiden, Brill, 2007.
- DesCamp, Mary Therese/ Sweetser, Eve E., *Metaphors for God: Why and How Do Our Choices Matter for Humans? The Application of Contemporary Cognitive Linguistics Research to the Debate on God and Metaphor*, “Pastoral Psychology”, L, 2005, 3, p. 207-238.
- Dillon, J.T., *Jesus as a Teacher: A Multidisciplinary Case Study*, Bethesda, U.S., International Scholars Publications, 1995.
- Erussard, Laurence, *From Salt to Salt: Cognitive Metaphor and Religious Language*, “Cuadernos de Filología Inglesa”, VI, 1997, 2, p. 197-212.
- Estes, Douglas, *The Questions of Jesus in John: Logic, Rhetoric and Persuasive Discourse*, Leiden-Boston, Brill, 2013.
- Evans, Vyvyan/ Green, Melanie, *Cognitive Linguistics: An introduction*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.
- Fauconnier, Gilles, *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Fauconnier, Gilles/ Turner, Mark, *Conceptual Integration Networks*, “Cognitive Science”, 22, 1998, p. 133-187.
- Fauconnier, Gilles/ Turner, Mark, *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York, Basic Books, 2002.
- Fillmore, Charles J., *Frames and the Semantic of Understanding*, “Quaderni di Semantica”, VI, 1985, 2, p. 222-254.
- Fitzmyer, Joseph A., *The Gospel According to Luke X-XXIV: Introduction, Translation, and Notes*, New Haven-London, Yale University Press, 2008.
- Funk, Robert W., *Language, Hermeneutic, and Word of God*, New York, Harper & Row, 1966.
- Hosein, Fazadudin, *The Banquet Type-Scene in the Parables of Jesus*, Doctoral Dissertation, Andrews University, 2001, <http://digitalcommons.andrews.edu/dissertations/67> (17.04.2017).
- Illian, B., *Forgive Us Our Debts: Financial Metaphors for the Moral Life in the Gospel of Matthew*, Unpublished Doctoral Dissertation, Chicago, Faculty of the Lutheran School of Theology, 2014.
- Johnson, Mark, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- Kövecses, Zoltan, *Emotion Concepts*, New York, Springer Verlag, 1990.
- Kövecses, Zoltan, *Metaphors*, New York, Oxford University Press, 2010.
- Kuczok, Marcin, *Between Language and Reality: Metaphorical and Metonymical Conceptualizations of God in the New Testament*, Katowice, University of Silesia in Katowice, 2010.
- Kuczok, Marcin, *The Conceptualisation of the Christian Life in John Henry Newman's Parochial and Plain Sermons*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- Lakoff, George, *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

- Lakoff, George, *Don't Think of an Elephant! Know your Values and Frame the Debate*, Vermont, Chelsea Green Publishing White River Junction, 2004.
- Lakoff, George/ Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 2003 [1980].
- Lakoff, George/ Turner, Mark, *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago, University of Chicago Press, 1989
- Lee, David, *Luke's Stories of Jesus: Theological Reading of Gospel Narrative and the Legacy of Hans Frei*, New York, Bloomsbury Publishing, 1999.
- Lewis, C.S., *The Allegory of Love*, Oxford, Oxford University Press, 1936.
- Liebenberg, Jacobus, *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism and Metaphor in the Sayings Material Common to Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas*, Berlin, Walter de Gruyter, 2001.
- Lisco, Frederic Gustavus, *The Parables of Jesus: Explained and Illustrated*, Boston, Massachusetts Sabbath School Society, 1846.
- Sider, John W., *Interpreting the Parables: A Hermeneutical Guide to Their Meaning*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1995.
- Stovell, Beth M., *Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel: John's Eternal King*, Leiden, Brill, 2012.
- Turner, Mark, *The Literary Mind*, The Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Young, Brad H., *The Parables: The Jewish Tradition and Christian Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1998.

TERMINOLOGIA RELIEFULUI ÎN TEXTELE BIBLICE ROMÂNEȘTI*

MIHAELA MARIN

Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”, București
marin.rmibaela@gmail.com

Abstract: This paper analyzes the most frequent relief form words from the lexical semantic and morphological points of view. These terms appear in Romanian religious texts from the 16th-18th and 20th centuries. We are trying to reveal their linguistic particularities, origin and translators' preferences. Words were classified taking into consideration their meanings and origins.

Keywords: relief, terminology, Bible, religious, old, semantics.

1. Introducere

În paginile care urmează propunem o analiză lexico-semantică, morfologică și etimologică a câtorva elemente semnificative aparținând terminologiei formelor de relief întâlnite în textele religioase românești din secolele al XVI-lea – al XVII-lea și al XX-lea, în scopul de a evidenția atât frecvența și particularitățile acestora, cât și preferințele traducătorilor pentru unele sau altele dintre lexemele pe care le avem în vedere. Corpusul pe baza căruia am analizat cuvintele reunește contexte extrase din *Codicele Voronețean*, *Palia de la Orăștie*, *Psaltirea Scheiană*, *Psaltirea Hurmuzachi*, *Psaltirea* lui Coresi, cea a lui Dosoftei, *Noul Testament* (1648), *Tetraevanghelul* lui Coresi, *Biblia* (edițiile integrale din 1688 – reeditată în 1988 –, 1938). Pe baza citatelor comparate am identificat sensurile numelor comune folosite în textele din cele trei secole, trăsăturile morfosintactice, stilistice și prezența acestor cuvinte în unități frazeologice.

2. Clasificarea termenilor

Terminologia formelor de relief poate fi clasificată în: a) elemente terestre: *câmp*, *câmpie*, *colină*, *deal*, *înălțime*, *munte*; b) elemente de vegetație: *codru*, *măgură*, *pădure*; c) elemente acvatice: *apă*, *lac*, *mare*, *pârâu*, *râu*. Clasificarea propusă se bazează pe trăsătura comună a componentelor fiecărui subcâmp. Astfel, cuvintele de sub a) au ca termen generic ‘înălțime’, cele de sub b) ‘relief înalt împădurit’, iar cele de sub c)

* *Relief terminology in the Romanian Biblical Texts*

‘apă’. În cazul lui c) distingem două subclase de lexeme, *lac*, *mare*, *baltă* (caracterizate prin semul comun ‘apă stătătoare’) și *pârâu*, *râu* (având semul comun ‘apă curgătoare’).

3. Semantismul elementelor lexicale

a) Elementele terestre sunt grupate în jurul conceptului de ‘înălțime’. În sens denotativ, termenul desemnează formele de relief de diferite altitudini (*deal*, *munte*, *colină*), iar, în cel conotativ, trimite la Dumnezeu și la ideea de spiritualitate în general.

Înălțime desemnează: **1.** ‘Distanță de la nivelul pământului (sau de la un nivel orizontal) până la un punct situat deasupra lui; altitudine, cotă’: Ps. 102:11: B1688 „După *înălțimea* ceriului de la pământ au întărit Domnul mila Lui”. Cf. PS „Că după *înaltul* ceriului de pământ, învrătoșe Domnul meserearea Sa”; PH „Ce că e după *înraltul* ceriului de la pământ întărit-au Domnul mila Sa”; COR. PS. „Că după *înaltul* ceriului de pământ învrătoșă Domnul milostea Sa”; DOS. PS. „Pre cât stă ceriul *departe*,/ De pământ de să desparte,/ Pre-atâta ș-au pusu-ș Domnul Mila Sa”; B1938, B1988 „Cât este *departe* cerul de pământ, atâta e de mare mila Lui”. **2.** ‘Zid despărțitor’: 1Mac. 12:36: B1688 „Să înalțe *înălțime* mare în mijlocul marginii și al cetății”. Cf. B1938 „Să zidească un *zid înalt* între cetate și oraș”; B1988 „Să înalțe *zid mare* între cetățuie și oraș”. **3.** ‘Loc înalt; vârf, culme’: Ier. 30:18: B1688 „Și va zidi cetate pre *înălțimea* ei”; B1938 „Cetatea va fi rezidită pe *muntele* ei”; B1988 „Cetatea va fi zidită iar pe *dealul* său”. **4.** ‘Dumnezeu; Sfânta Treime’: Marc. 11:10: B1688 „Osanna Întru *înălțime!*”; TETR. „Osana, întru *nalt!*”; NT „Osanna, întru *înălțiel!*”; B1938, B1988 „Osana întru cei de sus!”. **5.** ‘Duhul Sfânt’: Is. 32:15: B1688 „Va veni preste noi *Dub de la înălțime!*”; B1938, B1988 „Se va turna nouă din *Dubul cel de sus!*”. **6.** ‘Templul lui Dumnezeu’: 1Paral. 29:4: B1688 „Aur [...] am dat la Casa Dumnezăului meu la *înălțime!*”; B1938 „Aur [...] dăruiesc templului Domnului”; B1988 „Dau [...] aur [...] templului Dumnezeului meu”. **7.** ‘Cer, văzduh’: Is. 38:14: B1688 „Ochii miei căutând la *înălțimea* ceriului”; B1938 „Ochii mei [...] căutând în *sus!*”; B1988 „Ochii mei [...] uitându-se în *sus!*”; Is. 40:26: B1688 „Căutați la *înălțime* cu ochii voștri”; B1938, B1988 „Ridicați ochii în *sus!*”; Eccles. 51:25: B1688 „Mânil mele le-am întinsu cătră *înălțime!*”; B1938 „Întins-am mâinile mele către *cer!*”; B1988 „Mânil mele le-am întins spre *înălțime!*”. **8.** ‘Dumnezeu Mântuitorul la vreme de ispită’: Ps. 143:7: B1688 „Trimite mâna Ta dentru *înălțime*, [...] și mă mântuiește”. Cf. PS „Tremete mâna Ta de *sus* [...] și izbăvește-me”; PH „Tremete mânra ta de *sus* [...] și me izbăvește”; COR. PS. „Tremeate mâna Ta de *sus*, și izbăvește-mă”; DOS. PS. „De *deasupra* să-ț slobozăști mâna [...] să mă scoț, Doamne, din tot toiul/ Și de ape ce vin cu pohoiul”; B1938 „Întinde mâna ta din *înălțimea* cerului [...] scapă-mă [...] din mâna celor streini” (B1988 *străinilor*). **9.** (Fig.) ‘Slava lui Dumnezeu’: Eccles. 43:1: B1688 „Înălțarea *înălțimei* [...] vederea ceriului”; B1938 „Străvezia *tărie* a cerului este!”; B1988 „Mărirea *înălțimii* este curăția cerului”. **10.** (Fig.) ‘Sfârșitul vieții omului’: Is. 38:10: B1688 „Întru *înălțimea* zilelor mele merge-voiu în porțile iadului”; B1938 „În *miezul* vieții mele, trebuie să mă pogor la porțile împărăției celor

morți”; B1988 „Mă duc la *amiaza* zilelor mele, la porțile locuinței morților”. 11. (În opoziție cu *adâncare*, *iad*, *Șeol*) ‘Rai’: Is. 7:11: B1688 „Semn de la Domnul Dumnezeuul tău: întru adâncare, au întru *înălțime*”; B1938 „Semn de la Domnul Dumnezeuul Tău [...] în adâncimile Șeolului, sau [...] întru *înălțime*!”; B1988 „Semn de la Domnul Dumnezeuul tău, în adâncurile iadului sau în *înălțimile* cele de *sus*”. 12. (Fig.) ‘Mândrie’: Is. 2:17: B1688 „Se va smeri *înălțimea* oamenilor”; B1938 „*Fala* (B1988 *mândria*) omului va fi pogorâtă”.

Sinonimele contextuale ale substantivului *înălțime* sunt: *înalt* (*înralt*), *departe* (sens 1); *zid* (sens 2); *munte*, *deal* (sens 3); *nalt*, *înălție* (sens 4); (*Dubul cel de*) *sus* (sens 5); *sus*, *înalt* (sens 7); *sus*, *deasupra* (sens 8); *slavă*, *tărie* (sens 9); *miez*, *amiază* (sens 10); *înălțime* (sens 11); *fală*, *mândrie* (sens 12). Folosit în sens pozitiv, lexemul *înălțime* desemnează conceptele de ‘(slavă a lui) Dumnezeu’; ‘Cer’; ‘templul Domnului’, ‘Rai’, iar în sens negativ are înțelesul ‘mândrie pierzătoare de suflet’.

Câmp are înțelesurile: ‘Porțiune de câmpie mărginită de două văi principale; spec. teren cultivat; totalitatea ogoarelor din preajma unei așezări umane’: Fac. 3:18: B1688 „Vei (PO *ver*) mânca iarba *câmpului*”; B1938 „Să mănânci buruienile *câmpului*”; B1988 „Te vei hrăni cu iarba *câmpului*”.

Termenul *câmp* apare în toate versiunile textului biblic.

Câmpie înseamnă ‘șes, câmp’: Ps. 77:48: DOS. Ps. „În Taneós, în [...] *câmpie*”; PO „La *câmpii* Taneoseei”; COR. Ps., B1688 „În *câmpul* lui Taneos(u)”; B1938 „În *câmpia* Țoanului (B1988 *lui Taneos*)”; 1 Mac. 3:40: B1688 „Aproape de Emmaus, la pământul *câmpiei*”; B1938 „În *șes*, lângă Emaus”; B1988 „Aproape de Emaus în *câmpie*”.

Echivalentele de traducere ale substantivului *câmpie* sunt *câmp* și *șes*.

Deal este utilizat cu sensurile: 1. ‘Formă de relief cu o altitudine de 200-800 m’: 3Reg. 14:24: B1688 „Și-șe clădiră [...] stâlpi și desișuri preste tot *dealul* înalt”; B1938 „Și-au zidit jertfelnice pe înălțimi și stâlpi cu pisanii idolești pe orice *colină* mai înaltă”; B1988 „Și-au făcut înălțimi, idoli și Astarte, pe orice *deal* înalt”; Luc. 3:5: TETR. „*Măgurile* pleca-se-vor”; NT „*Măgura* să va așăza”; B1688 „Toată [...] *măgura* să va smeri”; B1938 „Orice *deal* se va pogori (B1988: *se va pleca*)”. (Fig.) Ps. 113:4: PS „Codrii (PH *munții*) giucară ca berbecii, și *munții* (PH *dealurile*) ca miei oilor”; COR. Ps. „Codrii au jucat ca berbecii și *munții* ca miei oilor”; DOS. Ps. „*Măgurile* careții săltară și *munții* ca miei să giucară”; B1688 „Săltară (B1988: *au săltat*) [...] *dealurile* ca miei oilor”; B1938 „Au săltat ca berbecii, [...] *dealurile* ca mioarele!”. 2. ‘Altar pentru jertfele idolilor clădit pe un deal’: Ps. 78:58: B1688 „Și-L urgisiră pre Dânsul în *dealurile* lor și cu ceale cioplite ale lor mânără pre El”; PS „Mânără Elu în *munții* Săi, și întru bolovani săi interitară (PH, COR. Ps. *întărâtara*) El(u)”; DOS. Ps. „Mâniind pre Domnul cu *movile*,/ Cu idoli ciopliți”; B1938 „Îl ațărară cu închinăciunea lor pe *culmi* înalte, și cu idolii lor”; B1988 „L-au mânără pe El cu *înălțimile* lor și cu idolii lor”.

Deal apare frecvent în textele religioase, iar sinonimele sale contextuale sunt: *colină*, *măgură*, *munte* (sens 1); *munte*, *movilă*, *culme*, *înălțime* (sens 2). În româna veche, numele comune din seria amintită erau sinonime contextuale, ca urmare a sensului

lor mai general ‘înălțime’. Acesta era sensul lor etimologic în textele biblice. Observăm că, în traduceri religioase din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, *munte*, *deal*, *măgură*, *codru* au un conținut semantic mai complex decât cel actual, întrucât sunt folosite cu sensuri ieșite din uz (în prezent). Această particularitate permite fiecăruia dintre termeni să fie folosit ca sinonim parțial al celorlalte.

Munte reprezintă noțiunile: **1.** ‘Formă de relief cu o înălțime de peste 800 de metri’: 1Mac. 4:37: B1688 „Să suiră în *muntele* Sionul”; B1938 „S-au suit pe *muntele* (1988: în *muntele*) Sionului”; Mat. 8:1: TETR., NT „Pogorându-Să (B1688: *pogorându-Se*) El den *munte*”; B1938 „Pogorându-se din *munte*”; B1988 „Coborându-se El din *munte*”. **2.** ‘Loc înalt și izolat’: Marc. 6:46: TETR., NT, B1688 „Mearse în *munte*, să Să roage”; B1938, B1988 „S-a dus în *munte* ca să se roage”. Fapte 7:30: COR. L. „Întru pustia *codrul* Sinaiei”; NT „În pustia (B1688 în *pustiul*) *muntelui* Sinaiei”; B1938 „În deșertul (B1988: în *pustiul*) *Muntelui* Sinaiei”.

Sinonimul contextual al lexemului *munte* (folosit în unele versiuni la singular, iar în altele la plural) este numele comun *codru*. Cuvântul apare atât singur, cât și în sintagmele *Muntele Sion(ului)* și *Muntele Sinaiei*. În aceleași unități lexicale cele două toponime determină atât termenul latinesc moștenit, *munte*, cât și pe cel autohton, *codru*, cu care se află în concurență în textele vechi. Remarcăm sinonimia *munte* – *codru*, în baza semului comun ‘loc înalt împădurit’.

b) Elemente de vegetație

Codru exprimă următoarele înțelesuri: **1.** ‘Pădure (deasă)’: Deut. 19:5: B1688 „Va intra [...] la *codru* să adune leamne”. Cf. B1938 „Va intra (B1988 *se va duce*) în *pădure* [...] ca să taie leamne”. **2.** ‘Munte’: Ps. 14:1: PS, COR. PS. „Doamne [...] în *codrul* sfânt al Tău?”; PH „Doamne [...] în cel svântu *dealu* al Tău?”; DOS. PS. „Doamne [...] în *măgura* cea deasă?”; B1688, B1988 „Doamne, [...] în *muntele* cel sfânt al Tău?” (B1938 „în sfânt *muntele* Tău?”). **3.** ‘Colină’: Is. 40:12: B1688 „Cine au pus [...] *codrii* cu cumpăna?”. Cf. B1938 „Cine a cântărit [...] *colinele* (B1988 *văile*) cu balanța (B1988: „cu cântarul”)”. **4.** ‘Loc înalt’, ‘culme’: Ier. 14:6: B1688, B1988 „Măgarii sălbateci stătură pren *codri*”. Cf. B1938 „Asinii sălbatici stau pe *culmi* pleșuve (B1988 în *locuri înalte*)”. **5.** ‘Ridicătură de pământ’: Iez. 6:3: B1688 „Zice Adonai Domnul [...] *codrilor*”; B1938 „Rostește (B1988 *grățește*) Domnul Dumnezeu [...] *luncilor* (B1988 *șesurilor*)”.

Adriana Ionescu (1985, p. 67) arată că în româna comună sensul primar al lui *codru* era ‘pădure situată pe o înălțime’, principalul argument invocat de cercetătoare în scopul susținerii ipotezei sale fiind folosirea termenului *pădure* ca denumire generală a acestui tip de vegetație „indiferent de locul pe care se situa”. Hasdeu (1972, p. 244-246) este de părere că termenul de substrat *codru* era întrebuițat cu semnificația ‘pădure’ în Dacia Traiană și cu aceea de ‘munte; munte păduros’ în Istria. Al. Rosetti (1967, p. 77) explică relația *pădure* – *munte* nu ca pe un calc după slavă, ci ca urmare a unei evoluții paralele în română și slavă. Sinonimia parțială dintre *codru* și *pădure* este, în opinia Adrianei Ionescu (1985, p. 67), o probă a originii diferite a acestor două nume comune.

În versetele biblice comparate de noi, *codru* pune în evidență semantismul remarcat de lingviștii citați. *Codru* este întrebuințat de Coresi, în traducerea psalmilor, cu sensul ‘munte’. În B1688 acest nume comun apare cu înțelesurile ‘pădure’, ‘loc înalt’, ‘deal, colină’, ‘șes’, dar el nu figurează nici în B1938, B1988. În acestea din urmă sunt folosite doar echivalentele contextuale ale lui *codru*. Sinonimele sale parțiale sunt: *pădure* (sensul 1); *munte, deal, măgură* (sensul 2); *colină, vale* (sensul 3); sinonimul unic *culme* și perifriza *loc înalt* (sensul 4); *luncă, șes* (sensul 5). *Codru* este utilizat în accepțiuni învechite și populare, iar echivalentele sale aparțin aceluiași registru stilistic. El este astăzi rar folosit, în locul său fiind preferat *pădure*.

Măgură este înregistrat cu următoarele sensuri: **1.** (Fig.) ‘Înaltul cerului’: Is. 14:14: B1688 „În *măgură* naltă”. Cf. B1938 „Pe *înaltul norilor*”; B1988 „*Deasupra norilor*”. **2.** ‘Pășune la munte’: Luc. 8:32: B1688 „Porci mulți păscând în *măgură*”; B1938, B1988 „Porci, care pășteau pe *munte*”. **3.** ‘Deal, colină’: Ier. 50:6: B1688 „[O]i den *măgură* preste *munte* au mers”. Cf. B1938 „[O]i mergeau din *munte* în colină”; B1988 [Oile] „rătăcit-au ele din *deal* în *munte*”. **4.** ‘Movilă din piatră’: Fac. 32:46: B1688 „Adunară pietri și făcură *movilă*”; B1938 „Adunară pietre și clădiră o *măgură*”; B1988 „Au adunat pietre și au făcut o *movilă*”. **5.** ‘Munte împădurit’: Ag. 1:8-9: B1688 „Suiți-vă pre *măgură* și tăiați leamne”. Cf. B1938, B1988 „Suiți-vă în *munte* și aduceți lemne”. Ps. 2:13: COR. PS. „Spre [Sion] *măgură*”; DOS. PS. „*Muntele Sionul*”; PH „Sion, *codrul* svântulu a Lui”; PS „A Sionului *măgură* sfântă a lui”; B1688 „Sion, *muntele* cel sfânt al Lui”; B1938 „Sion, sfânt *muntele* meu”; B1988 „Sion, *muntele* cel sfânt al Lui”.

Măgură este un cuvânt românesc foarte vechi, considerat ca derivat de la radicalul indo-european *mag-* cu sufixul traco-dac *-urë* (prezent în alți termeni autohtoni: *purure, strugure*), dar nu este un împrumut din albaneză. Cuvântul aparține vocabularului pasiv al limbii noastre, în locul lui fiind utilizați alți temeni cu semantism apropiat de al său; este vorba despre substantivele *codru* și *munte*. Prin comparație cu *măgură, codru* – termen de asemenea învechit – este mai des folosit în limba contemporană, unde are în special sensul ‘pădure deasă’. „Apariția sensului ‘pădure’ se datorează sinonimiei lui *măgură* cu *codru* și *munte*, frecventă în româna veche. Datorită acestei sinonimii care funcționa la început numai pentru situațiile în care *codru* = *munte, măgură* (prin atracție sinonimică) a devenit sinonim și cu *codru* ‘pădure’. Se pare că acest sens a fost destul de frecvent, de vreme ce el este atestat în româna contemporană” (Ionescu 1985, p. 122). Tot Adriana Ionescu (*ibid.*) explică sensurile ‘deal’ și ‘munte’ ale lui *măgură* ca dezvoltări ulterioare de sensul primar al acestuia ‘ridicătură, teren înălțat’, pe baza semului ‘înălțime’. Echivalentele contextuale ale termenului învechit *măgură* sunt: *munte* (sensul 1); *pădure, munte* (sensul 3); *colină, deal* (sensul 4); *codru, deal, munte* (sensul 5); *grămadă, movilă* (sensul 6); *munte* (sensul 7) și perifrizele: *înaltul norilor, deasupra norilor* (sensul 2).

Pădure exprimă accepțiunile: **1.** ‘Teren acoperit de copaci; vegetația (formată din copaci, mușchi, ciuperci, ierburi etc.) și animalele aflate aici’: Is. 10:18: B1688, B1938 „Fala (B1988 *strălucirea*) *pădurii* lui [...] va fi nimicită”. **2.** ‘Deal mare sau munte (împădurit)’: Iis. Nav. 17:16: B1688 „Suie-te la *pădure*”; B1938 „Urcă-te în

ținutul păduros”; B1988 „Duceți-vă în păduri”. **3.** (Fig.) ‘Templu păgân’: Deut. 7:6: B1688 „Pădurile (B1938 *așerele*; B1988 *dumbrăvile*) lor să le tăiați și ceale cioplite ale bozilor lor (B1938 *chipurile turnate*) să le ardeți (B1988 *idolii dumnezeilor lor să-i ardeți*)”. **4.** (Fig.) ‘Împărăția lui Dumnezeu; (spec.) Muntele Sion’: Ps. 77:59: COR. PS. „Pădurea sfinției (PS: *sfinției*) Sale [...] ce feace dereapta Lui”; DOS. PS. „Măgura svântă, de dreapta lui agonisită”; B1688 „Muntele sfinției Lui, [...] carele au câștigat dreapta Lui”; B1938 „Muntele agonisit de dreapta Sa”; B1988 „Muntele pe care l-a dobândit dreapta Lui”.

Lexemul *pădure* are ca sinonime unice apelativele *munte* (sensurile 2, 3); *așeră*, *dumbravă*, *măgură* (sensul 3) și perifrazele *ținut păduros* (sens 2), *botarul sfântului ținut*, *botarul sfințeniei Lui* (sens 3). Semul comun, ‘loc înalt’, stă la baza seriei sinonimice menționate. Echivalența contextuală a numelor comune enumerate se datorează folosirii lor cu sensuri frecvente în româna veche, dar rare sau ieșite din uz în limbajul actual.

c) Elementele acvatice

Baltă are accepțiunile: **1.** ‘Apă stătoare permanentă împreună cu vegetația și fauna specifice’; ‘zonă inundabilă cu locuri în care stagnează apă’: Iez. 47:11: B1688 „Malurile lui [...] spre sare să deaderă”; B1938 „Bălțile (B1988: *lacurile*) lui [...] vor rămâne pentru sare”. **2.** ‘Groapă cu apă sau cu mocirlă; apă (de ploaie) dintr-o groapă’. Ieș. 8:1: PO „Tinde (B1688, B1938, B1988 *Întinde*) [...] toiagul [...] pre bâlți (B1688 *pre mocerite*; B1938 *peste beleștae*).

Sinonimele contextuale ale lexemului *baltă* sunt: *mal*, *lac* (sens 1); *mocerită*, *beleșteu* (sens 2).

Semantismul complex al substantivului *baltă* rezultă din faptul că în limba veche termenul includea mai multe accepțiuni decât în cea contemporană; unele dintre ele aparțin astăzi registrului învechit, iar altele au ieșit din uz.

Pârâu are următoarele sensuri: **1.** ‘Râu’: Ps. 92:4: PS „Rădicară (PH *rrădicară*; COR. PS. *rădicară-se*; B1688 *ridică*; B1938, B1988 *ridicat-au*) riurele (PH *rriurile*; COR. PS. *răurele*; B1938, B1988 *răurile*) Doamne, [...] glasurile (COR. PS. *glasurile*; B1688, B1938, B1988 *glasurile*) sale (B1938, B1988 *lor*)”; DOS. PS. „Păranăle tare strigă”. **2.** ‘Apă’: Iis. Nav. 16:8: B1688 „La mare la pârâul Cana”. Cf. B1938 „În lunca pârâului Cana”; B1988 „Către rânlețul Cana”. **3.** ‘Viroagă’: Ioan 18:1: B1688 „Iisus ieși împreună cu ucenicii Lui decinde de pârâul Chedrilor”; B1938 „Ieșit-a Iisus cu ucenicii lui dincolo de viroaga Chedronului”; B1988 „Iisus a ieșit cu ucenicii Lui dincolo de pârâul Cedrilor”. **4.** ‘Apă curgătoare’: Fac. 32:24: PO, B1688 „Trecu pârâul”. Cf. B1938 „A trecut dincolo de râu”; B1988 „A trecut râul”. **5.** ‘Izvor’: Ps. 109:7: DOS. PS. „Apă de pre pârâu va bea cale”. Cf. PS „Dân izvoru în cale bea”; PH „Den vale în cale bea-va”; COR. PS. „De izvor în cale bea”; B1688 „Den pârâu pe cale va bea”; B1938 „Din pârâul din cale el bea apă”; B1988 „Din pârâu pe cale va bea”.

Pârâu era inițial denumirea generică a oricărui curs de apă, indiferent de dimensiunile acestuia. Sensul ‘râu’, pe care-l avea *pârâu* în româna veche, este o evoluție

ulterioară explicabilă (Ionescu 1985, 146) prin asemănările formale și semantice dintre cei doi termeni (*râu* și *pârâu*), care i-au determinat pe vorbitori să îi confunde. Sinonimele sale sunt: *râu* (sensul 1); *râuș* (sensul 2); *viroagă* (sensul 3); *apă, râu, vale* (sensul 4); *izvor* (sensul 5). Relația de sinonimie dintre *pârâu* și echivalentele sale contextuale a fost posibilă pe baza semantismului primar foarte cuprinzător al termenului de substrat care reprezenta atât denumirea generică a oricărui curs de apă, cât și denumirea pentru traiectoria parcursă de aceasta. Cuvântul autohton apare cu forma veche de plural, *pârâuă*, care are ca echivalente (înv.) *râuș* (la COR. PS.) și *râuri* (B1938, B1988).

Gr. Brâncuș (1983, p. 161-168) și Adriana Ionescu (1985, p. 163) remarcă lipsa unui sinonim total al lui *pârâu* și arată faptul că între el și *râu* există „un raport ca de la general la particular rezultat din specializarea semantică pastorală a termenului” (Brâncuș 1983, p. 168), în sensul că *râu* „acoperă o suprafață semantică mai mare”, iar *pârâu* „i se subordonează ca specie a genului, se include în sfera semantică a termenului latin” (*ibid.*). Acesta este un argument important pentru care *pârâu* aparține vocabularului activ al limbii române.

Lac are sensul ‘întindere (mare) de apă stătătoare, aflată într-o depresiune’: Is. 36:16: B1688 „Veți bea apă den *lacul* vostru”; B1938 „Fiecare să bea apă din *fântână* sa”; B1988 „Fiecare va bea apă din *puțul* său”.

Lac are în exemplele de față înțelesul ‘fântână, puț’; ultimele cuvinte reprezintă echivalentele contextuale ale lui *lac*. Am observat în secțiunea anterioară faptul că *lac* desemnează o întindere de apă stătătoare, iar în cazul de față sunt exprimate conceptele de ‘apă stătătoare’ și ‘construcție destinată stocării apei în vederea consumului acesteia’. *Lac* reprezintă aici termenul generic al sericii, iar *puț* și *fântână* sunt sinonimele sale parțiale. Acestea din urmă se referă numai la construcție + apa din interiorul acesteia, pe când *lac* denumește orice fel de apă stătătoare.

Râu denumește o ‘apă curgătoare (permanentă) formată din unirea mai multor pârâuri, care se varsă într-un fluviu, într-un alt râu, într-un lac, într-o mare’: Is. 50:2: B1688 „Voi pune *râurile* pustie”; B1938 „*Fluviile* le prefac în pustiu”; B1988 „*Râurile* le prefac în pustiu”.

Substantivul comun *râu* este echivalentul parțial al lui *fluviu*. Sinonimia celor două nume comune se datorează semului comun ‘apă curgătoare’. În urma concurenței dintre cele două elemente lexicale, primul s-a specializat în limba contemporană cu sensul ‘apă curgătoare formată din mai multe pârâuri, care se varsă într-un fluviu’, iar cel de-al doilea denumește doar ‘cursuri de apă care se varsă în mare’. Se pare, totuși, că în limba veche *râu* avea și sensul *fluviu*.

Mare reprezintă: 1. ‘Denumirea generică a unei întinderi vaste de apă stătătoare, adâncă și sărată, de pe suprafața pământului, unită cu oceanul printr-o strâmtoare’: Is. 50:2: B1688 „Pustii-voiu *marea*”; B1938 „*Zvânteț marea*”; B1988 „*Usuc marea*”. Ier. 48:32: „*Vișele tale trecură marea*”; B1938 „*Vișele tale se întindeau dincolo de mare*”; B1988 „*Ramurile tale s-au întins peste mare*”. 2. ‘Componentă a templului iudaic din Vechiul Testament’: Ier. 52:15: B1688 „*Marea* cea de aramă cea den Casa

Domnului”; B1938 „Marea de aramă din templul Domnului”; B1988 „Marea de aramă care se afla în templul Domnului”.

Lexemul *mare* nu are sinonime în exemplele citate. Cuvântul figurează și în sintagma *marea de aramă*, care apare în contextele selectate din cele trei versiuni ale *Bibliei*.

4. Particularitățile morfo-sintactice ale termenilor

Cuvintele studiate sunt folosite cu formele învechite și moderne de singular și plural: ex.: *pârâu* pl. *pârâuri*, (înv.) *pârâuă*; *râu* pl. *râuri*, (înv.) *râuere*. Lexemele *codru*, *măgură*, *munte* îndeplinesc rolul de complement circumstanțiale de loc pe lângă verbele *a merge*, *a se duce*, *a se urca*, de care se leagă prin prepozițiile *la*, *în*, *pe*. De ex.: „S-a suit în munte”/ „S-a urcat în munte”/ „S-a dus în (sau *la*) munte”. Sunt frecvente, în textele vechi, construcțiile *a se duce*, *a se urca*, *a veni*, *a se sui în (la) munte*, al căror sens este ‘a se retrage într-un loc înalt’.

5. Originea termenilor câmpului lexical al reliefului

Din perspectiva originii, inventarul lexical studiat în articolul de față reunește cuvinte: a) moștenite din latină: *câmp*, *câmpie*, *lac*, *mare*, *munte*, *râu*; b) provenite din substratul traco-dac: *baltă*, *codru*, *măgură*, *pădure*, *pârâu*; c) împrumuturi din slavă: *deal*; d) derivate de la baze latinești: *înălțime*.

6. Echivalentele de traducere

Florica Dimitrescu (1995, p. 34) vorbește despre două tipuri de sinonimie în textele religioase: *simplică* (între doi termeni sau „binoame sinonimice”) și *complexă* (între mai mulți termeni cu același referent). În contextele comparate de noi apar:

1) „binoame sinonimice” formate din: a) sinonime unice: *înălțime*, *șid*, *râu*, *râulet*, *viroagă*, *izvor*, *vale*, *înălțime*, *tărie*, *slavă*, *colină*, *deal*, *râu*, *fluviu*, *pădure*, *munte*, *munte*, *codru*, *codru*, *pădure*, *măgură*, *munte*, *măgură*, *movilă*, *râu*, *pârâu*, *pârâu*, *viroagă*; b) sinonim unic + perifrastic: *pădure*, *șinut păduros*; *înaltul norilor*, *deasupra norilor*, (*Dub de la*) *înălțime*; (*dubul cel de*) *sus*;

2) serii cu trei termeni compuse din: a) sinonime unice: *înalt*, *departe*, *înălțime*; *înălțime*, *munte*, *deal*; *baltă*, *lac*, *mal*; *nalt*, *înălțime*; *înălțime*, *sus*, *înalt*; *codru*, *deal*, *munte*; *grămadă*, *movilă*, *codru*; *câmpie*, *câmp*, *șes*; *sus*, *înălțime*, *deasupra*; *înălțime*, *miez*, *amiază*, *lac*, *fântână*, *puț*; *înălțime*, *fală*, *mândrie*; *codru*, *colină*, *vale*; *codru*, *luncă*, *șes*; *măgură*, *munte*, *deal*; *măgură*, *munte*, *codru*; *pădure*, *așeră*, *dumbravă*; *baltă*, *mocerită*, *beleșteu*, *izvor*, *vale*, *pârâu*; b) sinonime unice + perifrastice: *codru*, *culme*, *loc înalt*; *măgură*, *înaltul norilor*, *deasupra norilor*, *pădure*, *șinut păduros*, *munte*;

3) serii cu patru termeni alcătuite din: a) sinonime unice: *baltă*, *lac*, *mocerită*, *beleșteu*, *deal*, *colină*, *măgură*, *munte*; *munte*, *movilă*, *deal*, *culme*, *înălțime*; *codru*, *deal*, *măgură*,

munte; b) sinonime unice + perifrastice: *măgură*, *munte*, *hotarul sfântului ținut*, *hotarul sfințeniei Lui*.

Cu excepția lui *mare*, care nu are echivalente contextuale, celelalte elemente lexicale au un număr redus de sinonime parțiale. Predomină seriile cu două și cu trei componente (unice și perifrastice).

Sinonimia reflectă, în opinia Floricăi Dimitrescu (1995, p. 37), dorința traducătorului de a găsi nu numai corespondentul cel mai potrivit, cel mai expresiv și cu cea mai mare frecvență în limba noastră, ci și strădania sa de a evidenția toate nuanțele originalului. Existența acestei relații semantice în textele vechi se datorează, după părerea autoarei citate, faptului că la transpunerea în română a scrierilor sacre au lucrat simultan mai mulți traducători și tipografi (roluri nedelimitate strict în perioada veche) și că fiecare dintre acești cărturari a făcut apel la elementele lexicale cele mai uzitate în regiunea din care provenea el. Dimitrescu (1995, p. 52) face următoarele considerații:

Importanța celor două categorii de sinonime nu este dată de cantitatea lor, ci de momentul istoric de început de dezvoltare a limbii române literare, [...] deoarece se poate observa că, cu cât lanțul sinonimic este mai extins, cu atât posibilitățile de înlocuire ale fiecărui termen cu toți ceilalți sunt mai rare. În general, se poate stabili o relație de inversă proporționalitate între lungimea lanțului sinonimic și posibilitățile de substituție pentru că sferile semantice ale sinonimelor se intersectează numai pe o suprafață redusă, fiecare termen aducând semnificații noi pe plan funcțional-stilistic. În acest fel, operația de comutare, specifică pentru identificarea sinonimelor, poate atrage modificarea valorii semantice a enunțului.

Din perspectiva originii, echivalentele sunt: a) moștenite din latină: *apă*, *înalt*, *sus*, *șes*, *vale*; b) de proveniență autohtonă: *baltă*, *codru*, *măgură*; c) împrumuturi: *dumbravă*, *izvor*, *mocerită*, *movilă* (de origine slavă); *botar* (de origine maghiară); c) neologisme: *colină*, *fluviu*.

