

Eugen MUNTEANU
(coordonator)

Iosif CAMARĂ, 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 VIII-a, Iași, 24-25 mai 2018

Coperta: Manuela OBOROCEANU

ISSN: 2285-5580

ISSN-L: 2285-5580

© Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2019
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”

VIII
Iași, 24-25 mai 2018

Eugen MUNTEANU
(coordonator)

Iosif CAMARĂ, Ana Maria GÎNSAC,
Maria MORUZ, Mădălina UNGUREANU
(editori)



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
2019

SUMAR

ALOCUȚIUNI	7
CONFERINȚE PLENARE	19
Andrei Eșanu, Valentina Eșanu, Biblia în spațiul est-slav și în cel de interferență cu lumea românească (sec. XV – înc. sec. XIX)	21
Liana Lupaș, America și edițiile Bibliei în secolele al XVI-lea – al XVIII-lea	73
COMUNICĂRI	81
Mihai Afrențoae, Relația antitetnică dintre drept și nelegiuit în Hab. 2:4	83
Vladimir Agrigoroaei, Voici venu le temps où les clercs oublient leur clerquois. La diorthosis du Psautier d'Oxford dans le ms. Harley 273 de la British Library	97
Daniel Camară, Biblia în manualele românești de educație muzicală	131
Iosif Camară, „Și nu ne duce pe noi în ispită”: a șasea cerere din rugăciunea Tatăl nostru în limba română	143
Mioara Dragomir, Episodul Noe și Potopul în traducerile biblice din Ms. 45, Ms. 4389 și în traducerea Hronograf den începutul lumii (1658 -1661) din Ms. 3517 (cca 1658-1661)	161
Felicia Dumas, Despre citările biblice în predicile părintelui arbimandrit Placide Deseille	169
Alin-Mihai Gherman, Repere biblice în poezia lui Mihai Eminescu. I: Câteva glose la Glossă	183
Ioan Ștefan Haplea, Sintagme și idei medicale în Biblia de la București – entitatea patologică tzaraat	191
Aurel Onisim Lehaci, The role of the Old Testament Prophets in the Holy War Narratives: A Linguistic Analysis	203
Mihaela Marin, Conceptualizarea și lexicalizarea opozițiilor în textele biblice	221

Oana Raluca Mocean (Pleșa), <i>Dezbateri eshatologice contemporane: αἰώνιος și αἰδίος – termeni biblici care definesc conceptul de ‘eternitate’</i>	235
Laurențiu Florentin Moț, <i>“The Time is at Hand”</i> : Revisiting the New Testament <i>Language of “Nearness” in reference to the Second Coming of Jesus</i>	245
Călin Popescu, <i>The practical and existential sense of the biblical verb ὄρασαν, as explained by its occurrences in LXX</i>	271
Ștefan Șuteu, <i>Despre numele divine în Istoria ieroglică (1705)</i>	285
George-Codruț Țapciuc, <i>Importanța documentului prețesc în redactarea finală a Vechiului Testament</i>	293
MASĂ ROTUNDĂ	
Traducerile patristice: probleme, soluții, perspective.....	313

ALOCUȚIUNI

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

**Ediția a VIII-a, Iași, 24-25 mai 2018
Sesiunea de deschidere**

Participanți: prof. dr. Adriana Zaiț, Directorul Departamentului de Cercetare Interdisciplinar – Domeniul Socio-Uman, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Lucia Cifor, Prodecan al Facultății de Litere, 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: dr. Liana Lupaș, American Bible Society, New York; acad. prof. dr. Andrei Eșanu, cercet. șt. dr. Valentina Eșanu, Academia de Științe a Moldovei; prof. dr. Alin Mihai Gherman, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia.

Eugen Munteanu: Înainte de a începe oficial, se cuvinte să facem o rugăciune sub îndrumarea părintelui decan.

(Se rostește rugăciunea Tatăl nostru. Părintele Vicovan acordă binecuvântarea.)

Eugen Munteanu: Deci lucrările celei de-a opta ediții a simpozionului nostru s-au deschis. Stimați participanți, vă mulțumesc întâi tuturor pentru această participare, mulțumesc celor care s-au ocupat concret de organizarea acestei ediții și îmi permit, în calitate de coordonator al comitetului de organizare, să moderez această ședință, să invit la cuvânt pe cei care am considerat că e bine să participe la această ședință festivă, și anume este vorba de cei trei oaspeți de onoare ai noștri, colegii noștri de la New York, Chișinău și Alba Iulia. Anii trecuți am avut oaspeți de onoare de la Roma, de la Milano, de la Saarbrücken, din Irlanda, de la Madrid, din Spania și din alte țări, chiar de la München. Anul acesta avem doi oaspeți de onoare din străinătate. Doamna profesoară Liana Lupaș este un specialist român cunoscut în studii clasice, dar, în același timp, de câțiva ani buni s-a ocupat cu, dacă am înțeles eu bine, Biblioteca Societății Biblice Americane. De asemenea, domnul profesor academician Andrei Eșanu de la Chișinău e un cunoscut istoric, dar, între multiplele sale preocupări, se ocupă și cu textele românești vechi.

Cele două comunicări de astăzi, pe care le vom asculta după pauză, vor fi foarte interesante și ne vor informa despre lucruri mai puțin cunoscute, și anume despre situația edițiilor biblice în America, în secolele XVI-XVIII, și despre dinamica aceasta a edițiilor biblice în spațiul slav și în cel de interferență culturală românească.

De asemenea, îi mulțumim pentru prezența domniei sale doamnei Adriana Zait, directoarea Departamentului Interdisciplinar Socio-Uman al Universității, doamnei prodecan Lucia Cifor, care va vorbi în numele Facultății de Litere, și, *last, but not least*, domnului părinte decan Vicovan, care este și unul dintre co-organizatorii acestui eveniment. Voi da fiecăruia cuvântul să-și spună părerea, salutarile, îndrumările, dar îmi permit, mai înainte, să vă rețin atenția cu niște considerații generale. Celor care nu știu sau au uitat le amintesc că suntem la ediția a opta a colocviului anual pe care l-am inițiat în urmă cu opt ani în cadrul Departamentului de Cercetare Interdisciplinar – Domeniul Socio-Uman al Universității și anume, mai precis, în cadrul Centrului de Studii Biblico-Filologice *Monumenta linguae Dacoromanorum*, întemeiat în 2009, cu scopul precis de a edita *Biblia de la București* și manuscrisele contemporane paralele. Pe lângă acest scop principal, care a fost finalizat în 2015, cercetătorii de acolo, care sunt de fapt organizatorii colocviului de astăzi – și le mulțumesc acum pe rând tuturor: este vorba despre cercetătorii Mădălina Ungureanu, Ana Maria Gînsac, Iosif Camară, la care s-au adăugat domnul Ioan Mihalcea și doamna Mioara Dragomir, care fac parte din Asociația noastră, Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România. Colocviul nostru a devenit destul de vizibil în spațiul de specialitate, deși, după cum ni se spune și spunem și noi, ocupăm o fâșie de interes, o nișă destul de precisă și de restrânsă. Ceea ce vreau să spun este că această idee trebuie cumva nuanțată, ba chiar, să zicem așa, reformulată. De fapt, prin domeniul nostru comun de preocupări, noi ne situăm într-una dintre cele mai importante zone ale cunoașterii umaniste. Desigur, lucrurile au părut cumva ciudate la început, fiindcă noi venim după o evoluție istorică îndelungată în care acest tip de studii nu a existat, a fost marginalizat sau a fost considerat o problemă sau un apanaj al Bisericii. În realitate, prin studiul *Sfintei Scripturi* noi ne aflăm în centrul culturii europene, deci avem un mare privilegiu, acela de a fi foarte aproape de ceea ce definește identitatea culturală europeană și identitățile naționale. *Sfânta Scriptură* este implicată în mentalul colectiv, în evoluția culturală a fiecărei națiuni europene atât de mult, încât uneori nici nu ne mai dăm seama, și atunci când începem să facem un studiu științific, de fapt noi ne îndreptăm către izvoarele culturii europene. Așadar, ar trebui să ne felicităm pentru acest noroc, mai ales generația mai tânără, că ne îndreptăm către interesul profesional pentru o zonă foarte importantă și ar trebui să fim cumva mulțumiți că venim să acoperim un gol istoric. Este atât de mult de făcut, sunt atât de multe lucruri de făcut în cultura românească, încât cele patru zone tematice pe care le-am formulat noi, încă de la început, nu acoperă decât în parte vastitatea domeniului. Și, vă amintesc, aceste zone tematice sunt următoarele: *Istoria receptării textului sacru*, *Hermeneutica biblică*, *Problematika filologică*, și, în fine, *Problematika traductologică*. După cum se vede, aici se pot încadra nuanțe de interes diferite; ceea ce este iarăși un

aspect specific, o caracteristică a domeniului nostru de preocupare comun, este caracterul oarecum natural interdisciplinar al acestor cercetări, fiindcă, după cum vedeți, și ne uităm în lista participanților, anul acesta avem 35 de participanți, în general sunt tineri specialiști care vin din domeniul filologiei și al teologiei, dar sunt și istorici, ba chiar am avut în trecut, dacă nu mă înșel, și sociologi. Cred că ar trebui să atragem în anii viitori oameni cu preocupări literare, fiindcă domeniul acesta al impactului dintre universul biblic și literatură este la rândul lui foarte vast și foarte fascinant, ca să nu menționez decât figurile biblice, metaforele recurente în literatură și marile texte literare care au structuri care pleacă sau derivă din limbajul biblic. Noi avem un prieten în Spania, la Rioja, profesorul Turza, a fost de două ori invitatul nostru de onoare și editează acolo o publicație anuală foarte solidă, și anume *Biblias Hispánicas*, și cea mai mare parte a contribuțiilor de acolo se referă la impactul literaturii spaniole cu textul biblic; sunt extrem de interesante.