Din punct de vedere etimologic, seriile sinonimice menționate anterior au următoarea componență: 1) der. + sl. (2); lat. + der. (2); sl. + sl.; fr. + sl.; fr. + lat.; lat. + substr. (4); substr. + substr. (2); substr. + sl. (2); lat. + comp. + der.; der. + lat. + sl.; 2 substr. + lat.; lat. + 2 der. (3); 2 lat. + der.; substr. + lat. + sl. (5); 2 sl. + substr.; 3 lat. + der.; substr. + lat. + fr.; 2 substr. + n. pr.

Observăm că preponderența cantitativă o au numele comune autohtone, cele moștenite din latină și cele de origine slavă. Folosirea împrumuturilor demonstrează preocuparea celor care au tălmăcit textele religioase pentru înnoirea permanentă a limbii române și pentru dezvoltarea vocabularului acesteia.

Lipsa regionalismelor este justificată de strădania traducătorilor de a folosi doar termenii cu o circulație generală în limba noastră. Florica Dimitrescu (1995, p. 52) arată importanța studierii sinonimiei în context întrucât acesta din urmă evidențiază „valorile cognitive și afective” ale fiecărui cuvânt în parte. Tot de aici se observă dacă echivalentele românești redau fidel originalul sau dacă ele sunt expresia cunoștințelor lingvistice, a culturii cărturarilor, a zonei de proveniență și a dorinței

acestora de a transpune scrierile sacre într-un mod cât mai expresiv și de a evita repetițiile. Aici s-ar putea adăuga și influența unui eventual „revizor” sau tipograf, fapt care nu explică întru totul varietatea traducerii.

7. Prezența în frazeologie a elementelor lexicale denumind tipurile de relief

Dintre lexemele cercetate, numele comun *înălțime* figurează ca element component al locuțiunii verbale *a pune la înălțime* = ‘a ridica, a înălța, a mări’: Iov 5:11: B1688 „Pre Cela ce face pre cei smeriți la înălțime”; B1938 „Ca să pună întru înălțime pe cei smeriți”; B1988 „El înălță pe cei smeriți”.

8. Concluzii

Terminologia formelor de relief în textele religioase din secolele al XVI-lea – al XVII-lea și al XX-lea este considerabilă din punct de vedere cantitativ. Din rațiuni de spațiu am selectat cele mai reprezentative lexeme, pe care le-am grupat în trei categorii: a) elemente terestre și cosmice (semul comun – ‘înălțime’); b) elemente de vegetație (semul comun – ‘suprafață înaltă acoperită de copaci’); c) elemente acvatic (semul comun – ‘apă’).

Citatele selectate din versiunile românește ale textelor biblice au demonstrat semantismul complex al termenilor cu ajutorul cărora se exprimă ideea de înălțime. Terminologia analizată aparține registrului literar al limbii noastre și are un caracter general, nu numai ca urmare a utilizării sale în lucrările religioase vechi și moderne la care am făcut referire, ci și a prezenței acesteia în vocabularul vorbitorilor din toate provinciile românești.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- B1688 = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
- B1938 = *Biblia adică dumnezeiasca scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1938.
- B1988 = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
- COR. PS. = Diaconul Coresi, *Psaltirea slavo-română (1577) în comparație cu psaltirile coresiene din 1570 și din 1589*, text stabilit, introducere și indice de Stela Toma. București, Editura Academiei Române, 1976.
- COR. L. = *Liturgierul lui Coresi (1570)*. Text stabilit, studiu introductiv și indice de Al. Mareș, București, Editura Academiei Române, 1969.
- DOS. PS. = Dosoftei, *Psaltirea în versuri, 1673*. Ediție critică de N. A. Ursu, cu un cuvânt înainte de Înalț Prea Sfințitul Iustin Moisescu, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Sucevei, Iași, 1974.

- NT = *Noul Testament*. Tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan Mitropolitul Transilvaniei, Alba Iulia, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, 1988.
- PH = *Psaltirea Hurmușakî [cca. 1500-1510]*. Studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de Ion Gheție și Mirela Teodorescu, vol. I: *Textul*, 85-211, Facsimile, vol. II: *Indice de cuvinte de Rovena Șenchi*, București, Editura Academiei Române, 2005.
- PO = *Palia de la Orăștie 1581-1582*. Text – facsimile – indice, ediție îngrijită de Viorica Pamfil, București, Editura Academiei Române, 1968.
- PS = *Psaltirea Scheiană comparată cu celelalte psaltiri din sec. XVI și XVII traduse din slavonește, [1573-1578]*. Edițiune critică de I. A. Candrea, București, Socec et. Comp., 1916.
- TETR. = *Tetraevanghelul tipărit de Coresi, Brașov, 1560-1561, comparat cu Evangheliarul lui Radu de la Mănicești, 1574*. Ediție alcătuită de Florica Dimitrescu, București, Editura Academiei Române, 1963.

B. Literatură secundară

- Brâncuș, Gr., *Vocabularul autohton al limbii române*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.
- Dimitrescu, Florica, *Dinamica lexicului românesc – ieri și azi –*, Cluj-Napoca, Editura Clusium și Editura Logos, 1995.
- Hasdeu, B. P., *Etymologicum Magnum Romaniae. Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor.*, vol. I, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Grigore Brâncuș, București, Editura Minerva, 1972 [1887].
- Ionescu, Adriana, *Lexicul românesc de proveniență autohtonă în textele din secolele al XVI-lea – al XVIII-lea*, București, Tipografia Universității din București, 1985.
- Rosetti, Al., *Istoria limbii române, I: Limba latină*, ediția a patra, București, Editura Științifică, 1964.

ELEMENTE PAREMIOLOGICE DE SORGINTE BIBLICĂ ÎN FLOAREA DARURILOR*

IOAN MIHALCEA

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
ioanmihalcea90@gmail.com

Abstract: In the current article, we aim at presenting a few things about a work which is considered to be one of the oldest translations into Romanian of *Fiore di virtù*, the well-known Italian anthology of moral content written in the early 14th century. We are mainly interested in identifying and briefly presenting and analyzing some of the proverbs of Biblical origin from *Floarea darurilor*, the translation into Romanian of *Fiore di virtù*.

Keywords: *Fiore di virtù*, biblical paremiology, Tommaso Gozzadini, proverbs in the Bible.

1. Introducere

Floarea darurilor, cunoscută și cu titlul de *Albinușa*, este considerată una dintre cele mai vechi cărți populare din literatura română și totodată cea mai reprezentativă din literatura florilegiilor (cf. Cartoian 1974, p. 247). Cei care s-au ocupat de studiul acestei importante cărți populare o descriu ca fiind „o operă cu caracter de tranziție, situată între apocrife și romanele populare” (Moraru 1996, p. 15). *Floarea darurilor* este o lucrare de origine italiană, al cărui titlu original este *Fiore de virtù*. Nicolae Cartoian, unul dintre cercetătorii care s-au ocupat cu studiul acestei cărți, este de părere că ea a fost realizată de către un călugăr benedictin, Tommaso Gozzadini, în Bologna secolului al XIII-lea (cf. Cartoian 1974, p. 248). Pusă sub tipar în 1474, *Fiore de virtù* a avut un atât de mare succes în epocă, încât până la 1540 a avut parte de nu mai puțin de 40 de ediții. Lucrarea s-a răspândit foarte repede, fiind tradusă în limbi precum greacă, rusă, armeană, sârbă și română. Alexandra Moraru, realizatoarea ediției de text a *Florii darurilor*, inclusă în colecția „Cele mai vechi cărți populare în literatura română”, coordonată de Ion Gheție și Alexandru Mareș, completează informația adusă de Cartoian, apelând la studiile cercetătoarei italiene Maria Corti, care s-a ocupat, la rândul ei, de studiul acestei lucrări. Astfel, ea susține că originalul operei a fost realizat la Emilia, în zona Bologna – Ferrara, extinzându-se cu rapiditate spre Veneția și Toscana (Moraru 1996, p. 15). Dacă Nicolae Cartoian susține că lucrarea a fost alcătuită de călugărul benedictin amintit mai devreme,

* *Paremiological Elements of Biblical Origin in Floarea darurilor*

Alexandra Moraru susține anonimatul acestei lucrări, recunoscând, totuși, că acestea i-au fost atribuite autori diferiți în secole diferite. Printre numele amintite se numără: Tommaso Leoni, Cherubino da Spoleto și Tommaso Gozzadini din Bologna. Studiind cu atenție sursele *Florii darurilor*, autoarea ediției de text încadrează alcătuirea lucrării între anii 1313 (data uneia dintre surse, *De regimine rectoris*) și 1323. Acest din urmă an nu este ales la întâmplare, întrucât, dacă este să ne raportăm la configurația lucrării, putem observa faptul că acea clasificare a conținutului în virtuți și vicii este preluată din *Summa theologiae* a lui Toma d'Aquino, 1323 fiind anul canonizării sale ca sfânt.

Floarea darurilor este structurată în 35 de capitole, în fiecare dintre acestea fiind prezentată câte o virtute, însoțită de viciul care îi corespunde: adevăr – minciună, dreptate – strâmbătate, dragoste – pizmă, bucurie – întristare ș.a.m.d. Titlurile celor 35 de capitole sunt: 1. *Darul iubirii*, 2. *Despre viciul invidiei*, 3. *Binecuvântarea bucurii*, 4. *Pentru viciul tristeții*, 5. *Binecuvântatei păci*, 6. *Pentru viciul mâniei*, 7. *Binecuvântatei mile*, 8. *Despre viciul nemilei*, 9. *Binecuvântatei dărnicii*, 10. *Viciul zgârceniei*, 11. *Binecuvântatei corijării*, 12. *Despre viciul lingușirii, adică al vorbelor dulci*, 13. *Darul prevederii*, 14. *Despre viciul nebuniei*, 15. *Darul justiției*, 16. *Viciul in justiției*, 17. *Darul lealității*, 18. *Despre viciul nedreptății*, 19. *Darul adevărului*, 20. *Viciul minciunii*, 21. *Darul tăriei*, 22. *Viciul fricii*, 23. *Darul mărinimiei*, 24. *Viciul truției*, 25. *Darul constanței*, 26. *Viciul netocmelei* (= inconstanței), 27. *Darul socotinței* (= temperanței), 28. *Viciul nesocotinței*, 29. *Darul smereniei*, 30. *Viciul truției*, 31. *Darul abstenenței*, 32. *Despre viciul lăcomiei*, 33. *Darul castității*, 34. *Viciul desfrânării*, 35. *Darul măsurii*.

Fiecare capitol în parte prezintă, la rândul său, patru secțiuni. O primă secțiune conține definiția și clasificarea virtuții/ viciului respectiv(e). Cea de-a doua reprezintă asemănarea animalieră, compararea virtuții sau a viciului cu un animal, fie el real sau mitic. A treia secțiune, cea care preocupă studiul nostru, este rezervată enumerării sentințelor/ maximelor clasice, filosofice sau teologice (preluate din Sfânta Scriptură). Ultima secțiune prezintă o istorioară morală (moralizatoare), un *exemplum*, ce are rolul de a scoate în evidență avantajele virtuții sau necazurile pe care le poate aduce viciul. Deși structura lucrării pare a fi una elementară, Alexandra Moraru atrage atenția asupra faptului că „în realitate, avem de-a face însă cu o alcătuire complexă, ale cărei surse nu sunt întrutotul elucidate, dar al cărei conținut atractiv explică penetrarea și difuzarea largă, din Italia renascentistă cartea străbătând progresiv frontierele Europei și depășindu-le” (Moraru 1996, p. 15).

Pe lângă citatele biblice extrase din Sfânta Scriptură (atât din Vechiul Testament, cât și din Noul Testament), *Floarea darurilor* mai cuprinde sentințe preluate din *Vitae Patrum*, *Gesta Romanorum*, tratatele lui Albertano de Brescia, *Speculum majus* de Vincent de Beauvois, și descrieri animaliere și fragmente de bestiarii medievale extrase din lucrările lui Bartolomeo Anglico, Guillaume Perrault și chiar din lucrarea lui Dante, *Convivio*. Pe lângă aceste surse, *Floarea darurilor* mai are la bază și izvoare orientale (cu precădere arabe), „adaptate și preluate prin surse medievale, teme din Esop, din paremiologia antică (Aristotel, Platon, Ovidiu, Horațiu etc.), profeții din Vechiul Testament” (Moraru 1996, p. 16).

În urma studiilor efectuate, s-a ajuns la concluzia că în cultura română *Floarea darurilor* a fost tradusă pentru prima oară în secolul al XVI-lea, cel mai probabil în intervalul 1592-1604, de către un anonim (posibil un anume ieromonah Ioan), la mănăstirea Putna. Această primă versiune este conservată în manuscrisul 4620 BAR, care prezintă text bilingv (slavo-român) și care face și obiectul de studiu al ediției realizate de Alexandra Moraru (Moraru 1996). Pe lângă acest manuscris, *Floarea darurilor* mai este conservată și în alte 4 miscelane: Ms. 3821 BAR (*Codex Neagoeanus*, copiat în 1620 de Ion din Sâmpetru); Ms. 1436 BAR (copiat de Costea dascălul din Șcheii Brașovului în 1693); Ms. 559 BAR (care cuprinde 2 versiuni fragmentare aparținând secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea); Ms. 101 BAR (scris de un anonim la jumătatea secolului al XVII-lea).

Din punctul de vedere al vechimii și al integralității textului, manuscrisul 4620 primează, celelalte miscelane fiind lacunare. Textul manuscrisului se întemeiază pe o traducere unică preluată după un izvor grecesc, probabil prin intermediare slavone (Moraru 1996, p. 20).

2. Proverbe de sorginte biblică în *Floarea darurilor*

Vom încerca, în cele ce urmează, să discutăm despre câteva elemente paremiologice de sorginte biblică regăsite în *Floarea darurilor*. Așa cum am amintit mai devreme, fiecare capitol al cărții prezintă o secțiune în care sunt prezentate sentințe, maxime preluate fie din Sfânta Scriptură, fie atribuite unor filosofi celebri, menite să scoată în evidență virtutea sau viciul despre care se discută în capitolul respectiv. Așa cum propune și titlu studiului nostru, ne-am concentrat atenția asupra acelor pasaje considerate proverbe, mai cu seamă asupra celor de sorginte biblică.

Astfel, un prim proverb pe care l-am identificat și care merită discutat se regăsește în capitolul întâi, în care se vorbește despre darul iubirii: „Solomon grăi că toate apele vin den mare și iară în mare se întorcu” (Moraru 1996, p. 121).

Parafraza își are originea în Ecles. 1:7: „Fluviile toate curg în mare și marea nu se umple; fluvii se'ntorc de unde-au izvorât, ca de acolo să purceadă iarăș”; de asemenea, se face trimitere și la Sir. 40:11: „Tot ce vine din pământ, în pământ se'ntoarce și tot ce vine din apă, în mare se întoarnă” (B ANANIA).

În privința acestui proverb, Murphy (1992, p. 8) atrage atenția asupra faptului că imaginea mării care nu se umple niciodată exprimă, de fapt, inutilitatea acțiunii râurilor. Cu alte cuvinte, marea, a cărei umplere este imposibilă, reprezintă o metaforă pentru eforturile pe care le face omul și care niciodată nu sunt suficiente.

Zanne înregistrează proverbul cu forma „Toate rîurile curg în mare” (ZANNE, vol. I, p. 273), insistându-se, astfel, asupra ciclicității, asupra întoarcerii la origini. Alte două forme, mai apropiate de cea a proverbului biblic original atât din punct de vedere formal, cât și în privința sensului, sunt: „Toate apele în mare se varsă, și marea nu se mai umple” (ZANNE, vol. I, p. 209) și „Toate apele în mare se varsă, și marea nicicum se umple” (*ibid.*). În B1688 găsim forma: „Toate pîraiele merg în mare și marea nu se împle; la locul unde pîraiele merg, acolo iale se vor întoarce a

mêrge”. Și în culegerea lui Wolfgang Mieder este înregistrat proverbul cu o formă asemănătoare cu cea din română: „All rivers run into the sea” (MIEDER 1990, p. 42); după cum se poate observa, proverbul ales reprezintă o redare exactă a primei părți din proverbul biblic original din KJB („All the rivers run into the sea; yet the sea is not full; unto the place from whence the rivers come, thither they return again”).

Un alt proverb identificat în acest capitol este: „Și toate trupurile den pământu născură și iară în pământu se vor întoarce” (Moraru 1996, p. 121-122).

În cazul acestui citat se potrivește atât ca formă, cât și ca sens același verset din Sir. 40:11: „Tot ce vine din pământ, în pământ se’ntoarce și tot ce vine din apă, în mare se întoarnă”. La rândul său, citatul din *Sirah* are ca sursă Fac. 3:19: „Întru sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea, până te vei întoarce în pământul din care ești luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce!” (B ANANIA).

Acest verset își are originea în episodul căderii omului în păcat din Cartea *Facerii* („căci pământ ești și în pământ te vei întoarce!” Fac. 3:19, B ANANIA). Recurențe ale acestui verset se găsesc și în alte cărți ale Vechiului Testament: „Adu-Ți aminte astăzi: din lut m’ai plăsmuit și’n lut mă vei întoarce” (Iov 10:9); „dacă Tu Îți vei întoarce fața, ele se vor tulbura;/ dacă Tu le vei lua duhul, ele se vor sfârși/ și în țărâna lor se vor întoarce” (Ps. 103:29); „suflarea li se va duce, ei în pământul lor se vor întoarce,/ e ziua’n care gândurile lor toate vor pieri” (Ps. 145:4); „Tot ce vine din pământ, în pământ se’ntoarce și tot ce vine din apă, în mare se întoarnă” (Sir. 40:11) (B ANANIA). Versetul exprimă ideea egalității tuturor în fața morții.

Forma înregistrată de Zanne, „Țărână ești și în țărână te vei întoarce” (ZANNE, vol. VII, p. 863), nu poate fi considerată proverb, ci mai degrabă un citat biblic. B1688 reține forma: „Toate merg la un loc, toate s-au făcut den țărînă și toate se vor întoarce la țărînă”. În privința limbii engleze, MIEDER (1990, p. 47) înregistrează citatul ca proverb, cu forma: „All are of the same dust”.

Tot în acest capitol se face referire la începutul iubirii, al iubovului. Acest început este datorat sau atribuit femeii; prin urmare, în acest context sunt adunate o serie de sentințe și proverbe în care femeia este deopotrivă lăudată și blamată. Iată câteva exemple grăitoare:

„Solomon dzise: «Cine află muierea ceaea buna bună bucurie află. Iară cine goneaște muierea ceaea bună goneaște-ș și binele de la el»” (Moraru 1996, p. 124).

Citatul are ca sursă Prov. 18:22-23: „Cel ce și-a găsit o femeie bună, bune daruri și-a aflat și desfătare a primit de la Dumnezeu. Cel ce o îndepărtează pe femeia bună, bunătățile și le îndepărtează, iar cel ce ține o adulteră e nebun și necredincios” (B ANANIA). De asemenea, acest proverb face trimiteri și la alte versete din Biblie: Prov. 19:14 – „Părinții le împart fiilor casă și avere, dar femeia îi este rânduită bărbatului de către Dumnezeu”; Prov. 31:10 – „Cine va afla o femeie vrednică? fiindcă una ca aceasta e mai prețioasă decât nestematele”; Sir. 26:3 – „O soție bună e o parte bună: parte li se dă celor ce se tem de Domnul”.

În comentariul făcut acestui proverb, Fox (2009, p. 646) insistă asupra faptului că cele mai bune lucruri care i se întâmplă omului nu se datorează caracteristicilor

sale ereditare, ci într-un tot al lui Dumnezeu. Același lucru se petrece și în cazul unei femei bune, aceasta fiind dovada bunătății lui Dumnezeu. Cu toate acestea, darurile oferite de Dumnezeu au nevoie și de contribuția omului. Același exeget observă că acest proverb preamărește valoarea femeii ca atare, fără a exclude posibilitatea excepției. În esență, adevăratul sens al proverbului se reduce la faptul că prezența unei femei bune în viața unui bărbat implică o casnicie și o viață bună.

Culegerea lui Zanne înregistrează proverbul cu formele: „O femeie e coroana casei, Femeia cinstită este coroana bărbatului” (ZANNE, vol. II, p. 143). Există echivalențe ale proverbului și în franceză: „Femme bonne vaut une couronne”; spaniolă: „La mujer buena corona es del marido”; engleză: „A good wife's a godley prize” (*ibid.*).

„Iară grăiaște de muierea cea bună, că easte cununa bărbatului ei și-i derepteadză casa lui. Și derept aceea o au trimes Dumnădzău într-un agiutoriu lui.” (Moraru 1996, p. 124)

Citatul are ca sursă Prov. 12:4: „Femeia virtuoasă îi e cununa bărbatului ei; dar precum viermele în lemn, așa își nimicește bărbatul femeia care face răul” (B ANANIA). Alte versete la care proverbul face trimitere sunt: Prov. 14:1 – „Femeile înțelepte zidesc case, dar cea fără minte și-o dărâmă cu mâinile ei”; Prov. 31:10 – „Cine va afla o femeie vrednică? fiindcă una ca aceasta e mai prețioasă decât nestematele”; Prov. 26:1 – „Fericit e bărbatul unei femei bune; numărul anilor lui va fi îndoit”; Sir. 26:3 – „O soție bună e o parte bună: parte li se dă celor ce se tem de Domnul”.

Aproape peste tot în Vechiul Testament, în special în cartea *Proverbele lui Solomon*, femeia este prețuită nu pentru frumusețea ei, ci mai degrabă pentru caracterul său. Este și cazul acestui proverb în care femeia virtuoasă este văzută ca o cunună pentru bărbatul ei. Așa cum bine observă Fox (2009, p. 548), cununa simbolizează în acest context demnitatea autentică. Femeia virtuoasă îi conferă bărbatului respect și este un semn dat de la Dumnezeu.

În culegerea lui Zanne, proverbul prezintă următoarele forme: „Nevasta cu mintea bună e bărbatului cunună” (ZANNE, vol. IV, p. 508); „O femeie vrednică e coroana casei”, „Femeia cinstită este coroana bărbatului” (ZANNE, vol. II, p. 143); „Muierea bună, bărbatului cunună” (ZANNE, vol. IV, p. 464).

„Solomon dzise: «Nu e nice un rău mai de veninul șarpelui; așijdere easte și mânia mueriei»” (Moraru 1996, p. 124).

Chiar dacă nu prezintă aceeași formă, suntem de părere că proverbul se apropie ca sens de Sir. 25:17: „Răutatea femeii îi schimonosește chipul și-i întunecă înfățișarea, de parc'ar fi de urs” (B ANANIA).

Un alt proverb care atrage atenția asupra răutății femeii, regăsit în *Floarea darurilor*, este: „Și mai bine e să stea înaintea leilor și înaintea zmeilor, decât unii muieri mânioasă” (Moraru 1996, p. 124), pentru care găsim numeroase corespondențe în B ANANIA: „Mai bine e să locuiești în pustie decât cu o femeie certăreață și limbută și amarnică” (Prov. 21:19), „Mai bine să locuiești într'un ungher din pod decât în casă de obște cu o femeie arțăgoasă” (Prov. 25:24), „Mai

bine mi-ar fi să locuiesc cu un leu sau cu un balaur decât cu o femeie rea” (Sir. 25:16).

Acest proverb intră în categoria celor bazate pe formula „mai bine [...] decât”. În acest caz este vorba despre: mai bine (ceva rău) decât (ceva și mai rău). De asemenea, trebuie remarcat faptul că acest proverb face parte și din șirul de proverbe care au ca temă familia și gospodăria și, totodată, din rândul proverbelor despre femeia (soția) cicălitoare; el atrage atenția asupra „pericolului” de a avea o femeie cicălitoare.

În culegerea lui Zanne găsim următoarele forme ale proverbului: „De nebun și de muiera rea fiecare înțelept fuge”, „De muiera rea și dracul fuge de ea”, „Să fugi de muiera rea ca dracul de tămâie” (ZANNE, vol. II, p. 290). Alte proverbe similare sunt: „Femeia e mai dihai decât dracul”, „Femeia e calul (lucrul, sora) dracului”, „Femeia hotărăște și Satana împlinește”, „Femeii nici dracul nu-i vine de hac”, „Femeia judecă pe dracul și-l scoate dator”, „Muiera a îmbătrânit pe dracul”, „Ceea ce săvârșește muiera, nimeni nu poate săvârși”, „Ceea ce femeia leagă, nici dracul nu dezleagă”, „Unde e muiera nu mai are dracul nimic de făcut” (Gheorghe 1986, p. 204). De asemenea, proverbul prezintă și echivalențe în latină: „Femina nihil pestilentius”, „Quod non potest diabolus, mulier vincit”; franceză: „Femme sait un art avant le diable”, „Ce que femme veut, Dieu le veut”; italiană: „La donna, per piccola che (la) sia, la vince il diavolo in furberia”; portugheză: „O que o diabo não pode consegue-o a mulher”, „O que a mulher quer, Deus o quer”; spaniolă: „La mujer sabe un punto más que Satanás”, „Lo que la mujer quiere, Dios lo quiere” (Gheorghe 1986, p. 204).

Un alt capitol în care am identificat elemente paremiologice de sorginte biblică este capitolul al nouălea, intitulat *Binecuvântatei dărnicii*. Iată câteva exemple:

„Și iarăși dzise: «Bogația ce se strânge de pripă, de pripă se împuținează, iară ceaea ce se adună câte puțin, den puțin se face mult»” (Muraru 1996, p. 138). Cf. Prov. 13:11: „Averea adunată cu fărădelege se va împuțina, dar a celui ce o strânge cu bună-credință se va înmulți. Dreptul se îndură și împrumută” (B ANANIA).

Acest proverb atrage atenția asupra faptului că averea durabilă se face doar cu înțelepciune și muncă asiduă. Câștigul realizat peste noapte, în mod ilegal, este inutil întrucât se termină cu aceeași rapiditate cu care a fost realizat, pe când averea acumulată treptat este cea care rămâne. Prin urmare, averea procurată cu fărădelege și rapiditate reprezintă o auto-infrângere (Fox 2009, p. 565).

Culegerea lui Zanne înregistrează proverbul cu următoarele forme: „Averea, mai mult de patruzeci de ani nu stă într-un loc; și acolo stă atâta, unde e câștigată cu dreptate, iar unde e cu strâmbătate, nu ține nici atâta”, „Averea e ca o baltă, cum faci un șanțuleț toată se scurge” (ZANNE, vol. V, p. 24), dar și: „Din cele bune și drepte dracul pe jumătate lui își face parte, dar din cele rele, ce nu ne va cere?”, „Cele drepte sunt jumătate ale dracului, iar cele nedrepte cu stăpân cu tot” (ZANNE, vol. V, p. 281), cu observația că ultimele două forme ale proverbului sunt folosite atunci când se vorbește despre cei care adună din jafuri și fărădelegi. Același sens se regăsește și în proverbul „Mai bine puține cu dreptate decât multe cu strâmbătate”

(ZANNE, vol. V, p. 286), care are ca sursă Prov. 15:33: „Mai bine e să primești puțin cu dreptate decât roade multe pe nedrept” (B ANANIA).

Un alt capitol în care regăsim câteva proverbe biblice ce merită comentate este capitolul al 16-lea, în care se vorbește despre viciul in justiției: „Solomon dzise: «Cine face groapă să bage altul într-însa, însuș va cădea într-însa». Și iarăș: «Cine rostogoleaște pietri întorcu-se pre spr-însul» (Moraru 1996, p. 151). Cf. Prov. 26:27: „Cel ce sapă groapa aproapelui cade el în ea, iar cel ce prăvălește piatra, pe el și-o prăvălește”.

Acest proverb face parte din acea categorie a proverbelor care prezintă foarte multe recurențe sau ecouri în Sfânta Scriptură. Pe lângă *Proverbele lui Solomon*, proverbul se mai regăsește în *Psalmi* (7:15; 54:23; 56:7), Est. 7:10, Ecles. 10:8, Deut. 6:25 sau Sir. 27:26. Proverbul este considerat de Clifford (1999, 234) ca fiind „autentic” nu numai datorită faptului că a fost extrem de utilizat în popor, el regă-sindu-se în Ecles. 10:8 și Sir. 27:26, ci și datorită apariției sale într-o carte egipteană de învățături din secolul al XIV-lea î.Hr., intitulată *Ankehseshonq*. Proverbul mizează pe principiul reciprocității, sensul acestuia fiind acela că, de cele mai multe ori, răul se pedepsește cu rău.

În culegerea lui Zanne, proverbul se regăsește cu două forme de bază, fiecare corespunzând celor două părți ale proverbului biblic original: „Cel ce sapă groapa altuia, cade singur într-însa” (ZANNE, vol. I, p. 767) și „Cine petra rostogolesce, Pe el sé lovesce” (ZANNE, vol. I, p. 250). Sensul acestora rămâne identic cu cel din Biblie. Acest proverb este atestat și în operele lui Dosoftei, Dimitrie Cantemir, Ion Neculce și Nicolae Costin. De asemenea, proverbul prezintă și echivalențe în aromână: „Nu fă groapa altui că cadzi singur”, „Care sapă groapa ti altu nâs cade nuntru”; latină: „Incidit in foveam quam fecit”, „In foveam cecidit quam fecerat ipse”; franceză: „Tel qui creuse une fosse à un autre, y tombe souvent lui-même”, „Qui conduit dans le fossé, / y tombera le premier”, „Tel qui tend un piège à autrui, y tombe souvent lui-même”; italiană: „Chi scava la fossa agli altri, vi cade dentro egli stesso”, „Chi ad altri scava la fossa, non di rado vi cade il primo”; portugheză: „Quem laço me armou, nele caiu”, „Quem para os outros abre buraco, nele cai”; spaniolă: „Quien lazo me armó en el cayó”, „Cae en la cueva el que a otro lleva a ella” (Gheorghe 1986, p. 143-144).

B1688 reține forma: „Cela ce sapă groapa aproapelui său, într-însa va cădea; și cel ce tăvălește piatră preste el, se va tăvăli”. MIEDER (1990, p. 65) identifică proverbul cu forma: „He that digs a pit for another shall fall into it himself”. În capitolul 24, în care se discută viciul trufiei, găsim proverbul: „Solomon dzise: «Mai bunu e nume bun, decât avuție multă»” (Moraru 1996, p. 163). Cf. Prov. 22:1: „Un nume bun e mai de preț decât bogăția multă, și un dar bun, decât argintul și aurul” (B ANANIA).

Acest proverb, afirmă Murphy (1998, p. 164), are la bază una dintre cele mai autentice preocupări biblice, și anume importanța unui nume bun, a unei reputații bune. Comparația ce alcătuiește întregul proverb este spectaculoasă, însă nu trebuie trecut cu vederea faptul că aceasta trebuie pusă în legătură cu înțelepciunea: niciun

fel de bogăție nu poate fi comparată cu adevăratele valori recunoscute de către așa-numiții „înțelepți”. Clifford (1999, p. 195) insistă asupra componentei sociale a acestui proverb. Omul este considerat un „animal social”, care își poate găsi fericirea doar într-o societate, fiind acceptat de ceilalți prin faptul că dă dovadă de încredere și respect. Prin urmare, în acest context social, importanța numelui, a reputației o precede pe cea a valorilor materiale. Trebuie menționat aici și faptul că același sens îl prezintă și proverbul din Ecles. 7:1: „Numele bun e mai bun decât untdelemnul bun, și ziua morții decât ziua nașterii” (B ANANIA).

Dacă proverbul biblic original are la bază comparația între *numele bun* și *bogăția multă*, proverbul înregistrat de Zanne echivalează cei doi termeni: „Un nume cinstit e o comoară neprețuită” (ZANNE, vol. VII, p. 518), păstrând însă sensul original. De asemenea, limba română înregistrează și alte forme ale acestui proverb: „Un nume bun e ca o moșie”, „Numele bun e mai scump decât aurul”, „Mai mult valorează cinstea decât aurul”, „Mai bine mort decât cu rușinea-n nas”, „Lucrul cel mai scump e cinstea, ce folos că unii o vând prea ieftin”, „Decât să-ți iasă nume rău mai bine ochii din cap” (Gheorghe 1986, p. 333). Proverbul prezintă echivalențe în latină: „Honesta fama melior pecunia est”, „Damnum appellandum est cum mala fama lucrum”, și, inevitabil, și în limbile romanice: în franceză: „Bonne renommée vaut mieux que ceinture dorée”, „Bon renom vaut un héritage”, „Bon renom luit même en cachette”, „Acquiers bonne renommée et dors grasse matinée”; italiană: „Chi ha nome ha roba”, „Chi acquista reputazione, acquista roba”; spaniolă: „El buen nombre vale más que toda roqueza al hombre”, „El nombre rige al hombre” (Gheorghe 1986, p. 334).

În B1688 regăsim forma: „Mai ales este numele bun decât avuția multă, și darul bun de cât argintul și aurul”. În ceea ce privește limba engleză, MIEDER (1990, p. 52) identifică proverbul cu forma: „A good name is better than great riches”, aceasta reprezentând prelucrarea primei părți a proverbului biblic înregistrat în KJB („A good name is rather to be chosen than great riches, and loving favour rather than silver and gold”).

3. În loc de concluzii

Ceea ce ne-am propus în această lucrare nu reprezintă decât începutul unei cercetări mai ample, care sperăm să se concretizeze într-un capitol al tezei de doctorat. Totodată, proverbele prezentate aici nu reprezintă decât o mostră din bogăția de material paremiologic regăsit în *Floarea darurilor*, dacă este să ne raportăm la numărul total al proverbelor de sorginte biblică extrase, care depășește 80.

De asemenea, trebuie să insistăm asupra faptului că indentificarea cu exactitate a corespondențelor din Sfânta Scriptură este pe alocuri dificilă, întrucât există cazuri în care fie nu se spune exact cui îi aparține sentința, fie numele celui căruia se spune că i-ar aparține este greșit. Am avut de-a face cu cazuri în care unele citate, deși îi erau atribuite lui Solomon, se aflau, de fapt, în *Isus Sirab*. Dificilă este, de asemenea,

și identificarea unora dintre proverbele care diferă destul de mult ca formă față de cele din traduceri actuale ale Bibliei.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- B ANANIA = Anania, Bartolomeu Valeriu, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată, adnotată și tipărită de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului, Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2009.
- B1688 = *Biblia de la București (1688)*, în Eugen Munteanu (coord.), *Monumenta linguae Dacoromanorum. Pars XII, Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2015; *Pars XX. Sapientia, Ecclesiasticus, Susanna, De Belo sive Dracone Babylonico*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014.
- KJB = *King James Bible*. Project Gutenberg ed., 2nd version, 10th ed, Champaign, Ill, Boulder, Colo: Project Gutenberg (format electronic; consultată la adresa: <http://www.netlibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=2009248>).
- MIEDER = Mieder, Wolfgang, *Not by Bread Alone. Proverbs of the Bible*, Vermont, The New England Press Shelbourne, 1990.
- ZANNE = Zanne, Iuliu, *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

- Cartoian, Nicolae, *Cărțile populare în literatura românească*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974.
- Clifford, Richard J., *Proverbs: A Commentary*, Kentucky, Westminster John Knox Press Louisville, 1999.
- Fox, Michael V., *Proverbs 10-31, The Anchor Yale Bible*, vol. 12B, New Haven & London, Yale University Press, 2009.
- Gheorghe, Gabriel, *Proverbele românești și proverbele lumii romanice. Studiu comparativ*, București, Editura Albatros, 1986.
- Moraru, Alexandra, *Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, vol. I: *Floarea darurilor*, București, Editura Minerva, 1996.
- Murphy, Roland E., *Ecclesiastes. World Biblical Commentary*, vol. 23A, Dallas, Texas, Word Books Publisher, 1992.
- Murphy, Roland E., *Proverbs*, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1998.

“YOU WILL SEE THE SON OF MAN COMING”: THE SANHEDRIN AND THE NEARNESS OF THE PAROUSIA*

LAURENȚIU FLORENTIN MOȚ
Institutul Teologic Adventist, Cernica
mtlaurentius@gmail.com

Abstract: Limbajul apropierii Parusiei este prevalent în NT. Scopul acestui studiu este să exploreze o afirmație – „Veți vedea pe Fiul Omului venind” (Marc. 14:62; Mat. 26:64; cf. Apoc. 1:7) – pe care Hristos a adresat-o membrilor sinedrului. A promis Isus ascultătorilor Săi că-L vor vedea în persoană, la a doua Sa venire, ori venirea menționată este de natură simbolică? Trebuiau aceștia să-L vadă în realitate sau actul vederii era mai degrabă o metaforă pentru înțelegere? Trebuia ca lucrul acesta să se petreacă în generația aceea înainte ca adresații să moară? Acestea sunt cele mai importante întrebări ale acestei cercetări. Importanța acestor întrebări stă în faptul că ne oferă mai multe informații cu privire la viziunea lui Hristos despre timpul venirii Sale și facilitează oportunitatea de a aprecia mai bine limbajul NT cu privire la apropierea Parusiei. O analiză atentă a textelor de mai sus va pune în lumină cum ar fi înțeles afirmația lui Isus ascultătorii și destinatarii inițiali ai evangheliilor.

Keywords: Parousia, iminentă, apropiere, sinedriu.

1. Introduction

The language of nearness with regards to the Parousia of Jesus is quite prevalent in the NT. The purpose of this study is to explore one particular statement – “You will see the Son of Man coming” (Mark 14:62; Matt 26:64; cf. Rev 1:7), which Christ addressed to the members of the Sanhedrin in the context of His trial. The four questions of this research are: (1) did Jesus promise His audience that He will be seen by them in person, at His Parousia, (2) is the coming mentioned here symbolic, (3) were they to see Him in reality or the action of seeing is rather a metaphor for the capacity of understanding, and (4) was that supposed to happen in that generation before they would die? The importance of these questions lies in the fact that they tell more about Christ’s view on the timing of His return and facilitate one the opportunity to better fathom the NT language of nearness. Scholars are divided over the issue mostly because they have different theological worldviews. A careful analysis of the texts above will highlight how Jesus’

* „Veți vedea pe Fiul Omului venind”: sinedriul și apropierea Parusiei

immediate hearers and the initial recipients of the gospels would have understood His saying.