Prin urmare, constatăm că, fiind la început o inițiativă filologică, acest simpozion va deveni, în mod evident, încet-încet, un loc al tuturor, un loc în care se întâlnesc, la vârsta în care dialogul este întotdeauna foarte necesar, tineri de diferite profesii ori de diferite orientări. Nu vreau să vă rețin prea mult atenția, prin urmare vom purcede la cuvântările de salut. Și o s-o luăm într-o ordine care implică și ierarhia și politețea, și anume o voi ruga pe doamna directoare Adriana Zaiț să își rostească cuvântul.

Adriana Zaiț: Mulțumesc frumos! Bună dimineața! Mulțumesc pentru oportunitate. Aș începe prin a spune că lucrurile temporare durează câteodată mai mult decât ne așteptăm. De fapt, eu sunt astăzi în aceeași poziție pe care o aveam și anul trecut, aceea de director interimar al acestui Departament, funcție care se pare că s-a prelungit și nu știu exact care va fi finalul ei. Asta nu înseamnă că nu-mi face plăcere să fiu aici. Profit de prilej pentru a transmite și cuvântul de bun venit din partea domnului profesor Mangalagiu, care se scuză pentru că o invitație neașteptată undeva la o comisie legată de cercetarea la nivelul Uniunii Europene l-a făcut să plece din Iași, astfel încât nu poate fi astăzi aici, dar vă transmite salutările domniei sale și urări de succes pentru dezbaterile conferinței. Eu reflectam ieri la o altă conferință a unui departament foarte dinamic, pe care l-am descoperit în această calitate doar în momentul în care am avut prilejul și răbdarea să-l cunosc, să-l înțeleg, o conferință pe teme de viitor digital, și mă întrebam care sunt conexiunile între tradiția biblică, memorie, viitorul nostru. Mă gândeam că, de fapt, pentru a avea un viitor, trebuie să ne cunoaștem întâi de toate trecutul, să-l înțelegem, să ne cunoaștem, să ne definim într-o manieră inteligentă identitatea culturală, așa cum, de altfel, și domnul profesor Munteanu spunea, iar identitatea religioasă este parte din această identitate culturală, pe care o putem descoperi cel mai adesea prin întâlnirile repetate cu tot ceea ce este diferit de noi. Învățăm mult mai mult despre noi înșine atunci când suntem în astfel de întâlniri cu persoane, cu teorii, cu idei care ne neagă propriile credințe. Și m-am întrebat atunci: poate fi vorba oare și de un viitor digital al memoriei noastre sau al identității noastre religioase? M-am

aplec, l-am invocat, să spunem, în ajutor pe Sfântul Augustin în calitatea lui de filozof, el spunea că memoria e ca un palat imens, un spațiu foarte generos, în care vom regăsi imagini foarte diferite aduse acolo de toate simțurile noastre și că unele dintre cele mai puternice, care dăinuie acolo, sunt cele aduse de fapt nu de evenimente, ci de trăiri, de emoții. Prin urmare, dacă memoria aceasta ar fi un fel de hard disk de pe care am putea rechema atunci când avem nevoie lucrurile de care avem nevoie, lucrurile ar putea să fie destul de simple. Se pare că nu e totuși chiar așa, pentru că, dacă de pe un hard disk ori de câte ori eu utilizez niște date, le voi găsi în forma în care le-am lăsat, cu memoria lucrurile stau puțin mai complicat. Același Augustin spunea că timpurile noastre, ca indivizi, sunt de trei feluri: un prezent al lucrurilor trecute – memoria, un prezent al lucrurilor prezente – percepția, și nu realitatea, ci percepția noastră despre realitate, și un prezent al lucrurilor viitoare – așteptarea, așteptările noastre. Prin urmare, toate aceste timpuri sunt legate între ele prin mecanisme și delicate, dar și extrem de puternice în același timp. Tot ceea ce vine din trecut ne explică ceea ce suntem. Tot ceea ce facem ne influențează prezentul, și felul în care trăim, ne amintim și rechemăm emoțiile ne modelează practic viitorul. Ori de câte ori rechemăm din memorie emoții, evenimente, vom constata că ele sunt diferite, apar reinterpretări, apar rescrieri. Într-un anumit mod, poate ciudat, am putea interpreta *Biblia* ca o carte a memoriei, dar ca una în care nu atât evenimentele în sine au importanță, cel puțin pentru un muritor de rând ca mine, ci mai degrabă emoțiile, trăirile aceluia trecut. Și așa merge poate puțin mai departe – și să-mi scuzați comparația – poate că ar fi ca un fel de imensă rețea socială a trecutului, așa cum avem în clipa de față rețele sociale pe care activăm. Și, dacă privim lucrurile dintr-o astfel de perspectivă, atunci trebuie să fim conștienți de faptul că la vremea respectivă grupurile au influențat povestitorul trecutului. Aceleași grupuri au dus la transformări, la interpretări, la modificări. Grupurile prezentului influențează modul în care oamenii prezenți interpretează trecutul, iar prin emoțiile la care vom face trimitere vom influența practic și viitorul. Așa încât mi se pare extrem de util un astfel de demers de interpretare, de întoarcere către tradiția biblică nu atât într-un sens neapărat teologic, cât cu o importanță mult, mult mai largă pentru ceea ce suntem și pentru ceea ce vrem să fim. Nu pot, prin urmare, decât să vă doresc succes, să vă doresc dezbateri cu folos și acele emoții potrivite pentru responsabilitatea pe care o aveți în modelarea viitorului nostru. Succes! Mulțumesc!

Eugen Munteanu: Mulțumesc foarte mult doamnei profesoare Zaiț. Evocarea cunoscutului pasaj din cartea a XIII-a a *Confesiunilor* Sfântului Augustin referitor la timp este cum nu se poate mai potrivită și-mi oferă și mie prilejul de a face o foarte scurtă reflecție asupra acestui fenomen, acestei idei. În fond, noi sperăm că, dacă ne bazăm pe o tradiție foarte veche și puternică, care este tradiția acestei culturi, cultura europeană, avem din start un avantaj. Când spun noi, mă refer nu numai la noi, grupul MLD, cercetători cu această calificare, ci și la prietenii noștri care vin în fiecare an ca să ne întâlnim să discutăm pe această temă. Deci, urcându-ne, ca să

parafrazez un cunoscut filozof scolastic, pe umerii unui uriaș, nu avem cum să nu vedem foarte departe.

Prin urmare, șansa ca tradiția pe care noi credem că o întemeiem acum să ne supraviețuiască este foarte mare. Eu am credea că ne va supraviețui. Deci eu sunt sigur că, dacă suntem la ediția a opta, va veni și cea de-a XX-a, o să serbați jubileul adevărat. Vă informez că suntem, potrivit programului, participanți la colocviu din Iași, București, Alba Iulia, Pitești, Cluj, Roman, Baia Mare, Chișinău și Galați. Dacă în viitor vom reuși să dăm și o dimensiune internațională mai pregnantă, ar fi și mai bine. Noi reușim în fiecare an, cu eforturi foarte mari, să invităm oameni care au ceva să ne spună, dar mă gândesc că poate am putea lărgi în viitor și invitația către oameni mai tineri care au preocupări în acest domeniu. Vă mai informez, de asemenea, stimați participanți, că, în fine, putem să vă oferim ultimele două volume apărute recent cu lucrările edițiilor din ultimii doi ani ale simpozionului; grație eforturilor colegelor noastre Mădălina Ungureanu și Ana Maria Gânsac, dacă nu mă înșel, avem aici pe masă în spate volumele al VI-lea și al VII-lea. Volumul al V-lea urmează să apară săptămânile viitoare grație eforturilor în fine și în cele din urmă focalizate eficient ale colegului Camară. Deci am fost cam în întârziere și acum putem să raportăm celor care s-au încrezut în noi că în fine am reușit să publicăm aceste două volume, deci suntem la al VII-lea volum, iar ce vom discuta astăzi va constitui material pentru volumul al VIII-lea. De asemenea, dacă vedeți cu atenție programul, constatați că am programat după-amiază și o masă rotundă. Ideea a fost a domnului Camară și a părintelui Bahrim, a unuia dintre ei sau a amândurora împreună, și anume vom discuta despre traduceri și edițiile din literatura patristică, o temă foarte interesantă. Acum îi cer permisiunea părintelui Vicovan să oferim din nou unei doamne cuvântul, și anume doamna prodecan Lucia Cifor, care reprezintă Facultatea de Litere căreia îi aparținem cu toții, simbolic mai mult, dar cu tot sufletul.

Lucia Cifor: Bună ziua, mai întâi, tuturor. Sunt onorată să particip la deschiderea lucrărilor acestui Simpozion, la care nu am venit prima dată nici în calitate de prodecan și nici în calitate de participant. La câteva ediții anterioare am fost prezentă și cu comunicare. Vreau mai întâi să vă asigur, domnule profesor Eugen Munteanu, stimați invitați, stimați participanți, domnule profesor părinte decan Ion Vicovan și tuturor celorlalți, să vă asigur de respectul și admirația de care se bucură această manifestare din partea colegilor mei de la Facultatea de Litere, de la care, după cum bine spunea domnul profesor Eugen Munteanu, participă aproape în fiecare an profesori, cercetători, doctoranzi, uneori chiar și masteranzi, facultate care și specializează pentru domeniile de vârf ale acestui simpozion, între care sunt cele pomenite de domnul profesor: exegeza biblică, hermeneutica biblică, filologia, poate că cu filologia ar fi trebuit să încep, și, evident, traductologia. Ar trebui amintit, de asemenea, studiul extrem de important al disciplinelor clasice, studiul limbii latine și studiul limbii vechi grecești, care încă se mai fac în facultatea noastră și fac această pledoarie pentru a ne întoarce la umanioarele clasiciste, întrucât situația lor a fost întotdeauna una dificilă și este pe tot globul, în sensul că marile

universității nu-și permit întotdeauna să susțină pe banii lor, cum s-ar spune, aceste oaze de cultură greco-latină, indispensabile însă pentru a ne înțelege ceea ce se cheamă tradiție culturală românească biblică și europeană, sau, cum se cheamă exact colocviul, tradiție biblică românească și europeană. Eu aș spune că nu numai tradiția biblică, europeană și românească, au nevoie de studiul limbii grecești și al limbii latine, ci toată tradiția lumii europene, toată cultura europeană și cultura românească în mod implicit, întrucât, dacă ne-am referi la un cuvânt spus de Hans-Georg Gadamer, cel care definea cultura drept domeniul care cuprinde tot ceea ce crește prin împărțire – și el făcea referință și la cuvântul *a comunica*, în germană *mitteilen*, spunea el, ce cuvânt frumos are limba germană pentru *a comunica*, pentru că *enteilen* înseamnă a împărți iarăși cu alții ceva care, prin împărțire, nu se împuținează, ci crește. Am putea spune că acest simpozion este o demonstrație a ceea ce înseamnă cultura de fapt: împărțirea care duce la sporirea și nu împuținarea lucrurilor care se împart, a informațiilor, a cunoștințelor, a metodelor, a viziunilor de studiu, a principiilor – să spunem – de cercetare, a diverselor surse vechi filologice, biblice și de orice altă natură și nu numai că nu se împuținează, ci cresc, pentru că, comunicându-ne unii altora rezultatele la care am ajuns, practic dăm mai departe, insuflăm, inspirăm, dacă vreți, conduite și comportamente, fixăm valori, sensuri și, de ce nu?, poate că participăm și la construirea unor convingeri, a unor atitudini și sentimente, să spunem, mai autentice, adevărate, vii, care să ne instaleze, ca să spunem așa, folosind iarăși cuvintele unui alt mare filozof, Martin Heidegger, să ne facă prezenți în ceea ce ajunge la prezență.

Reluând ceea ce spunea doamna Zaiț citând din Fericitul Augustin, de fapt ceea ce ne lipsește nouă este absența a ceea ce ajunge la prezența noastră, or tot trecutul cultural este imanentizat, cum bine spunea domnul profesor Eugen Munteanu, în limbă, în formele limbii, în structurile și codificările stilistico-retorice și poetice, și are dreptate domnia sa că aici avem încă de lucru, suntem încă așteptați să facem cercetări pe baza a ceea ce filologii, traductologii, clasicisții stabilesc și finalizează în demersurile lor, întrucât vreau să vă spun din cercetările proprii – cu o lucrare din această cercetare am fost și la acest simpozion – am constatat că inclusiv receptarea lui Eminescu a suferit din pricina absenței pregătirii teologice și a culturii patristice serioase din zona de cultură a celor mai importanți eminescologi români. În mod paradoxal, cei mai buni – să spunem – dintre eminescologii străini care au sesizat, de exemplu, resursele patristicii în ceea ce se numește metafore, structuri biblice și eu aș adăuga aici și procedeele alegorice și cu înțelesul de alegoreză sau alegoria – lectură, despre care scrie un studiu foarte frumos doamna profesor universitar Mihaela Paraschiv și care este cercetat foarte mult în zona, să spunem, studiilor biblice, dar mai puțin având în vedere alegoreza în studiile literare; ei bine, am constatat că cei mai buni dintre cei care au reflectat resursele patristice ale gândirii lui Eminescu și ale limbajului poetic eminescian sunt doi cercetători de factură străină: Rosa del Conte, care a dat un studiu excepțional despre Eminescu, și Henning Krauss, un specialist profesor universitar la Universitatea din Augsburg, care, cercetând o poezie care pare minoră, de factură patriotică, *Ce-ți doresc eu ție,*

dulce Românie, a constatat că modelul occidental al acestei forme de poezie patriotică foarte în vogă în perioada respectivă în toată Europa nu este lucrat de Eminescu după influență europeană, că toate metaforele, toate alegoriile sau elementele din alegoriile folosite acolo sunt de fapt din altă sferă și aparțin mai degrabă alegoriei – alegoreză, că Eminescu a resubstanțiat conținutul mitico-simbolic al marilor metafore și formule retorice ale poeziei patriotice din secolul său. Dar, pentru asta, cum spuneam, trebuie erudiție filologică și cultură biblică pe cât posibil, să spunem, făcută după sursele și resursele cele mai bune. Părerea mea este că abia după '90, în spațiul culturii române în diverse centre ale culturii române – și Iașul cred că aici a câștigat un loc de cinste, în special prin eforturile extraordinare ale echipei și ale școlii de filologie, dacă aș putea să o numesc așa, pe care o conduce de atâta vreme domnul profesor Eugen Munteanu și, prin rezultatele elevilor săi, aș putea spune că abia acum s-a constituit baza, s-au pus cele mai bune premise pentru studierea în cunoștință de cauză a ceea ce numim resursele limbii vechi ale lui Eminescu și, de exemplu, să înțelegem mai bine de ce Eminescu n-a fost într-o măsură pentru occidentalizarea literaturii, a poeziei, așa cum i-ar fi cerut Maiorescu de fapt, și aici este o întrebare discuție care merită să fie purtată. Cert este că nu aveam până acum nici edițiile extraordinar de necesare ale diverselor opere biblice, ne referim aici la ediții ale Bibliei, versiuni, traduceri, nu aveam foarte multe din textele vechi care ajunseseră și erau cunoscute de Eminescu, nu aveam, ca să spunem așa, era chiar interzisă sublinierea în afara incintelor din jurul Patriarhiei sau a Mitropoliilor importante, unde existau facultăți de teologie, era aproape descurajată cercetarea din incinta acestor focare de cultură bisericească, a limbii bisericești. Limba bisericească a contat enorm în organizarea limbajului poetic românesc și Eminescu – despre care toți vorbim că ar fi poetul național – de fapt reușita poeziei lui Eminescu se bazează în cea mai mare măsură, o spune Rosa del Conte, pe ceea ce ea numește uzul culturii patristice, ar rămâne să demonstrăm asta. Eu vă mulțumesc, îi felicit pe organizatori pentru cea de-a opta ediție și vă doresc mult succes!

Eugen Munteanu: Mulțumesc, doamna prodecan. Îmi permit iar să spun un cuvânt – două. Doamna Cifor a pus punctul pe *i*, ca să spun așa, în ceea ce privește sarcinile noastre cele mai importante. Înainte nu aveam ediții. Acum avem Biblia integrală, avem în ediție filologică cele două manuscrise, avem și Manuscrisul lui Milescu publicat separat, dar celelalte încă nu. Deci noi avem o datorie, domniile voastre mai ales, cei care doriți să vă faceți o profesiune sau cei care ați optat deja să vă faceți, să vă gândiți și la puterea acestor instrumente de lucru, fiindcă și acestea lipsesc.