The methodology of the research requires the following steps. First there will be done a review of the main opinion on the issues raised here. Second, the paper will tackle the image of the coming with clouds and its most probable meaning in Matthew and Mark. Third, the study will undertake the range of meanings of the collocation “from now on” so as to clarify whether the members of the Sanhedrin were supposed to see something of a continual nature or a punctilinear event. Fourth, the verb “to see” will be analyzed in order to find out whether there is any possibility of a non-literal perception in the passages in Matthew and Mark. Fifth, the implications of the use of the second person plural pronoun will be inferred. In light of the findings, this study will conclude about the implications of Jesus’ saying for the general topic of nearness of the Parousia in the NT writings.

2. Literature Review

In literature, there are three opinions. The first is that Jesus is referring to His enthronement and Parousia (Lane 1974, p. 537; Collins/ Attridge 2007, p. 705; Allenn 1907, p. 284). This opinion is as old as Justin Martyr who partially quotes the dominical saying about Christ returning with clouds in his First Apology 51,52 (Oden/ Hall 2005, p. 219-220). Commenting on Matthews version, Nolland (2005, p. 1131-1132) argues that the Sanhedrin were to see hints of Christ’s enthronement, not necessarily understanding, but finally having no doubt about who Christ is when He comes at the consummation.

The second is that in light of Dan 7:13, Jesus alludes to a moment when He comes not to earth but before the Ancient of Days in order to receive authority. It is this universal authority that the members of the Sanhedrin would see. This dominion of Christ became expressed in the resurrection and ascension, but while the Sanhedrin did not see the risen Christ it witnessed the consequences of Christ’s kingship seen positively in the expansion of the church and negatively in the destruction of Jerusalem (France 2002, p. 611-613)¹. A simplified form of this second opinion is that Mark 14:62 promises that the Sanhedrin would see Jesus coming in judgment to his enemies (Evans 2002, p. 450-452). Positively put it, Christ judges were to see how His kingdom advances in the world. Based on the Matthean ἀπ’ ἄρτι (“from this very time on”) and the Lukan ἀπὸ τοῦ νῦν (“from now on”) it is suggested that “the language cannot refer to what was to take place at the end of the world, but to what was to take place continually in the world from that time on” (Gould 1922, p. 279). Still positively, some see here Jesus promising the members of the Sanhedrin that they would understand His claims especially by His exaltation (Brooks 2001, p. 243; Hagner 2002, p. 800; Blomberg 2001, p. 403).

¹ The enthronement idea is very old and dates back to Origen (*Commentary in Matthew*, 111) as Simonetti (2002, p. 266) shows.

There is also a third view, a combination of the previous two. Thus, Jesus speaks primarily of the Parousia as the ultimate vindication of his Messiahship, but this began with the resurrection and His ascension (Davies/ Allison 2004, p. 529-531)². So the events immediate after the trial made their contribution to the perception of the Sanhedrin about Christ, while the Parousia is to definitively defend Him, but in a remote future.

There seems to be an incompatibility in the expositors’ estimation between the possibilities of a literal coming of Christ, literally seen by the Sanhedrin during their lifetime. Those who see the literal coming of Christ do not emphasize His return in that generation. They argue that Christ’s addressees would see evidences of His enthronement and later literally see Him when He returns. Scholars who stick to the time limit of the Sanhedrin’s members’ lifetime argue for a symbolic coming of Christ also symbolically perceptible to the contemporaries of Jesus either in judgments upon the Jews or in the prosperity of the Christian church. In the following section I will argue that Jesus promised the Sanhedrin to see Him coming upon return from heaven. Whether this was meant to happen during their lifetime is secondary.

3. The Coming with Clouds

One of the critical issues in Christ’s saying to his judges is the expression μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (“with the clouds of heaven”). Does it point to judgment and reception of the dominion or Parousia? The many verbal parallels between the saying of Jesus and Dan 7:13 make commentators to easily affirm that “This is an unmistakable allusion to Dan 7:13.”³ Common vocabulary between the context of the two verses include: the expression “son of man,” the description of this figure as coming, and his reception of the dominion from God. A point of disagreement, however, seems to be the destination of the son of man. In Daniel, he definitely comes before the Ancient of Days. But is Christ referring to the same thing in Mark 14:62; Matt 26:64? Neither Mark nor Matthew are specific about this. Jesus simply tells of the son of man coming with the clouds of heaven. In order to find out whether this coming is in the presence of God or from heaven to earth one needs to bring into play all the contexts where the action of coming and the clouds are combined.

² “He sees the miracles of Calvary, the resurrection, the ascension, the coronation at the Father’s right hand (‘the right hand of the Power,’ that is, ‘of the Almighty’), Pentecost, the glorious return on the clouds of heaven, the judgment day, *all rolled into one*, manifesting his power and glory. On the final day of judgment, he, even Jesus, will be the Judge, and these very men – Caiaphas and his partners – will have to answer for the crime they are now committing” (Hendriksen/ Kistemaker 1953-2001, p. 932-933); italics mine.

³ Evans (2002, p. 452) argues that Dan 7:13 is a background also because of “Jesus’ previous self-references as ‘the son of man.’”

It is true that there are OT and apocryphal contexts which make the clouds to be a symbol of judgment (Nah 1:3; Zec 2:17; Eprj 1:61)⁴. But clouds and coming is the combination that informs Jesus' saying to the Sanhedrin. For this we turn exclusively to the NT. The shortened form of the expression is found in Rev 1:7. Here, the phrase Ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν is obviously a description of the second coming. Moreover, the expression Ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν is not strictly speaking a verbatim quotation from the LXX as we have it. The Septuagintal phrase in Dan 7:13 is Ἰδοὺ ἔρχεται ἐπὶ τῶν νεφελῶν. It is in Theodotion's rendition of Dan 7:13 where the preposition ἐπὶ is replaced with μετὰ. It is hard to believe that John relies on Theodotion and not on the LXX. Indeed, the more common way of expression in Greek combine ἐπὶ τῶν νεφελῶν or ἐν νεφέλαις. Thus, in Mark's version of the Olivet Discourse, the Son of Man is seen "coming in clouds" (ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις, Mark 13:26), whereas in Matthew's version He is seen "coming on the clouds" (ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν, Matt 24:30). Both these verses refer to the Parousia and, interestingly enough, both Mark and Matthew are consistent in making Jesus repeat the exact same expression before the Sanhedrin (cf. Mark 14:62; Matt 26:64). At the moment of the consummation, 1 Thess 4:17 pictures the faithful being taken "in the clouds" (ἐν νεφέλαις) to meet the Lord.

In light of all this data, it is almost unavoidable to conclude that the most natural meaning associated with the son of man coming with/ on/ in the clouds of heaven is His Parousia. Jesus talks to the Sanhedrin about His coming at the end of time. Because the addressees of Jesus were supposed to see this with their own eyes and from the time of the statement onward, there are scholars who cannot see the allusion to Christ's second coming⁵. But as it will be shown further, these limitations are not to outrun the pragmatic meaning of the expression "coming with the clouds", which is clearly eschatological. The next step in our research is finding out what Matthew and Luke meant by the expression "from now on".

⁴ "The phrase 'coming with the clouds of heaven' – see also Dan 7:13; Joel 2:2; Zeph 1:15; Rev 1:7; 14:14-16 – reminds us of the fact that Scripture frequently associates 'a cloud' or 'clouds' with the idea of judgment, God's coming in order to punish the wicked. This, however, is by no means always the case. In fact, sometimes it is God's love, mercy, and grace that are emphasized (Exod 34:5-7), though even then punitive justice is not left out of the description" (Hendriksen/ Kistemaker 1953-2001, p. 612).

⁵ "On this understanding of the imagery the 'coming on the clouds of heaven' cannot be read as a reference to the *parousia*, as has been the traditional exegesis until relatively recently. See on 24:30 for a parallel issue, where exactly the same words are used (without the intervening reference to Ps 110:1) with reference, as I argued there, to the enthronement of the Son of Man in contrast to the destruction of the temple. There the event predicted was to take place within 'this generation,' and here too Matthew's wording demands a fulfillment which is imminent rather than set in the indefinite future: it is something which 'you' (the current Sanhedrin members) 'will see,' and it will come true 'from now on'" (France 2007, p. 1027-1028).

4. “From Now On”

Unlike Mark who tells nothing about when Christ’s judges will see His kingship and coming, both Matthew and Luke use similar expressions to suggest continuity⁶. Matthew uses ἀπ’ ἄρτι (Matt 26:64), while Luke prefers ἀπὸ τοῦ νῦν (Luke 22:69). Luke omits the coming of the Son of Man and creates no problem with regards to the Son of Man being continuously seen as sitting at the right side of the power of God. But Matthew includes also the coming of Jesus. Therefore, scholars cannot fathom how an event such as the Parousia can constantly be seen taking place. Therefore, they dismiss that Jesus spoke about His return.

It is true that ἀπ’ ἄρτι “is quite emphatic”⁷. It is also problematic primarily in light of how things took place after. The Sanhedrin see only a chained man making bold claims about himself. Are these claims pointing to the Parousia? It has been recorded that the disciples only see the exalted Lord in all His power and authority (cf. 28:18-20). The Jewish leaders only witness some bad omens such as the tearing of the temple inner curtain, an earthquake in the context of Jesus’ death, the resurrection of the dead saints (27:51-53), and the disappearance of Jesus’ body (28:11-15). Luz and Koester suggest that “If we want to avoid taking refuge in impossible philological artifices, there is only one possible solution. Verse 64 is to be read not merely as an empirically recoverable sentence but at the same time as a histologically programmatic sentence”⁸. This would mean that “from now on” conveys that the whole world will see things in a different perspective. However, this too seems to be an artifice.

Rather the very fact that within a few days we have Christ risen from the dead and assuming His divine royalty, while neither the high priest nor any of his companions did at that time literally witness Jesus coming before their eyes in glory

⁶ Continuity is also present in Mark, as France (2007, p. 611-613) argues: “Unlike Matthew and Luke, Mark does not specify *when* they will see, but in the comments that follow I shall argue that he has in mind the same immediacy which is expressed in Matthew’s ἀπ’ ἄρτι and Luke’s ἀπὸ τοῦ νῦν. That is, after all, what the second-person address would naturally imply: the vision will be that of those who hear Jesus speaking, not of some future generation... We need not be more specific, since Mark is not, but within this complex of events it would certainly be possible for Jesus’ judges within their lifetime to see that the ‘Messiah’ they thought they had destroyed had in fact been vindicated and exalted to the place of supreme authority”.

⁷ “Those listening to Jesus are asked to see in the person surrounded by enemies The-Man-in-glory, the cloud rider of Dan 7:13 ff. (cf. also Ps 110:1). In a very real sense this is the climax of all that Matthew’s tradition has so carefully preserved for us in the sayings about The Man. Though Jesus does not say ‘You will see *me*’, the identification is plain enough to his hearers” (Albright/ Mann 2008, p. 333).

⁸ “‘From now on’ means that for Jesus’ blinded judges who see nothing of the truth the only perspective remaining is the future of the judgment of the world” (Luz/Koester 2005, p. 430).

and coming with/ on the clouds of heaven. “To insist that the expression must be taken to mean ‘from now’ overlooks the fact that neither the friends of Jesus nor his enemies could see the change of which he speaks beginning ‘now’. While seeing the roots of the change in what was to happen immediately, it appears that the complete fulfilment of what Jesus is saying belongs to the future” (Morris 1992, p. 684). There seems then to be another explanation to look for.

This comes through BDF §12, the section on word division in the NT. BDF explain the phenomenon of *scriptio continua* and the principles based on which the ancient writers were to divide the text⁹. These principles are not absolute however and there remained many exceptions and instances where the text can be divided in more than one way. Such an example is our ἀπ’ ἄρτι, which at least in some cases could be read as ἀπαρτί, found in Ionic and popular Attic, and means ‘exactly, certainly’. This seems to be the case in Rev 14:13 for example, where the combination ἀποθνήσκοντες ἀπ’ ἄρτι seems infelicitous. One cannot die from now on, since death is a momentary experience. And so is the Parousia. Therefore, in Matt 26:64, BDF, 8¹⁰ would have ἀπαρτί in combination with ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου... ἐρχόμενον, with the result “certainly, you will see the son of man... coming”. With such a reading, there is no need to force participle “coming” to mean anything other than the Parousia.

At least some exegetes would embrace this direction of thought:

We should read ἀπαρτί instead (BDF § 12:3) and so find a prophecy of the *parousia*. Although usually quickly dismissed, this is a real possibility; ἀπαρτί ‘certainly’ is probably the right reading in Rev 14:13 and possibly Jn 13:19. Here moreover ‘the usual reading of Matt 26:64 with ἀπ’ ἄρτι, “from now on”, does not make good sense at all, because a prediction beginning “From now on you will see” must be followed by a continuous state, not a single event, as the object of the vision. (Davies/ Allison 2004, p. 530)

Davies/ Allison (2004, p. 531) go on showing what the reasons for which Jesus could have and not have spoken about ascension and enthronement are. In support of the idea that the Son of Man was to go *to* God and not to come to earth *from*

⁹ They make reference to principles such as (1) words must be separated when the constituent elements cannot be separated by another word; (2) words need separation when some new accent is created; and (3) there needs to be a separation when new meanings arise and impact the whole.

¹⁰ Not all scholars agree with this. Hagner (2002, p. 800), for example, thinks that Matthew could have been clearer if this was his intention. “As a third possibility, but less probably, ἀπ’ ἄρτι could be taken as a single word with the quite rare meaning ‘certainly’ ” (BDAG, 81a; BDF §12[3]); thus: “Assuredly you will see the Son of Man...”. This avoids the problem of ἀπ’ ἄρτι being placed before ὄψεσθε, “you will see”, but if this is what the evangelist meant, he could have chosen much more obvious words or phrases”. However, in light of *scriptio continua*, there is no need to conjecture Matthew’s lack of clarity. It is probably the opacity of the reader to be first blamed.

God, there are several evidences brought up. First, since Jesus makes an allusion to Ps 110:1, which is elsewhere in the NT used to describe Christ’s coronation and ascension, there seems natural to infer the same idea in Matt 26:64. Second, Dan 7:13 clearly portrays the one like a son of man going into the presence of the Ancient of Days. Third, the phrase ἄπ’ ἄρτι would point out to an immediate future, most probably to Jesus’ exaltation, but not in reference to His Parousia. However, Dan 7 does not only speak about the one like a son of man coming into the presence of God, but also of the Ancient Days marching to earth for judgment (cf. Dan 7:22). Further, in both Matt 26:64 and Mark 14:62 the sitting is put before coming. This means by logical necessity that the coming cannot be in the presence of God, since Jesus is already sitting at God’s right side. Lastly, the definitive argument comes, as I have partly shown before, from Matthew’s use of the same imagery elsewhere in his gospel. Thus, the coming of the Son of Man indiscriminately refers to the Parousia. Also, the image of Christ sitting on a throne is an eschatological tableau (cf. Matt 19:28; 25:31), never related to an earthly kingdom. So far, it was shown that Christ promises to the members of the Sanhedrin that certainly they will see Him coming. But what exactly does the verb “to see” imply?

5. The Verb to See

In trying to harmonize the promise of Jesus to the Sanhedrin with the fact that He did not return as yet, some scholars prefer to take the verb “to see” in the sense of “to understand”¹¹. But is that legitimate so far as the usage in the NT is concerned? According to LSJ, *s.v.* the metaphorical usage of ὁράω is present in classical Greek. Thus, for example, SOPHOCLES (p. 78-152) has the blind Oedipus say: φωνῇ γὰρ ὁρῶ, τὸ φατιζόμενον (“For I see by sound, as the saying is”) or the comic poet ALEXIS (p. 382-389, 391-423, 425-440, 442-462, 464-522, 52) has one of his character “seeing” the smell of wine (οἴνου μόνον ὀσμὴν ἴδωσιν).

BDAG, *s.v.* identifies several types of combinations that make the verb ὁράω to convey the meaning of understanding: (1) when it is combined with accusative followed by infinitive; *e.g.* ὁρῶ, κράτιστε Διογνητε, ὑπερῆσπουδακότα σε τὴν θεοσέβειαν τῶν Χριστιανῶν μαθεῖν (“I see you, most excellent Diognetus, having taken exceedingly great pains to learn about the way Christians worship God”) (*The Epistle of Mathetes to Diognetus* 1)¹²; (2) in the case of ὁράω + ὅτι, *e.g.* ἰδόντες ὅτι (Mark 2:16), ἰδὼν ὅτι (Mark 12:28¹³); (3) when it is combined with indirect quest

¹¹ See for example: “The statement ‘you will see’ (gr. ὄψεσθε) does not necessarily imply that Jesus will return as judge to punish his enemies. Note that chapter 13 does not portray Jesus executing such a judgment when he returns as Son of Man (13:24-27). Rather, the activity he comes to carry out is the gathering of the elect. The force of “you will see” is that Jesus will be vindicated in their eyes” (Collins/ Attridge 2007, p. 705).

¹² DIOGNETUS (p. 52-84).

¹³ This is by far the most common type. See for other examples M. Ant. 9, 27, 2 (MARCUS AURELIUS ANTONINUS, p. 4-250); Philo, Migr. Abr. 46 (PHILO, p. 1-60); Just., D. 23, 3 al.

following, e.g. οὐχ ὁρᾶς, ὅσω πλείονες κολάζονται, τοσοῦτω, πλεονάζοντας ἄλλους (“Do you not see that the more of them are punished, the greater becomes the number of the others?”) (*The Epistle of Mattheos to Diognetus* 7:8¹⁴); (4) when direct discourse follows ὁρᾶτε (“You see, brethren, jealousy and envy wrought a brother’s murder”) (1 Cl 4:7).

When it comes to Mark 14:62 and Matt 26:64, ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου does not meet any of the criteria above. Therefore, it must mean that Caiaphas and company were to see Jesus in reality, with their own eyes. It is the same literal sense like in Mark 16:7 and Matt 28:7 where the disciples are told by the angel that they will see Jesus in person in Galilee (ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε). This was by no means metaphorical.

Now, if the perception was to be physical, it applies to both the act of coming and to the act of sitting. We cannot apply the verb in two different ways in the same text. This consistency makes good sense. The Sanhedrin was to see Jesus both sitting and coming at the Parousia. How can this be? Indeed, some find a problem in juxtaposing the action of sitting, which is stationary, and the action of coming, which implies movement. And one way to avoid this is to suggest that the high priest and the other judges were to see evidences that Jesus sits at the right side of God and later on literally see Jesus coming on the clouds at the Parousia. But this is inconsistent with the laws of semantics.

Here is how Evans answers these issues:

Juel (*Messiah and Temple*, 95), finding incongruous the juxtaposition of being “seated”, which implies being stationary, and “coming”, which implies movement, concludes that “two separate scenes” have been combined. However, this supposition is unnecessary, for we find Ps 110:1 and Dan 7:13 combined in Jewish exegesis (cf. *Midr. Ps.* 2.9 [on Ps 2:7]), which suggests that ancient exegetes found nothing incongruous in linking these texts. But the incongruity itself vanishes when we recognize that the throne of which Dan 7:9 speaks is God’s chariot throne, whose “wheels were burning fire” (cf. Ezek 1, 10). One can be *seated* and *moving* because one is in a chariot. (Evans 2002, p. 452)

In conclusion, there is no indication in the affirmation of Jesus that He was referring to understanding and not visual perception. He warned Caiaphas and the

(JUSTIN, p. 90-265); 1 Cl 12:8; 23:4; 44:6 (CLEMENT, p. 98-204), Gen 8:13; 16:4; 26:28; 39:13, Exod 3:2; 10:10; 20:22, Deut 5:24; 9:16; 32:39, Josh 8:21; 23:4, Jdg 12:3; 20:41, 1 Sam 10:14; 12:12, 17; 13:6; 28:21, 2 Sam 10:14; 17:23; 1 Kgs 3:28; 21:7, 2 Kgs 5:7; 11:1; 12:11, 1 Chr 19:15, 2 Chr 22:10; 24:11, 1 Macc 3:29; 4:20; 9:16; 11:39, Ps 33:9; 118:159, Odes 2:39, Eccl 3:22, Wis 18:1, Sir 24:34, Isa 22:9; 56:10, Jer 2:19, Bar 2:17, Ezek 19:5; 23:13, Dan 2:8; 4:23, Dat 2:8, 45, Bel 1:11, Matt 2:16, Luke 17:15; 24:39, John 6:22; 7:52, Acts 14:9, Gal 2:7, 14, Jas 2:24; 5:11.

¹⁴ See also 1 Cl 16:17; 41:4; 50:1; 15:8.

rest that they will see Him sitting in power and glory and coming on the clouds of heaven, both activities to take place at the Parousia.

6. Does “You” Infer During Lifetime?

The last question of this study is whether the second person plural address implies that Jesus would have come during their lifetime. When one understands the language of Jesus figuratively this is not an issue. If Jesus referred to evidences of His enthronement and His coming in judgment, the idea that the addressees were to see for themselves all these is the natural reading. Nonetheless, if as I have argued Jesus talked about His Parousia then the question is legitimate. Did He affirm that His judges will not die before Him to return?

There are three observations that inform the answer to this question. The first regards the usage of the second person. There are texts where the use of the second person with regards to the Parousia implies death and resurrection between the moment of speech and the fulfilment of the saying. One example is: ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν ὀψησθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ πάντας τοὺς προφῆτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω (“There will be weeping and gnashing of teeth when you will see Abraham, Isaac, Jacob, and all the prophets in the kingdom of God, and you being cast out”) (Luke 13:28). It is obvious that the addressees of Jesus were to experience the expulsion from the kingdom of God after the resurrection, since Abraham, Isaac, Jacob, and the prophets were to be resurrected at the consummation (Luke 20:37-38; cf. Matt 22:32, Mark 12:26-27). Though Luke 13:28 does not exclude as such that the resurrection could take place before the interlocutors of Jesus die, the mention of Abraham, Isaac, Jacob and the prophets may imply that those Jesus addresses would likewise experience death as the three patriarchs and the past prophets had.

A second example is: λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πῖω ἀπ’ ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ’ ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου (“But I tell you, I will by no means drink from this fruit of the vine until that day when I will drink it new with you in the kingdom of my father”) (Matt 26:29). Like in the previous example, the death of the disciples may be implied in the fact that Christ himself was to pass through that experience just a day after the moment of speech. Therefore, the celebration in the heavenly kingdom may include death and resurrection meanwhile.

This seems to be confirmed by the only verse in the NT which is directly echoing the text under study (Mark 14:62, Matt 26:62). This is Rev 1:7, which reads: Ἴδου ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, καὶ κόψονται ἐπ’ αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς (“Behold, He is coming with clouds, and every eye will see Him, even those who pierced Him, and every tribe of the earth will mourn Him”) (Rev 1:7). The image of coming “with clouds” is verbatim taken from Mark 14:62 and Matt 26:62, and is found only

here. The verbal connection is strong. Now, John writes at the end of the first century, which means after more than 6 decades since the incident in the hall of the high priest. Probably, most of the members of the Sanhedrin, if not all, were dead by the time John writes. This suggests that the warning of Jesus remains valid and its fulfillment includes the death of the addressees.

This is not to say that the first-hand witness necessarily took Christ's statement this way. It should not be overlooked the fact that at least some of the members of the Sanhedrin were Sadducees, who did not believe in the resurrection. Therefore, when they heard Christ forewarning them about seeing Him when He comes, they may not have thought about dying and experiencing that after resurrection.

7. Conclusions

Christ promised the high priest and Sanhedrin that they will see Him at His Parousia, and this implied an interim time span of death. However, they did not understand it in this terms since they expect no resurrection.

One implication about this for the topic of nearness and delay in the NT is that many of the promises of soon return of Jesus may imply that the initial recipients will experience death meanwhile. The impact on the first readers however highlights nearness, either in negative or positive terms. The promise of the soon second coming is not a promise of divine foreknowledge, but one of divine conditional plan. Whenever the conditions were fulfilled He would have come.

Bibliography

A. Primary Sources

- ALEXIS = *Fragmenta comicorum Graecorum*, vol. 3, A. Meineke (ed.), Berlin, Reimer, 1970 [1840].
- BDAG = Arndt, William/ Danker, Frederick/ Bauer W. Walter, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- BDF = 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.
- CLEMENT = Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, A. Jaubert (ed.), Paris, Cerf, 1971.
- DIOGNETUS = *A Diognete*, H.-I. Marrou (ed.), 2nd ed., Paris, Cerf, 1965.
- JUSTIN = *Die ältesten Apologeten*, E.J. Goodspeed (ed.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.
- LSJ = Henry George Liddell *et al.*, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- MARCUS AURELIUS ANTONINUS = *The meditations of the emperor Marcus Aurelius*, vol. 1, A.S.L. Farquharson (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1968 [1944].
- PHILO = *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 4, L. Cohn (ed.), Berlin, Reimer, 1962 [1902].

SOPHOCLES = Sophocles, *Oedipus Coloneus* 138. *Sophocle*, vol. 3, A. Dain/ P. Mazon (ed.), 1st ed. rev., Paris, Les Belles Lettres, 1967 [1960].

B. Secondary Literature

- Albright, W.F./ Mann, C.S., *Matthew: Introduction, Translation, and Notes*, New Haven, Yale University Press, 2008.
- Allen, Willoughby C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, New York, C. Scribner's Sons, 1907 („The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments”, no. 26).
- Arndt, William/ Gingrich, F. Wilbur/ Danker, Frederick W./ Bauer, Walter, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- Blomberg, Craig, *Matthew*, Nashville, Broadman & Holman, 2001 („The New American Commentary”, no. 22).
- Brooks, James A., *Mark*, Nashville, Broadman & Holman, 2001 („The New American Commentary”, no. 23).
- Collins, Adela Yarbro/ Attridge, Harold W., *Mark: A Commentary on the Gospel of Mark, in Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Minneapolis, Fortress, 2007.
- Davies, W. D./ Allison, Dale C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, London, T&T Clark International, 2004.
- Evans, Craig A., *Mark 8:27-16:20*, Dallas, Word, 2002 („Word Biblical Commentary”, no. 34B).
- France, R.T., *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002.
- France, R. T., *The Gospel of Matthew*, in *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007.
- Gould, Ezra Palmer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark*, New York, C. Scribner's Sons, 1922.
- Hagner, Donald A., *Matthew 14-28*, Dallas, Word, Incorporated, 2002 („Word Biblical Commentary”, no. 33B).
- Hendriksen, William/ Kistemaker, Simon J., *Exposition of the Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, Baker, 1953-2001 („New Testament Commentary”, no. 9).
- Lane, William L., *The Gospel of Mark*, in *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974.
- Liddell, Henry George *et al.*, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Luz, Ulrich/ Koester, Helmut, *Matthew 21-28: A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 2005.
- Morris, Leon, *The Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992.
- Nolland, John, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.
- Oden, Thomas C./Hall, Christopher A., *Mark*, Downers Grove, InterVarsity, 2005 („Ancient Christian Commentary on Scripture NT”, no. 2).
- Simonetti, Manlio, *Matthew 14-28*, Downers Grove, InterVarsity, 2002 („Ancient Christian Commentary on Scripture NT”, no. 1B).

CÂTEVA REPERE ALE TRADIȚIEI BIBLICE TEXTUALE ÎN CULTURA FRANCEZĂ*

BIANCA-ELENA PĂUN

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

bianca_elenas@yahoo.com

Abstract: L'article traite le problème de la traduction de la Bible en français. La traduction du texte sacré commence dans le X^e siècle et a connu au long du temps de nombreuses variantes. La principale source de la traduction jusqu'au XVI^e siècle a été la *Vulgate*, puis, les traducteurs se sont orientés vers la *Septante* et le texte hébreu. Du point de vue de la confession, les traductions sont protestantes, catholiques, hébraïques ou oecuméniques. Par le nombre impressionnant des traductions, la Bible en français a réussi à s'imposer dans la tradition biblique européenne.

Keywords: traduction de la Bible, la *Vulgate*, la *Septante*, la Réforme, illustration de la Bible.

1. Introducere

Traducerea Bibliei în cultura franceză a început de timpuriu, încă din secolul al X-lea, și a reprezentat o preocupare principală atât pentru unele figuri ecleziastice, cât și pentru unele personalități laice. Transpunerea textului sacru în limba franceză după originalele grecesc, latin sau ebraic nu a fost lipsită, de-a lungul timpului, de conflicte și opinii contradictorii ale reprezentanților bisericilor.

În Franța se poate vorbi despre mai multe tipuri de traduceri. În funcție de confesiune, traducerile sunt catolice, iezuite, protestante, iudaice, existând însă și o traducere ecumenică, la care au participat catolici, protestanți și ortodocși. Din punctul de vedere al destinatarului traducerii, se găsesc în spațiul francez traduceri făcute pentru elite, pentru oamenii simpli și chiar pentru cei care nu sunt vorbitori nativi ai limbii franceze.

Prezentul studiu conține o periodizare a traducerilor, începând cu Evul Mediu, continuând cu secolul al XVI-lea, apoi cu secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, ajungând la principalele traduceri ale secolelor al XIX-lea și al XX-lea și încheind cu traducerile de după cel de-al Doilea Război Mondial.

În Evul Mediu întâlnim cele mai multe traduceri parțiale în versuri sau în proză, urmate și de câteva integrale. În această perioadă, *Vulgata* este considerată ca fiind textul original, ea constituind sursa celor mai multe dintre traduceri; traducătorii

* *Quelques repères de la tradition biblique textuelle dans la culture française*

apelează rareori la *Septuaginta*. În ciuda acestui fapt, „influența *Septuagintei* asupra textelor veterotestamentare ale *Vulgatei* se manifestă în foarte multe locuri” (Loria Rivel 2004, p. 38).

2. Începutul traducerilor biblice în limba franceză

Între anii 938-952 apare o primă mărturie a traducerilor biblice, reprezentată de un manuscris valencian inspirat de cartea *Iona* a Vechiului Testament în traducerea Sfântului Ieronim. Textul este scris în protofranceză, o limbă de tranziție de la limba latină la franceza veche. Ulterior, un text în versuri este datat în jurul anului 1000 și cunoscut sub numele *Passion de Christ*. Acest text a constituit o sursă de inspirație pentru unele scrieri din perioada romantică: „The *Passion* narrative was among the oldest themes of oral poetry in Romance” (Lampe 1969, p. 437).

Fără a insista asupra tuturor traducerilor parțiale, merită amintite câteva. Între 1181-1187 există o parafrază a *Psalmilor* care se presupune a fi a lui Adam de Perseigne. Această lucrare este dedicată Mariei de Champagne și reprezintă o introducere în ceea ce s-a numit mai târziu „littérature courtoise”. În 1192 începe traducerea *Pentateuhului* tot la dorința Mariei de Champagne, care, însă, nu va fi gata până la moartea acesteia, în 1198; această scriere a fost transmisă în trei manuscrise. La sfârșitul secolului al XII-lea găsim o parafrază a *Exodului*. Sub forma cântecelor de gestă apare o parte din *Macabei*, într-un manuscris din Berne. Secolul al XIII-lea este și perioada în care apar multe traduceri integrale ale *Psalmilor*. De la începutul aceluiași secol există ms. Paris Arsenal 2083, originar din Mentz, care conține Evangheliile pentru Paști, alături de un comentariu de Haimon d'Halberstadt.

Traducerile în proză au ca punct de plecare *Bible historique* a lui Guyart des Moulins, care s-a bucurat de o mare difuzare în Evul Mediu.

Începând cu anul 1250 apar și primele traduceri integrale ale Bibliei, iar o ediție de referință este *La Bible d'Acre*, care, după cum afirmă Nobel (2011, p. 215), „reprezintă o primă tentativă de transpunere a unui text integral al Bibliei în franceză. Ea are la bază două manuscrise care au văzut lumina zilei la Acre, iar cel mai vechi manuscris este cunoscut sub numele de Manuscrisul Arsenal 5211 și datează din jurul anilor 1250-1254”.

Secolul al XIV-lea este considerat „vârsta de aur” a difuzării Bibliilor manuscrise în cultura franceză. Chiar dacă au existat mai multe ediții ale textului sacru în această perioadă, traducerea de referință este *La Bible de Jean de Sy*, care apare sub îndrumarea lui Jean de Bon (1350-1364), primul rege al Franței de numele căruia se leagă istoria Bibliilor franceze. Traducerea se oprește în 1356, când regele este captiv, și se conservă sub forma ms. Paris B.N. fr. 15937.

3. Secolul al XVI-lea, un moment important în istoria traducerilor biblice în Franța

Odată cu secolul al XVI-lea și cu instaurarea Reformei, autoritățile eclesiastice au avut un cuvânt de spus în ceea ce privește traducerile în limbile moderne, punându-se problema ereziilor.

În ceea ce privește traducerile, secolul al XVI-lea ridică și problema greșelilor gramaticale, iar această muncă a filologilor nu este bine văzută de către teologi. În biserici apar două mari întrebări în legătură cu Sfânta Scriptură: dacă textul sacru trebuie predicat sau lecturat și dacă trebuie utilizată *Vulgata* Sfântului Ieronim sau originalele ebraice. Se consideră, de asemenea, că unele limbi moderne nu au ajuns la maturitatea necesară pentru o traducere a Bibliei. În același timp, se dorește ca traducerile să respecte atât ordinea cuvintelor, cât și mesajul textului-sursă. Chiar dacă Umanismul refuză glosele și comentariile în traducerile Bibliei, secolul al XVI-lea abundă în note marginale, glose, comentarii și prefețe. Există puncte de vedere diferite și în ceea ce privește ilustrarea Bibliei. Luteranii și catolicii sunt foarte deschiși la ideea ilustrării Bibliilor, Martin Luther angajând chiar artiști apreciați ai vremii. La polul opus, calvinii sunt mult mai reticenți, abordând un stil didactic și sobru.

De referință pentru secolul al XVI-lea este figura lui Jaques Lefèvre d'Étaples. În 1530 se tipărește *Biblia de la Amers* de către Martin Lempereur. Această Biblie îi este atribuită lui Jaques Lefèvre d'Étaples, care își începe traducerea la Paris, în 1523, prin publicarea Noului Testament. Paternitatea textului nu este, însă, sigură, considerându-se că lucrarea este una colectivă.

Lucrarea lui Jaques Lefèvre d'Étaples stârnește nemulțumiri și mai mari decât existau până la acel moment în lumea catolică, ai cărei reprezentanți nu acceptau ideea traducerii textului sacru în limbile vernaculare; această reacție a venit și din cauza faptului că autorul era catolic. Astfel, el este exilat la Strasbourg, în 1525, alături de alți discipoli de-ai săi. După 1530, el nu-și mai semnează lucrările și se retrage, fără a părăsi însă catolicismul. În ciuda faptului că era catolic, a îmbrățișat toată viața ideea luterană în ceea ce privește traducerea Sfintei Scripturi în limbile vulgare.

După instaurarea Reformei, prima traducere protestantă a Bibliei este *La Bible d'Olivétan* (1535), tipărită de Guillaume Farel, discipol al lui Lefèvre. Deși a fost considerată oficial prima traducere protestantă din Franța, difuzarea ei a fost un eșec. Olivétan nu este mulțumit de munca sa și în 1535 începe o revizuire cu ajutorul lui Calvin, însă moartea sa din 1538 lasă întreaga revizuire pe umerii inițiatorului Reformei. Odată cu apariția acestei Biblii, Reforma ia amploare, iar Calvin este cel care instaurează cenzura în tipografie. Principalele centre tipografice ale vremii erau Geneva și Lyon; în acesta din urmă atmosfera era mult mai relaxată, în timp ce la Geneva nimic nu se publica fără autorizație.

Un alt capitol important din istoria traducerilor biblice din Franța secolului al XVI-lea este reprezentat de figura lui Sébastien Castellion, un traducător al Bibliei

într-adevăr inovator. El se axează pe inovații lexicale: „Cette traduction n'en est pas moins le résultat d'une recherche lexicologique et stylistique très poussée. Comme Luther le fait pour sa version allemande, il cherche son inspiration dans la langue populaire” (Bogaert 1991, p. 84), fapt pe care Calvin nu-l acceptă, iar relația celor doi se sfârșește prin acuzația adusă lui Castellion că ar fi heterodox. Cu toate acestea, traducătorul mai sus amintit nu renunță la munca sa și are în vedere realizarea unei traduceri cât mai inteligibile pentru cititorii neavizați ai Bibliei. Deși a fost atras de mediile calvine, traducerea sa nu are la bază ideile Reformei și în cele din urmă versiunea sa a fost respinsă atât de calvini, cât și de catolici.

Următoarea perioadă avută în vedere este cea cuprinsă între secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, mai precis de la Edictul de la Nantes până la Revoluția franceză.

În 1598, Edictul de la Nantes pune capăt războaielor religioase din Franța și constituie, în istoria Bibliilor, o frontieră naturală. Favorizată de protestanți, lectura Bibliei în limba franceză este acceptată de catolici, însă doar din punct de vedere juridic, în viața de zi cu zi fiind considerată „dăunătoare și interzisă”.

La începutul secolului al XVII-lea, protestantismul se prezintă ca un ansamblu de biserici solid instalate în Europa, numărul celor din Franța reprezentând doar o mică parte a lor. Edictul impune limite în difuzarea și editarea Bibliei, însă dă autorizații de construire a sălașelor de cult conduse de pastori. Protestanții au drepturi oficiale civile, dar și responsabilități: ei au dreptul să fie admiși la universități, colegii, spitale, însă beneficiarii trebuie să țină cont de sărbătorile catolice, să plătească dările și să respecte legislația în ceea ce privește căsătoria. Edictul, însă, va fi revocat în octombrie 1685 de către Ludovic al XIV-lea, care adoptă o atitudine foarte dură față de protestanți. În același an, Regele-Soare semnează Edictul de la Fontainebleu prin care cere dărâmarea templelor, iar pastorii sunt obligați să părăsească Franța. Această perioadă este una foarte întunecată pentru protestanți, care au fost exilați în număr de aproximativ 250000. Cei care au rămas fie au acceptat să se convertească, fie au trăit clandestin în Franța, păstrându-și credința și convingerile. Cei rămași au fost obligați să practice cultul catolic, interzicându-li-se Bibliile protestante și accesul la sălașele de cult.

Ludovic al XV-lea continuă același sistem, reînnoind Edictul lui Ludovic al XIV-lea. Abia pe 17 noiembrie 1787, Ludovic al XVI-lea semnează la Versailles un Edict de toleranță, prin care membrilor Bisericii Reformate nu li se acordă aceleași drepturi cu ale catolicilor, dar au câteva drepturi civile: botez, nuntă, deces, loc de muncă public. Odată cu Revoluția franceză, protestanții vor avea din nou drepturi depline.