Știm bine că folosim instrumente în limba engleză, în limba germană, în limba franceză și anume: dicționare... noi n-avem concordanța a Bibliilor românești, a trecut destul de mult timp ca edițiile din secolul al XVIII-lea și al XIX-lea să fie deja documente istorice, merită reeditate, nu avem un dicționar de nume proprii biblice, în germană sunt câteva, care ar schimba cercetările de exegeză literară și onomastică literară, de exemplu. Nu avem un dicționar român-grec, cel puțin al *Noului*

Testament, dacă nu și al *Septuagintei*. Aceste lucruri se pot face exact de oameni cu pregătirea pe care v-ați însușit-o. Prin urmare, eu nu voi înceta să vă îndemn și să particip, în măsura forțelor mele din ce în ce mai restrânse, ca să zic așa, să inițiați și să duceți la capăt. Pentru asta îți trebuie, firește, și o încurajare instituțională și financiară, prin proiecte și așa mai departe, dar nu aceasta este esențială. Sunt în măsură să vă spun că entuziasmul și dorința de a face ceva aduce și celelalte, după cum se vede. Deci concordanțele, edițiile, dicționarele sunt instrumentele de care avem nevoie să le folosim noi înșine și care ne și legitimează, fiindcă o cultură majoră, nu-i așa?, are aceste instrumente. În fine, vom mai vedea. Discutăm oricum la masa rotundă despre astfel de probleme în această direcție. Am uitat să spun și spun acum că ne bucurăm și anul acesta de binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Teofan, Mitropolitul, Părintele Mitropolit care anul trecut a fost prezent, anul acesta este prezent prin binecuvântarea sa, așa încât părintele Ion Vicovan va vorbi, se înțelege, în calitate de decan și membru al comitetului de organizare, dar am înțeles că are și această sarcină din partea Părintelui Mitropolit, de a rosti salutul domniei sale. Părinte Vicovan...

Pr. Ion Vicovan: Mulțumesc! Stimate domnule profesor, stimați membri ai prezidiului, prea cuvioase părinte consilier, preocupernici părinți profesori, doamnelor și domnilor profesori, dragi studenți și elevi. Într-adevăr, sunt într-un fel și gazdă pentru că m-a delegat Părintele Mitropolit să transmit un cuvânt din partea Înalt Preasfinției Sale, având în vedere că astăzi are loc la București ședința Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și nu putea să lipsească; de altfel, anul trecut, cum ați și spus, a fost prezent și nu doar că salută această inițiativă și lucrare a dumneavoastră, ci o și binecuvintează și o susține la modul foarte concret. Mă bucur că sunt la cea de-a opta ediție în general și a doua în spațiul Mitropoliei noastre și, după cum spuneam și anul trecut, mai ales în această sală, nu doar pentru că este frumoasă, recent restaurată, ci și pentru faptul că poartă numele ctitorului ei, ați văzut, doctor Iustin Moiescu, cel care a fost mitropolit al Moldovei dar, în mod deosebit, a fost unul dintre cei mai mari bibliști români, cu studii la Strasbourg și Atena, unde și-a susținut doctoratul, primind cea mai înaltă distincție a Academiei elene; a fost profesor de teologie biblică, *Noul Testament* în special, la Facultățile de Teologie din Cernăuți, Varșovia și București, așa încât este o legătură și de suflet, după cum spunea și doamna director, acest Centru de studii biblico-filologice are o istorie și o lucrare foarte importantă în spate, se poate vedea acolo ultima lucrare, *Vechiul Testament* al lui Nicolae Milescu Spătarul, și ne bucură și onorează, domnule profesor, și vă felicit pentru faptul că sunteți și inițiatorul, și organizatorul și sufletul acestei manifestări nu doar academice, și credem că începutul pe care l-ați pus și traiectoria pe care ați dat-o este cea mai bună, având în vedere numai cât ne-ați spus cât ar fi de lucru pe cele patru direcții tematice, precum și faptul că se simte nevoia instrumentelor: enciclopedii, ediții critice, dicționare și așa mai departe. Și mă bucur că acest eveniment are loc cu ocazia sărbătoririi centenarului și în proximitatea unor evenimente care s-au desfășurat în Arhiepiscopia noastră, în Facultatea noastră, în

Universitatea noastră. Recent am avut în cadrul Facultății Simpozionul internațional „Dumitru Stăniloae”, aflat la ediția a șasea, care a fost prefațată între altele și de prezența domnului profesor – și vă mulțumesc public din nou – la acea vastă dezbateră în care ați venit cu perspectiva lingvistului, a filologului, pentru că, vorbind de întregirea României, cum cred că este cel mai frumos și corect, s-a spus și este evident că limba, credința au avut rol determinant, și domnul profesor tocmai aceasta a reliefat, pornind și de la preocupările pe care domnia sa le are în domeniul biblic. De asemenea, a avut loc o întâlnire, tot la Iași, și ne-am bucurat și de acest fapt, în zilele de 14-15 mai, a profesorilor de teologie biblică din Patriarhia Română, și m-am bucurat de faptul că domnul profesor a acceptat invitația noastră de a avea o întâlnire cu profesorii de teologie biblică, a fost o sesiune foarte interesantă, benefică și cred că poate și un nou început. E foarte importantă prezența filologului, a lingvistului, dar și a teologului când este vorba de textele sacre, textele biblice și așa mai departe. Pentru că Biblia se bucură de o mare importanță de un număr de ani, ea este serbată în 13 noiembrie, este la nivel național, poate și european, pentru că în 13 noiembrie este serbat Sfântul Ioan Gură de Aur, cel mai mare exeget al *Sfintei Scripturi*. Mulțumesc și doamnei prodecan pentru frumoasele cuvinte pe care le-a spus și despre Eminescu, se cunoaște faptul că era un apropiat al Bisericii și în special al Mănăstirii Agafton, că mai mulți membri ai familiei erau monahi, respectiv monahii și își dorea ca atunci când va trece la viața veșnică, despre care vorbește și ne asigură *Sfânta Scriptură*, să audă cântarea *Lumină lină* pe care o auzea la Mănăstirea Agafton unde participa adesea la slujba Vecernici. Dincolo de ceea ce a însemnat *Sfânta Scriptură*, că este cea mai des citită carte, de faptul că ea stă la baza culturii europene, cum am spus, și astfel ne întorcem într-un fel la rădăcini și este important pentru că unii nu știu, alții nu recunosc aceste rădăcini și, prin această manifestare și altele asemenea acesteia, poate trezim un pic interesul, ceea ce este foarte important, sigur, spune atât de frumos pe de o parte Simion Mehedinți că un popor valorează cât a înțeles din *Sfânta Scriptură*, iar un mare profesor de teologie de la Academia Teologică din Arad, mort la Aiud în 1961, a scris despre aceasta cele două volume foarte frumoase, pereche: *Religia iubirii* și *Religia culturii*, iar un autor francez se întreba dacă ne putem imagina ce ar fi însemnat sau ce ar însemna lumea fără contribuția creștinismului și a *Sfintei Scripturi*. Și spunea să închidem ochii pentru câteva clipe și să facem un exercițiu de imaginație: ce ar însemna arhitectura fără arhitectură de inspirație creștină, ce ar însemna pictura, ce ar însemna poezia, ce ar însemna muzica și așa mai departe; zice că, dacă am deschide ochii, am vedea că este un imens pustiu. Și cred – și cu aceasta mă apropiu de final, cum am spus – că tradiția noastră, poezia, folclorul este atât de bogat – mă gândeam așa dacă am ști mai mult sau ne-am conforma în viața noastră cu ceea ce ne învață *Sfânta Scriptură*, ar fi Raiul pe pământ. Dar cred că această manifestare ne ajută în această direcție, felicitări domnule profesor, vă dorim mulți ani de viață, având în vedere că sunteți încă tânăr și aveți același entuziasm ca la început, ba, mai mult, crescând, vă mulțumesc că e molipsitor și pentru cei mai tineri, de aceea Părintele Mitropolit pe de o parte vă

felicită, pe de altă parte vă dă binecuvântarea ca lucrările să se desfășoare cât mai cu folos – cum spunea doamna prodecan – posibil, și susține mai departe această lucrare atât de frumoasă, de benefică și de necesară astăzi. Felicitări și zile frumoase la noi la Iași, în Muzeul Mitropolitan! Domnul profesor aseară la Trinitas a avut o intervenție foarte frumoasă, a vorbit între altele și despre această manifestare academică; unde e mai potrivit decât aici, unde este citită *Biblia*, dar, mai cu seamă, este trăită. Felicitări, domnule profesor, și binecuvântarea Părintelui Mitropolit dumneavoastră și tuturor participanților la cea de-a opta ediție!