După revocarea Edictului de la Nantes, *Biblia de la Geneva* (1669) a avut parte de mai multe ediții în afara spațiului francez, în special în Olanda, la Amsterdam. Tot la Amsterdam vor mai apărea câteva ediții demne de amintit: în 1703, *Noul Testament* al lui Jean Le Clerc; în 1707 apare o traducere a *Bibliei a lui David Martin*, care se află la polul opus celei a lui Le Clerc: dacă primul pune la îndoială inspirația divină a scrierilor, cel din urmă crede în adevărul suprem dictat de Duhul Sfânt.

În comparație cu publicarea edițiilor protestante ale Bibliei, cele catolice au parte de susținere în spațiul francez. În secolul al XVII-lea există două versiuni importante: *La Bible de Louvain* și *La Bible de Port Royale*. Cea din urmă este o traducere făcută după *Vulgata* și conține abundente note de subsol și comentarii, din punct de vedere literar și teologic.

În secolul al XVIII-lea apare prima ediție iezuită a Noului Testament, făcută exclusiv după *Vulgata*, și, de asemenea, și ediția *Bibliei de la Cologne*, care are trăsături janseniste și nu conține note explicative.

Important de menționat este că toate Bibliile apărute în secolul al XVIII-lea au la bază *Biblia Curții Regale*.

4. Biblia în epoca modernă

Odată cu începutul secolului al XIX-lea și apoi în secolul al XX-lea are loc dezvoltarea tipografiilor, iar Bibliile încep să fie tipărite în tiraje mari. Un rol important în difuzarea Bibliilor în întreaga lume îl are apariția Societăților biblice. În spațiul francez se remarcă *La Société biblique de France* și *La Société biblique de Paris*, care susțin revizuirea unor ediții ale Bibliei apărute anterior anului 1881. Aceste societăți, fiind susținute de protestanți, au stârnit reacții negative în rândul catolicilor; reprezentanții Bisericii catolice vedeau în aceste societăți biblice o mișcare anticreștină și continuau să creadă că traducerea textului sacru în limbile vernaculare are caracterul specific prozelitismului protestant.

În această perioadă se tipărește în spațiul catolic un număr considerabil de revizii ale versiunii Sacy și o așa-numită Versiune sinodală, în anul 1910. Anterior acestei ediții apăsarea, în 1904, *La Bible de Crampon*, o traducere făcută de Theodore Crampon după originalele ebraic, aramaic și grecesc.

De cealaltă parte, protestanții vor oferi și ei câteva ediții demne de amintit. În 1879 apare traducerea lui Édouard Reuss, considerat un maestru incontestabil al teologiei protestante liberale. Lucrarea sa este una științifică și nu se adresează publicului larg. După moartea sa a apărut și o variantă germană a Vechiului Testament, făcută după cea franceză, publicată în 1892.

Pentru secolul al XIX-lea, o ediție protestantă apreciată mulți ani după apariție este cea a lui Louis Segond (1810-1885). Apreciindu-i lucrarea *Chrestomathie biblique*, pe care Louis Segond a publicat-o în 1864, la *Campagne des Pasteurs de Genève* i-a cerut o revizie a Vechiului Testament. I s-au oferit 6 ani pentru această muncă și a semnat un contract pe 24 februarie 1865. Pornind din acest punct, Segond ajunge să traducă integral Biblia. Versiunea lui Segond este cea mai inteligibilă traducere oferită în spațiul francez, adaptată cel mai bine pentru lectură. Acest text reprezintă o etapă capitală în înțelegerea textului sacru. Segond oferea inițial traducerea Noului Testament în 1880, urmând să unească Vechiul și Noul Testament sub denumirea *La Bible d'Oxford*. Cu toate acestea, Biblia nu a fost lipsită de critici. Cei care s-au opus au fost teologii ultraconservatori. A început o luptă între *Compagnie des Pasteurs* și Societatea biblică protestantă din Paris, care a editat această Biblie, însă

Segond nu a fost implicat în această dispută. Într-o perioadă de o sută de ani, această Biblie a fost difuzată în milioane de exemplare. Pe 18 iunie 1885, Segond moare, lăsând manuscrisul versiunii sale la Biblioteca din Geneva. El a fost de acord ca, după moartea sa, editorii să poată interveni asupra textului.

În Franța secolului al XIX-lea apar și primele două ediții iudaice ale Sfintei Scripturi. Una dintre acestea este traducerea lui Samuel Cohen, care, împreună cu colaboratorii săi, tipărește Biblia în 18 volume, între anii 1831-1851. Textul francez este însoțit de cel masoretic și are vaste note filologice, geografice și literare. A doua traducere iudaică este *La Bible de Rabbinat*, care apare la dorința francezilor iudei de a avea o biblie iudaică la un preț accesibil. Traducerea respectă originalul și este una fluidă și poetică.

În perioada de după anul 1943, care marchează și apropierea sfârșitului celui de-al Doilea Război Mondial, domeniul traducerilor biblice suferă anumite schimbări, iar în lumea franceză Biblia devine o lucrare foarte citită și este difuzată într-un număr din ce în ce mai mare. Pentru această perioadă voi insista doar asupra câtorva ediții ale Bibliei, și anume: *La Bible de Jérusalem*, *La traduction de Pierre de Beaumont*, *La Bible d'André Chouraqui*, *Traduction oecuménique de la Bible* și *La Bible de la Pléiade*.

Biblia de la Ierusalim este o Biblie catolică apărută în 1956 într-un sigur volum, opera colectivă a preoților Chiffot, Vaux și Benoit, apărută cu ajutorul Éditions du Cerf. Notele nu sunt abundente, însă există note-cheie care reprezintă, de fapt, mici sinteze teologice. Succesul acestei Biblii nu este dat de traducerea în sine, ci de introduceri și de comentarii, care reflectă cel mai înalt nivel al cercetării la acel moment. Această Biblie s-a bucurat de mai multe revizii, însă cea mai importantă este cea din 1973, făcută după originalele ebraic, grecesc și aramean.

La traduction de Pierre de Beaumont are un autor preocupat de vorbitorii mediocri ai limbii franceze din Africa franceză, care traduce diverse lucrări folosind o medie de 450-2000 de cuvinte. În această Biblie a folosit între 450-900 de cuvinte, iar în note și în comentarii folosește același număr redus de cuvinte.

La Bible d'André Chouraqui este o traducere inovatoare și importantă pentru iudaismul din Franța. Deși este o Biblie de tradiție iudaică, ea include și Noul Testament, în care traducătorul vrea să evidențieze locul de întâlnire a două linii de convergență: pe de o parte, reintegrarea prin creștinism a surselor istorice și spirituale iudaice; pe de altă parte, reintegrarea Israelului în sânul propriei istorii, istoria lui Iisus. André Chouraqui, profitând de bilingvismul său ebraico-francez, îmbogățește vocabularul francez în maniera scriitorilor din secolul al XVI-lea, folosește cuvinte noi, făcând să înflorească unele cuvinte arhaice, și astfel reușește să schimbe structura frazelor. El se menține cât mai aproape de sensul inițial al cuvintelor ebraice, ținând însă cont de evoluția ebraicii de-a lungul secolelor. Între 1982-1985 apar, sub titlul generic *L'Univers de la Bible*, 10 volume luxoase, superb ilustrate, unde traducerea lui Chouraqui este îmbogățită cu comentarii exegetice iudaice, musulmane și creștine.

La traduction oecuménique de la Bible este o lucrare dorită de mediile eclesiastice încă din secolul al XVII-lea, însă din varii motive ea a apărut abia în secolul al XX-lea.

Această traducere a adus la un loc nume importante din mediile catolic, ortodox și protestant. Deși a avut un parcurs destul de sinuos, lucrarea a văzut lumina tiparului în 1975. Printre numele care au susținut această traducere se numără cele ale preoților Chiffot, Beguin și Calais. Întregul proiect a avut ca punct de plecare traducerea *Exodului*, a *Cărții lui Isaia*, a *Epistolelor către romani* și a Pastoralilor. Două echipe formate din doi exegeți catolici și doi protestanți au fost alese pentru revizie, cu scopul de a ajunge la un text unic și la o redactare comună a notelor și a introducerilor. Chiar dacă, inițial, proiectul și-a propus revizia *Bibliei de la Ierusalim*, s-a ajuns la o traducere nouă după originalele ebraic și grec.

Pe tot parcursul acestui demers de realizare a unei traduceri ecumenice, protestanții au fost reticenți, crezând că, în timp, li se va impune modul de lucru catolic, din moment ce catolicii erau majoritari. Eugene Nida a fost și el un observator destul de atent al acestei traduceri și în anul 1965, când proiectul a început să prindă contur, el a fost sceptic, punând chiar un pariu că traducerea nu va fi gata în 10 ani. Când, în 1975, proiectul a fost încheiat, Nida afirma că nu a fost niciodată mai bucuros ca atunci că a pierdut un pariu.

Ultima dintre edițiile asupra cărora am crezut a fi important să insist este *La Bible de la Pléiade*. După terminarea celui de-al Doilea Război Mondial, editura Gallimard a întreprins realizarea unei colecții de prestigiu, *La Pléiade*, care avea ca scop reunirea operelor patrimoniului literar universal. Biblia își avea locul în această colecție, așa că, în 1947, Raymond Gallimard îl contactează pe Édouard Dhorme, mare biblist, asiriolog și profesor de ebraică la Sorbona. Această Biblie este una non-confesională. Vechiul Testament se bazează pe originalele ebraic și aramean, dar s-a apelat și la *Septuaginta* și la alte versiuni vechi. Adnotările sunt abundente, menite să elucideze textul și sunt de ordin filologic, literar, istoric și geografic. În ceea ce privește Noul Testament, traducerea se apropie foarte mult de originalele grecești. Ea tinde spre o mare omogenitate a vocabularului. Echivalențele în limba franceză se apropie foarte mult de structurile grecești. Cuvintele grecești care reprezentau noutăți pentru epocă erau traduse prin cuvinte franțuzești neconsacrate în uzul ecleziastic. Această Biblie, deși puțin cunoscută publicului larg, are admiratorii săi convingși, într-un cerc restrâns, în care specialiștii sunt numeroși.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- ***, *Traduction oecuménique de la Bible*, Paris, Bibli'o, 2010 (<http://lire.la-bible.net/>; accesat la 08.11.2017).
- La Bible hébraïque et le Nouveau Testament*, traduction d'André Chouraqui, 26 volumes, Paris, Desclée de Brouwer, 1974-1977 (<http://nachouraqui.tripod.com/id91.htm>; accesat la 08.11.2017).
- La Bible d'Olivetain*, Strasbourg, 1966 (<https://books.google.fr/books?id=D6tSAAAcAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>; accesat la 08.11.2017).

La Bible d'Ostervald, Paris, Société biblique française et étrangère, 1847(<https://books.google.fr/books?id=olAAAAAIAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>; accesat la 08.11.2017).

Maresius, Samuel/ Desmarets, Henry, *La Bible de Genève*, Amsterdam, Elzevier, 1669 (<http://www.biblegeneve.com/>; accesat la 08.11.2017).

B. Literatură secundară

Bogaert, Pierre Maurice, *Les bibles en français – histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours*, Turnhout, Brepols, 1991.

Bogaert, Pierre-Maurice, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1960 (<http://www.knowhowsphere.net/Main.aspx?BASEID=deb>, accesat la 08.11.2017).

Lampe, G.W.G., *The Cambridge History of The Bible*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Loria-Rivel, Gustavo Alfonso, *Pentateuhul. Probleme de traducere a textului biblic*, Iași, Editura „Universității Alexandru Ioan Cuza”, 2004.

Nobel, Pierre, *La Traduction biblique*, în *Étude et Répertoire*, vol. I, Turnhout, Brepols, 2011, p. 207-223.

UNDER THE LEADERSHIP OF THE SPIRIT: READING ΑΠΟ ΚΥΡΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ IN ITS CONTEXT (2 CORINTHIANS 3:18)*

DAN-ADRIAN I. PETRE
Institutul Teologic Adventist, Cernica
petredanadrian@gmail.com

Zusammenfassung: Es gibt verschiedene Interpretationen von ἀπὸ κυρίου πνεύματος (2 Kor 3:18). Die Syntax erlaubt mehrere Möglichkeiten, sie zu übersetzen: (1) *vom Herrn des Geistes*, (2) *vom Geist des Herrn*, (3) *vom Herrn, dem Geist*, (4) *vom dem Herrn, der der Geist ist*, (5) *vom Herrn, der Geist ist*, (6) *aus dem Geist, der der Herr ist*, (7) *aus dem Geist, der Herr ist*, (8) *aus dem Geist, der vom Herrn ist*. Angesichts dieser semantischen Fülle wird deutlich, dass der Kontext berücksichtigt werden muss, um zu einer zufriedenstellenden Bedeutung zu gelangen. Hierzu werden mehrere Schritte unternommen. Zuerst wird die Bedeutung der Begriffe πνεῦμα und κύριος in 2 Korinther 3 untersucht. Zweitens werden ähnliche Konstruktionen analysiert. Drittens wird die Rolle des Ausdrucks in der Argumentation des Paulus in 2 Korinther 3 untersucht. Der Zweck dieser drei Schritte ist eine Übersetzung zu finden, die dem Kontext am besten entspricht. Das Papier argumentiert, dass die Bedeutung von ἀπὸ κυρίου πνεύματος *aus dem Geist, der der Herr ist* ist.

Schlüsselwörter: Geist, Herr, 2 Kor 3:18, Bedeutung, Kontext, Syntax.

1. Introduction

Regarding the expression ἀπὸ κυρίου πνεύματος (2Cor 3:18), A. T. Robertson (1919, p. 503) stated almost 100 years ago that “it is not clear whether κυρίου is genitive or is the ablative in apposition with πνεύματος?”. As such, Robertson understood the expression to mean “from the Spirit of the Lord” or “from the Spirit [which is] from the Lord”. Blass/ Debrunner/ Funk agree with Robertson, considering κυρίου an attributive genitive¹. This goes against the established rule

* *Unter der Führung des Geistes: ἀπὸ κυρίου πνεύματος im Kontext von 2 Korinther 3:18 Lesen*

¹ “Any case of an anarthrous noun which depends on a preposition is usually placed before a case governed by it, but not always. Even the rule that an anarthrous gen. dependent on a preposition, if it governs another gen., must stand first (to avoid misunderstanding) is not without exception” (Blass/ Debrunner/ Funk 1961, p. 249). The reference is to Buttmann’s rule, that when “the nouns have no article, it is a fixed rule that the preposition can never be separated by the limiting Genitive from its substantive, when this substantive (governed by the prep.) itself stands in the Genitive, even though the

that when two genitives are joined together, the first in order will govern the second. This would imply the translation “from the Lord of the Spirit”². Notwithstanding the rule, Turner considers 2 Corinthians 3:18 an exception, translating κυρίου πνεύματος with “the Spirit of the Lord” (Moulton/ Turner 1998, p. 218). In addition to these options, others prefer to take πνεύματος appositionally; hence the translation “from the Lord who is the Spirit”, an option adopted by many scholars³.

These two major interpretative categories present the reader with two ways of reading the text. The first is focused more on the grammatical rules which define the meaning in the context, while the second on a contextual reading of ἀπὸ κυρίου πνεύματος which defines the grammatical rules to be applied. Does one have to choose between these two options? Is there a *via media* that can reconcile these two interpretative categories?

2. Between Grammar and Context

In order to understand the meaning of the expression ἀπὸ κυρίου πνεύματος, both the grammatical rules and the context have to be taken into account. The syntax permits several ways of translating this expression. Among these, (1) “from the Lord of the Spirit”, (2) “from the Spirit of the Lord,” (3) “from the Lord, the Spirit”, (4) “from the Lord who is the Spirit”, (5) “from the Lord who is Spirit”, (6) “from the Spirit who is the Lord”, (7) “from the Spirit, who is Lord”, (8) “from the Spirit, who is from the Lord”⁴. Facing this semantic plethora, it becomes obvious

meaning excludes all possible ambiguity” (Buttmann 1891, p. 343).

² This is Buttmann’s position (*ibid.*).

³ See Bauer 2000, p. 832: πνεῦμα. While under the article πνεῦμα, BDAG presents also the translation “Lord of the Spirit”, under the article ἀπὸ only “the Lord, who is the Spirit” is presented (p. 107). Silva (2014, s.v. ἀναγινώσκω (1:279) and μορφή (3:340)) also agrees with the appositional option. Lohse (1964-1973, 6:776) adheres to “the Lord of the Spirit”. Among those who embrace the appositional translation “the Lord who is the Spirit” are: Lenski 1961, p. 947; Furnish 1984, p. 242; Martin 1986, p. 57; Best 1987, p. 34; Belleville 1996, 2Cor 3:18; Matera 2003, p. 97; Long 2004, p. 167; Harris 2005, p. 318; Seifrid 2014, p. 186; Guthrie 2015, p. 229; Kruse 2015, p. 137. Coming closer to the appositional translation, Barnett (1997, p. 208-209) translates the expression as “the Lord, the Spirit”. He interprets the spirit as referring both to (1) the act of giving the Spirit by Jesus and to (2) the characterisation of Christ’s covenant by the “spirit” as opposed to the “letter”. Duff (2015, p. 207) also agrees with the appositional translation “the Lord, the Spirit”, arguing from the context (2Cor 3:17a) that the *Spirit* should be identified with the *Lord*. The same translation is favoured by Schneider (1990, 1:125).

⁴ Among commentators, Thrall probably offers the longest list, with seven possible options: (1) “a sovereign Spirit”, (2) “the Lord of the Spirit”, (3) “the Spirit which is the Lord”, (4) “the Lord who is Spirit”, (5) “the Lord the Spirit”, (6) “A Yahweh who is Spirit”, (7) “the Spirit of the Lord”. She prefers option (7). For details, see Thrall (1994, p. 287).

that the context needs to be taken into account in order to arrive at a satisfactory meaning. For this, several steps are taken. First, the meaning of the terms πνεῦμα and κύριος in 2 Corinthians 3 is explored. Second, similar constructions are analysed. Third, the role of the expression in Paul's argument in 2 Corinthians 3 is investigated. The purpose of these three steps is to find a translation that best suits the context.

3. The Terms πνεῦμα and κύριος in 2 Corinthians 3

The word πνεῦμα appears seventeen times in 2 Corinthians⁵. In 2 Corinthians 3, the term occurs seven times. In verse 3, πνεῦμα is emphatically contrasted (ἀλλά) with μέλας ('ink'). It is associated with the writing on ἐν πλαξίν καρδίαις σαρκίνας ('on tablets of hearts of flesh'). It seems that here it refers to the Holy Spirit (see Martin 1986, p. 52; Harris 2005, p. 273). The next two occurrences of πνεῦμα are in verse 6, set in a double contrast. The new covenant (διαθήκη) is of πνεῦμα, which is emphatically contrasted with the covenant of γράμμα ('letter'). The second contrast is weaker, being supported by the previous one: "for the letter kills, while the spirit gives life~. Here πνεῦμα seems to refer to the effects of the work of the Spirit, taking a more functional meaning⁶. The fourth appearance of πνεῦμα is associated with the ministry (δουκονία, verse 8), which is associated with the covenant in verse 6. The meaning of the term πνεῦμα here seems to be also functional. The next two instances are in verse 17. In another challenging expression, πνεῦμα is associated in a subject-predicate nominative construction that appears to be a convertible proposition semantic relationship ("the Lord is the Spirit or the Spirit is the Lord")⁷. The second part of the verse, presents the sixth occurrence of πνεῦμα as the subject of a new verbless clause, having as its genitive of relationship the term κυρίου. In the first clause, πνεῦμα can refer to the Holy Spirit who has the same characteristics and power as God⁸. The last occurrence is in verse 18.

The term κύριος appears 29 times in 2 Corinthians, and five times in the third chapter⁹. All occurrences in 2 Corinthians 3 are concentrated in the last three verses. In verse 16, when a person turns to the Lord, the veil that darkens

⁵ 2 Cor 1:22; 2:13; 3:3, 6, 8, 17-18; 4:13; 5:5; 6:6; 7:1, 13; 11:4; 12:18; 13:13.

⁶ See Garland (1999, p. 166), who presents the letter and the Spirit as "two different ways of rendering service to God under the two different covenants". Thrall (1994, p. 235) agrees, understanding the Spirit here as "a divine agency at work within human life".

⁷ For the terminology, see Wallace (1996, p. 40-46).

⁸ Barrett (1973, p. 123) agrees, stating that "[it] is in the realm of action (cf. I Cor. xv. 45) rather than of person (or of substance, as Lietzmann says) that the terms *Lord* and *Spirit* are identified". Contra Seifrid (2014, p. 175), who argues that in verse 17a the Spirit identifies God's being "as essentially communicative and self-giving".

⁹ 2 Cor 1:2-3, 14; 2:12; 3:16-18; 4:5, 14; 5:6, 8, 11; 6:17-18; 8:5, 9, 19, 21; 10:8, 17-18; 11:17, 31; 12:1, 8; 13:10, 13.

understanding is removed. While the term κύριος can refer both to God the Father or to Jesus Christ, here it probably refers to God¹⁰. The next two occurrences are in verse 17. If the Spirit working in the new covenant is the Lord of the old covenant (Harris 2005, p. 318; Duff 2015, p. 207) then the first clause of verse 17 can be translated as “and the Spirit is the Lord”. In this case, the placement of κύριος at the beginning of the clause emphasizes who is πνεῦμα¹¹. This would fit with the usage of πνεῦμα in the second clause as the subject nominative¹². The last two appearances of κύριος in 2 Corinthians 3 are in verse 18. The Christians are transformed by beholding τὴν δόξαν κυρίου (“the glory of the Lord”)¹³. The last appearance is in the final clause of verse 18.

4. Similar Expressions to κυρίου πνεύματος in 2 Corinthians 3

The first expression similar to κυρίου πνεύματος occurs in verse 3: πνεύματι Θεοῦ ζῶντος (“the Spirit of the living God”). While there are other translations possible for this expression¹⁴, given that the expression Θεοῦ ζῶντος is used in reference to God in other places¹⁵ probably here it also refers to God the Father. The word πνεῦμα here may be an unique reference to the Holy Spirit¹⁶.

¹⁰ Furnish (1984, p. 234-235) recognises that there is a debate whether we have God or Christ in verse 16. He argues from the larger context that it is about God. Thrall (1994, p. 274) also agrees, arguing that the OT background imposes the reference to God in verse 16. Harris (2005, p. 308) also agrees. Contra Hughes (1962, p. 115), who argues for Christ here, based on 2 Corinthians 2:16, 18. Verse 14 does not help to support the reference to Jesus. It states that the veil is removed in Christ, which can make κύριος of verse 16 to refer either to Jesus, to whom people turn and have the veil removed, or to God, to whom people turn through Christ (2 Cor 3:4). A third option is the Holy Spirit (see Witherington III 1995, p. 382).

¹¹ See Barrett (1973, p. 122), who takes the article ὁ (from ὁ δὲ κύριος) as anaphoric. As such, his translation of the first clause of verse 17 is “Now ‘the Lord’ is the Spirit”.

¹² Harris (2005, p. 311) adds that this position has two advantages: (1) it interprets 2 Corinthians 3:17a within the immediate context and (2) it offers a better interpretation of the use of the article for the term κύριος.

¹³ This expression is an allusion to passages like Exodus 16:7; 24:17. The OT background of 2 Corinthians 3:12-18 is Exodus 34:28-35. Guthrie (2015, p. 226) argues that Moses met the “person of the Holy Spirit” on the mountain, which is probably not what Paul wants to state here.

¹⁴ Like, for example, “the living Spirit of God”. This can be supported with the idea expressed in 2 Corinthians 3:6, where πνεῦμα is described as giving life.

¹⁵ Cf. Acts 14:15; Rom 9:26; 1 Thes 1:9; 1 Tim 3:15; 4:10; Heb 3:12; 9:14; 10:31; 12:22; Rev 7:2.

¹⁶ See Martin (1986, p. 52). Given that in 2 Corinthians 13:13 there is a clear reference to the Holy Spirit, the word πνεῦμα can refer to the third person of the Godhead in this epistle. Contra Furnish, who argues that the purpose of the 2 Corinthians 3:16 is not to “‘define’ the Spirit or to indicate anything very precise about the relationship of *the Spirit* to *the*

The second expression is πνεῦμα κυρίου in verse 17. Based upon the parallelism with verse 3, an identification of κύριος with Θεός is possible. In this case, the argument that κύριος refers to God the Father is strengthened; hence, the reference to the Spirit of God, namely the Holy Spirit. In 2 Corinthians, there are two other places where Θεός is related with πνεῦμα (2 Cor 1:22; 5:5). Both depict God (Θεός) as giving Christians the ἀρραβώνα τοῦ πνεύματος (“the pledge of the Spirit”).

5. The Role of ἀπὸ κυρίου πνεύματος in the argument of 2 Corinthians 3

Second Corinthians 3 is part of a larger unit (2 Cor 2:14-4:1) which is built around three elements: (1) a depiction of Paul’s ministry as a triumph (2 Cor 2:14-16a), (2) a series of questions and answers (2 Cor 16b-3:6), and (3) a depiction of Paul’s ministry as a new covenant (2 Cor 3:7-18)¹⁷. In 2 Corinthians 3:7-18, Paul presents an antithesis between the ministry of death and the ministry of the spirit¹⁸. The contrast is created through the imagery of the veil (κάλυμμα, 2 Cor 3:13) by using three polarities. First, Paul contrasts Moses’ veiled glory with his unveiled glory (2 Cor 3:7). Second, he points out that even the unveiled glory of Moses’ face was transitory (τὴν δόξαν τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὴν καταργουμένην, “the passing-away glory of his face”, 2 Cor 3:7), compared with the permanent glory of the new covenant (τὸ μένον ἐν δόξῃ, “the one which remains in glory”, 2 Cor 3:11). Third, Paul sets in contrast the unveiled glory of Moses’ face with the glory of the new covenant (2 Cor 3:14-15). When people repent, the veil is removed and God’s purpose is fulfilled¹⁹. When this spiritual transformation takes place, what was previously only external (in letter) becomes internal (in spirit). As mentioned above,

Lord?” (Furnish 1984, p. 236). Furnish may overstate his case, because just a few sentences above on the same page, he mentions that the first clause of verse 17 indicates that the Lord is God who operates through the Spirit in the new covenant, already indicating a relation.

¹⁷This is the structure Talbert (2002, p. 171-177) proposes.

¹⁸The OT background for Paul’s presentation is found in Exodus 34:29-35. Balla (2007, p. 753) notes that, although Paul uses this OT background, in 2 Corinthians 3:16 he quotes “only a short sentence from it in a changed form”.

¹⁹Moses’ glorious radiance is disturbing for the people, so he has to wear the veil. His face shines because he has seen God directly. Paul uses the metaphor of Moses’ radiance to illustrate the glory of the real covenant. It is the unwillingness of the people that makes the veil necessary. Even if God wanted a direct relation with his people, they refused it, asking for the Moses-veil (Ex. 20:19) even before Exodus 34. Paul argues that Moses wanted to reveal people a deeper meaning of the covenant, but they refused it. As such, they resumed their religious behaviour to the letter written in stone (an allusion to the Decalogue). The real purpose of the giving of the Ten Commandments was to create the awareness of the need of internal transformation, a spiritual transformation. Guthrie agrees, stating that “God’s ultimate goal was for his covenant people to experience his presence and thus his glory” (Guthrie 2015, p. 224).

the Lord over this work is the Holy Spirit which brings true spiritual freedom (2 Cor 3:17).

Paul switches the imagery of veiling from Moses' face (2 Cor 3:13), to Israelites' heart (2 Cor 3:14-16), and to Christians' face (2 Cor 3:18) which seems to be synonym with the heart mentioned in the case of the Israelites. Under the new covenant, the converted Christians have their understanding "unveiled" (περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα, "the veil is taken away", 2 Cor 3:16), and they reflect God's glory. This glory is the initial, unveiled glory that shone on Moses' face, representing God's ideal plan²⁰. From this initial glory, the believers are transformed from into a fuller glory (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, "from glory to glory", 2 Cor 3:18), which may well point to the process of sanctification.

Paul compares this transformation (καθάπερ, *just as*, 2 Cor 3:18) with ἀπὸ κυρίου πνεύματος²¹. If the first ἀπὸ denotes source and the δόξης εἰς δόξαν the "direction of transformation" (Harris 2005, p. 316) then, given the comparative nature of καθάπερ, a good possibility for the second ἀπὸ would be also source. As in verse 17a, it seems that in v. 18 the Spirit is the source of the spiritual transformation. But what the verse 18 appears to emphasize is that this source of transformation is ruling over the entire process. Hence, the translation of ἀπὸ κυρίου πνεύματος could be "from the Spirit, who is the Lord [over the process of transformation as God was in the old covenant]". In this case, the genitive κυρίου is taken as apposition, echoing the idea of ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν (2 Cor 3:17a).

6. Conclusion

The argument presented above can be summarized as follows. First, the term πνεῦμα in 2 Corinthians 3:18 seems to refer to the Holy Spirit and his activity. Second, the term κύριος appears to be an indication of God the Father and his activity. Third, the context of verse 18 indicates a progression from the unveiled glory of Moses' face to God's unveiled glory. The expression ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν is compared with ἀπὸ κυρίου πνεύματος. The preposition ἀπὸ designates the idea of source, for both expressions. In addition, verse 18 emphasizes the specific role of the Spirit as the Lord over the process of spiritual transformation. The meaning of ἀπὸ κυρίου πνεύματος is, in this case, "from the Spirit, who is the Lord". As in

²⁰ This interpretation integrates the option Harris chooses, while avoiding the pitfalls of the others. Harris notes several interpretations for ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν: (1) from the glory of the old covenant to the glory of the new one; (2) from the glory of the Lord to the glory of the believer; (3) from the glory received in regeneration to the final glory. He supports the third option. For details, see Harris 2005, p. 316-317.

²¹ Thrall (1994, p. 287) notes two options relative to the meaning of καθάπερ: (1) if ἀπὸ δόξης is taken as a genitive of source, then the comparison is with the Spirit as a source of transformation; καθάπερ is translated with "just as"; (2) if ἀπὸ δόξης it is not translated as a genitive of source, then καθάπερ would be "as happens when one is transformed".

the OT, the Lord wanted the Israelites to live in God's unveiled glory, so in the NT the God wants the people to live under the leadership of the Holy Spirit, in an unveiled glory that surpasses that of the old covenant.

Bibliography

- Balla, Peter, *2 Corinthians*, in G. K. Beale/ D. A. Carson (eds.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2007, p. 753-783.
- Barnett, Paul, *The Second Epistle to the Corinthians*, in *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans, 1997.
- Barrett, C.K., *The Second Epistle to the Corinthians*, in *Black's New Testament Commentary*, Peabody, MA, Hendrickson, 1973.
- Bauer, Walter, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, revised and edited by Frederick W. Danker, 3rd ed., translated and augmented by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, Chicago, IL, University of Chicago Press, 2000.
- Belleville, Linda L., *2 Corinthians*, in *The IVP New Testament Commentary Series*, vol. 8, Downers Grove, IL, InterVarsity, 1996.
- Best, Ernest, *Second Corinthians. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, edited by James Luther Mays, Patrick D. Miller, and Paul J. Achtenmeier, Louisville, KY, John Knox, 1987.
- Blass, F./ Debrunner, A./ Funk, Robert W., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, accordance electronic ed. Chicago, IL, University of Chicago Press, 1961.
- Buttmann, Alexander, *A Grammar of the New Testament Greek*, translated by J.H. Thayer, Andover, MA, Warren F. Draper, 1891.
- Duff, Paul B., *Moses in Corinth: The Apologetic Context of 2 Corinthians 3*, in *Supplements to Novum Testamentum*, vol. 159, edited by M. M. Mitchell and D. P. Moessner, Leiden, Brill, 2015.
- Furnish, Victor Paul, *II Corinthians*, The Anchor Bible, Garden City, NY, Doubleday & Company, 1984.
- Garland, David E., *2 Corinthians*, in *The New American Commentary*, vol. 29, Nashville, TN, Broadman & Holman Publishers, 1999.
- Guthrie, George H., *2 Corinthians*, in *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, edited by Robert W. Yarbrough and Robert H. Stein, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2015.
- Harris, Murray J., *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 2005.
- Hughes, Philip Edgcumbe, *Paul's Second Epistle to the Corinthians: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans, 1962.
- Kruse, Colin G., *2 Corinthians*, rev. ed. *Tyndale New Testament Commentaries*, Downers Grove, IL, InterVarsity, 2015.
- Lenski, R. C. H., *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistles to the Corinthians*, Minneapolis, MN, Augsburg Publishing House, 1961.
- Lohse, Eduard, πρόσωπον, in *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by Gerhard Kittel, Geoffrey W. Bromiley, and Gerhard Friedrich, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1964–1973, vol. 4, p. 768-779.
- Long, Fredrick J., *Ancient Rhetoric and Paul's Apology: The Compositional Unity of 2 Corinthians*, in

- Society for New Testament Studies, Monograph Series 131*, edited by Richard Bauckham, New York, Cambridge University Press, 2004.
- Martin, Ralph P., *2 Corinthians*, in *Word Biblical Commentary*, vol. 40, edited by Bruce M. Metzger, David A. Hubbard, and Glenn W. Barker, Dallas, TX, Word, 1986.
- Matera, Frank J., *II Corinthians: A Commentary*, The New Testament Library, edited by C. Clifton Black, John T. Carroll, and Beverly Roberts Gaventa, Louisville, KY, Westminster John Knox, 2003.
- Moulton, James Hope/ Turner, Nigel, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 3, *Syntax*, London, T & T Clark International, 1998.
- Robertson, A.T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Accordance electronic ed., London, Hodder and Stoughton, 1919.
- Schneider, Gerhard, ἀπό, in *Exegetical Dictionary of the New Testament*, edited by Horst Robert Balz and Gerhard Schneider, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1990, vol. 1, p. 124-125.
- Seifrid, Mark A., *The Second Letter to the Corinthians*, in *The Pillar New Testament Commentary*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 2014.
- Silva, Moisés (ed.), *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 2014.
- Talbert, Charles H., *Reading Corinthians: A Literary and Theological Commentary*, in *Reading the New Testament*, Macon, GA, Smyth & Helwys, 2002.
- Thrall, Margaret E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, in vol. 1, *Introduction and Commentary on II Corinthians I-VII*, Edinburgh, T & T Clark, 1994.
- Wallace, Daniel B., *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, MI, Zondervan Publishing House, 1996.
- Witherington III, Ben, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans, 1995.

BIBLICAL TRADITION AND THE HUGUENOT IDEOLOGY OF POWER: THE PAULINE DOCTRINE OF OBEDIENCE AND THE THEORY OF RESISTANCE OF THE FRENCH REFORMATION DURING THE SIXTEENTH CENTURY*

ANDREI CONSTANTIN SĂLĂVĂSTRU

“Alexandru Ioan Cuza” University, Iassy

Department of Interdisciplinary Research – Humanities and Social Sciences

andrei_salavastru@yahoo.com

Rezumat: Biblia oferă numeroase exemple și sfaturi cu privire la relația dintre individ și autoritatea seculară. Una dintre cele mai persistente idei, care a dominat întregul Ev Mediu și perioada premodernă, este aceea că toată puterea provine de la Dumnezeu, iar toți principii și magistrații acționau în calitate de agenți ai divinității pe pământ. Prin urmare, toți oamenii aveau datoria de a se supune puterii seculare și nicăieri această îndatorire nu era mai puternic subliniată decât în Romani 13, de către Apostolul Pavel. Totuși, îndemnul Sfântului Pavel punea o potențială problemă: ce trebuia să facă un creștin loial în fața unei tiranii evidente și de neîndurat? Aceasta era o dilemă cu care gândirea politică medievală s-a confruntat constant, încercând să propună diverse soluții pentru a proteja individul și comunitatea împotriva abuzurilor unui tiran. Această problemă a devenit acută în timpul Reformei, aderenții la mișcarea protestantă fiind confrunțați cu autorități extrem de ostile, care au organizat persecuții severe ce puneau în pericol însăși existența noii confesiuni. Inițial, personalitățile cele mai impunătoare ale Reformei, Luther și Calvin, au încercat să urmeze în mod strict modelul paulin convențional: nicio rezistență activă nu era permisă, iar singurul lucru pe care credincioșii puteau să-l facă împotriva unui tiran era refuzul de a se supune acelor porunci care contraveneau legii divine. Dar, sub presiunea realității, atitudinea protestanților, inclusiv cea a lui Luther și Calvin, s-a modificat în favoarea unei abordări mai beligerante, care permitea rezistența împotriva persecuției în anumite circumstanțe. Această rezistență a devenit un adevărat război civil în Franța, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, și, în consecință, partida hughenotă a dezvoltat un set întreg de teorii complexe în favoarea opoziției, chiar și armate, față de o monarhie tiranică. Totuși, propaganda hughenotă trebuia să depășească acel obstacol major care era doctrina paulină a obedienței, iar mulți teoreticieni hughenoți au încercat să facă acest lucru. Acest articol examinează încercările celor mai importante tratate politice hughenote de a reconcilia recomandarea Apostolului Pavel în favoarea supunerii cu opoziția activă a hughenotilor – mergând până la a sugera înlăturarea regelui – împotriva dinastiei de Valois.

Keywords: Franța, războaie religioase, rezistență, hughenoți, Sfântul Pavel, Biblie.

* *Tradiția biblică și ideologia hughenotă a puterii: doctrina paulină a obedienței și teoria rezistenței în Reforma franceză din secolul al XVI-lea*

1. Medieval Political Thought and the Scriptural Influence

Medieval Christian political thought made great use of the Bible as a source for developing political ideas or strengthening existing ones. Having in mind the influence which religion exerted on all aspects of life in the Christian world, it could not have been otherwise. In fact, the impact which theology made upon political theory was so great, that many historians, such as the highly-reputed Ernst Kantorowicz, in his celebrated study *The King's Two Bodies*, used the expression “political theology” in order to refer to the political thought of that period. Theology was the principal object of study at the University of Paris, an institution which, during the Middle Ages, was not just a place of learning, but also a political force in the Kingdom of France and even the whole Christendom, recognized as such by popes and kings alike. The Church competed with the secular authorities, be them the Holy Roman Emperor or the King of France, for preeminence, striving to gain as much clout as possible in temporal affairs, even a control over the princes on the basis of *ratione peccati*¹, and this struggle saw the creation of an entire literature arguing in favor of the pope or the emperor/ king, a literature where the arguments borrowed from the Bible abounded. In addition, many princes employed churchmen in the highest offices of their realms, such as in France, where the office of Chancellor was often attributed to a high cleric, because, as the Chancellor was the head of the French judiciary and responsible for the registration of royal decrees by the Parliaments, a thorough knowledge of law, both civil and canon, was necessary and clerics were, for a long time, the most likely persons to meet this requirement. Therefore, theology (and thus the Bible) was bound to shape the ideology of power of the Middle Ages, even in the absence of the already mentioned conflict between popes and princes.