Eugen Munteanu: Mulțumesc foarte mult, părinte, mulțumim pentru mesajul transmis din partea Înalt Prea Sfinției Sale, Părintelui Teofan, pe care-l simțim realmente aici, pentru că la pomenita de dumneavoastră sesiune de acum o săptămână a stat aici cu noi, ceea ce se întâmplă rar cu un ierarh. A stat la lucrări și ne-a ascultat pe fiecare în parte, ba uneori a și intervenit. Vă rog să-i transmiteți mulțumirile noastre! Acum, apropo de ce spuneți dumneavoastră, credem că așa stau lucrurile. Goethe, marele Goethe spunea: „*Noul Testament* e limba maternă a Europei”. Chiar și cei care nu vor sau se declară împotriva, ateii și așa mai departe, chiar și cei aflați pe trepte diferite ale desăvârșirii lor în credință n-au cum să nu recunoască, chiar dacă nu recunosc, ei sunt impregnați de spiritul *Sfintei Scripturi*. Ceea ce vreau să spun este că noi, cei care ne-am ales acest domeniu de studiu, repet, suntem niște privilegiați. Ne aflăm, prin urmare, în liga cea mai înaltă. Studiul *Sfintei Scripturi* este inepuizabil, de aceea pregătirea, competențele pe care le reclamă – doamna Cifor a menționat studiul limbilor clasice; se adaugă, firește, competențele de istorie, competențele chiar în disciplinele teologice, în dogmatică și în altele – ne ajută să înțelegem mai bine, pe de altă parte, specialitatea fiecăruia dintre noi ne permite să luminăm mai multe aspecte care altfel nu se pot lumina. Așa încât eu, în ceea ce mă privește, după cum am zis și în prima parte a acestei adunări, îmi exprim convingerea că studiile biblice la Iași vor continua și pentru că nu avem cum să renunțăm la o mică competență inclusiv organizatorică pe care am căpătat-o. Mulțumim tuturor membrilor prezidiului, declarăm prima pauză de cafea, după care ne întoarcem să continuăm cu cele două comunicări în plen. Vă mulțumesc!

CONFERINȚE PLENARE

BIBLIA ÎN SPAȚIUL EST-SLAV ȘI ÎN CEL DE INTERFERENȚĂ CU LUMEA ROMÂNEASCĂ (SEC. XV – ÎNC. SEC. XIX)

ANDREI EȘANU, VALENTINA EȘANU
Institutul de Istorie din Chișinău
acad_andrei_esanu@yahoo.com

Până la creștinarea slavilor de sud și a celor de est și până la misiunea fraților Kiril și Metodiu în Moravia Mare (secolele IX-X), *Biblia*, de la crearea ei, pe parcurs de mai mult de un mileniu (sec. IX-VIII î. Hr. – sec. II d. Hr.), a avut o bogată istorie, circulând sub formă de manuscrise în Antichitate și în Evul Mediu, în Orientul Apropiat, în Nordul Africii și întreg Imperiu Roman, apoi și în întreaga Europă prin creștinarea altor spații europene. Acest fenomen cultural-spiritual de importanță epocală a fost și mai continuă să fie studiat deosebit de temeinic în întreaga lume.

Odată cu creștinarea slavilor de sud, a bulgarilor în special (în anul 865), a început și traducerea unor cărți din *Vechiul și Noul Testament* în limba slavonă, numită și slavă veche bisericească. Fenomenul a continuat prin creștinarea slavilor de Răsărit (988), eveniment prin care au fost puse începuturile receptării scrisului chirilic în limba slavă veche și a primelor cărți sau texte biblice din *Vechiul și Noul Testament* la Kiev, apoi și în întreaga Rusie Veche. Dacă la început ierarhii și propovăduitorii credinței creștine erau aduși în spațiul est-slav cu sprijinul patriarhilor de Constantinopol din lumea sud-slavă, și mai ales din Țaratul Bulgariei, apoi, treptat, atât în capitala Rusiei Kieveene, cât și în alte părți ale spațiului etnic est-slav sunt înălțate biserici, fondate mănăstiri și schituri ortodoxe pe lângă care încep să-și desfășoare activitatea centre de instruire a clerului și de copiere a diferitelor cărți ale *Vechiului și Noului Testament* sau a altor cărți necesare oficerii slujbei creștine ortodoxe.

Traducerea primelor texte biblice în limba slavonă s-a efectuat la început de cele mai multe ori de pe manuscrise în limba greacă veche, care aveau o largă răspândire în Bizanț și în spațiile culturale limitrofe. Se admite, aducându-se de oamenii de știință mai multe exemple în această privință, că pentru a efectua tălmăciri cât mai exacte în limba slavă veche cărturarilor bizantini și sud-slavi nu rareori apelau și la redacții ale cărților biblice în limbile evreiască și latină. Dacă la începuturi (sec. X-XI), precum am arătat, când în Rusia Kieveană se consolida religia nouă creștină, textele unor cărți biblice erau aduse din centrele cărturărești sud-slave și bizantine, de pe care erau realizate copii, ca acestea să fie puse la dispoziția clerului est-slav în plin proces de formare, apoi în continuare treptat în această parte a Europei s-au format centre cărturărești cum ar fi cele din Kiev, Marele Novgorod, Pscov, Tveri, unele mănăstiri ș.a. (KNIG. ROS., 35). Astfel, s-au format și buni cunoscători ai întreg spectrului de cărți religioase creștine, care nu numai copiau vechile izvoade

aduse din sudul Dunării, dar și efectuau noi traduceri ale literaturii creștine, între care și diferite cărți ale *Vechiului* și *Noului Testament*, alături de Paterice, Nomocanoane, Învățăături ale Sfinților Părinți ș.a. Pe această cale, în paralel cu codicele aduse din lumea sud-slavă și Bizanț au început să ocupe un loc tot mai important și traducerea efectuată de pe originalele grecești în estul slav al Europei.

Mai târziu, în condițiile când bibliotecile și scriptoriile balcanice, cele sud-slave în special (din Bulgaria, Serbia, Muntenegru ș.a.), suferă mult de pe urma cuceririlor otomane, o parte din cărțile copiate în cnezatele est-slave (Kievean, Novgorodean, Vladimiro-Suzdalian, Halici-Volânian ș.a.), inclusiv cărți din ciclurile biblice, ajung la bulgari și sârbi, contribuind la menținerea vieții creștine ortodoxe pe aceste meleaguri. Drept exemplu în această privință poate servi *Evangeliarul lui Dobromir* (*Добромирово Евангелие*) din sec. al XII-lea, care a circulat în sudul Dunării, ajungând și în posesia lui „popa Petru din Nicopol de pe Dunăre” în 1568 (CAT. SSSR, 111-112, nr. 71)¹. Mai mult, cercetările au arătat că un șir de scrieri ale cărturarilor din Rusia Kieveană au fost receptate în literaturile sud-slave până la căderea Bulgariei și Serbiei sub stăpânirea otomană, iar de acolo acestea, în redacție medio-bulgară sau sârbească, au ajuns în secolele XV-XVI și în țările române, unde au fost copiate și răspândite, contribuind la crearea atmosferei cultural-spirituale în alt spațiu – cel românesc (mai detaliat vezi: EȘANU 2013; EȘANU/EȘANU 2018a).

Întrucât în calea acestor schimburi culturale pe parcurs de secole s-au aflat românii, odată cu cristalizarea primelor formațiuni statale românești a avut loc și procesul de constituire a structurilor ecleziastice din lumea românească. Vecinătatea imediată a românilor cu lumea sud și est-slavă a dus la receptarea treptată a culturii scrise a primelor cărți bisericești creștine, proces care a avut loc prin sec. XIII-XIV, ba poate și mai înainte, din Bulgaria, Serbia și cnezatul Halici-Volânian, unde existau de mai multă vreme centre ecleziastice și scriitorii în limba slavonă. Chiar dacă, mai ales din sec. XIV-XV, în țările române au fost copiate, pe la episcopiiile, mănăstirile din partea locului, un număr tot mai mare de cărți bisericești în limba slavonă după izvoade și modele sud și est-slave, în paralel, pe meleagurile locuite de români continuau să fie aduse prin pelerini, monahi ș.a. (care se refugiau din calea crotopitorilor străini) alte cărți care completau bibliotecile lăcașelor sfinte. Procesul de receptare a cărții creștine religioase din aceste arii cultural-spirituale a continuat și în secolele XVI-XVIII.

Întrucât în centrul atenției comunicării noastre se află *Biblia*, mai exact cărțile biblice, căci în această arie geografică Cartea Sfântă în forma ei integrală se întâlnește mult mai târziu, la sf. sec. al XV-lea, în continuare ne propunem să urmărim, fie și în linii mari, care dintre cărțile *Vechiului* și *Noului Testament* au fost receptate, copiate și multiplicat în lumea est-slavă cu începere din perioada de după creștinarea Rusiei Kieveane.

De mai multă vreme s-a stabilit că dintre primele cărți traduse în limba slavă veche după creștinarea bulgarilor în sec. IX-X făceau parte *Evangelia* (așa – numită

¹ Se păstrează astăzi în Biblioteca Națională a Rusiei din Sankt-Petersburg (Q. II. I. 55).

Evangelhia – *Tetr* sau *Tetraevangelie*, care întrunea cele patru evanghelii canonice, în slavonește numită *Чемсрпоевангеліе*), *Apostolul*, *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul* din *Noul Testament*, *Psaltirea* și alte cărți (*Cartea Rut*, *Pildele lui Solomon*, *Ecclesiastul*, *Cântarea Cântărilor*, *Cartea înțelepciunii lui Isus*, *fiul lui Sirah*) din *Veciul Testament*, precum și *Paremiile*² și diferite Vieți de Sfinți. Aceste traduceri au fost efectuate în baza noului alfabet slav (la temelie a fost pus alfabetul grecesc, la care s-au adăugat altele, pentru a reda întreg spectrul de sunete ale limbii slavone, la început de 38, apoi 43 de litere) inventat de marii cărturari misionari bizantini Constantin-Kiril (cca 827-869) și fratele său Metodi (815-885) cu ocazia îndeplinirii misiunii lor de creștinare în Moravia Mare. Conform tradiției, încă până la plecarea în Moravia aceștia au tradus *Evangelhia Apracos*³, ca în timpul misiunii propriu-zise să fie tradusă *Evangelhia completă* până la nivelul de *Tetr*. În paralel au fost exprimate păreri conform cărora la început a fost tradusă complet *Tetraevangelia* însoțită de delimitări speciale pentru citiri în timpul slujbei.

Această operă de traducere și copiere a cărților bisericești din limba greacă în cea slavă a fost continuată în sec. IX-X de ucenicii acestora în Moravia, Panonia și ulterior în Bulgaria, unde au întemeiat importante centre cărturărești (scriptorii și biblioteci), traducând *Nomocanonul*, *Patericul*, *Mineie* (РЕК.ПОЛ., 306, nr. 633), *Învățăturile Sfinților Părinți* și alte cărți religioase (VLADIMIROV, 49). Odată cu creștinarea Rusiei Kievene de către cneazul Vladimir, în 988, primele cărți creștine în limba slavă și în primul rând *Evangelhia* au fost aduse din Țaratul Bulgar, ca în scurtă vreme să înceapă copierea acestor scrieri și la Kiev. Dintre cele mai vechi texte ale unor cărți biblice copiate în sec. X-XII în lumea est-slavă fac parte *Evangelhia Apracos Scurt*, numită și „Cartea lui Sava” (*Савина Книга*), în limba slavă bisericească de redacție rusă veche din sec. X-XI (CAT. ȚGADA, 23-31, nr. 1)⁴ (vezi Figura 1); *Evangelhia lui Ostromir* (*Остромирово Евангелие Анпракос Краткый*), copiată în 1056-1057 de diaconul Grigori pentru posadnicul novgorodean Ostromir⁵ (CAT. SSSR, 33-36, nr. 3) (Figura 2), care se distinge prin bogate ornamente, frontispicii, inițiale, miniaturi și chipuri de evangheliști, monument de artă medievală rusă care s-a păstrat destul de bine. Ulterior, multe din codicele vechi rusești au preluat și au îmbogățit experiența de înfrumusețare și ilustrare a cărții vechi est-slave, cum ar fi *Miscelaneul lui Sveatoslav* (*Изборник Святослава*) din 1073⁶ (CAT. SSSR, 36-49, nr. 4),

² *Paremiile* reprezintă o carte de slujbă bisericească, care conține fragmente, numite *paremii* din *Veciul Testament*, incluse cu începere din sec. al XIII-lea în Triod și Mineie.

³ *Evangelhia-Apracos* sunt de două feluri: una scurtă și alta completă; ambele conțin fragmente pentru citire în toate zilele Cincizecimii, iar cea scurtă, de la Cincizecime până la Anul Nou bisericesc (1 septembrie) și de la Anul Nou până la Postul cel Mare, conține „citirile” doar pentru zilele de sâmbătă și duminică, pe când cele complete – și în celelalte zile.

⁴ Problema atribuirii acestui codice unui mediu cultural sau altuia este una viu discutată în știința istorică și filologică europeană. Or, unii istorici îl atribuie mai curând spațiului etnic românesc (BOGDAN, 95).

⁵ Se păstrează astăzi în Biblioteca Națională a Rusiei din Sankt-Petersburg (ФОНД II I. 5).

⁶ Se păstrează astăzi în Muzeul Istoric de Stat din Moscova (СНН. 1043 (СНН. 31-А)).

care cuprinde mari fragmente din *Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirab* (Figura 3); *Evanghelia* (*Архангельское Евангелие Апракос Краткий*) din 1092⁷ (CAT. SSSR, 43-46, nr. 6) (Figura 4); *Psaltirea* din sec. al XI-lea (*Бычковская Псалтирь*)⁸ (CAT. SSSR, 71, nr. 28); o altă *Psaltire* din sec. al XI-lea provenită de la mănăstirea Ciud (*Чудов*)⁹ (CAT. SSSR, 73-74, nr. 31); *Evanghelia lui Mstislav* (*Мстиславово Евангелие Апракос Полный*) din 1115-1117¹⁰ (CAT. SSSR, 90-92, nr. 51) (Figura 5); *Evanghelia Apracos* (*Юрьевское Евангелие*) din 1119-1128¹¹ (CAT. SSSR, 92-94, nr. 52) (Figura 6); *Evanghelia* (*Симеоново Евангелие Апракос Полный*) din 1164¹² (CAT. SSSR, 96-99, nr. 55); *Apostol* (*Апостол Апракос Краткий „Охридский”*)¹³ (CAT. SSSR, 136-138, nr. 109) din sec. al XII-lea; *Apostol* (*Апостол Апракос Полный „Слепченский”*) (CAT. SSSR, 138-142, nr. 110-114); *Evanghelia* (*Евангелие Апракос Полный „Милятино”*) din sec. al XII-lea¹⁴ (CAT. SSSR, 143-144, nr. 117) ș.a.

Un interes aparte prezintă *Evanghelia învătătoare* de Constantin „Bolgarskii” din sec. al XII-lea¹⁵ (CAT. SSSR, 144-146, nr. 118) și alta din 1286¹⁶ (CAT. SSSR, 214, nr. 187), precum și *Evanghelia Tâlcuită* de Teofilact „Bolgarskii”¹⁷ (CAT. SSSR, 256, nr. 259), care se deosebește cu mult prin conținutul ei de *Evanghelia Tetr* și *Evanghelia Apracos* care circulau în epocă, conținând 51 de predici duminicale, o amplă „Invățătură bisericească” cu privire la așezământul bisericii și al Liturghiei lui Gherman, Patriarhul Constantinopolului; „Istории” care conțin și o cronologie a persoanelor și evenimentelor de la facerea lumii până la sfârșitul sec. al IX-lea.

Cu începere de la hotarul sec. XII-XIII crește numărul cărților copiate, inclusiv al celor din spectrul care ne interesează în studiul de față. Din aceeași perioadă, fie integral, fie fragmentar, au ajuns până în zilele noastre un număr tot mai mare de exemplare ale cărților biblice (CAT. SSSR, 164-170, nr. 142-152). Mai ales în cel din urmă secol, sunt copiate cu anumite comentarii (tâlcuiri) și un anumit număr de cărți ale *Sfintei Scripturi*, fapt care denotă un grad mai înalt de pregătire teologică a cărturarilor est-slavi. Ca prim exemplu în această privință poate servi un *Apostol Tâlcuit* (*Толковный Апостол*) din 1220¹⁸ (CAT. SSSR, 197-198, nr. 175) (Figura 7) și altul din 1276-1277¹⁹ (CAT. SSSR, 206-207, nr. 182). Cu începere de la hotarul sec.

⁷ Se păstrează astăzi la Biblioteca de Stat a Rusiei, Moscova (M. 1666).

⁸ Se păstrează astăzi în Biblioteca Națională a Rusiei din Sankt-Petersburg (Q.g. I.73).

⁹ Se păstrează astăzi în Muzeul Istoric de Stat din Moscova (Чуд. 7).

¹⁰ Se păstrează astăzi în Muzeul Istoric de Stat din Moscova (Син. 1203).