One of the most significant pieces in the Bible regarding the concept of power and the relationship between individual and authority was the epistle to the Romans of Saint Paul and in particular its Chapter 13. It was an exhortation to obedience, because “there is no power but of God” and “powers that be are ordained by God” (Rom 13:1). Certainly, it was not the only place in the Bible where one could read or infer advices to submit to the authority of the state, but it was the most poignant and most influential, because the statement was unequivocal and supported with the authority of the apostle who exerted the greatest influence on the medieval mindset. If all power came from God, then the only conclusion which could follow was that resistance to the said power was a sin against God and led to damnation: therefore, all men should render “to all their dues: tribute to whom tribute is due;

¹ *Ratione peccati* was a principle according to which the pope had the right to interfere in secular affairs when sin was involved; since salvation was considered the primary goal of the Christian society and the concern over sin trumped everything else, this tenet provided much of the justification for the pope's claims of supremacy over the secular authorities (Canning 2003, p. 122-124).

custom to whom custom; fear to whom fear; honour to whom honour” (Rom 13:7). Yet the urging of Saint Paul was neither wholly accepted, nor unanimously: Saint Paul’s assertions created a dilemma for the political theorists of the later periods, because it eliminated any easy solution to the problem of tyranny, which was seen as the worst form of government, because, in the words of Thomas Aquinas, “there is a still greater departure from the common good in a tyranny, where the good of only one is sought” (Dyson 2002, p. 12). A wise and just prince must be obeyed in all circumstances, but the political theorists were realistic enough to understand that not all power was legitimate, nor was it always used for just ends and for the sake of the common good. In this respect, there were two types of tyrants: those who acquired their power through usurpation and those who, albeit exerting a legitimate authority, used it without justice and contrary to the common good. With respect to an usurper, medieval political theory had no hesitations: he could be legitimately and justly overthrown or slain by anybody. But a ruler who possessed a legitimate claim to power presented a problem which was extremely difficult to solve, because any action against him seemed to run against the Pauline advice expressed in Rom 13 and could have been regarded as a breach of the feudal oath. There were also practical considerations as well: rebellion was widely regarded as one of the greatest dangers to the commonwealth, to be avoided at all costs. Even in such circumstances as when the ruler turned into a tyrant, it was better to look first for alternatives and consider whether it was not preferable to endure with patience the tyranny rather than risk a sedition which could have destroyed the realm. Yet, there were suggestions that the tyrannical ruler could be deposed or even killed: John of Salisbury, for instance, the author of the first medieval political treatise, accepted even the second possibility, but under the condition that the slayer should not be someone who owed allegiance to the respective tyrant (SALISBURY, p. 206-210).

2. The Early Protestants’ Relationship with the Temporal Power

When the Reformation started, Protestant political theory took Saint Paul’s recommendation to heart and initially advised against any kind of resistance to the rulers and in favor of total obedience: both Luther and Calvin shared the Pauline opinion that all political power was ordained by God and argued that even an evil ruler was God’s way of inflicting punishment for the sins of that ruler’s subjects. There was not only theoretical consideration at play in Luther’s and Calvin’s initial total deference to the princes of that period. There was strong hope that the latter could be swayed to support the Reformation. Calvin dedicated the first edition of his work, *The Institutes of Christian Religion*, to the French king Francis I and was careful not to antagonize the French monarchy, realizing the danger it could have posed for the nascent Calvinist community. When the provocative “Affair of the Placards” – the posting of broadsheets, containing a fierce attack on the Catholic Mass, in Paris and several other French towns – occurred in 1534, the leading

figures of the future Huguenot movement, Jean Calvin and Theodore Beza, distanced themselves from it. Beza were to assert later, in his history of the French Protestant church, that “everything was shattered by the zeal of a few”, while Calvin, in his dedicatory preface of the *Institutes*, argued strenuously that from Protestants “not one seditious word was ever heard” and they “do not cease to pray for the full prosperity” of the King and his kingdom, even as fugitives (Holt 2005, p. 18-22). Yet this position of total and unconditional obedience was untenable in face of reality: Luther was the first to take a step back from it, when, pressed by the German princes who had embraced the Reformation, admitted that resistance might be acceptable if the laws of the Empire permitted it (Carlyle 1962, p. 280-284). The same thing happened in France as well: while originally the monarchy did not pay much attention to the new Protestant movement, its attitude gradually hardened and reached a peak of persecution under Henry II, a devout Catholic, who even created the *chambre ardente*, a specific court of the Parlement of Paris which was tasked with investigating and judging the cases of heresy.

As already pointed out, Calvin’s initial opinions disapproved of resistance, writing in his *Institutes* that no man must “deceive himself here. For since the magistrate cannot be resisted without God being resisted at the same time, even though it seems that an unarmed magistrate can be despised with impunity, still God is armed to avenge mightily this contempt towards himself” and “we are not only subject to the authority of princes who perform their office towards us uprightly and faithfully as they ought, but also to the authority of all who, by whatever means, have got control of affairs, even though they perform not a whit of the princes’ office” (Skinner 2004, p. 193-194). But, in the words of Knecht (2010, p. 23), “Calvin was a master of equivocation and he occasionally dropped a hint that resistance might be possible in certain circumstances”. In several letters addressed to French Huguenots, such as the admiral Coligny or the pastor François Morel, Calvin provided the Huguenots with what Allen (1957, p. 58) called “a loophole in God’s scheme”, stating that rebellion against injustice and persecution was lawful if certain procedures were respected – more exactly if the Parlements approved and the princes of the blood, in particular Antoine de Bourbon, led the action. Calvin’s conditions, though, were impossible to meet in that particular case, because Antoine de Bourbon refused to firmly commit to the Huguenot cause and the Parlements, in particular the Parlement of Paris, were extremely hostile to the Reformation, despite the secret sympathies some members might have harbored for it, and constantly tried to obstruct any agreements with the Huguenots by delaying the registration of the king’s edicts of pacification. But the idea that there were certain specific legitimate authorities within the state, who could lawfully oppose a tyrannical monarch, was one which took root in the Huguenot conscience and became later, during the proliferation of the resistance literature after Saint-Bartholomew, a cornerstone of their argument.

But, while the Protestants of all colors hesitated so much whether they should oppose the hostile monarchy by force, there was certainly no hesitance amongst

their Catholic enemies to accuse them constantly of sedition and treason, despite their initial protestations. Such accusations were, without a doubt, self-interested to a certain extent, but a genuine ideological conviction was also a factor. In the sixteenth century, religion was not merely a question of salvation, but it was also regarded as the cement which kept the society together. It was not just pure eschatological Christian concern which determined the attitudes towards heresy: that certainly still played a part, but the political theory of that period considered that religious differences were the biggest element of disunity in a realm and, therefore, two religions could not coexist together within the same state without tearing it apart. In this situation, the Protestants were rebels simply because they existed. And there were more specific reasons for these charges: the French monarchy had a distinct sacral character, the anointment of the new king had clear religious undertones and the Huguenot doctrine, especially its attacks against the Catholic mass, seemed to threaten this. As Christopher Elwood stated, the idea most basic to the future discussions of the right and duty of rebellion – that power subsists in no temporal object or person but is the proper possession of God and proceeds from God alone – was at the very heart of the arguments about the eucharist that the Reformation had disseminated widely among its adherents in France: in this discourse the aura of sacredness and inviolability associated with monarchical rule was a primary casualty, with rulers being regarded as mere human beings who were distinguished from those under their care simply by virtue of their governing office (Elwood 1999, p. 160). In the words of Barbara Diefendorf, the Lutheran heresy was not “merely a failure of religious orthodoxy; it was a threat to the entire social order and a danger to the entire community. The Protestants were believed to be not only religious deviants, but also immoral and seditious”. Claude Haton, a priest from Provins, asserted that “all the heretics and Lutherans in the kingdom” were involved in a plot to kill the king because they believed him to be a tyrant and a persecutor of true Christians, and he blamed them for an attempt that was made on Henri II’s life in 1558 as he left mass at the Sainte-Chapelle, while Jean de la Vacquerie, in his *Catholique remonstrance* of 1560, accused the Protestants of conspiring to burn Paris as part of their revolt against the Crown (Diefendorf 1991, p. 53-54). At that time, there was some truth to such accusations: with the new king, Francis II, under the influence of the ultra-Catholic Guise faction, a group of Huguenots planned to kidnap and “save” the king from his “evil advisers” in what remained in history as the “Conspiracy of Amboise”. Caught, the conspirators paid with their lives and even though there is no proof the attempted kidnapping was ordered by the Huguenot leadership, the Huguenot leader, the prince of Condé, was arrested and brought to trial in the Parlement of Paris, with only the death of Francis II, which removed the Guises from power, saving him from execution. Without a strong central government and with an underage king (Charles IX) in such trying circumstances, France was heading straight towards a civil war and the spark came on 1 March 1562, when some Huguenot worshippers were murdered by soldiers from the retinue of the Duke of Guise.

It is not our purpose here to follow closely the events of the recurrent civil wars which followed, since the object of this study is the ideology which accompanied these developments. What must be pointed out is that the wars led to the radicalization of the Huguenot political theories, leaning more and more towards positions which would have seemed unthinkable some decades before. In the words of Mack Holt, Huguenot political rhetoric “had acquired a decidedly anti-royalist tone during the second and third civil wars” and Calvin himself gave the signal for this change of attitude in the last years of his life. In his *Readings on the Prophet Daniel* first published in 1561, Calvin argued that when Daniel refused to obey King Darius, “he committed no sin”, since whenever rulers disobeyed God, “they automatically abdicate their worldly power” and he went even further in his *Sermons on the Last Eight Chapters of the Book of Daniel*, published posthumously in 1565, where, describing the same biblical incident, Calvin argued that when kings defy God, “they are no longer worthy to be counted as princes... [And] when they raise themselves up against God... it is necessary that they should in turn be laid low” (Holt 2005, p. 78).

Other hastened to follow Calvin’s lead. The anonymously written *Redoubtable Sentence of God’s Judgment upon Encountering the Impiety of Tyrants* was published in Lyon in 1564 and claimed that, while “kings and princes are sovereigns set above men and that it is their right to have power over their sons and daughters and over the lands and goods of their subjects”, “when they lose the love that they [their subjects] owe to them and when they abuse their authority, Aristotle said that they are no longer kings but tyrants” (Holt 2005, p. 78). All medieval and early modern political theorists emphasized the necessity of a bond of affection between ruler and subjects, which was seen as the best guarantee against the enemies of the realm. But nowhere was it argued that, in case such a bond was broken, this would cause the rulers to lose their legitimacy. In this, *Redoubtable sentence...* expressed quite a radical idea: in the words of Holt (2005, p. 78-79), this tract advocated a “form of popular sovereignty, a notion that threatened to undermine the sacral monarchy of the French crown”. Another work which also appeared in Lyon, but in 1563, *The Civil and Military Defence of the Innocents of the Church of Christ*, maintained the right of popular armed resistance after the fashion of the Maccabees (Salmon 1979, p. 181). One of the most known Huguenot theologians, Pierre Viret, “hinted in his writings that resistance to political authority was justified under certain conditions, especially when the civil magistrates or the prince took action that encroached on purely spiritual matters” (Linder 1966, p. 131). A pamphlet from 1568, *Declaration and Protestation of those of the Reformed Religion in La Rochelle*, further distanced the Huguenots from the concept of sacral monarchy by declaring that the people existed long before the institution of monarchy, compared the struggle of the Huguenots with that of the Jews against the Egyptian pharaoh and argued that kings had no right to command the consciences of their subjects, as they ruled with divine authority only as long as they followed God’s will: “When they attack and turn themselves against God and his church, they are no longer true kings, but

private persons whom it is not necessary to obey” (Holt 2005, p. 79). Examples such as those provided above clearly show that incipient resistance theories, backed by biblical parallels, were gaining ground in Huguenot political thought even before the events of Saint-Bartholomew’s night. Yet, before 1572, there was still some hesitation and many Huguenot writers were continually protesting their loyalty towards the king, while denouncing his advisers (Allen 1957, p. 306).

3. The Huguenot Monarchomachs and the Pauline Tradition of Obedience

The Massacre of Saint-Bartholomew had a profound effect on both the Huguenot movement and the civil wars in France: it halted the growth of the Reformation in the kingdom, while it pushed the surviving communities into a decisive split with the Valois monarchy, which seemed to them to have embarked upon a policy of exterminating the Huguenots. It can be argued that the extent of the massacre surpassed the original intents of the major actors who commanded it, the king Charles IX, queen Catherine de Medici and the duke Henry de Guise; many historians made a convincing case that the intent was merely the killing of the Huguenot leadership, the admiral Coligny in particular, but the hostility of the Parisian population towards the Huguenots turned what was supposed to be a limited action into a general slaughter². Whatever the intentions of the perpetrators, the surviving Huguenots lost no time to blame the Crown for it. Catherine de Medici, in particular, was seen as the principal responsible, in no small part on account of her Italian heritage. Catherine was associated with the teaching of Machiavelli, whose political opinions were seen as contravening the traditional morality, virtue and justice associated with good governance. In the words of Knecht (2010, p. 59), “stories were told that Catherine had brought up her children on Machiavelli’s *Prince*, that her son, Henri duke of Anjou, carried it in his pocket, and that the massacre was the direct application of its advice to commit all necessary cruelties in a single blow”. Innocent Gentillet, a Huguenot who was forced to flee France due to the massacres, took specific aim at Machiavelli to argue that the tyranny experienced in France was a practical application of the Florentine’s precepts and that Italians have corrupted the French – a direct allusion to Catherine de Medici and her courtiers (Anglo 2005, p. 289-294). Many radical Catholics approved of the massacre, but, despite such partisan bias, it was undeniable that the events of Saint-Bartholomew’s night had some troubling implications, first and foremost, the fact that they had been an extrajudicial action. Francis I and Henry II had both engaged in bloody persecutions of heretics, but they did so by resorting to the legal mechanisms of the French state, in particular

² Such an opinion was expressed, for instance, by Mack Holt, in his *French Wars of Religion*, where he argues convincingly that “the popular massacre that broke out in Paris on St. Bartholomew’s night was neither planned nor condoned by the king’s council” (Holt 2005, p. 82-91) and Diefendorf (1991, p. 93-99, 168-171).

the provincial Parlements. In the words of Smither (1991, p. 31), “for the king to slaughter indiscriminately large numbers of his subjects violated all existing concepts of monarchy”, because the prevalent idea about the relationship between king and subjects was that, when conflicts arose, “they were resolved by law and with a minimum of violence, and the king, while possessing broad powers, was expected to abide by his own laws and by those of his predecessors and [...] not to punish or execute anyone without due process of law”.

The period after Saint Bartholomew’s night saw the publication of the most important works of Huguenot resistance literature: François Hotman’s *Franco gallia* (HOTMAN, FRAN.), Theodore Beza’s *The Rights of Magistrates* (BEZA, DROIT) and the anonymous tract *Vindiciae, Contra Tyrannos* (BRUTUS, VIND.) whose author used the pseudonym “Stephanus Junius Brutus” and, very likely, was the influential politician and theorist Philippe Duplessis-Mornay. Unlike their Catholic enemies later, Hotman, Beza and Mornay did not place their partisan grievances at the core of their arguments, but instead drew up a general theory of resistance which relied on “the radical elements in civil and canon law” and on the “tradition of conciliarist thought stemming from d’Ailly and Gerson at the start of the fifteenth century”, developing a concept of popular sovereignty which “allowed them to present their case for resistance as a purely political, non-sectarian argument capable of appealing not merely to Protestants but even to Catholic moderates and malcontents” (Knecht 2010, p. 60-61). In addition, the ideas of the Huguenots represent a bold advance over medieval resistance theory, as they also tell us precisely who might legally resist a tyrant (Giese 1970, p. 45).

The arguments used by the radical Huguenots theorists, who came later to be known as “monarchomachs” in reference to their anti-royalist stance, were what one could even call constitutional. According to Lee (2008, p. 375), “the monarchomachs’ claim of popular sovereignty was articulated in the form and style of a legal proprietary claim of the people’s corporate rights of ownership and lordship over the commonwealth or public property”. Hotman appealed to historical tradition in order to make his case and argued that the French monarchy had been elective, that a “public assembly” had overthrown evil kings and this custom had been annulled by Louis XI. As stated by Holt (2005, p. 101), “the implications of the author’s subtle constitutional fiction were very vivid in the wake of the massacres: Protestants were not necessarily required to obey a king who threatened them, as he could be deposed, and the welfare of the people should be the supreme law”. Beza made a very similar argument, pointing out, in addition, that it was the duty of “inferior magistrates” to overthrow the tyrants. But the most influential tract of all three was *Vindiciae contra tyrannos*, who invoked the same kind of argument, that legitimate magistrates could lawfully oppose an evil prince. What *Vindiciae* brought more in comparison with Hotman and Beza was the fact that it also raised the question whether a foreign prince could give assistance to rebels fighting against a tyrant, which it answered positively. Thus, as Holt (2005, p. 102)

asserted, “Protestant discourse after St Bartholomew’s Day became a call to arms against the Valois tyranny perpetrated in the massacres of 1572”.

Out of the three major Huguenot tracts on resistance, the first, *Francogallia*, does not concern us here: as already mentioned, its argument is purely historical (even if inaccurate) and references to biblical arguments and examples are lacking. The other two, on the other hand, provide a great deal of references to the Bible, including direct references and counter-arguments to the Pauline epistle to the Romans. In this, they were following the model of Jean Calvin, something which Mellet (2006, p. 187) emphasized when he pointed out that, just like the latter, the monarchomach writers utilized the interpretative resorts of the Scripture, retaining the two exceptions formulated by Calvin about the extraordinary vocations and the obligations of the magistrates.

The most important of the two treatises, *Vindiciae contra tyrannos*, was built around four fundamental questions: if the subjects were compelled to submit to those princes who gave commands contrary to divine law; if resistance against those princes was lawful, by whom this resistance could have been carried out and to what extent; if the individual subjects had the right to resist a prince whose actions were harmful to the state; if other princes had the right to give support to foreign subjects in the first three cases. In order to provide answers, the author appealed to a great range of sources, such as Aquinas, Bartolus, Baldus, to some decisions of the councils of Konstanz and Basel, which proclaimed the sovereignty of the general council over the pope, and employed the theories of Gerson, Mair and Almain in order to suggest an analogy between conciliarism and popular sovereignty in the commonwealth (Skinner 2004, p. 321-322).

In addition to the references to natural law, Roman law and historical precedent, *Vindiciae* paid a great deal of attention to the biblical argument. The author of *Vindiciae* was clearly aware of the problems which Saint Paul’s words could pose for the Huguenots’ theories of resistance and acknowledged them in the text, admitting that even non-Christian kings received their power from God. The solution the anonymous writer tried to provide was to claim that this power was not unlimited, but conditional: if their personal devotion was not a *sine qua non* condition for them possessing their kingship, the greatest transgression such a ruler could commit was to try to destroy God’s work. In the author’s words, “if they scarcely attend to paying tribute to God on this account, at least let them not try to intercept or divert what is owed to God by their subjects or arrogate divine jurisdiction to themselves in any other matter. For this is clearly the crime of attempted seizure of His kingdom, which God has avenged most harshly against those heathen kings”. (BRUTUS, VIND., p. 27). *Vindiciae* first attempt to tackle this issue does not denote any radicalism: in fact, it was very much in tune with the tradition of even the most royalist propagandists – should the King transgress against God, his punishment would come from the divine will.

Vindiciae continued along the traditionalist trend by pointing out that God should be obeyed before any other worldly authority and commands which

contravened to the laws of God should not be obeyed: such an opinion was hardly a revolutionary one. In his support, the author provided a great number of biblical examples of defiance against rulers who gave commands contrary to the laws of God, but he also pointed out that such behaviour was not a matter of purely individual choice. Instead, it was argued that defiance in face of unjust commands was clearly established in the divine law as revealed by the Scriptures: “But in fact we do not lack a law framed in such clear terms. For whenever the apostles instruct Christians that they should obey kings and magistrates, they admonish them beforehand – as if they do so deliberately – that God is to be obeyed first and foremost” (BRUTUS, VIND., p. 32). To counter Saint Paul’s previous advice about obedience, the author of *Vindiciae* used Paul’s own words in order to point out that everyone was “subject to the higher power” and specifically emphasized that this applied to “every soul”, therefore no one was exempted from this obligation. According to the anonymous author, “Paul wanted to exclude all ambiguity” and stressed the idea that the prince was “a minister of God for our good in order to do justice” (BRUTUS, VIND., p. 33). If obedience was unconditional, then it would have resulted that all Christian martyrs who faced persecution and death rather than obey commands which were contrary to divine law were wrong to do so and the anonymous author was quick to point this out: based on such reasoning, the argument in favor of unconditional submission was declared an impious opinion, which Paul could not have expressed. What happened was, in the opinion of the author, a deliberate attempt to mislead from the “sycophants of princes” who claimed that “in those matters which relate to conscience king are to be obeyed”, when, instead, the advice was merely for a Christian subject to obey his pagan ruler “for conscience’s sake”, but not “in those things which pertain to conscience” (BRUTUS, VIND., p. 33).

Vindiciae argued, following the lead of Calvin, that, while resistance to tyrants, especially when the divine law was at stake, was justified, not everyone was permitted to carry it out: with this, the anonymous author gave voice to the traditional anxieties about disorder and sedition, which were seen to tear apart the state. It was often pointed out by political theorists that a king was always regarded as a tyrant by his enemies and, if the right to resistance applied to everyone, then all order in a state would disappear, because anyone could invoke it and rise up against a prince, regardless of whether he actually was a tyrant or not. For this reason, for the author it was preferable that the people “should bear bad princes, and wish for better ones; and they should think that such a tyranny is to be suffered by them with resignation, like hail, floods, tempests, and other natural disasters, or else that they should move their homes” and he pointed out that “Paul, because he describes the office of individual Christians, not that of magistrates, teaches that Nero himself is to be obeyed” (BRUTUS, VIND., p. 170). The individual subject was responsible only for himself and he should guard his body, which was called “the temple of Lord”, against all “internal corruption and external attack”, so that “God’s spirit might dwell in it”. But kings and their magistrates bore responsibility

for the fate of their realms, and, if the former were derelict in their duties, or, worse, deliberately acted contrary to the laws of God and nature, then it fell to the inferior magistrate to safeguard the community. In order to counter the recommendation of obedience, the anonymous author brought up another quotation from Saint Paul: the magistrate “does not bear the sword in vain” and the Apostle himself did not decline the help of the magistrates against an attack by the mob (BRUTUS, VIND., p. 60-64). Basically, there were two kinds of resistances, defensive and coercive: in *Vindiciae*, lesser magistrates had only defensive rights, while officers of the Crown had coercive powers. In order to explain away how could resistance be lawful even when Saint Paul asserted clearly that all power came from God, *Vindiciae* used a principle of Roman Law, that of tutorship: since the realm was in a permanent state of minority, the king was the principal tutor, while the officers of the crown were secondary tutors meant to restrain the potential unlawful actions of the first (Giesey 1970, p. 48-52).

The final argument which the anonymous author used was that princes were instituted for the common good of the people. This was an old trope of medieval political thought, which dominated, with small variations, from the very beginning of medieval political ideology. An interesting parallel could be drawn here with the theory of papal monarchy: ecclesiastic theory admitted that a situation existed when the pope was no longer pope – something which both the conciliarists, who argued that the Church constituted in a General Council was superior to the pope, and the papalists, who recognized no such thing and claimed instead that the pope was supreme and could be judged only by God, agreed upon. If the pope was a heretic, then his possession of the papal dignity was canceled by default and a General Council would not actually depose him, but merely acknowledge his loss of office. Similarly, a prince who served “only his own welfare and desires, who neglects and perverts all laws, who is more savage and cruel to the people than any enemy” was no longer a prince, but a tyrant and “those realms which are administered in this way – however extensive they may be – are nothing but robbery on a grand scale” (BRUTUS, VIND., p. 96). *Vindiciae* had already acknowledged that Saint Paul urged obedience to authority, but the anonymous author pointed out the words of the same Saint Paul that the prince must be “rendered tribute and taxes” in order to devote himself to the good of the people (BRUTUS, VIND., p. 115). This notion invoked the idea of a contract between the people and the king, and *Vindiciae* suggested that much when it asserted that, although kings were “instituted by God”, they were “constituted by the people”: this dependence of the royal power on the popular will was constantly asserted in the text of the *Vindiciae*. It was imperiously necessary to do so, because to assert, in the manner of the nascent absolutism and of the theory of divine right, that kings owed their power exclusively to God would have meant that they were responsible also only to God. A covenant between king and God, even for the sake of the people, made the people a beneficiary, but under the constant tutelage of the king and would have

eliminated by default any possibility of exerting any kind of control upon the exercise of royal power.

In the other capital work of the Huguenot theory of resistance, Beza's *Rights of the Magistrates*, we encounter the same concern for a constitutionalist opposition to the Crown and the habitual interdiction that a private person should never take arms on his own against his sovereign – instead his only resort was to pray and passively resists the unlawful commands or flee. Their opinion about the lawfulness of resistance and the methods to be employed against a tyrant is not the only feature which Beza shares with the author of *Vindiciae*, but there is a lot of common ground with respect to their rhetorical methodology, the same blending of scriptural and secular arguments. VanDrunen (2005/ 2006, p. 152-153) remarked that, throughout his treatise, Beza constructed his theory through a constant movement between arguments taken from the Bible and arguments from natural law.

The basis for Beza's opinion that a private individual had no personal right of resistance is Saint Paul's letter: "And yet another argument, weightier than all the others that might be brought forward to the contrary, is the authority of God's word, which is unfailingly clear. St. Paul, speaking of the duty of a private citizen, not only forbids resistance to any magistrate, inferior as well as sovereign, but commands obedience for conscience's sake" (Franklin 1969, p. 109). That does not mean that a private citizen did not have any redress against manifest tyranny, but he must rely on a constitutional mechanism in order to protect himself against the depredations of an unjust ruler – and only "insofar as it is expedient". In Beza's words, when "St. Paul was outraged and whipped at Philippi by an ill-advised magistrate acting contrary to his rights as a Roman citizen, and without even hearing his case, he decided that patience would better serve God's glory and pursued his rights no further, merely admonishing the magistrates for their violation of the law" (Franklin 1969, p. 103).

What Beza had in mind first and foremost was tyranny against religion: tyrannical acts could be committed against the physical well-being of the subjects, but, in the view of the Huguenot monarchomachs, these were far more tolerable. Just like the author of *Vindiciae*, Beza made it very clear that Paul's advice about obedience applied only to what he called "private citizens", whose only resort in face of tyranny was prayer; when magistrates were concerned, then prayer was no longer the exclusive remedy (Franklin 1969, p. 131). Beza was able to cloak his argument for resistance in such a constitutionalist language because French political theory had a long tradition in distinguishing between the office and the office-holder. One hundred and fifty years earlier, at the peak of the Hundred Years War and when the fate of the Valois dynasty seemed to hang in the balance, the jurist Jean de Terre Rouge argued that royal authority was a body of rights independent of the authority of the kings who received it merely in trust for the duration of his reign (Church 1969, p. 29). This allowed Beza to challenge the idea that the king held all authority of rulership, instead arguing, according to Church (1969, p. 123-124), that

the minor magistrates formed an intermediate element between the king and the people and they were rather officers of the Crown and not of the king, as they held their authority not from him, but from the general body of sovereignty. Because only the magistrates could act against a tyrannical prince, Beza must have an institution which should have been able to do so and that institution was the Estates-General. Even though he put less emphasis on the Estates than, say, Hotman, Beza asserted that sovereignty lied with the Estates and that it had the power to elect and depose rulers (Bakos 1990, 13).

4. Conclusions

Overall, one can conclude that the answers which the Huguenots tried to give to the exhortation to obedience contained in the words of Saint Paul were based both on a reinterpretation of Paul's ideas in order to make them less restrictive and on the development of a constitutionalist trend which combined both traditional ideas of Roman law, such as the concept that the prince was instituted for the common good of the polity, and completely new principles such as the sovereignty being embodied in the people. The first tactic was something to be expected, but the second approach could be rightfully described as revolutionary because it placed the royal power under the authority of other earthly institutions – even though only in exceptional circumstances. Basically, the Huguenots sidestepped their dilemma by finding a different *locus* for the sovereignty in the state: based on such reasoning, there was no direct contradiction with Saint Paul's command that all power must be obeyed, because ultimate power no longer resided in the king. While the usual exercise of this power belonged to him, there was an exceptional sovereignty existing within the state, resulting from the original covenant which constituted the commonwealth, which activated in exceptional circumstances. Yet, the Huguenot theorists always placed themselves within strict constitutional limits, and never took that final step (which the radical Catholic League would do at a later time) to argue that anyone was entitled to take action against a tyrant. One must not forget that Huguenots were still a minority in France and, despite the misgivings against the Valois monarchy, the same constraints which determined Calvin to take a moderate stance on the issue several decades earlier still applied. The constitutionalism of Beza and *Vindiciae* was necessary because, at a time when the Huguenot parts of France were becoming *de facto* independent and they were suspected of wanting to overthrow the monarchy altogether, the Huguenot propaganda had to maintain that their struggle was directed against individual tyrants, not against the institution of the monarchy per se. As contradictory as it may seem, they still had to appear as loyal subjects so they would not give more material to the intransigent Catholics who, after the publication of the monarchomach tracts, were more than ever eager to denounce the Huguenot propensity for sedition and felony (Daussy 2004, p. 64). And the theories of the monarchomachs had a significant influence during the next phases of the Wars of Religion: because they were designed from the very

beginning not to be sectarian in order to appeal to the moderate Catholics, whose support was essential if any policy of toleration was to have any success, they could very well be appropriated by the radical Catholics disillusioned with the Valois monarchy. By countering the Pauline recommendation for total obedience, the Huguenots laid the groundwork for the Catholic League to argue that a tyrant who worked against God – and that, for the Catholics, meant tolerating heresy – could be overthrown or even slain, by anyone, without concern that they would contravene biblical commands.

Bibliography

A. Primary Sources

- BEZA, DROIT = Théodore de Bèze, *Du Droit des magistrats*, Robert Kingdon (ed.), Geneva, Librairie Droz, 1970.
- BRUTUS, VIND. = Stephanus Junius Brutus (pseud.), *Vindiciae, Contra Tyrannos: or, concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over a prince*, George Garnett (ed. and trans.), Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2003
- HOTMAN, FRAN. = François Hotman, *La Gaule Francoise*, Cologne, Hierome Bertulphe, 1574.
- KJV = *King James Bible Online*, <https://www.kingjamesbibleonline.org/> (12.04.2017).
- SALISBURY = John of Salisbury, *Policraticus. Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, Cary J. Nederman (trans., ed.), Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2004.

B. Secondary Literature

- Allen, J.W., *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London, Methuen & Co, 1957.
- Anglo, Sydney, *Machiavelli – The First Century*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005.
- Bakos, Adriana, *The Historical Reputation of Louis XI in Political Theory and Polemic during the French Religious Wars*, “The Sixteenth Century Journal”, 21, 1990, p. 3-32.
- Canning, Joseph, *A History of Medieval Political Thought 300-1450*, London-New York, Routledge, 2003.
- Carlyle, R.W./ Carlyle, A.J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, VI, Edinburgh-London, William Blackwood & Sons, 1962.
- Church, William Farr, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France. A Study in the Evolution of Ideas*, New York, Octagon Books, 1969.
- Daussy, Hugues, *Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu*, “Nouvelle Revue du XVIe Siècle”, XXII, 2004, 1, p. 49-69.
- Diefendorf, Barbara, *Beneath the Cross. Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1991.
- Dyson, R.W. (ed.), *Aquinas: Political Writings*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2002.
- Elwood, Christopher, *The Body Broken. The Calvinist Doctrine of Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth-Century France*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999.

- Franklin, Julian H. (ed.), *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century. Three Treatises by Hotman, Beza and Mornay*, New York, Pegasus, 1969.
- Giesey, Ralph, *The Monarchomach Triumvirs: Hotman, Beza and Mornay*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", 32, 1970, p. 41-56.
- Holt, Mack, *The French Wars of Religion 1562-1629*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2005.
- Knecht, R.J., *The French Wars of Religion 1559-1598*, Harlow-London, Pearson, 2010.
- Lee, Daniel, *Private Law Models for Public Law Concepts: The Roman Law Theory of Dominium in the Monarchomach Doctrine of Popular Sovereignty*, "The Review of Politics", 70, 2008, p. 370-399.
- Linder, Robert, *Pierre Viret and the Sixteenth-Century French Protestant Revolutionary Tradition*, "The Journal of Modern History", 38, 1966, p. 125-137.
- Mellet, Paul-Alexis, *La résistance calviniste et les origines de la monarchie (vers 1570)*, "Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français", CLII, 2006, 2, p. 179-198.
- Salmon, John Hearsey McMillan, *Society in Crisis. France in the Sixteenth Century*, London, Methuen, 1979.
- Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought: The Age of Reformation*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2004.
- Smither, James, *The St. Bartholomew's Day Massacre and Images of Kingship in France: 1572-1574*, "The Sixteenth Century Journal", XXII, 1991, 1, p. 27-46.
- VanDrunen, David, *The Use of Natural Law in Early Calvinist Resistance Theory*, "Journal of Law and Religion", 21, 2005/ 2006, p. 143-167.

PERSONAE HYBRIDAE IMAGINARE DIN ISTORIA IEROGLIFICĂ (1705) REPREZENTATE ÎN BIBLIA DE LA BUCUREȘTI (1688)*

STEPHANUS LEO
MA, MFAM-UBB, Cluj-Napoca
fanel.suteu@gmail.com

Abstract: In the first section of the present article, entitled (I) “*Clavis aurea*”, I accomplished a historical and hermeneutical incursion in biblical and cantemirian *bestiarum* and in the second part, entitled (II) “*Personae hybridae* from *The Hieroglyphic History* represented in the *Bible from Bucharest*”, based on Cantemir’s work, I outlined four heteromorphic masks marked by the expressions *in malo sensu* and *in bono sensu*: *Coracopardalis* (raven-leopard), *Strutocamila* (ostrich-camel), *Monochoeroleopardalisprovatohycoelefas* (unicorn-lion-leopard-sheep-wolf-elephant) and *Inorog* (unicorn).

Keywords: Cantemir, *The Hieroglyphic History*, *Bible*, 1688, symbol, hybrid, imaginary, *Monochoeroleopardalisprovatohycoelefas*, *Coracopardalis*, *Ostrichcamel*, *Unicorn*.

Prevorovire

(1) Exordiu intenționat

Am pornit la drum *paulatim et pedentim*¹, pentru a aduna în Arca lui Noe toate hibridele din zooparcul *Istoriei ieroglifice*; am măsurat perimetric adăpostul lor cu trestia de aur a canonului sacru și am luat cu lira sandalele înaripate ale interpretului, pentru „a iscodi în tot felul” (*emésato*) – precum spunea Socrate² – relația lor cu Biblia și cu Tradiția. Dar, surpriză! Fereastra prin care au plecat oviparele din ambarcațiunea diluviană (croncănind și uguind spre *terra ignota* inundată de *lux nova*) s-a dovedit pentru mine o potențială *Q0906+6930*³ prin care mi-au evadat rând pe rând personajele zoomorfe, până când, exasperat fiind, am rămas doar cu unul. De ce? Unele nu apăreau în Biblie, iar altele nu au primit identitate istorică la Cantemir.

* *Imaginary personae hybridae* from *The Hieroglyphic History (1705) represented in the Bible* from Bucharest (1688)

¹ „Puțin câte puțin și pas cu pas” (Toma din Aquino, 2009, p. 35, 37, 406).

² O parte din etimologia numelui zeului Hermes, oferită de Socrate în *Cratylus* (407e) (Kirkland 2012, p. 193-194).

³ Gaură neagră gigantică (Deutsch/ Cohon 2010, p. 27).

Într-un final am acceptat printr-o convenție, alături de masca (*persona*) autorului (*Inorogul*), încă trei măști imaginare care nu apar decât pe părți în Scripturi.

(2) Exordiu procedural

Într-o primă secțiune textuală (I) am realizat un demers istoric și hermeneutic la bestiarul cantemirian și la cel biblic, urmând ca în a doua parte (II) să schițez patru măști heteromorfe, pe care, cu valențele atribuite lor în *Istoria ieroglică*, le-am catalogat prin expresiile *in malo sensu* și *in bono sensu*. Cele patru ființe imaginare le-am analizate pe baza a cinci **CaRaCTerIS**tici, care formează acronimul lor aferent: (1) **C**itate, (2) **R**e prezentări, (3) **T**erminologii, (4) **I**dentificări și (5) **S**imboluri.

I. *Clavis aurea*: demers istoric și hermeneutic spre bestiarele cantemirian și biblic

I.1. Despre *Istoria ieroglică* și *Biblia de la București*

Există două lucrări de o importanță majoră pentru cultura română, care aparțin – prima finalului de secol XVII, iar a doua, începutului de secol XVIII. Anul 1688 „de la spăsenia lumii”⁴, apoi anul 1705 au dăruit memoriei noastre culturale prima traducere integrală a Scripturilor în limba română prin *Biblia de la București* și „primul nostru roman original” (Ion Verdeș, în Cantemir 1977, p. XIII), prin *Istoria ieroglică* – o autentică *Historia arcana* autohtonă. Cele două opere comportă anumite asemănări: (1) caracter inedit, (2) caracterizări elogiative, (3) obliverări temporale, (4) reeditări memorabile, (5) implicații politice și (6) analogii în pinax.

I.2. Legătura lui Dimitrie Cantemir cu *Biblia de la București*

Se pare că un exemplar al Scripturii ctitorite de Șerban Cantacuzino, socrul său, i-a aparținut lui Dimitrie Cantemir. Cercetătorul Lajos Demény a descoperit la Moscova un exemplar al *Bibliei* din 1688 cu autograful principelui și cu „o serie de însemnări marginale” (Demény 1973, p. 955-956), din care oferă câteva citate (Demény 1988, p. 265-273). Ipoteza „însemnărilor marginale” a fost suspectată de Neculai Al. Ursu, care a infirmat-o în urma analizării grafiei documentului. Virgil Cândea a afirmat că Dimitrie utiliza pentru redactarea lucrărilor sale versiunea *Vulgata* a Scripturii și un dicționar tematic de citate, intitulat *Thesaurus biblicus* (Cândea *apud* Crețu 2013, vol. 1, p. 58). Academicianul Andrei Eșanu, care a susținut că principele moldav deținea, într-adevăr, volumul propus de Demény în cel mai bun caz între anii 1688 și 1692, a emis ipoteza existenței unei alte *Biblie* „1688”, azi dispărută (Eșanu 2014, p. 40).

⁴ BIBLIA 1688, pagina-titlu.

I.3. *Fons vitae*: [alte] surse posibile ale imaginarului cantemirian

Domeniul creației principelui moldav este amplu și o cunoaștere a originilor sale ar fi utilă unei cercetări pre(ten)țioase. Pentru *Istoria ieroglică* profesorul ieșean Bogdan Crețu, alături de (1) sursele iconografice medievale, a semnalat (2) surse manuscrise și (3) surse tipărite (Crețu 2013, vol. 1, p. 45-59) – apărute în spațiul românesc.

La rândul său, profesorul clujean Ovidiu Pecican urmărește impregnarea „fabulei animaliere” a lui Cantemir cu: (1’) elemente din imagologia moldovenească medievală; (2’) elemente din izvoarele ficționale occidentale și bizantine; (3’) elemente din izvoare orientale; și (4’) elemente din surse ebraice (Pecican 2016, p. 111-126).

Iau în considerare alte două surse importante pentru imaginarul „ieroglic”.

(1’’) *Biblia* a fost uneori pentru Cantemir – așa cum se exprimă în alt context Jacques Le Goff – „nu o sursă universală ci o referință universală” (Le Goff 1992, p. 31). Pentru *Istoria ieroglică* este posibil ca ea să fi avut un impact primar, autorul fiind inspirat de lecturarea unor parabole cu *exempla* din flora și fauna terestră, precum: „Ungerea regelui-Spin” (Jud. 9:7-15), „Soția-mielușea” (2Sam. 12:1-4), „Căsătoria Spinului” (2Reg. 14:9), alegoriile lui Iezechiel (numite מִשְׁלֵי [māšālīm], „pilde”, 20:49: „Vulturul și ramura de cedru”, 17:3-8, „Leoaica și puii”, 19:1-9, „Vița și mlădițele”, 19:10-14), „Copacul cu inimă de om” din Dan. (4:16) etc.

Apoi, aparițiile litomorfe, zoomorfe și antropomorfe din supranaturalul biblic precum nefilimii (Fac. 6:4), rahabul (Iov 26:12-13), behemotul (Iov 40:15-24), leviatanul (Iov 41), măgărița vorbitoare (Num. 22:28), inorogul (Deut. 33:17), Dagon, zeul-pește (1Reg. 5:4), Goliat (1Reg. 17:4-7), basilicul (Is. 59:5), roatele pluri-oculare (Iez. 1:18; 10:13), cele două femei cu aripi (Zah. 5:9), caii eolieni vorbitori (Zah. 6:7), vulturul rațional (Apoc. 8:13), altarul interogativ (Apoc. 16:7), *tetramorful* din *Iezechiel*, bestiile multiforme din *Daniel* și *Apocalipsa* etc. sunt motivații puternice care vorbesc despre posibilele influențe pe care le-a primit creația cantemiriană pe filiera tradiției biblice.

(2’’) Eșanu (2007, p. 180) susține că umanistul român și-a alcătuit o bibliotecă din manuscrise și cărți „din vasta arie de cultură antică, greco-latină, bizantină, postbizantină și europeană”. Semnalez, alături de alte izvoare importante, manuscritele, cărțile și florilegiile de *mirabilia*. Autori ca Hugo din Saint Victor, Albert cel Mare, Conrad Lycosthenes, Ulysse Aldrovandi, J.G. Schenckius, Cornelius Gemma, Arnoldus Sorbinus, Martinus Weinreichius, Fortunio Liceti, Kaspar Schott, Johannes H. Ursinus etc. erau cunoscuți în spațiul european atunci când Dimitrie Cantemir a fost acceptat ca membru la Academia din Berlin (1714).

Din operele acestei pleiade auctoriale extrag un singur exemplu, care, pe baza principiului analogiei, ar putea fi considerat printre posibilele surse cantemiriene. Un breviar de *mirabilia* apreciat în acea vreme era *Physica curiosa, sive Mirabilia naturae et artis* (supliment la *Magia universalis*) publicat de călugărul iezuit Kaspar Schott la Würtzburg în anul 1662 (Herbermann 1913, p. 589). *Physica curiosa* debutează cu menționarea antecesorilor lui Schott în *De mirabilibus monstrorum*, pentru a cataloga apoi monștrii (*De monstribus*) de la hibridii umani până la heterocliții antropo-zoomorfi. Printre ipos-

taze ca *puer capite elephantino* ('băiatul cu cap de elefant'), *infans cornutus* ('copilul încornorat'), *puellus facie rana* ('băiatul cu față de broască') etc., apare (1) un *Monstrum alatum, et cornutum, instar Cacodemonis* ('Monstru înaripat și încornorat, figura [lui] *Cacodemonis*') (Schotti 1662, p. 655-713). Apoi, autorul îl citează pe Aldrovandus, care vorbește despre (2) un *Monstrum triceps capite Vulpis, Draconis, et Aquilae* ('Monstru cu trei capete: vulpe, dragon și vultur'), care avea corp de șarpe, apoi picior de vultur, de leu și om și (3) locuia pe malul Nilului. Analogia este evidentă: (1') imaginea lui *Cacodemonis* este pasageră, dar totuși pregnantă la Cantemir; (2') monstrul cu trei firi (capete) și cu șase elemente constitutive diferite (om, vulpe, dragon, vultur, șarpe, leu) trimite la heteromorfele realizate de autorul român (în special la *Monocheroleopardalis*); iar (3') exoticul fluviu Nil are 56 de ocurențe în textul cantemirian (Cantemir 1883, p. 13, 267, 310).

I.4. Miracole și minuni: între *mirabilia* și *miracula*

Între zooparcul inspirației cantemiriene și Arca textului sacru există diferențe evidente. Zoonime precum *Baldanders* – proteicul „Numaidecât-altul” (secolul al XVI-lea), *yaboo* – idiotul om-maimuță (1727), *whangdoodle* – curioasa „mâzgălitură” [*doodle*] care „urlă” [*whangs*] (1858) au fost plâsmuite de imaginația omului; dar altele precum נִפְלִימַי [Nephilim] – „uriișii cei de vâci” (Fac. 6:4, Munteanu 2016, p. 6), בְּהֵמוֹת [Bebemot] – „hiara” marină (Iov 40:10-19, Ms. 45, în Munteanu 2016, p. 443) sau גַּלְגַּל [Galgal] – „roatele... Ghelghel” (Iez. 10:13, Munteanu 2016, p. 631) etc. au existat în supranaturalul biblic. La fel, unor toponime ca Μακάρων Νήσοι [Makarōn Nesoi] – „Insulele fericiților” (secolul al VIII-lea î.C.), *Utopia* (1551) sau *Brobdingnag* (1727) raportate la altele ca עֵדֵן [Eden] – grădina paradisului (Fac. 2:8), שֵׁשׁוֹל [Sheol] – „iadu” (Fac. 37:34, Munteanu 2016, p. 37) sau τρίτου οὐρανοῦ [tritou ouranou] – „al treilea ceriu” (2Cor. 12:2, BIBLIA 1688, p. 880), li se aplică aceeași clasificare, variind între imaginar și imaginal.

În Evul Mediu, începând cu secolul al XII-lea, elementele unui imaginar constituit din timp, spațiu, personaje și acțiuni excepționale erau privite ca *mirabilia* ('minuni'), operând (cu incoerența specifică Evului Întunecat) în registrul profan al experienței umane. În același timp, dacă aparțineau segmentului iudeo-creștin erau calificate drept *miracula* ('miracole') și făceau parte din organizarea sacralului (Schmitt 1998, p. 79). Distingem trei segmente ale fenomenului excepțional medieval: antropologic (*mirabilis*); demonologic (*magicus*); și teologic (*miraculosus*) (Le Goff 1992, p. 30; Clébert 1995, p. 6).

Propun o aplicație terminologică inspirată de aceste două categorii: (1) fenomenele și ființele excepționale din *Biblia de la București* se înscriu în rândul celor 'supranaturale' (*supernaturalia*), operând în conștiința comună prin *imaginatio vera/ supra rationem*, (2) iar excepțiile din *Istoria ieroglifică* aparțin celor 'imaginare' (*imaginaria*), activând fantezia umană prin *absurda chimera/ contra rationem* (Hugo din Saint Victor *apud* Hui 2016, p. 57; McClintock/ Strong, vol. 4, 1872, p. 390). În cadrul fenomenului scriptic, Cantemir a apelat la sursele imaginarului, iar autorii Bibliei la ale supranaturalului. Plecând de la *Istoria ieroglifică* spre *Biblie*, propun existența a patru tipuri de ipostaze

zoomorfice: (1) Genuine, (2) Pseudo-hibride, (3) Heteromorfe (hibride) tip *supernaturalia* și (4) Heteromorfe (hibride) tip *imaginaria*.

I.5. Măști animaliere din *Istoria ieroglifică și din Biblia de la București*

I.5.1. Măști zoomorfice cantemiriene genuine

Ipostazele zoomorfice genuine sunt remarcabile în cele două lucrări; însă acest fapt nu constituie obiectul studiului meu. În *Biblia de la București*, ebraica, aramaica și greaca utilizează 230 de cuvinte prin care desemnează circa 70 de tipuri (nu specii) de animale (Ryken *et al.* 2014, p. 28), iar în lucrarea lui Cantemir apar zeci de personaje colective și alte câteva zeci de personaje particulare, cu trimitere exactă la veritabile identități istorice prin *Scara tâlcuitoare* de la finalul lucrării.

I.5.2. Măști cantemiriene pseudo-hibride

În urma analizării *Istoriei ieroglifice* am observat că așa-consideratele hibride cantemiriene, chiar dacă se regăsesc sau nu în Scripturi, nu aparțin fantasticului. Lucrarea lui Cantemir redă alături de Biblie reprezentări zoomorfice obișnuite considerate hibride în epocă, precum (1) *Liliacul* (64 x *Ist. ier.*; 3 x BIBLIA 1688), (2) *Bătlanul* (44 x *Ist. ier.*; 2 x BIBLIA 1688), (3) „*Guziul orb*” (15 x *Ist. ier.*; 1 x BIBLIA 1688), (4) *Hameleonul* (169 x *Ist. ier.*; 1 x BIBLIA 1688), (5) *Camilopardalul* (58 x *Ist. ier.*; 1 x BIBLIA 1688), (6) *Vidra* (96 x *Ist. ier.*), (7) *Brebul* (15 x *Ist. ier.*) și (8) *Dulful* (9 x *Ist. ier.*). Aparținând în mod natural faunei terestre, prin însuși titlul articolului meu ele sunt excluse analizei.

I.5.3. Măști heteromorfe tip *supernaturalia*

Behemotul (Iov 40:15), basilicul (Ps. 90:13), balaurul (*loc. cit.*), zmeul (Est. 1:1), furnico-leul (Iov 4:11), măgaro-aurul (Is. 13:22), grifonul (Dan. 7:4), inorogul (Ps. 28:6), *pardosul* cu patru capete și patru aripi (Dan. 7:6), fiara cu zece coarne și două rânduri de dinți din fier (*loc. cit.*), fiara cu zece coarne, șapte capete, trup de leopard, labe de urs și gură de leu (Apoc. 13:2) sau cele patru *Hayoth* (Iez. 1:5) sunt ființe fabuloase care au pătruns, unele prin imaginarul biblic, iar altele prin anumite traduceri, în tradiția biblică românească.

I.5.4. Măști heteromorfe tip *imaginaria*

Heteroclitul format din miel, lup, leopard, elefant, inorog și leu (cu acest extra-termen compus de Cantemir – *Monocheroleopardalis-Provatolycoelefas*), hibridul corb și leopard (*Coracopardalis*) și *korcs*-ul butadic struț și cămilă (*Strutocamila*), chiar dacă aparțin clasei bestiiilor compozite, nu apar pe paginile Bibliei. Abia *Inorogul* (calul cu corn) este

prezent în ambele lucrări citate. Totuși, prin convenție am stabilit că celelalte apariții compozite merită studiate, deoarece se regăsesc fragmentar în Biblie.

II. *Personae hybridae* din *Istoria ieroglifică* reprezentate în *Biblia de la București*

În cadrul celor două diviziuni de text intitulate (II.1.) „Măști hibride *in malo sensu*” și (II.2.) „Măști hibride *in bono sensu*”, voi analiza zoomorfele cu denumirea de (II.1.1.) *Coracopardalis* și (II.1.2.) *Strutocamila*, apoi (II.2.1.) *Monocheroleopardalisprovatohycoelefas*-ul și (II.2.2.) *Inorogul*. Pentru fiecare analiză de personaj voi oferi cinci elemente, care formează acronimul [lor] **CaRaCTerIStic**: (1) **C**itate biblice și cantemiriene, (2) **R**eprezentări grafice (desene), (3) **T**erminologii, (4) **I**dentificări istorice (caracterizarea *in nuce* a personajelor reale prezentate de Cantemir) și (5) **S**imboluri: (5.1.) biblice/ creștine și (5.2.) cantemiriene. Reprezentările grafice ale celor patru hibride zoomorfice au fost realizate grație fanteziei artistului Emanuel Benteu. Sublinierile din texte îmi aparțin, iar citatele biblice le-am preluat în general din Ms. 45 al *Septuagintei* în *Versiunea lui Nicolae Milescu Spătarul* (Munteanu 2016). Calificările de *bono* sau *malo sensu* le-au revenit personajelor datorită caracterului pe care l-au dobândit în viziunea lui Cantemir; în stilistica acestuia ele se pot observa prin procedeul cantemirian al hibridizării din cadrul aceluiași regn (*animalia*): *in malo sensu*, elementele unor clase diferite (*avia* și *mammalia*) oferă hibridele-compromis dintre păsări (munteni) și patrupede (moldoveni); *in bono sensu*, elementele aceleiași clase (*mammalia*) descriu heteromorfe din cadrul patrupedelor (moldovenii).

II.1. Măști hibride *in malo sensu*: *Coracopardalis*-ul iudă și *strutocamila* ludă

II.1.1. *Coracopardalis*-ul: *hibridul corb-leopard, un iudă al hieroglifelor*

II.1.1.1. Citat cantemirian

„I se făgăduiseră acestuia [Pardosului, n.n.] ca [...] pre fiu-său să-l facă *Coracopardal*, adică să-i dea glas și aripe de Corb, cât și peștiucina Pardosului.” (Grigoraș 1927, p. 104)

II.1.1.1'. Citate biblice (Ms. 45)

Corb: „Și trimisă *corbul* să vadă de au încetat apa” (Fac. 8:7);

Leopard: „Dă va primeni arapul pielea lui și *pardosul* împistriturile lui” (Ier. 13:23).

II.1.1.2. Reprezentare grafică (nr. 1): *Coracopardalis*



Desenul nr. 1. CORACOPARDALIS

II.1.1.3. Terminologie. *Coracopardalis* (2x *Ist. ier.*): termen compus din gr. κόραξ [*corax*], 'corb', 'cârlig' (posibilă aluzie la ciocul său încovoiat) și πάρδος [*pardos*], 'panteră' (femelă) (Donnegan 1846, p. 929, 1193). În ebraică termenul (i.) עֵרָב ['*oréḇ*] (11x *V.T. Bibl. 1688*), 'corb', provine din vb. עָרַב [*a'rab*], 'a se întuneca' (<http://biblehub.com/hebrew/6150.htm>, accesat la 20 octombrie 2017; v. și Munteanu 2008, p. 120), iar (ii.) נָמֵר [*namér*] se referă la un 'animal tărcat' (6x *V.T., Bibl.*). Prima ipostază îl presupune pe *cornus corax* ['corbul comun'], a cărui reprezentare apare pe stema Țării Românești de la începutul secolului al XVI-lea, înlocuind *aquila valachica* (Iliescu 1998-2003, p. 203). Leopardul, denumit *felis pardus* sau *leopardus*, a fost considerat în Evul Mediu ca un hibrid între leu (*leo*) și panteră (*pardus*); a fost confundat cu pantera, fiind considerat astăzi o specie de panteră (Moisa 1996, vol. 2, p. 244). În greacă există și alte forme ale termenului: *párdalis*, *pórdalis* sau *leopardalée* cu referire la 'panteră', 'leopard' sau pielea leopardului (Gamkrelidze/ Ivanov 1995, p. 421).

II.1.1.4. Identificare istorică. Conform *Scării tâlcuitoare*, personajul criptat sub înfățișare hibridă era „Neculai, ficiorul lui Iorgachi” Ruset (Cantemir 1883, p. 393; Grigoraș 1927, p. 46). Cine era Iordache Ruset? Dar Nicolae Ruset? Elena Bedreag clarifică faptul că acesta era ginerele lui Constantin Brâncoveanu, iar eminența cenușie din spatele său – căruia i-a fost (se presupune) copil nelegitim – era tocmai tatăl său (Bedreag 2015, p. 158-159, 163):

Iordache Ruset, fiu lui Constantin Cuparul și nepot de frate lui Antonie Ruset vodă, rudă cu frații Cantacuzini, Toma și Iordache, a rămas în amintirea cronicilor ca izvor al tuturor relelor și nenorocirilor Moldovei, storcând, în răstimpul în care a ocupat dregătoriile de mare vistiernic și de mare vornic, cât a putut visteria țării, schimbând domnii după bunul său plac și „călcând și nesocotind toate casele boierești, ruinând cu totul pe cele mai multe dintre ele”

II.1.1.5. Simboluri (II.1.1.5.1.) biblice/ creștine: (i.) *Corbul* este (i.1.) simbolul biblic al perspicacității (aducerea veștilor de pe noul pământ, *Fac. 8:7*), dar și (i.2.) al speranței (hrănirea profetului Ilie, *3Reg. 17:6*) (Biedermann 2002, vol. 1, p. 111). Și totuși a fost desemnat ca (i.3.) pasăre necurată (*Lev. 11:12-14*); acest sens a generat în rândul unora interpretarea corbului din *Facerea* (8:7) ca (i.4.) marcând tenebrele (Clébert 1995, p. 87). La *Philon* (IV,116) și în *Epistola lui Barnaba* (10,4) corbul este considerat (i.5.) simbol de „rapacitate și de dorința de a avea bunul altuia” (Bădiliță 2004, p. 352). Isidor, în *Cartea Etimologiilor* (12,7,43), afirmă că diavolul, asemenea corbului, caută întâi ochiul în corpuri (cadavre), pentru a-l devora; cum ochiul semnifică înțelepciunea, el vrea să ne-o răpească și să ne distrugă (Clark 1992, p. 175); de aici, corbul este (i.6.) simbolul distrugătorului universal. (ii.) *Leopardul* este (ii.1.) simbolul biblic al pericolului ascuns (*Cânt. 4:8, Ier. 5:6*) (Ryken *et al.* 2014, p. 33) și (ii.2.) al unei forțe neașteptate și nemiloase (cf. *Dan. 7:3-6*) (Chevalier/ Gheerbrant 1995, vol. 2, p. 211). Totodată este considerat ca (ii.3.) fiind simbolul păcătosului de neschimbat (*Ier. 13:23*). În ipostaza panterei, a devenit de-a lungul timpului (ii.4.) un

simbol al Cristosului înviat, datorită legendei care spune că întoarsă de la vânătoare în vizuină doarme trei zile și abia apoi i se aude glasul plăcut mirositor. În Osea 5:14 și 13:7, LXX îl numește pe Dumnezeu 'panteră' (în Ms. 45, apare termenul *panthir*). Documente medievale precum *Codicele de la Exeter* (*Codex Exoniensis*, Ms. 3501, secolul al X-lea) realizează corespondențe interesante între pantera din munți (Isus) care se luptă cu dragonul (Diavolul), adoarme trei zile (Îngroparea) și se trezește (Învierea), ademenind mulțimile (converții) spre peștera ei (Biserica) (Borges/ Guerrero 2006, p. 189; Munteanu 2016, CCLXI, 690, p. 693; Thorpe 1842, p. 355 ș. u.; Biedermann 2002, vol. 2, p. 304).

II.1.1.5.2. Simboluri cantemiriene. *Coracopardalis*-ul este acel „Pardos-Corb, sau Corb pestrițiu”, care are „glas și aripe de Corb, cât și peștriciunea Pardosului.” (Cantemir 1883, p. 105; Grigoraș 1927, p. 104). Din cauza vârstei („acmu la bătrânețe agiuns fiind”), Iordache Ruset – tipul trădătorului dedicat – „și-a pierdut abilitățile de vânător” și „și întreține iluziile înșelându-se cu șansa progeniturii sale de a recupera o formă surogat din autoritatea speciei” (Crețu 2013, vol. 2, p. 393). Astfel, Nicolae va moșteni deficiențele tatălui, devenind *Coracopardalis*, un hibrid neobișnuit între o pasăre și un patruped, un vânzător între moldoveni și un trădător între munteni, adică un agent patologic de neschimbat; croncănitul și culoarea neagră a aripilor sale moștenite de la tata-socru, precum și „peștriciunea” pielii preluate de la tatăl său, confirmă sensurile biblice ale unui iudă, conferindu-i aura nefastă a trădătorului care-și „traduce” într-un exponențial malefic părintele în cadrul istoriei contemporane (*traduttore-traditore*).

II.1.2. Strutocamila: *hibrida ludă între hieroglifă*

II.1.2.1. Citat cantemirian

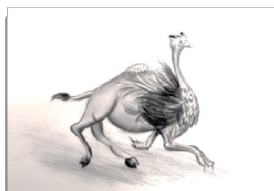
„Deci numele *Strutocamilei* din doăă numere, din Struț adecă și din Cămilă alcătuit ieste. Așijderea din doăă feluri, adecă din dobitoc și din pasire ieste împărțită.” (Cantemir 1883, p. 88)

II.1.2.1'. Citate biblice (Ms. 45)

Struț: „... va lăsa la pământ oaăle ei și preste țărână va cloci, Și au uitat că piciorul va răsipi și jiganiile cîmpului vor călca.” (Iov 39:14-15)

Cămilă: „... nu aduce rumăgală aceasta și copită nu îngeamănă; necurată ...” (Lev. 11:4)

II.1.2.2. Reprezentare grafică (nr. 2): *Strutocamila*



Desen nr. 2. STRUTOCAMILA

II.1.2.3. Terminologie. *Strutocamila* (99x *Ist. ier.*). Cuvântul „struț” este tradus în română din compusul gr. στρουθος [*struthos*], ‘[orice] pasăre [mică]’, ‘[un tip de] vrabie’ (*Iliada* 2,311) și κάμηλος [*kamelos*], ‘cămilă’ (Liddell/ Scott 1846, p. 1394). **(i.)** În ebraica biblică observăm următoarele sensuri ale termenului „struț” (i.1.) יַעֲנָב [ya’ēnab] (2x *V.T.*; cu var. fem. יַעֲנָבָה [ya’anab], 8x *V.T.*), care posibil înseamnă ‘pasăre vorace’⁵; (i.2.) יַעֲנָב [renen], ‘care scoate sunete tremurătoare’ (Iov 39:13); și **(3)** נֹצֵב [notsab], ‘penaj’ (Iov 39:13) (Moisa 1998, vol. 3, p. 322). **(ii.)** Prin ebraicul גָּמָל [gāmāl], ‘cămilă’ (54x *Bibl.*), uzual în Biblie, nu se face distincție între *camelus dromedarius* (dromader – cu o cocoșă) și *camelus bactrianus* (cămila bactriană – cu două cocoșe) (Douglas 1995, p. 203). În gr. sensul de στρουθοῦς κατὰ γαίῃς [*struthos katagaiois*], adică ‘pasăre care aleargă pe pământ’ (și nu zboară), adică ‘struț’, apare la Xenofon (*Anabasis* 1,5,2). Termenul compus στρουθοκάμηλος [*struthokamelos*] apare la Diodorus Siculus (1x *Biblioteca Istorica*, I-V), apoi la Strabon (1x *Geografia*), apoi în lucrarea atribuită lui Ioan de Damasc, *Vita Barlaam et Joasaph* (2x).

II.1.2.4. Identificare istorică. Conform *Scării tâlcuitoare*, personajul hibrid *strutocamila* este „Mihai-Vodă” Racoviță (d. 1744), care a urcat pe tronul Moldovei în septembrie 1703, după ce, în prealabil, la Arnăuț-Chioi, localitate de lângă Adrianopol, a fost proclamat ca domn de către boierii celor două țări românești (Cantemir 1883, p. 392; Grigoraș 1927, p. 44; Mușat/ Boatcă 1975, p. 55). De remarcat este faptul că Mihai Racoviță era fostul cumnat al Cantemireștilor și rudă cu familia Cantacuzino din Muntenia și cu domnitorul Constantin Brâncoveanu, care îl considera fidel intereselor sale (Cantemir 1977, p. 2).

II.1.2.5. Simboluri (II.1.2.5.1.) biblice/ creștine. (i.) *Struțul* trimite la (i.1.) simbolul biblic al păsării necurate (Lev. 11:16), dar și (i.2.) al prostiei („va lăsa la pământ oaăle ei și preste țărână va cloci etc.”, Iov 39:14-15) și (i.3.) al răcelii familiale (Iov 39:16, Plîng. 4:3). Sfântul Grigore îi conferă (i.4.) semnificația ipocriziei în *Moralia in Job* (31, 8, 11), bazat pe textul din 39:13: struțul are aripi, dar nu poate zbura; așa sunt fariseii – cu o viață de sfințenie în aparență (Clark 1992, p. 189). Alte interpretări dobândite de struț în tradiția creștină sunt: (i.5.) vigilența (vede departe) și (i.6.) nebunia (refuzul de a vedea primejdia și preferința de a se ascunde) (Clébert 1995, p. 265). **(ii.)** *Cămila* reprezintă (ii.1.) simbolul biblic al temperanței (ii.2.) și al supunerii (Fac. 24:11) (Hall 1995, p. 14), dar și (ii.3.) al mândriei (Clébert 1995, p. 64) sau (ii.4.) al prostiei. Totodată este desemnat ca fiind, în opinia lui Augustin (ii.5.), simbolul lui Cristos care poartă răbdător povara lumii (Biedermann 2002, vol. 1, p. 74).

II.1.2.5.2. Simboluri cantemiriene. *Strutocamila* a fost hibridul care a generat dispute în adunarea animalelor de la Arnăuț-Chioi: „dobitoc cu patru picioare nu este, pasăre zburătoare nu este, cămilă nu este, Struț aplos nu este, de aer nu este, de apă nu

⁵ Addenda: în ebr. struțul poartă numele de *bath hayya’anab*, ‘fica strigătului’, datorită tipetelor caracteristice; Bădiliță *et. al.* 2004, vol. I, p. 352.

este...” (Cantemir 1883, p. 93). Ea este – spune Cantemir – „himeră jigăniilor, irmafroditul pășirilor și traghelaful firii” (*ibid.*), adică țap-cerbul din Iov 39:1 (BIBLIA 1688). Conform lui Andrei Cornea, am putea traduce literal compusul corespunzător termenului „struț” – στρουθοκάμηλος (lat. *Struthio camelus*) – prin „Vrabiocămilă” (Cornea 2002, p. 42). Compusul utilizat de Cantemir – „strutocamila” – indică așadar înspre o paradigmă pleonastică de genul: „Vrabiocămila-cămilă” sau „Vrabiocămila-bactriană”. Bogdan Crețu precizează: „Strutocamila ar fi un dublu hibrid, realizat din îmbinarea grotescă dintre o cămilă și un struț, care la rândul său este un hibrid. El este de două ori o creatură împotriva naturii...” (Crețu 2013, vol. 2, p. 318). Această creatură ciudată „răscumpără gabaritul trupului prin prostia monumentală și prin lipsa totală de personalitate” (*ibid.*, p. 305).

II.2. Mășți hibride *in bono sensu*: *Monocheroleopardalis*-ul angelic și *Inorogul* rafaelic

II.2.1. *Monocheroleopardalis*provatolycoelefas-ul: *hibridul-sinteză angelic*

II.2.1.1. Citat cantemirian

„... boțind toate firile într-una, adică blândețea Oii, înțelepciunea Lupului, cunoștința Pardosului, greutatea Filului, iuțimea Inorogului și virtutea Leului”, a câștigat „toată cinstea, lauda și puterea tuturor jiganiilor.” (Cantemir 1883, p. 234)

II.2.1.1'. Citate biblice (*Ms. 45*)

„Și zidi ca a *inorogului* sfințeniia lui” (Ps. 77:75)

„... dormi ca un *leu* și ca un ținc de *leu*.” (Fac. 49:9)

„... și *pardosul* împistriturile lui” (Ier. 13:23)

„... unde iaste *oaia* cea de ardere?” (Fac. 22:7)

„Veniamin, *lup* jecaș” (Fac. 49:27)

„Și să vîrî supt *elefant*...” (1Mac. 6:46)

II.2.1.2. Reprezentare grafică (nr. 3): *Monocheroleopardalis*provatolycoelefas



Desenul nr. 3. *MONOCHEROLEOPARDALISPROVATOLYCOELEFAS*

II.2.1.3. Terminologie. *Monocheroleopardalisprovatohycoelefas* (*Monocheroleopardalis* 15x, *Provatohycoelefas* 2x *Ist. ier.*): cuvânt compus din gr. (1) μονοκέρωσ [monokeros], 'inorog', (2) λέων [leon], 'leu', (3) πάρδος [pardos], 'panteră' (vezi II.1.1.3.), (4) πρόβατον [probaton], 'oaie', (5) λύκος [hykos], 'lup' și (6) ἐλέφας [elephas], 'elefant'. Dacă pentru Cantemir onomastica reprezenta „faclia și lumina a ființii lucrurilor” (Cantemir 1883, p. 88), plurimorfismul celor șase denumiri ar putea fi exprimat astfel: rapiditate-virtute-cunoștință-blândețe-înțelepciune-statornicie.

II.2.1.4. Identificare istorică. Conform *Scării tâlcuitoare*, personajul era Constantin-Vodă Cantemir (1612-1693), tatăl autorului (Cantemir 1883, p. 398). În *Letopisețul țării Moldovei*, cronicarul Ion Neculce îl descrie ca unul „sănătos, mânca bine și bea bine [...]”. La stat nu era mare; era gros, burduhos, rumân la față, buzat. [...] Și nu era mândru, [...] că era un moșneagu fără doamnă. Și ave doi ficiori” (Sorohan 1986, p. 446). Însuși Dimitrie va spune despre tatăl său în *Vita Constantini Cantemyrii Cognomento Senis Moldaviae Principis* (1720): „dacă este să se caute vreo virtute într-un om care iubește virtutea și dacă se poate găsi, desigur la acest domn toate se găseau...” Cantemir, *apud* Crețu 2013, vol. 1, p. 167).

II.2.1.5. Simboluri

II.2.1.5.1. Simboluri biblice/ creștine. (i.) *Inorogul* (vezi *infra*, II.2.2.5.): simbolul (pseudo)biblic al lui Cristos. (ii.) *Leul* (6 term. specifici în *V.T.*; ארי [ari] 78x *V.T.*; λέων [leon], 9x *N.T.*) sau *panthera leo* este (ii.1.) simbolul forței (2Reg. 1:23, Prov. 30:30), (ii.2.) al curajului (2Reg. 17:10; Prov. 28:1; Ier. 2:30) (Moisa 1996, vol. 2, p. 248), dar și (ii.3.) al lui Cristos („Leul din seminția lui Iuda”, Apoc. 5:5) sau (ii.4.) al diavolului („diavolul, ca un leu răcnind umblă”, 1Petr. 5:8), pentru ca în tradiția medievală să fie asociat cu (ii.5.) păcatul violenței (Dante, *Div. Com.*) (Clason 2015, p. 32), sau chiar (ii.6.) cu Anticristul (Chevalier/ Gheerbrant 1995, vol. 1, p. 213). (iii.) *Leopardul/ pardosul* (vezi *infra*, II.1.1.5. [ii.]) este simbolul Cristosului înviat (doarme trei zile, răspândește parfum etc.). (iv.) *Oaia* (כֶּבֶשׂ [kebes] 107x *V.T.*; πρόβατον [probaton], 39x *N.T.*) sau *ovis aries* este (iv.1.) simbolul biblic al purității rituale (Lev. 1:10), (iv.2.) al ofrandei supreme în fața divinității (Lev. 4:32 ș.urm.; Isidor din Sevilla a făcut legătura între *ovis* și *oblatio*: Clébert 1995, p. 206), (iv.3.) al blândeții (Is. 53:7) și (iv.4.) al fragilității (Mat. 9:36). (v.) *Lupul* (זֶבֶל [zebel] 7x *V.T.*; λύκος [hykos], 6x *N.T.*) sau *canis lupus* este (v.1.) simbolul biblic al abilității (Fac. 49:27), (v.2.) al violenței (Iez. 22:27), (v.3.) al profetului fals (Mat. 7:5) și (v.4.) al diavolului care atacă turma credincioșilor (Ioan 10:12) (Crețu 2013, p. 176). În Evul Mediu, era considerat (v.5.) simbol al vrăjitoriei (Chevalier/ Gheerbrant 1995, vol. 2, p. 251). (vi.) *Elefantul* (שֵׁבַבִּים [shenbabim], 'fildes' 2x *V.T.*; ἐλέφας [elephas], 17x *LXX* – 1Mac. 1:17 ș.urm.) sau *elephas maximus* este (vi.1.) simbolul biblic al grandiozității (1Mac. 6:37, 46), (vi.2.), simbolul creștin al castității (*Fiziologul*) și (vi.3.) simbolul lui Cristos, „elefantul spiritual și divin” (Biedermann 2002, vol. 1, p. 139).

II.2.1.5.2. Simboluri cantemiriene. *Monocheroleopardalisprovatolycoelefas*-ul este cel mai ciudat heteromorf al lui Cantemir; este numit „hibrid-sinteză” și „ființă perfectă” (B. Crețu), sau „monstru totalizant” și „personajul cu două nume și șase suflete” (G. Mihăilescu *apud* Crețu 2013, vol. 1, p. 173). *Transmutarea* era un procedeu răspândit în Evul Mediu; pornind de la miel, pe parcursul unor transformări în spirit, a ajuns leu – regele animalelor, preluând în mod integrator „duhurile” animalelor biruite. Astfel a devenit simbol al perfecțiunii, aflat în contrabalanță cu uzurpatorul struțo-cămilesc. Curios este faptul că patru din cele șase „duhuri” zoomorfice au dobândit fie în parcursul lor biblic, fie în cel creștin, valențele proprii divinității creștine: Isus. Astfel inorogul, leul, oaia și elefantul trimit la atribute divine: rapiditate, virtute, blândețe și imensitate, în timp ce cunoștința pardosului și înțelepciunea lupului – care nu au acoperire în Scripturi – au fost preluate fie din mitologia greacă (leopardul – omonim cu Argus cel cu 1000 de ochi, sau pielea sa – omonima cozii păunului; Cirlot 2001, p. 182), fie din unele reprezentări artistice medievale (lupul apare alături de leu și câine în lucrarea lui Tizian din anul 1565, *Alegoria Prudenței*. Richards 1994, p. 15; Werness 2006, p. 435), sau chiar din mitologia egipteană (*Wepwawet*, ‘deschizător de drumuri’, era zeitatea egipteană care, sub forma unui lup, conducea morții de la prova unei bărci: Shepherd 2007, p. 472; Shoham 2014, p. 315).

II.2.2. Inorogul: *hibridul rafaelic (serafic)*

II.2.2.1. Citat cantemirian

„Iară *Inorogului* spre domolire firea nicicum nu i să pleacă.” (Cantemir 1883, p. 167-8)

II.2.2.1'. Citat biblic (*Ms. 45*)

„Și zidi ca a inorogului sfințeniia lui, în pământ întemeia pre însă în vac.” (Ps. 77:75)

II.2.2.2. Reprezentare grafică (nr. 4): *Inorog*



II.2.2.3. Terminologie. *Inorogul* (365x; *Irod.* 2x; *Ist. ier.*): cuvintele *unicorn*, *cuncorn*, *licorn*, *licornă* sau *inorog* desemnează un „animal fabulos cu corp de cal și corn în frunte” (Coteanu 2012, p. 510). Termenul *inorog*, considerat ca o formă arhaică a unicornului (Diaconovich 1900, vol. 2, 832), provine din slavonă, în care *inorogŭ* era un cuvânt compus din *inŭ*, ‘unu’ și *rogŭ*, ‘corn’ (Scriban 1939, p. 644). Diaconul Coresi are o contribuție inovativă la cultura română, traducând în secolul al XVI-lea grecescul *μονόκερως* prin *cuncorn*, termen tri-compus: „cu-un-corn” (Ciorănescu 2001, p. 267). Termenul *unicorn* a apărut în franceza secolului al XIII-lea, pe filiera

Vulgatei, fiind la rândul lui cuvânt compus din particula *uni-* și termenul latin *cornus*, care se pare că provine din rădăcina proto-indo-europeană *KER-*, ‘corn’, ‘cap’ (Bailey 1775, p. 454). Același sens îl comportă termenul și în greacă, pentru *monokeros* (Klein 1971, p. 1678). Inorogul a pătruns în imaginarul european prin LXX, apoi prin *Vulgata*. Un termen ebraic, קַרְנַי, [*reem*], care desemna o specie de taur, a fost echivalat cu *monokeros* în greaca din LXX. Grație unei erori de traducere, unicornul a devenit unul dintre cele mai puternice simboluri creștine. Termenul (care are 8 ocurențe biblice), apare uneori ca *inorodu* în versiunea lui Nicolae Milescu din Ms. 45 (Deut. 14:5) și este actualizat în versiunea modernă din seria MLD (*Monumenta linguae Dacoromanorum*) fie prin *antilopă* (Deut. 14:5) sau prin *bour* (Deut. 33:17), fie prin *taur* (Ps. 21:23) sau *gazelă* (Ps. 28:6). În două locuri totuși exegeții români au păstrat termenul „inorog” (Iov 39:9; Ps. 91:10). Din Psalmul 77:75, fraza: „Și zidi ca a inorodului svințenia Lui” a fost reformulată astfel în MLD: „A zidit locașul Său cel sfânt înalt până la cer”. Pentru un studiu de caz din textul din Iov 39:9-12, unde inorogul apare ca o fiară greu de stăpânit, în tradiția biblică românească termenul implică următoarele formulări: *inorodul* (BIBLIA 1688, Ms. 45), *inorogul* (Ms. 4389, BIBL. 1914, ANANIA), *bivolul* (BIBL. 1865-1867), *bivolul sălbatic* (CORN., BIBL. 1936, BIBL. 1944, BIBL. 1968, BTLN), *boul sălbatic* (RADU-GAL.), *rinocberul* (VG BLAJ), *rinocerul* (BIBL. 1874, BIBL. 1911 și BIBL. 1921), *unicornul* (MICU, FILOTEI, ȘAGUNA) (vezi Munteanu 2012, p. 187-188).