¹¹ Se păstrează astăzi în Muzeul Istoric de Stat din Moscova (Син. 1003).

¹² Se păstrează astăzi în Biblioteca de Stat a Rusiei, Moscova (Рум. 103).

¹³ Se păstrează astăzi în Biblioteca de Stat a Rusiei, Moscova (Григ. 13 (M.1695)).

¹⁴ Se păstrează astăzi în Biblioteca Națională a Rusiei din Sankt-Petersburg (F.п. I.7).

¹⁵ Se păstrează astăzi în Muzeul Istoric de Stat din Moscova (Син. 262).

¹⁶ Se păstrează astăzi în Biblioteca Națională a Rusiei din Sankt-Petersburg (Гильф. 32).

¹⁷ Se păstrează astăzi în Biblioteca Academiei de Științe a Rusiei din Sankt-Petersburg (4.9.11 Фина. 11).

¹⁸ Se păstrează astăzi în Muzeul Istoric de Stat din Moscova (Син. 7).

¹⁹ Se păstrează astăzi în Biblioteca de Stat a Rusiei, Moscova (Григ., 15.I (M.1697)).

XIII-XIV, pe lângă *Apostolul Apracos Scurt*²⁰ (CAT. SSSR, 339, nr. 420) se întâlnește copiat mai frecvent *Apostolul Apracos Complet* (CAT. SSSR, 340-342, nr. 421-425). Până la sfârșitul sec. al XIV-lea, numărul codicelor care conțin *Apostolul*, inclusiv *Apracos complet, scurt și tâlcuit*, este în creștere continuă, fiind identificate în spațiul geografic arătat în titlul catalogului la care ne referim 58 de manuscrise. În acest din urmă segment cronologic, în istoria *Apostolului* est-slav sau rusesc apare o nouă categorie de *Apostol-Evanghelie Apracos Complet* și altul *Scurt*, precum și *Apostol-Evanghelie la Praznice* (CAT. SNG, 97-190, nr. 5-62).

În număr tot mai mare este copiată în secolul al XIII-lea *Evanghelia Apracos* în variantele ei „completă” (CAT. SSSR, 291-296, nr. 335-342) și „scurtă” (CAT. SSSR, 243-246, 290, nr. 230-235, 334); dintre acestea, unele sunt date exact, cum ar fi *Evangheliarul Apracos Complet* (CAT. SSSR, 246-253, nr. 236-248) din 1270, numit și *Evanghelia lui Simon* (*Симоново Евангелие, „Лотыша”*)²¹ (CAT. SSSR, 202-203, nr. 179), și alta din 1284²² (CAT. SSSR, 212, nr. 185). De pe la sfârșitul sec. al XIII-lea și începutul celui următor este în creștere permanentă numărul codicelor de *Evangheli* *Apracos Scurte* (CAT. SSSR, 344-346, nr. 430-434) și *Evangheli* *Apracos Complete* (CAT. SSSR, 346-348, nr. 435-439). Dintre cărțile *Noului Testament*, cea mai largă circulație în mediul ecleziastic din estul slav al Europei l-a avut în sec. al XIV-lea – înc. sec. al XV-lea *Evanghelia*, încât până astăzi au fost identificate 13 exemplare de *Evangheli* *Apracos Scurt* (CAT. SNG, 208-222, nr. 97-109), 98 – *Evangheli* *Apracos Complet* (CAT. SNG, 224-355, nr. 111-208), 20 exemplare *Apracos* (CAT. SNG, 356-366, nr. 209-228), 94 – *Evangheli* *Tetr* (CAT. SNG, 367-472, nr. 229-321), 2 manuscrise cu *Evangheli* *Tâlcuită* (CAT. SNG, 473-476, nr. 323-324) și o *Evangheli* *Învățătoare* (CAT. SNG, 476-477, nr. 325).

Judecând după manuscrisele din secolele XI-XIII, fie texte integrale, fie fragmentare, păstrate până astăzi în arhive, biblioteci, muzee din estul Europei, spre deosebire de *Evangheliile Apracos* sau cele de *Învățătură*, mai rar se copia și circula în spațiul est-slav *Evanghelia Tetr*, încât cel mai timpuriu dintre aceste din urmă codice, un fragment din *Evanghelia după Matei*, datează din prima jumătate a sec. al XIII-lea (*Стаматово Евангелие*)²³ (CAT. SSSR, 225, nr. 200), ca în următoarea perioadă, a doua jumătate a aceluiași secol (CAT. SSSR, 297-300, nr. 346-353) și mai ales prima jumătate a sec. al XIV-lea, numărul *Tetraevangheliarelor* să crească neîncetat (CAT. SSSR, 350-353, nr. 445-452).

Dintre cărțile *Noului Testament*, mai slab în secolele XI-XIII este reprezentată *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul*, încât o primă redacție est-slavă o întâlnim doar în cel din urmă secol, fiind vorba de un codice care conține, pe lângă textul

²⁰ Se păstrează astăzi în Biblioteca de Stat a Rusiei, Moscova (M.11100).

²¹ Se păstrează astăzi în Biblioteca de Stat a Rusiei, Moscova (Рум., 105).

²² Se păstrează astăzi în Biblioteca Națională a Rusiei din Sankt-Petersburg (Гильф. 1).

²³ Se păstrează astăzi în Biblioteca Națională a Rusiei din Sankt-Petersburg (Археол. Об-ва, 338). Pentru alte exemple, vezi CAT. SSSR, 255, nr. 255, 256.

propriu-zis, și tâlcuiri ale lui Andrei din Cezareea²⁴ (CAT. SSSR, 241, nr. 223). Deși în sec. al XIV-lea numărul copiilor acestei părți a *Nonlui Testament* este într-o anumită creștere, totuși aceasta este reprezentată destul de slab în panorama codicelor est-slave biblice, fiind identificate doar patru pergamente „apocaliptice”, toate incluzând și comentariile lui Andrei din Cezareea (CAT. SNG, 93-97, nr. 1-4).

De asemenea, în sec. al XIII-lea sunt în circulație și *paremiinice* cu fragmente din *Vechiul Testament*, cum ar fi cel din 1271 (*Захарийский Паремейник*)²⁵ (CAT. SSSR, 205-206, nr. 181), cuprinzând fragmente pentru citire de la praznicul Nașterii lui Hristos până la sărbătoarea Tuturor Sfinților, precum și cele date aproximativ din prima (CAT. SSSR, 235-237, 269-270, nr. 215, 216, 217, 287, 288) și a doua jumătate (CAT. SSSR, 309-311, nr. 371-374) a sec. al XIII-lea.

Tot mai frecvent este copiată și *Psaltirea*, ajungând până la noi în câteva codice din prima jumătate a sec. al XIII-lea (CAT. SSSR, 273-275, nr. 299-302) și în altele din a doua jumătate a aceluiași secol (CAT. SSSR, 316-319, nr. 382-384), perioadă când apar copiate și primele codice conținând *Psaltirea Tâlcuită*, adică comentată de Atanasie din Alexandria²⁶ (CAT. SSSR, 319-320, nr. 385). Din sec. al XIV-lea cercetătorii au atras atenția mai ales asupra *Psaltirii cu Ceasoslov*, numită „de Smolensk” sau „Arhanghel”, care se păstrează în Muzeul Istoric de Stat din Moscova (KNIG. ROS., 42).

La fel ca și în secolele XI-XIII, în veacul următor, al XIV-lea, în spațiul est-slav sunt deosebit de slab reprezentate prin copii manuscrise cărțile *Vechiului Testament*, încât după identificările efectuate de savanții ruși în frunte cu S. O. Șmidt puține dintre acestea conțin **cărți din partea întâi a Sfintei Scripturi** (CAT. SNG, 170-176, nr. 63-65). **Primul** dintre aceste manuscrise, de redacție rusă veche, datează din a doua jumătate a secolului al XIV-lea și include *Pentateucul lui Moisei* (CAT. SNG, 170-172, nr. 63), cărți care erau citite, studiate, precum va arăta mai târziu Dimitrie Cantemir, și de fiii de boieri moldoveni care, pe lângă slava veche bisericească, începuseră din sec. al XVII-lea să învețe și limbile greacă și latină (CANTEMIR, 339). **Alt manuscris** cu cărți biblice, de astă dată în limba medio-bulgară, fapt care ne arată că a avut la bază un izvod sud-slav (atât de bine cunoscut în țările române), în volum de 440 file din a doua jumătate a sec. al XIV-lea, conține alte cărți ale *Vechiului Testament*, incluzând: *Cărțile Regilor*, *Cărțile Prorocilor* (*Ieremia*, *Baruh*, *Plângerile lui Ieremia*, *Epistola lui Ieremia*, *Ioil*, *Amos*, *Avdie*, *Iona*, *Mibeia*, *Naum*, *Avacum*, *Iezechiel*), cu tâlcuirea lui Teodorit, episcopul Chirului, Din prorocirile lui Isaia, Din prorocirile lui Zaharia, Povestirea episcopului Teodorit al Chirului despre prorocirea lui Daniel, Din prorociile lui Maleahi), *Pildele lui Solomon*, *Cântarea Cântărilor*, *Cartea înțelepciunii lui Isus*, *fiul lui Sirab*, *Cartea lui Iov*, cu un cuvânt înainte al lui Polihronie, completări și tâlcuiri aparte (CAT. SNG, 172-174, nr. 64;

²⁴ Se păstrează astăzi în Biblioteca Academiei de Științe a Rusiei din Sankt-Petersburg (НИКОЛЬСК. 1).