II.2.2.4. Identificare istorică. Inorogul nu este altcineva decât autorul *Istoriei ieroglifice*, Dimitrie Cantemir (1673-1723), supranumit în vremea sa „principe al geniilor și geniu al principilor” (Simion 2004, vol. 2, p. 43). El „se deghizează sub masca inorogului, personaj spiritual, charismatic, de care se teme toată fauna inferioară lui, drept care este urmărit pentru a fi exterminat” (*ibid.*, p. 45).

II.2.2.5. Simboluri

II.2.2.5.1. Simboluri biblice/ creștine. „Cariera creștină a unicornului” a început la câteva secole după Isus. Din cauză că era atestat de Scripturi, nu se puneau problema existenței lui. *Fiziologul grec* îi conferă **(i.)** ferocitate: „Vânătorii nu se pot apropia de el din cauza forței sale”. *Fiziologul latin*, în schimb, insistă asupra **(ii.)** caracterului său divin:

... e un animal mic, asemănător unui ied, foarte ager, având un corn în mijlocul capului. Nici un vânător nu îl poate prinde; totuși este capturat prin următorul viclesug: vânătorii duc o fecioară acolo unde el sălășluiește și o lasă singură în pădure; iar unicornul, îndată ce o vede, îi sare în brațe, o îmbrățișează și în chipul acesta este prins și expus vederii în palatele regilor. Tot astfel, și Domnul nostru Isus Cristos, *spiritualis unicornis*, pogorând în pântecul fecioarei și luând trup din ea, prins fiind de iudei, a fost condamnat la moarte pe cruce. [...] Bine deci s-a zis despre unicorn. (Crețu 2013, vol. 1, p. 137)

O sursă antică profană, lucrarea lui Ctesias din Knidos, *Indica*, după ce descrie cu lux de amănunte cornul unic, lansează ideea considerării acestuia drept (iii.) „panaceu universal”. Acest amănunt a fost preluat în perioada medievală de către unii, care l-au asemănat cu potirul jertfei sfinte de la altarul sacru. Mai târziu, unii au interpretat interpretările, ajungând la concluzia că în ceremonialul capturării, dacă fata nu este fecioară, este ucisă de unicorn. Așadar, acesta joacă rolul (iv.) detectorului de puritate (*ibid.*, 128).

II.2.2.5.2. Simboluri cantemiriene. Cum își percepe Cantemir inorogul autobiografic? Îi recunoaște ferocitatea, deoarece, pentru ca Strutocamila să ocupe abuziv poziția supremă în monarhie, are nevoie de investiție: „cornul cel de putere să i se dea, căci partea Corbului clironomiia Vulturului are” (Cantemir 1883, p. 56). Cantemir recunoaște și capacitatea terapeutică a cornului, deoarece, la un moment dat, Lupul afirmă: „otrăvile acestea cornul Irodului le va îndulci” (*ibid.*, p. 122). Cornul său este „purtătoriu de viață” și îndatorează atât personajele benefice, cât și pe cele malefice din *Istoria ieroglifică* prin ajutorul său – astfel, hameleonul și crocodilul sunt vivificați în mod miraculos. Însă refuză să se atingă de fecioara Biruința, descrisă într-o ipostază ispititoare – și apare într-o negare a simbolismului cristic legat de Mama sfântă. Are loc astfel anularea negarea capacității inorogului de detector de puritate. Astfel, prins de crocodil, el acceptă compromisul; încearcă să negocieze, să declame și să intre în ofensivă și reușește.

Concluzii

(1) Ce mesaje a decodificat Dimitrie Cantemir în *Istoria ieroglifică*, cu privire la cele patru teriomorfe? Cicero (*De divinatione*) și Augustin (*De civitate Dei*, XXI, 8.5) susțin că „monștrii”, ca terminologie, provin din verbul latin *monstrare*, [‘a arăta’] „deoarece ne arată [*monstrant*] ceva prin indicii și ne conduc înspre un mesaj care trebuie să fie decodificat” (Wine/ Lyons 2009, p. 52).

Prin hibridul *Coracopardalis*, el a preluat sensul biblic al corbului ca pasăre impură, aruncătoare în tenebre și l-a aplicat lui Neculai Ruset, împreună cu sensul biblic de pericol ascuns, de întruchipare a perversității leopardului. În același timp, cu grotesca *Strutocamila*, autorul a creionat portretul lui Mihai-Vodă Racovița prin sensul biblic al struțului prost și cel al cămilei absurde. Apoi, pentru personajul său consanguin, el a preluat din Scripturi „iuțimea Inorogului”, „virtutea Leului”, „blândețea Oii” și „greuimea Filului”, în timp ce a adăugat două elemente străine textului sacru: „cunoștința Pardosului” și „înțelepciunea Lupului”, pentru a realiza acest hibrid-sinteză absolut, *Monocheroleopardalisprovatolycoelefas*. În fine, *Inorogul* demonstrează – pe filieră creștină – ferocitatea și capacitatea terapeutică a cornului; însă, la final, își repudiază atributul discernământului sacrat, adoptând compromisul.

(2) A respectat Cantemir semnificațiile simbolurilor biblice în *Istoria ieroglifică*? Nu în totalitate. Astfel, pe lângă faptul că se răzbună pe personaje, atribuindu-le gesturi stranii, el construiește

... o lume lipsită de orice criteriu etic, de orice orientare spirituală, o lume coruptă, putredă, ierarhizată în funcție de rapacitate, de versatilitate, de savoarea de a comite răul. Cele câteva personaje pozitive nu reușesc să echilibreze această impresie de Sodoma și Gomora. [...] De aceea, el le refuză accesul în bestiariul moralizator, care este oglinda perfecțiunii divine. (Crețu 2013, vol. 2, p. 123-125)

Și astfel lumea, purtând măștile deformate în marele ei carnaval și solicitându-și pedeapsa, iese în decor din desenul lui Dumnezeu.

Bibliografie

- Andriescu, Al./ Miron, Paul (coord.), *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Pars XI: Liber Psalmorum* [MLD XI], Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2003.
- Arvinte, Vasile/ Caproșu, Ioan (coord.), *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Pars V: Deuteronomium* [MLD V], Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1997.
- Bailey, Nathan, *A New Universal Etymological English Dictionary*, London, William Cavell, 1775.
- Bădiliță, Cristian et. al. (coord.), *Septuaginta*, vol. I: *Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, București/ Iași, Colegiul Noua Europă/ Polirom, 2004.
- Bedreag, Elena, *Descendența și averea marelui vornic Iordache Ruset*, în Dan Dumitru Iacob (ed.), *Avere, prestigiu și cultură materială în surse patrimoniale: inventare de averi din secolele XVI-XIX*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2015, p. 158-163.
- Biedermann, Hans, *Dicționar de simboluri*, vol. 1: *A-N*, vol. 2: *O-Z*, București, Editura Saeculum I.O., 2002.
- Borges, Jorge Luis/ Guerrero, Margarita, *Cartea ființelor imaginare*, Iași, Editura Polirom, 2006.
- BIBLIA 1688 = *Biblia, adevă Dumnezeiasca Scriptură*, București, 1688.
- Cantemir, Dimitrie, *Istoria ieroglică*, ant., cronol., pref. și note de Ion Verdeș, București, Editura Albatros, 1977.
- Cantemir, Dimitrie, *Operele Principelui Demetriu Cantemiru publicate de Academia Română*, Tom VI: *Istoria ieroglică*, București, Tipografia Academiei Române, 1883.
- Chevalier, Jean/ Gheerbrant, Alain, *Dicționar de simboluri*, vol. 2: *E-O*, București, Editura Artemis, 1995.
- Ciorănescu, Alexandru, *Dicționarul etimologic al limbii române (DER)*, București, Editura Saeculum I.O., 2001.
- Cirlot, J.E., *A Dictionary of Symbols*, London, Routledge, 2001.
- Clark, Willene B. (ed.), *The Medieval Book of Birds. Hugh of Fouilly's Aviarium*, New York, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton, 1992.
- Clason, Christopher R., *Animals, Birds, and Fish in the Middle Ages*, în Albrecht Classen (ed.), *Handbook of Medieval Culture*, vol. 1, Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2015, p. 32.
- Clément, Jean-Paul, *Bestiar fabulos. Dicționar de simboluri animaliere*, R.M. Valter, R. Valter (trad.), București, Editurile Artemis & Cavallioti, 1995.
- Cornea, Andrei, *Cuvîntelnic fără frontiere sau Despre trădarea Anticilor de către Moderni de-a lungul, de-a latul și de-a dura vocabularului de bază*, Iași, Editura Polirom, 2002.
- Coteanu, Ion et. al., *Dicționarul explicativ al limbii române*, , București, Editura Univers Enciclopedic Gold2012.
- Crețu, Bogdan, *Inorogul la Porțile Orientului. Bestiarul lui Dimitrie Cantemir. Studiu comparativ*, vol. I: *Bestiae Domini*, vol. II: *Bestiae Diaboli*, Iași, Editura Institutul European, 2013.

- Demény, Lajos, *Adnotări făcute de Dimitrie Cantemir pe Biblia din 1688*, „Dacoromania”, 7, 1988, p. 265-273.
- Demény, Lajos, *Tradiție și continuitate în „Hronical” lui Dimitrie Cantemir*, „Studii. Revistă de istorie”, XXVI, 1973, 5, p. 955-956.
- Deutsch, Stacia/ Cohon, Rhody, *Life of a Star*, New York, Benchmark Education Company, LLC, 2010.
- Diaconovich, C., *Enciclopedia română*, vol. 2: *Copepode-Keman*, W. Krafft, Sibiu, 1900.
- Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, vol 1-2, București-Chișinău, Editura Litera International, 2003.
- Donnegan, James, *A New Greek and English Lexicon: The Words Alphabetically Arranged*, London, H.G. Bohn, 1846.
- Douglas, J.D. (ed.), *Dicționar biblic*, Oradea, Editura Cartea Creștină, 1995.
- Eșanu, Andrei (coord.), *Dinastia Cantemireștilor (sec. XVII-XVIII)*, Chișinău, Academia de Științe a Moldovei/ Întreprinderea Editorial-Poligrafică Știința, 2007.
- Eșanu, Andrei, *Urme ale bibliotecii lui Dimitrie Cantemir în Rusia*, „Academica”, XXIV, 2014, 11-12, p. 289-290, 40.
- Gamkrelidze, Thomas V./ Ivanov, Vjaceslav V., *Indo-European and the Indo-Europeans: A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture*, Berlin-New York, Mouton de Gruyter, 1995.
- Grigoraș, Em. C., (ed.), *Lupta dintre Inorog și Corb*, București, Editura Casei Școalelor, 1927.
- Hall, James, *Illustrated Dictionary of Symbols in Eastern and Western Art*, Boulder, IconEditions, 1995.
- Herbermann, Charles George (ed.), *The Catholic encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*, vol. 13, New York, Encyclopedia Press, 1913.
- Hui, Andrew, *The Poetics of Ruins in Renaissance Literature*, New York, Fordham University Press, 2016.
- Iliescu, Octavian, *False probleme de numismatică medievală românească*, „Buletinul Societății Numismatice Române”, 92-97, 1998-2003, p. 203.
- Kirkland, Sean D., *Ontology of Socratic Questioning in Plato’s Early Dialogues*, New York, State University of New York/ Suny Press, 2012.
- Klein, Ernest, *Kleins Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, vol. 1: *A-K*, Amsterdam-London-New York, Elsevier Publishing Company, 1971.
- Le Goff, Jacques, *The Medieval Imagination*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1992.
- Liddell, Henry George/ Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon: Based on the German Work of Francis Passow*, New York, Harper & Brothers Publishers, 1846.
- McClintock, John/ Strong, James, *Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, vol. 4: *H, I, J*, New York, Harper & Brothers Pub., 1872.
- Moisa, Constantin (cons. ed.), *Dicționar biblic*, vol. 2: *I-O*, București, Editura Stephanus, 1996.
- Moisa, Constantin (cons. ed.), *Dicționar biblic*, vol. 3: *P-Z*, București, Editura Stephanus, 1998.
- Munteanu, Eugen (coord.), *Vechiul Testament – Septuaginta. Versiunea lui Nicolae Spătarul Milescu*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2016.
- Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, București, Editura Humanitas, 2008.
- Mușat, Maria/ Boatcă, Silvestru, *Dimitrie Cantemir*, București, Editura Militară, 1975.

- Pecican, Ovidiu, *Hieroglifele cantemiriene: incursiuni istorico-hermeneutice*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2016.
- Richards, David, *Masks of Difference: Cultural Representations in Literature, Anthropology and Art*, Cambridge/ New York/ Melbourne, Cambridge University Press, 1994.
- Ryken, Leland/ Wilhoit, J.C./ Longman, T. III (eds.), *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, Oradea, Editura Casa Cărții, 2014.
- Schmitt, Jean-Claude, *Ghosts in the Middle Ages: The Living and the Dead in Medieval Society*, Chicago/ London, The University of Chicago Press, 1998.
- Schotti, Gasparis, *Physica curiosa, sive Mirabilia naturae et artis*, Würtzburg, Johannis Andreae Endteri & Wolfgangi, Herbipoli, 1662.
- Scriban, August, *Dicționarul Limbii Românești (Etimologii, înțelesuri, exemple, citațiuni, arhaisme, neologisme, provincialisme)*, Iași, Institutul de Arte Grafice „Presa Bună”, 1939.
- Shepherd, Rowena/ Shepherd, Rupert, *1000 de simboluri*, Anca Ferche (tr.), Oradea, Editura Aquila '93, 2007.
- Shoham, Shlomo Giora, *Moses: The Righteous Sky Gazer*, Newcastle upon Tyne, UK, Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- Simion, Eugen (coord.), *Dicționarul general al literaturii române (DGLR)*, vol. 2: C-D, București, Editura Academiei Române, 2004.
- Sorohan, Elvira, *Cartea cronicilor: texte antologate și comentate*, Iași, Editura Junimea, 1986.
- Thorpe, Benjamin, *Codex Exoniensis. A Collection of Anglosaxon Poetry ... with an English Translation, Notes and Indexes*, London, W. Pickering, 1842.
- Toma din Aquino, *Summa Theologica*, Alexander Baumgarten (coord.), vol. 1, Iași, Editura Polirom, 2009.
- Werness, Hope B., *Continuum Encyclopedia of Animal Symbolism in World Art*, New York/ London, Continuum, 2006.
- Wine, Kathleen/ Lyons, John D. (eds.), *Chance, Literature, and Culture in Early Modern France*, Farnham, UK -Burlington, USA, Ashgate, 2009.

MASĂ ROTUNDĂ

STUDIILE BIBLISTICE ÎN SPAȚIUL ACADEMIC ROMÂNESC. PREMISE, SOLUȚII, POTENȚIAL, PERSPECTIVE*

Participanți: dr. Marian Ciucă; conf. dr. Emanuel Coțac; lect. dr. Cătălin Vatamanu; lect. dr. Marian Vild; conf. dr. Ilie Melniciuc-Puică; prof. dr. Eugen Munteanu (moderator).

Eugen Munteanu: Stimați colegi, suntem, prin urmare, la ultimul capitol al simpozionului nostru, a șaptea ediție a Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, Iași, 18-20 mai 2017. Ne-am propus o dezbatere în legătură cu ce am putea face împreună în domeniul de interes comun și am intitulat dezbateră „Studiile biblistice în spațiul academic românesc. Premise, resurse, potențial, perspective”. Suntem aici o parte din participanții la acest colocviu și intenția noastră, a organizatorilor, ar fi aceea de a schimba niște opinii, de a ne mărturisi intențiile, pentru a vedea cum putem colabora în viitor în ideea unei convergențe realmente interdisciplinare și, dacă va fi cazul, chiar interconfesionale, pentru că ideea de bază a acestui colocviu al nostru a fost aceea de a ne reuni pe baza convenției academice. Ceea ce ne reunește aici nu sunt interese confesionale, ci interese profesionale și științifice. Noi vrem să discutăm, să ne afirmăm, să identificăm lucruri comune, să ne situăm pe un teren comun în câmpul acesta foarte vast al studiilor biblice. De aceea, cele patru dimensiuni principale ale studiilor biblice pe care le-am distins și le-am propus cu mare acribie acum șapte ani, când am început Simpozionul, rămân în picioare. Propunem în fiecare an eventualilor participanți să încerce să se încadreze într-una din aceste direcții de reflecție științifică, și anume: problematica filologică, problematica traductologică, problematica de hermeneutică biblică, în general, și ceea ce, potrivit tradiției germane, se cheamă istoria receptării textelor sacre. Prin urmare, este vorba de Sfânta Scriptură în toată complexitatea sa culturală și confesională în același timp, dar nu în primul rând confesională. Dacă suntem de acord că această diviziune quadripartită care acoperă, în principiu, cam tot ceea ce tradiția științifică pune în discuție în ultimele decenii, în ultima sută de ani, merită să fie discutată, atunci o vom face. Trebuie să plecăm și de la premisa că la noi în țară aceste studii, acest dialog științific se află la începuturile lui. Problematika aceasta biblistică a preocupat foarte puțin pe filologi, numai în măsura în care a fost vorba de editarea textelor vechi. Ele erau studiate nu pentru că erau legate de Sfânta Scriptură, ci pentru faptul că erau vechi. Cât privește domeniul teologilor, abordarea specifică a

* Transcrierea înregistrării electronice: drd. Claudia Moisiuc; revizuirea transcrierii și stabilirea textului: prof. dr. Eugen Munteanu

avut o componentă aproape strict teologică, în sensul de bisericească. Se pare deci că, în trecut, filologii și teologii activau fiecare într-un anumit „ghetou” propriu, închis aproape etanș față de ceilalți. A venit poate vremea pentru generația mea și a dumneavoastră, cei mai tineri decât mine, să încercăm inițierea unui astfel de dialog. Dacă vom avea destule resurse și dacă Dumnezeu ne va ajuta, vom încerca să inițiem acest dialog, iar dumneavoastră veți încerca în viitor să duceți mai departe acest început. Ne propunem să avem o participare internațională din ce în ce mai consistentă în anii viitori, în funcție de fondurile pe care le vom avea. Sperăm să găsim înțelegerea necesară la factorii decidenți, argumentând, cum am făcut și la deschidere, că interesul științific pentru studiul Sfintei Scripturi, al *Septuagintei* în principiu, este crescând, și noi, specialiștii români, ne aflăm într-o poziție privilegiată în această privință, dată fiind remarcabila bogăție a tradiției biblice românești.

Am convenit să ne luăm fiecare timpul pe care îl considerăm necesar și să ne raportăm la această tematică așa cum considerăm necesar. Întrucât nu am făcut eu această prezentare mai înainte, v-aș ruga pe fiecare să vă prezentați. Dau cuvântul mai întâi domnului Marian Ciucă, cel care a și propus această dezbatere.

Marian Ciucă: Vă mulțumesc foarte mult, domnule profesor. Trebuie să mulțumesc, și o fac din toată inima, și pentru faptul că m-ați acceptat la acest simpozion și pentru condițiile și atmosfera deosebite oferite participanților. Sunt de acord că aceste studii par să intereseze din ce în ce mai mult și vă sunt recunoscător încă o dată pentru că aveți mintea, spiritul și experiența managerială necesare nu doar să inițiați asemenea proiecte, dar să le și duceți până la capăt, pentru ca toate acestea să nu rămână doar proiecte sau vise. În ce mă privește, nu pot decât să spun câteva lucruri din interiorul experienței mele profesionale și al intereselor de cercetare. Eu cred că în această direcție avem nevoie să mai publicăm niște ediții, să creăm instrumente de lucru, ca să indic doar ceea ce cred că ar fi prioritar. Dacă îmi permiteți, iar acesta ar fi, de fapt, principalul țel, principala țință și cea mai urgentă, ar trebui să ne preocupăm și de transferul către noile generații a experienței noastre, a celor care ne interesăm de mai multă vreme de problematica biblică. Mă gândeam, pentru a da acum câteva exemple ceva mai particulare, dacă nu am putea aduna citatele și aluziile biblice în cărți de cult și în scrieri religioase din secolele XVI–lea, al XVII–lea, al XVIII–lea și chiar și al XIX–lea în care apar fragmente din Vechiul și din Noul Testament, să vedem ce versiune biblică a fost cea mai utilizată, să vedem ce variante textuale avem la dispoziție, ca să le supunem unui studiu comparativ. Sunt traduceri din Sfinții Părinți care, probabil, în marea majoritate sunt încă rămase în manuscrise prin biblioteci mănăstirești și prin manuscrisele de la Academie, în filialele de la București ori Iași și Cluj, și cred că ar fi foarte important să vedem aceste texte; asta la capitolul receptarea textului sacru, ca să zicem așa.

O zonă specială de interes pentru mine ar fi de urmărit, dar asta numai prin analize de tip filologic cât mai detaliate, chiar dacă sunt aride, cât de mult a influențat stilul *Bibliei de la București* edițiile ulterioare. Aș spune însă, ca o notă de subsol, că trebuie despărțit stilul *Noului Testament* de stilul traducerii lui Milescu și pe

urmă de văzut cu ce diferă sau ce aduce *Biblia de la București* în sine. Un al treilea domeniu în care m-aș gândi că aș putea face personal ceva în cazul în care îmi cere cineva ar fi pregătirea instrumentelor și mai ales a personalului. Sigur, condițiile sunt cele care sunt, însă cred că am putea organiza o școală de vară cu câteva lecții de critică de text sau de ceea ce în alte părți se cheamă „filologie neotestamentară”. Sigur, sunt multe lucruri de pus pe o listă de posibilități. În afară de aceste cursuri de vară s-ar putea organiza, am și o oarecare experiență în această direcție, cursuri la distanță, prin Skype sau un alt program. Există anumite piese de software prin care se poate realiza destul de pedagogic acest lucru. Pe un ecran poți cumva să faci tot felul de scheme... Există mijloacele tehnice, vreau să spun, numai voința să existe și, desigur, o structură foarte bine construită sau cât se poate de bine construită care să fie pusă în aplicație cu toată seriozitatea.

Un alt exemplu de posibilitate de studiu pe care l-aș da ar fi influența, să zicem, chiar dacă termenul este lipsit de precizie, influența stilului religios asupra limbii literare românești, în sensul în care discutăm ieri, într-o pauză, cu dl profesor Munteanu.

Vă mulțumesc!

Eugen Munteanu: Mulțumesc pentru intervenție, domnule Ciucă! Aș face câteva reflecții referitoare la cele spuse de dumneavoastră la urmă, și anume la această dimensiune stilistică. În ceea ce mă privește, ca lingvist care a reflectat de decenii asupra acestor lucruri, am o concepție foarte clară. Stilul bisericesc este unul din cele cinci sau șase stiluri, adică limbaje funcționale ale românei contemporane. E cel mai vechi, cel mai conservator. Într-o paranteză afirm că aș prefera să fie numit „bisericesc”, nu „religios”, din următorul raționament: din punctul de vedere al conținutului, toate textele care ilustrează acest stil sunt creștine; dacă spui stil „religios”, ar însemna că presupui că există și o varietate islamică și una mozaică, inclusiv limbajul folosit de istoricii religiilor ar putea fi considerat o varietate! Or, nu avem de-a face cu un limbaj religios în general, ci cu unul bisericesc. Ar fi, deci, mai potrivit să vorbim despre stilul bisericesc. Cât privește raportul cu limba literară, din punct de vedere sincron, stilul bisericesc este unul din cele cinci stiluri principale ale românei actuale. Și anume, este acela care funcționează perfect, cel mai clar, cel mai conservator, fiind cel mai vechi. Acest stil bisericesc relativ unitar are trei varietăți: una liturgică, pe care o intuim cu toții, cu rugăciunile și imnurile *Liturghierului*, ale *Molitvenicului*, *Psaltirii*, *Octoiubului* etc. Avem apoi varietatea biblică, cea a vastului hipertext biblic. În fine, mai avem o a treia varietate, să o numim omiletică sau sapiențială, cea observabilă în predici, omilii, învățături, literatura monahală etc. Această varietate începe, să zicem, cu vechile *Cazanii* și se sfârșește cu predicile, să zicem, ale părintelui Galeriu sau ale oricărui părinte recunoscut ca reputat orator bisericesc. Deci, trei varietăți ale stilului bisericesc. În interiorul acestor trei se pot distinge unele subvarietăți, că așa funcționează limba la nivelul stilurilor. Căci, până la urmă, fiecare episcop sau mitropolit, fiecare teolog, fiecare preot deține o anumită amprentă personală a stilului pe care îl folosește...

Așadar, din punctul acesta de vedere, stilul bisericesc este o componentă a limbii române actuale.

Acum, referitor la influența limbii bisericești, a limbajului bisericesc asupra limbii literare, aceasta s-a exercitat masiv în istorie, până pe la jumătatea secolului al XIX-lea, dar acum a încetat! Astăzi limba bisericească funcționează ca un stil bine definit și *punctum*, cum spuneau cândva latiniștii ardeleni! Dacă vrem să înțelegem corect afirmația lui Eminescu că „Biserica este mama limbii române literare”, atunci interpretarea corectă este următoarea. Din punctul de vedere al normelor fonetice și morfologice, limba tipăriturilor bisericești de pe la 1800 a fost modelul și reperul de normare. Atunci s-a făcut unificarea finală a normelor fonetice și morfologice, de atunci scriem și rostim așa cum rostim paradigmele declinării și ale conjugării și așa mai departe. Cât privește terminologia propriu-zisă și dinamica evolutivă a limbii literare, ea trebuie studiată ca atare. Deci, dacă vrem să ne situăm corect pe acest teritoriu, o direcție de cercetare validă este cea începută de profesorul Gheorghe Chivu într-o cunoscută lucrare monografică în care vorbește tocmai despre limbajul bisericesc. Rămâne de continuat acțiunea de explorare a textelor, iar la urmă poate rezulta o bună sinteză. Eu am un fișier personal de mii de termeni pe care i-am scos din cărțile bisericești mai vechi și mai noi, din texte teologice sau bisericești diverse, ilustrând toate cele trei varietăți stilistice de care vorbeam mai sus.

V-ați mai referit, d-le Marian Ciucă, la necesitatea de a edita textele românești vechi. După cum bine se știe, cam toate textele românești importante din secolul al XVI-lea au fost editate, în afară de câteva care aparțin literaturii confesionale de orientare calvină din Banat – sunt vreo câteva românești nepublicate. Se mai adaugă alte câteva texte inedite produse în secolul al XVIII-lea în mediile de orientare catolică din Moldova și din Transilvania. Și acestea fac parte tot din tradiția românească. Pentru mine, tradiția biblică românească include texte indiferent de confesiune, pentru că este vorba de limbă aici, nu de confesiune. Așadar, multe din textele secolului al XVIII-lea sunt aproape necunoscute, nefiind editate. Probabil că tot Biserica va trebui cândva să-și asume sarcina să le publice măcar în ediții anastatice, realizate prin scanare electronică și așa mai departe, așa încât aceste texte să ne devină accesibile nouă, tuturor celor, să zicem, o sută-două de oameni care se ocupă cu o astfel de problematică. Mulți dintre preoții de azi nu înțeleg prea bine mecanismul istoric care a dus la alcătuirea corpusului celor 17-18 cărți cu caracter liturgic (*Liturghierul, Apostolul, Psaltirea, Octoiubul, Mineele* și așa mai departe). Cu rădăcini în secolele anterioare, acest corpus a fost întocmit deja în secolul al XVIII-lea. Și acestea ar trebui probabil publicate, pentru a vedea de unde plecăm și unde am ajuns. S-ar constata că cele pe care le folosesc astăzi preoții sunt cam aceleași, cu o progresie lentă, de la o diortosire la alta, care poate fi studiată și este interesant de studiat. Cam atât în ceea ce privește chestiunea filologică. Dacă ar fi după mine, profit de această intervenție pentru a sublinia că, de exemplu, în domeniul frazeologiei biblice, am putea face mult mai mult. Ceea ce faceți dumneavoastră, teologii, de a încerca să explicitați, cu o anumită orientare, eventual confesională, unele sintagme biblice sau unele pericope chiar poate fi precedat de o operație

filologică de adunare a acelor sintagme-cheie și de sistematizare a lor sub formă lexicografică. Imaginați-vă cât de util ar fi un amplu repertoriu de sintagme și de expresii biblice românești cu echivalentele grecești, poate și slavone pentru epoca veche, eventual și ebraice, dacă ne țin puterile! Păcat că tradiția noastră științifică e destul de slabă în această privință. Mulți dintre cei care își încearcă puterile în această direcție de cercetare resimt absența unei baze de pornire, a unui instrumentar adecvat. Ar fi atât de simplu ca, în loc să pierdem zile și săptămâni de căutare empirică, ne-am uita online și am găsi textele românești la fel de simplu și rapid cum găsim, de exemplu, edițiile din Patristică!

Ne-am mai putea imagina apoi cât de simplu ar fi dacă am pune toate cele optsprezece, sau câte or fi, ediții biblice românești importante, împreună cu motoare de căutare inteligente. Tot în această direcție m-aș referi puțin la interferențele dintre cele trei varietăți ale stilului bisericesc despre care vorbeam. Nimeni n-a studiat până acum la noi care sunt căile prin care conținuturile scripturale din Vechiul sau Noul Testament pătrund în textele liturgice. Sigur, majoritatea dintre ele sunt scrise de mari talente, un Ioan Gură de Aur, un Vasile cel Mare, de marii doxografi sau imnografi, dar ar fi interesant de văzut dinamica aceasta! Dacă în textele biblice propriu-zise formulările sunt altele față de cele din textele liturgice, cum s-ar explica chestia aceasta. Prin urmare, un studiu comparativ al interferențelor dintre dimensiunea liturgică și cea textuală propriu-zisă este foarte interesant. În fine, ar mai fi de menționat și necesitatea ca unii dintre noi, ca filologi, să rămână în continuare specializați în domeniul paleografiei. Repet și cu acest prilej, și trebuie tot timpul să insistăm, transcrierea vechilor texte românești chirilice nu este o operație nevinovată și simplă, care poate fi făcută de oricine! Dacă mutilezi textele vechi, adaptându-le la limba actuală, n-ai făcut nimic bun, dimpotrivă, ai produs ceva nociv. Nu oricine este chemat să transcrie din chirilică texte vechi. Din nefericire, chiar sub binecuvântarea unor ierarhi, e drept, de pe la unele eparhii mai marginale, apar niște asemenea improvizații editoriale, care vădesc până la urmă un fel de impietate! Dacă, de exemplu, tu transcrii *Îndreptarea legii* din secolul al XVII-lea și modernizezi exprimarea, este ca și cum te-ai apuca să refaci frescele de la Arbore sau Humor, de exemplu, dând repede la o parte ceea ce s-a conservat și punând culori noi, moderne, ca să arate „mai frumos” și să fie mai expresiv pentru privitorul modern. Un înalt ierarh la care țin foarte mult și a cărui erudiție o apreciez mi-a spus odată cam așa: „Domnule profesor, dar dacă ne dați vechile texte așa cum au fost ele acum câteva sute de ani, nu le mai înțelegem nici noi, ierarhii, darămite oamenii simpli!”. Mi-am permis atunci să răspund: „Părinte, pentru înțelegerea concretă, actualizată, aveți edițiile acestea noi. Dacă vrem să îl citim pe Ioan Gură-de-Aur în limba română de azi, o putem face foarte bine! Textele vechi nu sunt pentru a fi *înțelese* ci, ca să spunem așa, pentru a fi *admirate* și studiate. Altfel spus, Voronețul, ca biserică, ca edificiu, nu este o piesă de inventar oarecare, ci în primul rând un monument. Prin urmare, paleografia româno-chirilică trebuie cultivată ca atare și păstrată ca atare, practică de filologi cu temeinică cunoștință de fonetică istorică și de istoria limbii române în general. Aceste cunoș-

tințe sunt la fel de necesare unui paleograf cum ar fi, să zicem, cunoștințele de chimie pentru un restaurator de icoane!

Vă mulțumesc pentru răbdarea cu care ați ascultat lunga mea intervenție. Acum, domnule Emanuel Conțac, prieten mai vechi și membru al asociației noastre, ai cuvântul!

Emanuel Conțac: Aș continua ideea pe care ați formulat-o dumneavoastră, domnule profesor Eugen Munteanu. Versiunile biblice ar putea fi, de fapt, adunate și transformate în module pentru programele specializate, cum este, de exemplu, BibleWorks. Unele dintre ele cred că sunt deja supuse unor asemenea programe, *Biblia* lui Anania e, de pildă. Nu știu dacă e chiar legal ce s-a întâmplat, dar cred că s-ar putea negocia o astfel de înțelegere. De pildă, am contactat compania, pe reprezentanții companiei BibleWorks, și le-am propus să îi ajut să includă niște versiuni românești. Mai este nevoie doar de perfectarea unor chestiuni care țin de felul în care este preluat textul, însă chestiunile tehnice nu sunt insurmontabile. Desigur că, potrivit reglementărilor internaționale, ei ar trebui probabil să plătească o mică taxă de copyright. Dacă, bineînțeles, textul este ieșit din copyright, atunci totul se poate aranja fără probleme.

Eu aș aduce acum în discuție o chestiune care mă frământă de multă vreme, de când am început să lucrez cu primele tipărituri românești. Este vorba de faptul că, deși avem ediții critice bune – și ați spus că sunt aproape toate textele din secolul al XVI-lea editate –, constat că filologii români nu au obiceiul să dea și toate lămuririle istorice, culturale, confesionale necesare. De fapt, multe din aceste texte nu au comentarii de acest tip. Pentru mine, idealul ar fi să avem primele tipărituri toate publicate eventual într-o serie unitară și coerentă, cum ar fi seria „Pleiade”. Cronicarii moldoveni sau munteni, cărțile populare, basmele românești, textele religioase din secolul al XVI-lea să fie adunate toate într-un singur volum care să fie coerent și unitar transcris și care să aibă, de asemenea, un comentariu, dacă se poate, mai consistent. Model ar putea fi, cum spuneam, ediția Erasmus pe care o fac cei de la Amsterdam, în care câteva opusculă beneficiază de un comentariu masiv și te lămuresc cu privire la toate detaliile. Aș lua acum, spre comparație, editarea textului *Tâlcul Evangheliilor*. Avem în textul acesta referiri la pasaje biblice care nu sunt, de pildă, corelate cu numerotarea modernă, pentru că autorul vechi ne spune „după cum spune la Evreom, 327” sau „la Râmleni zice Pavel: drepti făcuți suntem prin credință, pace avem către Dumnezeu”. Ar fi fost ideal ca cititorul să aibă referirea biblică modernă, adică să aibă în comentariu un astfel de element. La fel și cu referirile patristice: „așa grăiește și Atanasie în tâlc ce-au scris către Galateni”. Pentru mine, ca biblist care nu e specialist în patristică, întrebarea este unde a zis Atanasie așa ceva și dacă chiar a zis, pentru că uneori se întâmplă ca autorul să facă trimitere la o sursă care nu e chiar cea corectă. De pildă, în prefața vechii versiuni biblice a lui Nicolae Spătarul Milesco, apărută recent, copistul, îmi scapă numele acum, relatează, despre *Septuaginta*, legenda despre cum cum s-ar fi realizat această versiune. Scribul face trimitere către Iustin Martirul, spunând că Iustin a văzut acele locuri, chiliile, unde s-a tradus *Biblia* și că unii spun că ar fi fost un fel de sală, o

basilică. Ieronim spune, însă, că au fost, de fapt, niște chilii separate: „Da, Iustin dă mărturie că el a văzut aceste locuri!”. În fapt, dacă nu ești prevenit, poți fi indus în eroare, pentru că această scriere a lui pseudo-Iustin este o scriere mult mai târzie și cititorul ar trebui cumva pus în gardă. Avem deci de-a face cu o informație care ar trebui corectată în lumina criticii moderne. Sau dacă avem, de pildă, o idee teologică pe care o mai întâlnim în alte locuri, acest lucru ar trebui menționat. Pentru că m-am ocupat de *Noul Testament de la Bălgrad*, am fost surprins să văd că o idee din prefață – credința care este mâna sufletului prin care creștinul îl apucă pe Hristos – apare și în *Tâlcul Evangheliilor* cu un secol mai înainte. Am sub ochi textul, din care citez: „Prin credință ne ispășim, așa înțelegem cum ne iaste mâna cu ce prindem și apucăm ce ne trebuiaște și tragem cătră noi, mai într-acela chip și lucrul sufletului prindem, apucăm și tragem la noi cu credința dreaptă”. Ar fi util dacă cititorul care parcurge textul ar avea aici un comentariu care să-i spună că ideea asta mai apare în literatura biblică, că apare, de pildă, în *Noul Testament de la Bălgrad* în două locuri, și să-l trimită astfel către acele texte. Ar fi realizabilă republicarea în ediție modernă cu comentariu a acestor prime tipăriri? Ridic întrebarea pentru că părintele Ioan Florin Florescu, de pildă, se luptă de mai mulți ani cu acest *Tetraevanghel de la Sibiu* care nici până astăzi nu are o ediție coerentă, modernă. Înțeleg că e un text foarte dificil, care presupune probleme de transcriere, a fost făcut deja munca de precercetare. Ce ar trebui ca să vedem această primă tipăritură românească păstrată publicată într-o ediție nouă, frumoasă, singură sau împreună cu altele?

Eugen Munteanu: Te întrerup ca să îți dau un răspuns concret. Am o cunoaștere concretă a lucrurilor, pentru că îndrum și îndemn două persoane să facă lucrul acesta, una este Ioan Florin Florescu și alta este o colegă a mea de catedră, doamna Simona Ailenei, care și-a dat licența în filologie cu acest text. *Tetraevanghelul de la Sibiu* trebuie neapărat editat în condiții acceptabile, credibile. Eu consider că adevărul filologic constă în autenticitatea textului. Textul trebuie să fie autentic. Acum ai făcut o obiecție concretă la ediția Nicolae Spătarul Milescu, pe care am coordonat-o. Firește că ideal ar fi fost și pentru noi, care ne-am propus în primul rând să edităm textul Spătarului, să cercetăm până la noua generație, cum se spune, în detalii infinitezimale, să verificăm după Patristica greacă, după edițiile moderne din Cerf, dacă e adevărat și unde spune respectivul scriitor patristic acel detaliu. Se știe însă de mult că „ars longa, vita brevis”, nu le poți face chiar pe toate dintr-odată... Din păcate! De altfel, după cum ai observat deja, domnule Coștaș, în filologia românească, o filologie încă de pionierat, nu s-a instituit această tradiție a erudiției totale și exhaustive, de a lămuri totul până în pânzele albe. Editarea textului în sine, încadrarea sa în istoria limbii și a culturii române pun destule probleme de rezolvat, ca să mai rămână timp și pentru a verifica și, eventual, amenda chestiuni specioase cum ar fi, de exemplu, afirmația vechiului cărturar român sau a autorului pe care acesta l-a tradus, cum că Grigore de Nazianz ar fi afirmat că a fost martor la un eveniment oarecare... Pentru asemenea chestiuni de detaliu mai potrivit este un articol sau o comunicare științifică!

Emanuel Conțac: Eu am făcut asta la *Noul Testament de la Bălgrad* cu *predosloviile* și am descoperit că nu sunt lucrurile chiar așa, adică autorul uneori mai încurcă sursele, mai nu redă corect conținutul...

Eugen Munteanu: Bun, așa este, pe de o parte! Dar, pe de altă parte, nu trebuie să uităm că multe dintre aceste nepotriviri nu se datorează neapărat cărturarului român sau copistului, ci chiar sursei (slavone, mai târziu grecești) după care a tradus. Cât privește, de exemplu, echivalarea trimiterilor biblice intratextuale, noi, la ediția Spătarul Milescu, am încercat să dăm o listă de echivalențe moderne, dar am constatat că nu întotdeauna *Septuaginta* de la Frankfurt, urmată de Spătar și de revizorii lui, se potrivește cu *Septuaginta* din edițiile moderne. Problema este nu numai tehnică, ci uneori poate avea un substrat științific mai important, mai ales atunci când autorii citați sunt foarte importanți.

Deci, una dintre tematicile simpoziunilor noastre este circumscrisă tocmai de interferențele cu exegeza patristică ale textelor biblice. Eu mă gândesc că o serie întreagă de cercetări doctorale ar putea fi orientate în această direcție: inserții biblice în traduceri românești din marii scriitori patristici, traduceri destul de multe, din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, mai ales; dacă luăm numai pe părinții capadocieni, de exemplu, și vedem de când au fost ei traduși în românește, vedem cum citează ei Sfânta Scriptură și toate artificiile stilistice și traductologice posibile. O direcție de cercetare foarte fecundă. Ideal ar fi ca astfel de studii să se facă în institute de cercetare stabile, sub auspiciile Academiei sau ale Universităților, dar se pare că pășim deja pe teritoriul speranțelor nerealizabile...

Emanuel Conțac: Voiam doar să mai adaug faptul că textul biblic, așa cum e uneori fragmentat, împărțit în versete, în aceste ediții, ar trebui verificat și de bibliști. Am un exemplu. E pasajul în care Iuda se duce și se spânzură și zice: „greșii de vândui sânge nevinovat. Și ei ziseră: ce iaste nouă?” și replica acestora continuă: „tu caută și aruncă arginții în besearcă”. Acuma, orice biblist care a citit textul și care știe bine textul evanghelic se miră că „tu caută și aruncă arginții în besearcă” aparține tot aceluia, când, de fapt, replica lor se încheie la „ce iaste nouă?”. Ceea ce urmează, și anume „tu caută”, înseamnă, de fapt, „te privește, e treaba ta” și este secvența care încheie vorbirea directă a celorlalți. Secvența „și aruncă arginții în besearcă” este o formulare enunțiativă și indică ceea ce a făcut Iuda. Am întâlnit multe situații de felul acesta, de segmentări greșite sau obscure ale textului. Este deci nevoie, de la o ediție la alta, de competențe diferite și complementare. Specialiștii în transcrierea textului chirilic ar trebui asistați și de teologi sau de bibliști care să verifice felul în care sunt redată pasajele biblice. Pentru că avem de-a face cu texte care, pentru mine, din punct de vedere filologic sunt prea complexe. Eu nu sunt lămurit, de exemplu, de ce apare forma *Șighemon* în loc de *Ighemon*, cum ar trebui să fie, cu referire la guvernator. Am nevoie de un filolog să-mi spună ce se întâmplă la trecerea din slavonă în română, dar anumite lucruri le văd eu și pot ajuta un filolog, dacă e nevoie de competență pe zona biblică. Avem, așadar, nevoie unii de alții în mod cert.

Eugen Munteanu: Asta este sigur! Acum, fiindcă cred în ceea ce facem și am făcut, îmi pot permite să fiu puțin autocritic și să dezvălui una dintre marile dificultăți pe care a trebuit să le rezolvăm convenabil în ediția noastră din Spătarul Milescu, este vorba de punctuație. Când ai un text de peste 900 de pagini în originalul chirilic, fără punctuație stabilă, te afli în fața unei enorme provocări. Doamna Mădălina Ungureanu cunoaște cel mai bine cât stres ne-a provocat acest lucru – stabilirea punctuației! Decizi să iei ca reper *Septuaginta*. Da, dar care *Septuaginta*? Cea de la Frankfurt sau cea modernă? Ediția Rahlfs sau ediția Ziegler? Te orientezi după traduceri moderne ale *Septuagintei* (în engleză, franceză, spaniolă sau germană)? Îți aplici intuiția? Am îmbinat aceste proceduri și am încercat să facem cum ne-a luminat Dumnezeu mai bine, zicându-ne că facem bine atât cât putem să facem. Competența reală, atâta câtă am acumulat, un bun instrumentar filologic, împreună cu buna-credință sunt factorii care ne garantează nu că vom fi perfecți, ci că vom face cât este posibil de corect. Este drept, uneori se poate ajunge la greșeli absolut rizibile. Cu regret, dau un exemplu! Colegii care au editat la Roma în anul 2000 *Biblia* lui Samuil Micu (1795), filologi respectabili, au segmentat, au decupat greșit un pasaj. Se spune în textul biblic așa: *Furnicoleul au pierit neavând mâncare*, furnicoleul fiind un animal fantastic. Cei de la Cluj, contemporanii noștri, au transcris *Furnico, leul au pierit neavând mâncare!* Micu știa că în cartea lui Iov apare cuvântul grecesc *μυρμηκολέων*, cuvânt pe care l-a calchiat în mod corect, lucru de care colegii noștri nu și-au dat seama.

Emanuel Conțac: Și un alt proiect mare la care cred că ar trebui să reflectăm este traducerea textului masoretic, Biblia ebraică, la care se lucrează deja cu o echipă mică, în care sunt și eu membru. Cred că suntem totuși prea puțini pentru cât de mare e proiectul!

Eugen Munteanu: Vorbești de proiectul inițiat de doamna Madeea Axinciuc la Universitatea din București?

Emanuel Conțac: Nu, proiectul doamnei Madeea Axinciuc este unul diferit. Eu mă refer de proiectul de la NEC, coordonat de doamnele Băltăceanu și Broșteanu. Suntem o echipă de entuziaști care lucrează fiecare după timpul pe care îl poate aloca, nefiind un proiect cum a fost *Septuaginta*, adică cu contracte, cu norme și remunerație. S-a tradus *Geneza*, cu note și comentarii bogate, s-a lucrat, de asemenea, la *Exod*, părintele Vatamanu este între cei care au lucrat la *Exod*, ca traducător. Este nevoie, însă, și de comentarii, deci asta reclamă încă și mai mult timp. *Numeri* și *Deuteronomul* sunt traduse, de asemenea, cred că *Leviticul* mai are nevoie și de traducere și de comentarii. Am început acum aproape trei ani, cred, ritmul este prea lent, dar noi sperăm că vom putea să-l terminăm într-un timp rezonabil. Ideal ar fi ca proiectul să fie cumva instituționalizat, să zic așa, adică asumat de o instituție puternică, în stare să ofere traducătorilor și o remunerație. *Septuaginta* nu poate fi folosită ca sursă a citatelor din textul biblic respectiv, pentru că autorii occidentali, traduși la diferite edituri, folosesc o Biblie care are ca referință textul maso-retic. Deci, pentru cultura română, e important să existe și o versiune a

textului ebraic. Versiunea Galaction-Radu are problemele sale, versiunea Cornilescu are, la rândul ei, alte probleme care trebuie rezolvate, nici ea nu este cea mai bună opțiune pentru un astfel de text, care ar trebui să fie neutru, supraconfesional. Pe scurt, cred că o versiune românească a Bibliei ebraice ar putea răspunde unor necesități specifice ale culturii române.

Eugen Munteanu: Reitez o idee pe care am afirmat-o în repetate rânduri. O cultură națională modernă matură trebuie să dețină cele trei repere biblice de bază: *Vulgata*, *Septuaginta* și textul masoretic, toate realizate, eventual, într-un cadru non-confesional! Pentru că *Biblia* este, de fapt, un termen care acoperă un vast continent de înțelesuri culturale, confesionale, antropologice, traductologice etc. specifice. Acum, faptul că, după cum reiese din ceea ce spui, avem două proiecte paralele reprezintă, după părerea mea, o risipă de energie. Ar fi, poate, cazul ca cele două colective să își coordoneze eforturile. În ceea ce mă privește, eu sprijin orice inițiativă, atât cât îmi stă în puteri. Ieri a conferențiat aici, în cadrul Simpozionului nostru, doamna Madeea Axinciuc despre proiectul ei. Despre proiectul de la NEC știam câte ceva, dar foarte vag.

Marian Vild: Există și un al treilea proiect pe care se pare că dorește să îl susțină cumva Biserica. Nu pot să spun numele celor doi profesori care sunt implicați, unul nu predă în țară, predă în SUA. Nu știu dacă acești doi profesori și-au asumat oficial acest proiect, dar se discută proiectul a face o ediție a textului masoretic tradus în limba română, în cadrul unui colectiv coordonat de acești doi profesori. Poate că ar fi interesant să se unească toate cele trei inițiative, și atunci ar merge și mai repede și ar ieși ceva și mai viabil.

Emanuel Conțac: Da, cam asta ar fi *desideria desiderata*, ca să folosesc o sintagmă din zona pietistă, cam astea ar fi așteptările, realiste sau nerealiste, dorințele pe care le cunosc în mediile biblico-filologice în care activez. Sigur că ar fi mult mai multe lucruri de realizat: digitalizarea tuturor versiunilor Bibliei, așa cum s-au tipărit ele, dar nu doar transcrise, ci chiar scanate, ca să putem le putem vedea ca atare. De asemenea, de ce nu, digitalizarea manuscriselor grecești ale *Noului Testament*, avem vreo 14 în România! În acest sens, nu pot să-mi explic de ce de opt ani de zile pledez și trimit scrisori la toate aceste instituții, la Muzeul Național de Artă, la Biblioteca Academiei, la Muzeul Olteniei, dar în zadar. Există un proiect american non-profit, cu profesioniști foarte buni, care au fotografiat sute de manuscrise, de la Constantinopol, din Grecia, de la Florența, la Biblioteca Medici, sunt peste 300 de manuscrise ale *Noului Testament* scanate, numai la cele din țara noastră nu s-a permis accesul! Consider că aceste manuscrise ale *Noului Testament* grecesc din bibliotecile românești ar trebui expuse public, în toată lumea așa se lucrează. S-a scanat și s-a digitalizat *Codex Sinaiticus* acum câțiva ani, poate fi citit online de oricine, probabil că și *Codex Vaticanus*. De ce noi, care nici nu pare să avem resursele necesare să transpunem digital aceste manuscrise, refuzăm un ajutor care vine *pro bono*, cu singura condiție de păstrare a copiei de către instituția care face această operațiune și de afișare a lor pentru consultare publică gratuită sau

consultare de către cercetători? Din păcate, după apeluri repetate, după petiții trimise la Ministerul Culturii, după discuții de opt ani de zile, cam de prin 2008, deci cam nouă ani – sunt mesagerul acestui centru, am fost invitat să fiu și în consiliul lor științific, am pledat și în articole publice –, nu se întâmplă nimic, se schimbă directori, se schimbă miniștri și lucrurile rămân complet înțepenite și nu este firesc. Eu consider că orice cultură care este matură, orice țară care dorește să-și promoveze cultura își pune în valoare aceste manuscrise, care aparțin, în fond, patrimoniului universal, cu atât mai mult cu cât nu se pierde nimic dacă avem aceste manuscrise digitalizate și putem vedea ce tip de text folosesc aceste manuscrise, putem vedea, de exemplu, pericopa aceea despre femeia prinsă în adulter cum oscilează în anumite locuri. Domnul Marian Ciucă, prezent aici, cunoaște bine știe principiile criticii de text și ar putea lucra cu spor pe aceste manuscrise. Refuzăm, așadar, să ne inserăm în curentul mondial al circulației textelor de bază ale civilizației noastre europene.

Eugen Munteanu: Cunoaștem eforturile duminale, domnule Conțac, e bine că le-ai adus în discuție în acest cadru. Ce putem face noi, o asociație profesională, este să sprijinim moral eforturile d-tale, cum am și făcut-o. E vorba aici, din câte mi-am dat seama, de inerția birocrăției românești și de o neînțelegere, poate și prudentă excesivă. Căci există o lege a patrimoniului cultural rău întocmită, care lasă la latitudinea unui director de bibliotecă să permită sau nu facsimilarea (scanarea) bunurilor culturale deținute. Pe baza acestei legi, conducerile bibliotecilor din România pot impune tarife foarte mari. Asemenea directori, care ar trebui să judece ca oameni de cultură, nu ca niște negustori, confundă ceea ce este lucrativ realmente și ceea ce este de interes pur științific. Dacă eu, un editor oarecare, fac un album cu o sută din cele mai frumoase manuscrise miniaturate românești și îl vând cu 500 de euro exemplarul, firește că este legitimă pretenția directorului ca biblioteca pe care o conduce să primească un procent consistent din afacerea respectivă. Dar dacă un cercetător oarecare, un tânăr doctorand, de exemplu, are nevoie de unele texte vechi de interes artistic nă, dar cu valoare literară, atunci facsimilarea respectivă ar trebui să fie gratuită.

Acum, dincolo de această dimensiune, să-i zicem, strategică, ceea ce se poate face, ideea îmi vine în minte chiar acum, este conceperea unui proiect științific pe această temă. Domnule Conțac, ai rangul de conferențiar, poți aplica la următoarea sesiune de proiecte UEFISCDI și, cu o bună argumentare, ai putea obține o asemenea finanțare potrivită care și-ar permite să te desfășori...

Emanuel Conțac: Eu nu pledez aici ca să obțin eu personal o anumită finanțare, eu pledez pentru principiul accesului liber la aceste texte.

Eugen Munteanu: Înțeleg, dar constăți cum te-ai blocat în fața unui perete închis.

Emanuel Conțac: Adică, mă întreb, de ce pot proceda așa, de exemplu, englezii, și nu au niciun fel de lege. Probabil o lege care să ceară digitalizarea și

conservarea digitală a tot ce înseamnă manuscris ar fi la noi soluția ca să se deblocheze lucrurile! De fapt, interesul meu nu este doar pentru manuscrise. Și cărțile tipărite pun aceeași problemă. Biblia grecească de la Frankfurt (1597), care a stat la baza traducerii românești a *Vechiului Testament*, știm foarte bine ce eforturi am făcut ca să obținem o copie digitală, până la urmă am găsit-o scanată pe Google Books la München de către biblioteca de acolo, care a pus online sute de mii de cărți, de la Erasmus și până la edițiile biblice moderne, așa că nu mai trebuie să mergem acum în bibliotecă.

Eugen Munteanu: Nu e exclus să vedem mâine-poimâine postate online de un anonim ager și generos și manuscrisele acestea românești. Mulțumesc domnule Conțac! Propun să nu ne blocăm exclusiv în această problematică. Părinte Vatamanu, dumneavoastră ce părere aveți?

Cătălin Vatamanu: Mai întâi aș vrea să vă felicit, domnule profesor Munteanu, pentru ediția aceasta a Simpozionului. Pentru că tot suntem la finalul acestuia, vreau să mulțumesc și lui Iosif Camară pentru că, zic eu, m-a aruncat în scaldătoarea acestei discuții. Suntem aici cu toții în fața Baptisteriului, într-una din cele mai frumoase săli ale Muzeului Mitropoliei, și aș vrea să rămân și eu în spiritul acestei discuții. Pe lângă ideile deja exprimate, ca unul care vine din spațiul ortodox și din cercetarea teologică, aș dori să accentuez o latură specifică a acestei cercetări, și anume apelul la Sfinții Părinți. Textul revelat al Sfintei Scripturi poate și trebuie interpretat prin intermediul Sfinților Părinți. Așa cum spuneți, domnule profesor Eugen Munteanu, e foarte important de cunoscut această receptare a textului scripturistic în literatura patristică. Cred că și la noi ar fi necesară o cercetare mai aprofundată a modului în care diferiți Sfinți Părinți din diferite culturi, zone geografice, timpuri au receptat Sfânta Scriptură și cum au fost traduse aceste texte în limba română modernă. De altfel, cred că o contribuție importantă o constituie publicarea, la București, la editura Basilica, și la Iași, la editura Doxologia, a unor Sfinți Părinți care nu au mai fost traduși până în prezent. Prin urmare, avem deja, apropo de premise și de resurse, un fond în plină dezvoltare de literatură și de hermeneutică biblică în limba română. Consider că trebuie să ne raportăm în mod constant și la spațiul acesta eclezial, pentru că interpretarea Sfintei Scripturi trebuie să fie efectuată în primul rând în acest spirit comunitar eclezial și nu într-unul particular individualist. De altfel, cum bine sesizați, ideile sunt, desigur, particulare, sunt ale persoanelor, dar ele trebuie să fie confruntate cu nivelul instituțional sau dezvoltate prin intermediul instituțiilor, fie că acestea sunt ecleziale, fie că sunt laice. Această colaborare sau împreună-lucrare între Academie și Biserică a fost întotdeauna un model, cel puțin aici, la Iași, pentru că, se știe, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași a fost înființată, în 1860, având în componența ei și Facultatea de Teologie Ortodoxă. Plecând de la această constatare, ajung acum să mă refer la resurse. Într-adevăr, resursele noastre financiare, materiale și umane sunt limitate, cum spunea și domnul Conțac mai înainte. Sunt unele proiecte mari la care se lucrează foarte mult. Ați participat la proiectul acesta de la NEC (traducerea

comentată a *Septuagintei*) și știu că e o muncă făcută și de la distanță. Din punctul meu de vedere, cei care v-ați întâlnit la București v-ați întâlnit *pro bono* și ați muncit foarte mult! Așadar, din păcate, lipsa resurselor financiare în primul rând ar putea fi o piedică importantă în dezvoltarea unor proiecte de acest tip. În calitate de lector la Facultatea de Teologie „Dimitru Stăniloae” din Iași, consider că este important nu doar ceea ce facem noi, cei care suntem aici de față, în demersurile noastre de cercetare biblică, ci mă gândesc că avem o responsabilitate și față de cei care vin după noi. Cred că ar trebui să formăm, cu cât mai multă acribie, oameni care să poată continua acest lucru. De exemplu, la Facultatea de Teologie din Iași am organizat un program de cercetare biblică, îi spuneam lui Emanuel în pauză, în care sunt implicați studenții, masteranzii și doctoranzii, tocmai din această dorință de a crea o pepinieră de teologi, dar totodată, așa zice eu, de bibliști, care să continue eforturile noastre.

Suntem încă la început, pentru că, după perioada comunismului, suntem cumva pe un teren pe care vrem să-l explorăm cât mai intens. Din nou, în ceea ce privește partea de perspective, consider absolut important faptul că studiile biblice trebuie să fie cât mai ancorate în realitate și mă gândesc că trebuie să dăm un răspuns la problemele actuale ale societății. Vedeți, legat de Sinodul de la Creta, s-au făcut mai multe decât, probabil, au dezbătut cei de la Creta acolo și cei care sunt critici față de asemenea manifestări ale sinodalității Bisericii nu se raportează la Sfânta Scriptură și la textul acesteia, ci, de multe ori, la tradiții care sunt ba locale, ba individuale, ba emise de unele „mari” personalități, fie ele din spațiul eclezial, fie din cel extraeclezial. Cred că este necesar ca, venind din partea aceasta academică, să existe răspunsuri pertinente, autentice și autoritare totodată în privința acestei problematice. În spațiul acesta al studiilor de hermeneutică biblică își poate avea locul și problema relației cu celălalt, mai concret, a dialogului dintre creștinism, iudaism și islamism. Sper să pot interveni mai încolo în discuția noastră pe această temă.

Eugen Munteanu: Mulțumesc! Permiteți-mi să aloc două-trei minute pentru niște reacții la ceea ce ați spus dumneavoastră, părinte Vatamanu. Sigur că cei care au participat ieri la conferința profesorului Meiser, prezent aici, au remarcat că a fost vorba la un moment dat despre problema aceasta a fondurilor destinate cercetărilor. Exemplul acesta al proiectului „Septuaginta Deutsch” așa vrea să-l iau acum în calcul pornind de la parafraza unei cunoscute zicale care spune că o grădină înflorită atrage întotdeauna albinele. Este vorba de faptul că, atunci când vrei să faci ceva cu adevărat valoros și util, s-ar putea să atragi atenția și să găsești doritele fonduri. Dacă ceri, însă, fondurile înainte, pe bază de promisiuni, s-ar putea să nu convingi, să găsești uși închise. Unul dintre responsabilii acestui renumit proiect, cu o vizibilitate universală, „Septuaginta Deutsch”, pe care l-am întrebat cum au procedat, mi-a răspuns cam așa: „Mai întâi am făcut un simpozion consistent, cu o participare importantă, am arătat că știm ce vrem să facem și că avem resursele umane necesare pentru a ne pune în practică ideile. Dosarul depus este consistent,

are două volume, și comisia de evaluatori ne-a acordat încrederea necesară, inclusiv fondurile solicitate”.

Așadar, vin și spun și eu acum: Acesta ar putea fi și rolul asociației noastre, Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România (AFHBR): să arătăm că suntem împreună câteva zeci de specialiști, unii formați, alții în curs de formare, că avem voința și resursele să putem organiza și desfășura anual simpozionul nostru, că putem face un schimb sistematic de idei, că publicăm niște lucrări interesante, că putem spera ca ceea ce reușim împreună să fie de o calitate și un nivel științific din ce în ce mai bune. După aceea, mai este o problemă, problema continuității, a atragerii de tineri cercetători interesați de domeniul acesta fascinant al studiilor biblico-filologice. Domnul Vild mi-a dăruit două volume în care au publicat ce au făcut ei în ultimii doi ani și constat cu bucurie că sunt în aceste volume lucruri interesante, unele foarte promițătoare. Chiar la această masă rotundă, în afară de mine și de Marian Ciucă, care aparținem generației mai vechi, toți ceilalți sunteți tineri sau chiar foarte tineri. Participarea dumneavoastră anuală la Simpozioanele noastre – iată, suntem acum la a VII-a ediție! – ne încurajează să perseverăm. Sunt aproape sigur că vom găsi mai multă înțelegere și la conducătorii noștri, pe măsură ce activitatea noastră comună va căpăta mai mult contur și mai multă vizibilitate. Vom căuta în viitor să avem ca oaspeți de onoare, ca și până acum, personalități proeminente în domeniul studiilor biblice. Vom încerca apoi să atragem în continuare tineri harnici și talentați și una din modalitățile de atragere ar fi chiar aceasta: să le oferim niște exemple, niște modele și niște repere.

În fine, părinte Vatamanu, ați vorbit parcă ceva și despre popularizarea rezultatelor cercetărilor noastre, dacă am înțeles bine. Sunt însă de părere că cercetarea de vârf nu este destinată marelui public. Ca și în cazul cercetărilor din științele înalt speculative, cum ar fi matematica, părinte, efectele cercetărilor noastre se vor vedea în timp, poate puțin mai târziu. Ca și matematicienii, eu cred că nu trebuie să fim obsedați de o aplicare practică imediată a rezultatelor cercetărilor noastre. O ediție critică și științifică a unui text biblic vechi, cum este, de exemplu, recenta noastră ediție a versiunii din secolul al XVII-lea a *Vechiului Testament*, operă a marelui erudit care a fost Nicolae Spătarul Milescu, nu are cum să intereseze un om obișnuit, fie acesta chiar intelectual, dar nespécialist. Pentru nevoile sale de lectură, o astfel de persoană obișnuită are la dispoziție oricare dintre versiunile moderne ale *Biblii*. Credeți că unul dintre noi, dacă ar fi preot, ar folosi în predicile lui citate din texte vechi, sau ar ține discursuri erudite enoriașilor? Mă îndoiesc! Prin urmare, așa zice că trebuie să ne însușim cândva lecția smereniei omului de știință autentic și să ne mulțumim cu publicul nostru foarte restrâns, dar foarte select. La deschiderea Simpozionului nostru am avut un public suficient, aproape o sută de tineri atenți la actele de cultură autentice. Credeți, cumva, că în Germania sau în Spania vreunul din omologii noștri stă toată ziua la televizor dând interviuri cu explicații detaliate, de specialitate? Rezultatele cercetărilor cu adevărat științifice se evidențiază într-un fel de spațiu-nișă. Pentru părintele patriarh, părintele mitropolit, domnul rector sau domnul ministru – vorbesc așa, generic –, de a căror bunăvoință

poate depinde la un moment dat acordarea de sprijin concret, ar trebui să avem pregătit un răspuns convingător la eventuala întrebare: „Arată frumos ediția dumneavoastră, este impozantă, dar cui folosește, domnule profesor, pe cine interesează ce faceți dumneavoastră? Cine mai înțelege limba română veche azi?”. Cui va important, care mi-a adresat această întrebare, i-am răspuns, nu știu cât de inspirat, printr-o întrebare retorică: „Dar oare o statuie pe care o ridicăm în memoria unui mare eveniment istoric, cum este, de exemplu, grupul statuar din Piața Unirii, cui folosește?”. Tot așa și cu edițiile noastre de texte vechi! Alcătuiindu-le cu toată responsabilitatea și cu respectul cuvenit față de autenticitatea lor, noi arătăm că și cultura noastră românească se legitimează prin versiuni vechi de peste 300 de ani! Utilitatea practică este, deci, poate, mică, dar însemnătatea simbolică este uriașă!

Revenind acum la discuția noastră! Părinte Vild, doriți să interveniți?

Marian Vild: Doar câteva gânduri vreau să vă împărtășesc, pentru că nici nu eram inițial pe lista participanților la masa rotundă, m-am nimerit aici cumva și, pentru că lipsesc alții, poate așa a rânduit Providența. Primul gând este acela de a-i felicita și eu pe organizatori. Practic, Simpozionul dumneavoastră de la Iași este singurul eveniment anual focalizat pe studii biblice care se produce în România și cu participare internațională, ceea ce este fantastic! Suntem astăzi destul de mulți bibliști, foarte multe facultăți de teologie, de mai multe confesiuni, în toată țara, dar nimeni n-a mai organizat până acum ceva de genul acesta. Iată că, până la urmă, filologii ne-au chemat și pe noi, teologii, să zic așa! Avem un demers extraordinar și sper să continue și să avem rezultate frumoase. Apoi, câteva reacții la ceea ce s-a discutat deja. Într-adevăr, la capitolul relațiilor complexe dintre textul biblic și reflectarea sa liturgică sunt foarte multe lucruri de făcut. Noi simțim în biserică, fiind preoți, că una citim în cadrul slujbelor din *Evanghelie* și din *Apostol* și alta avem în *Biblia* tipărită de Sfântul Sinod. Vreau să spun că, citind *Evanghelia* în biserică, pare că nu recunoști textul și îți zici: „Asta este din *Biblie*? Nu știam?”. Sunt, deci, multe lucruri de făcut în această privință. Pe de altă parte, secțiunea din Simpozion dedicată receptării textului biblic cred că nu trebuie să cuprindă chestiuni care țin numai de formă, de filologie și de hermeneutică. Să vedem anume cum interpretează textul liturgic Scriptura, în chestiuni de detaliu. Bunăoară, discutăm la o conferință biblică recentă despre faptul că în Duminica Tomii toată imnografia se bazează pe o chestiune non-biblică, și anume pe faptul că Toma a atins rana din coasta și rănilor din palmele Mântuitorului. Așadar, toată imnografia insistă, subliniază această atingere, ceea ce nu este un lucru biblic! Nu mă gândesc, Doamne ferește, să schimbăm imnografia, ci doar să reflectăm la resorturile pentru care Sfântul Ioan Damaschin, care creează canonul, a înțeles să procedeze așa. Avem în această decizie a marelui imnograf și o interpretare implicită, o anumită înțelegere, ceea ce este foarte interesant de cercetat. Apoi, așa cum spunea părintele Cătălin Vatamanu, să luăm și partea aceasta a Părinților Bisericii. Vorbeam în pauză cu profesorul Meiser. Avem nevoie să traducem toate textele patristice sau cât mai multe dintre ele nu numai ca să vedem ce texte biblice au folosit ei. Dar aspectul

acesta este fantastic, este extrem de instructiv, de a vedea, până la urmă, modul în care Sfinții Părinți s-au raportat la textul Sfintei Scripturi, ce texte au avut în față, cum le-au înțeles. Pe mine asta mă interesează și mi se pare foarte important, pentru că, în receptarea Sfinților Părinți, nu ne raportăm repetitiv la o arhivă pe care am acumulat-o în timp, ca la o comoară frumoasă pe care noi acum o cităm mereu, ori de câte ori avem prilejul. Până la urmă, este vorba de a moșteni nu numai textele lor ca atare, ci să ne însușim poate un mod de gândire, poate o anumită hermeneutică a lor. Avem, deci, mult de lucru în această privință.

În ceea ce privește, ca să spun așa, partea de software, de programe biblice, aș dori să mă autodenunț cumva și să mărturisesc că sunt, cred, primul din țară care, la seminarul de Noul Testament de la București, a îngăduit unui student care se pricepea, căci terminase și Politehnica, să facă o chestie puțin ilegală. Acest student a creat cel dintâi un crack, prin care am introdus în BibleWorks trei ediții românești. El a văzut în ce format sunt textele biblice acolo, a luat trei ediții românești, le-a transformat în acel format și le-a pus în BibleWorks. Spun că este o chestie ilegală pentru că, la nivel oficial, cu mulți ani în urmă, cel puțin zece ani în urmă, un părinte profesor de la București a cerut Patriarhiei acordul de a utiliza câteva ediții românești pentru a fi puse în BibleWorks. A discutat cu cei de la BibleWorks, după aceea cu Patriarhia, dar, din păcate, proiectul s-a blocat. Nu am cunoștință de ce, unde, prin sertarele nu știu cui, în orice caz nu s-a dat niciun fel de acord în această privință. Cum nu puteam face nimic legal, am acceptat cumva această procedură. Ne-am lovit atunci de faptul că la Vechiul Testament textul nu se potrivea deloc, adică dacă voiai să pui în paralel *Septuaginta* cu textul ebraic și cu textul românesc de la 1914 nu găseai mare lucru. În edițiile de după 1914 lucrurile sunt încă și mai amestecate. Atâta doar că un astfel de program este foarte greu de făcut în acest sens: cum să corelezi toate acele texte care se prezintă ca niște combinații dintre *Septuaginta* și textul masoretic?

Emanuel Conțac: Există versiuni în engleză ale *Septuagintei* în programul BibleWorks, ceea ce n-ar face imposibilă alinierea textului din ediția Rahlfs la versiunea românească, cu păstrarea și evidențierea adaosurilor de la 1914, când avem prima ediție sinodală. Există deci un precedent, care poate fi luat ca model și reper. Sigur că alinierea cu textul masoretic e imposibilă, dar măcar cu *Septuaginta* în engleză a lui Brendan sau cu *Septuaginta* grecească originară din reputata ediție Rahlfs.

Marian Vild: Din punct de vedere tehnic cred că orice este posibil și tot aici aș vrea să adaug faptul că acum, în timp ce vorbim, un student de anul I de la noi, din proprie inițiativă, mi-a cerut toate edițiile românești, și le aveam chiar de la Emanuel, dacă îți minte, mi le-ai dat acum câțiva ani la NEC. Acest student are ambiția să se implice foarte mult în chestiunea aceasta, și anume de a crea un program în care să realizăm un fel de BibleWorks românesc, în care să avem toate versiunile alinate. Probabil că el ar fi foarte mult ajutat dacă asociația noastră, să spun așa, cu oameni de aici, oameni avizați, s-ar implica.

Eugen Munteanu: Vreau să dau un exemplu. Au existat și există, de la o vreme, proiecte bine plătite ale Academiei Române de informatizare a DLR-ului, Dicționarul-Tezaur. Nu s-a reușit încă, dar un anonim a făcut-o singur. A ieșit ceva imperfect, dar util ca punct de plecare. Un anonim, o persoană pasionată, inspirată și binevoitoare, poate face uneori ceea ce colective întregi nu pot duce la capăt. Părinte Vild, scuzați-mă, poate doriți să continuați, poftiți!

Marian Vild: Parcă mai aveam ceva aici notat. M-aș bucura dacă, iertați-mi ignoranța, s-ar putea să fie deja și să nu știu, dacă pe site-ul asociației ar fi indicați membrii cu domeniile lor de interes, astfel încât cei care caută coechipieri să știe cine și cu ce s-a ocupat. Cam atât, mulțumesc!

Emanuel Conțac: Mă bucur că ați adus în discuție chestiunea asta a textelor. Cred că am putea media totuși introducerea *Bibliei de la București*, ediția MLD, textul transcris, și, de asemenea, ediția Nicolae Spătarul Milescu apărută recent. Mă angajez să contactez reprezentanții.

Eugen Munteanu: Te rog s-o faci, ai libertate totală din partea noastră, și ai și versiunile electronice, în format PDF.

Emanuel Conțac: Mă gândesc la includerea măcar a porțiunii corespunzătoare *Vechiului Testament*.

Eugen Munteanu: Îl invit acum la cuvânt pe părintele Melniciuc.

Ilie Melniciuc: Mulțumesc, domnule profesor, mulțumesc pentru bucuria de a participa la acest simpozion care, de șapte ediții consecutive, se desfășoară aici la noi, la Iași! Pe baza tradiției inițiate de profesorii dumneavoastră, în ciuda unor sincope, se pare că dumneavoastră veți continua și veți duce mai departe ștafeta aceasta pe linia filologică și biblică.

Referitor la ce s-a spus până acum, sunt de acord cu domnul profesor Munteanu și cu domnul Conțac cu privire la sursele pe care trebuie să le avem în studiile noastre. Dacă nu pornim de la niște surse credibile, care să fie editate corect din punct de vedere științific, este dificil să ajungem la un punct de vedere comun. Probabil așa a fost și în perioada de dinainte de Erasmus de Rotterdam, când fiecare se raporta la o anumită ediție a Bibliei. Când a apărut ediția Erasmus, prin nivelul ei științific, s-au scos în evidență multe erori și au fost puse lucrurile la punct. Este, în același timp, nevoie și de păstrarea unei anumite decențe în cercetare, nu neapărat pe bază confesională, ci prin respectul datorat contextului istoric în care au fost scrise textele respective sau în care au fost făcute traduceri respective. De aceea, pentru noi, care avem astăzi la dispoziție foarte multe resurse electronice, este relativ ușor de a pune în paralel textele, în scopul studierii lor. Ar trebui, deopotrivă, să manifestăm îngăduință pentru înaintașii noștri din vechime care nu erau *homines encyclopaedici* și nici nu aveau strictetea reclamată astăzi de cercetarea științifică profesionistă. Referitor la sursele biblice ale ritualului liturgic, e adevărat că fiecare confesiune își păstrează exegeza sa, interpretarea sa. Aici constatăm o lipsă a unora

dintre clerici, pentru că nu au încercat să abordeze mai științific raportul între Scriptură și practica zilnică a cultului. Trebuie să manifestăm o deconștință în cercetările noastre, pentru a vedea dacă litera textului corespunde adevărului revelat din cuvintele Sfintei Scripturi. În ceea ce privește acum referirea domnului profesor Munteanu la utilitatea sau inutilitatea editării textelor vechi. Meritul dumneavoastră, al filologilor, este acela este că ați scos la lumină, din secolele al XVI-lea – al XVII-lea, cam tot ceea ce este important. Este adevărat că, în mod concret, în proiectele dumneavoastră au existat termene, că au fost stimulente financiare care i-au motivat pe colaboratorii dumneavoastră. Așa cum a fost cu *Vechiul Testament* al lui Nicolae Spătarul Milescu, a cărui editare separată, într-un volum impozant, nu era în programul inițial, din anii 1988, al proiectului „Monumenta linguae Dacoromanorum”, tot așa se pot identifica în viitor și alte asemenea soluții de continuare a cercetării. Începutul este bun, domnul profesor Munteanu și-a organizat o echipă deosebită, din oameni tineri bine instruiți și specializați. Faptul că cercetările nu au rămas doar strict filologice, ci au inclus și aspecte teologice reprezintă un câștig pentru dialogul pe care membrii Centrului „Monumenta linguae Dacoromanorum” îl pot întreține cu noi, oameni ai Bisericii.

Eugen Munteanu: Mulțumesc, părinte Melniciuc. Vă mulțumesc tuturor pentru participarea la dezbateră noastră.

TIPARUL EXECUTAT LA
IMPRIMERIA EDITURII UNIVERSITĂȚII
„ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI

700109 Iași, Pinului 1A, tel./fax 0232 314947

Apărut: 2019
Comanda: 232



Informații și comenzi:
www.editura.uaic.ro
editura@uaic.ro