²⁵ Se păstrează astăzi în Biblioteca Națională a Rusiei din Sankt-Petersburg (Q.п. I.13).

²⁶ Se păstrează astăzi în Biblioteca Națională a Rusiei din Sankt-Petersburg (Погод. 8).

PELIN, 25-26, nr. 7). **Al treilea** codice, un pergament de 167 file, datat cu sfârșitul sec. al XIV-lea – înc. sec. al XV-lea, de redacție rusă veche, conține cărțile biblice ale lui *Iosua Navi*, *a Judecătorilor*, *Rut* și *Esterei*, cu completări din *Cărțile Cronichilor* (CAT. SNG, 175-176, nr. 65). **Al patrulea**, de redacție rusă veche de la hotarul sec. XIV-XV, include *Cartea lui Iov* cu tâlcuiri de Olimpiodor din Alexandria (CAT. SNG, 507-508, nr. 352). Scrutând una dintre cele mai bogate colecții de manuscrise slavo-ruse din sec. al XV-lea păstrate în Arhiva de Stat de Acte Vechi a Rusiei, și în această perioadă din cărțile *Bibliei* a continuat copierea în număr mare a diferitor *Evangheliare* (CAT. RGADA, 53-86, nr. 7-20) și doar sporadic a cărților din *Vechiul Testament*, fiind vorba de un codice *Pentateucul lui Moisei* (CAT. RGADA, 48-50, nr. 4) și de câteva copii ale *Psaltirii* (CAT. RGADA, 192-205, nr. 74-78).

Astfel, treptat, în Rusia Kieveană și mai ales după scindarea acesteia în mai multe cnezate (cu începere din sec. al XIII-lea), la slavii de est apar și primele centre culturale ecleziastice în care se efectuează nu numai copierea codicelor respective, dar se fac și traduceri ale aceluiași cărți ale *Vechiului* și *Noului Testament* din limba greacă în cea slavă veche bisericească de redacție rusă. Dacă la început sunt traduse parțial sau integral cărțile *Noului Testament*, cel mai frecvent fiind vorba de cele patru evanghelii, apoi mai târziu sunt traduse și cărțile *Vechiului Testament*.

O anumită activitate de copiere sau de traducere a unor cărți biblice este atestată din timpuri destul de vechi și în zona învecinată cu **spațiul etnic și cultural românesc**, fiind vorba de Rusia Haliciană, codice pe care le prezentăm în cele ce urmează în ordine cronologică. *Tetraevanghelia din 1144*, numită și „Evanghelia Haliciană” (dat fiind faptul că a fost întocmită în cnezatul Halici-Volânia), o anumită vreme a circulat și în Țara Moldovei, căci, precum reiese dintr-o însemnare de pe acest codice, la 28 noiembrie 1679 Dosoftei, Mitropolitul Sucevei și al întregii Moldove, porunca ca această carte „să fie întoarsă la locul ei...” (continuarea însemnării este ruptă)²⁷ (CAT. SSSR, 94-95, nr. 53). Întrucât mitropolitul Dosoftei a părăsit Moldova împreună cu regele Poloniei în 1686, putem afirma cu deplină convingere că, pe când era efectuată însemnarea, acest *Evangheliar* era de o anumită vreme în circulație pe meleaguri moldave.

Din aceeași zonă de interferență etnică și culturală româno-slavă cu Rusia de sud-vest provin alte trei codice din sec. al XIII-lea, dintre care unul reprezintă o traducere (nu mai târziu de sec. al XIII-lea) din limba evreiască veche a *Cărții Esterei*, al doilea – un *Evangheliar Apracos Complet* din **1266-1301**, numit și „Evanghelia Haliciană” (*Галицкое Евангелие*)²⁸ (CAT. SSSR, 202-203, nr. 179), iar în al treilea caz este vorba de o altă *Evangheliar Apracos pe Scurt* (*Евсевиево Евангелие*) copiată de un Evseviev prin **1282/1283**²⁹ (CAT. SSSR, 211-212, nr. 184), la Przemyśl sau Holm, episcopii ortodoxe cu care românii au întreținut legături din timpuri mai vechi,

²⁷ Se păstrează astăzi în Muzeul Istoric de Stat din Moscova (Син. 404).

²⁸ Se păstrează astăzi în Biblioteca Națională a Rusiei din Sankt-Petersburg (F.п. I.64).

²⁹ Se păstrează astăzi în Biblioteca de Stat a Rusiei, Moscova (fond. 178, Музейное собрание, nr. 3168). PELIN, 20-21, nr. 1.

având pe la mijlocul sec. al XIV-lea în fruntea Episcopiei din Przemysł pe „Chiril voloh”, adică românul (vezi mai detaliat în EȘANU/EȘANU 2018b, 122-124), lucrări care au avut eventual o anumită circulație și în spațiul românesc. Nu se știe când și în ce împrejurări cel din urmă *Evangheliar* a ajuns în Moldova, fiind dăruit în jurul anului 1600 unei mănăstiri din partea locului. Precum se vede dintr-o însemnare de pe acest manuscris în limbile greacă, latină și slavonă, *Evangheliarul* în cauză a fost dat de către un „Ștefan voievod”, probabil Ștefan Tomșa, domn al Țării Moldovei (1611-1615). În aceeași arie de cultură românească cartea rămânea și în timpul domniei lui Vasile Lupu, de când ne parvine, de la filele 4^v-19, însemnarea în limba română din 15 august 1639 (din păcate puternic ștearsă) cu mențiunea unui nume românesc, după cum admit editorii „Vondor Gavril” sau Verder Gavriil³⁰. Manuscrisul a rămas în spațiul românesc până în 1893, când Muzeul Rumeanțev din Moscova l-a achiziționat de la frații Șaraga, anticari din Iași (PELIN, 20-21, nr. 1; cercetătoarea atribuie acest codice culturii scrise românești).

Alt codice, de astă dată din a **doua jumătate a secolului al XIV-lea**, cuprinzând mai multe cărți din *Vechiul Testament*, arătat mai sus, trecut în Catalogul la care ne referim în studiul de față drept *cărți biblice*, de asemenea a circulat în Țara Moldovei încă din secolul al XVI-lea, căci la fila 1^v aflăm însemnări care arată direct acest fapt: „Іѡ ІІ[н]кѢ(л) воєво(да) Б[о]жію м[н]л[о](с)тїю г[о]сп[о]д[а]рѣ Земли Мо(л)давскои пише(м) слѣдѣ нашем(Ѣ) ДоумитрѢ вата(р) даємо ті знати еже на(м) жалѣ(т) се(и) ч[е]л[о]вѣкъ ѿ та... [însemnare nefinisată]” (trad.: „Io Iancul voievod (Sasul, 1579-1582), cu mila lui Dumnezeu domn al Țării Moldovei, scriem slugii noastre Dumitru vatag și îi dăm de știre că ni s-a jeluït acest om de la acea...”); „Іѡ Петр воєво(да) Б[о]жію м[н]л[о](с)тїю г[о]сп[о]д[а]рѣ Зе(м)ли Мо(л)да(в)скои пиши слѣдѣ нашемѡу па(и) Еремїа ве(л) дво(р)[ник]” (CAT. SNG, 172, nr. 65) (trad.: „Io Petru (Șchiopul) voievod (1574-1577; 1582-1591), cu mila lui Dumnezeu domn al Țării Moldovei, scriem slugii noastre pan Eremia mare vornic (1583-1591 și viitorul domn Ieremia Movilă”). Acest codice biblic a rămas în spațiul vechii Moldove până la 1858, când un locuitor din Iași, F. E. Baimakov, l-a dăruit Bibliotecii Publice (azi Naționale) din Sankt-Petersburg (CAT. SNG, 174, nr. 64).

Din aceeași serie de codice est-slave care au circulat în Evul Mediu în spațiul cultural românesc face parte și o *Evanghelie Tetr* (CAT. SNG, 433-435, nr. 292) de redacție medio-bulgară copiată în a doua jumătate a secolului al XIV-lea care la filele 77-85 conține o însemnare din secolele XVII-XVIII parțial în slavă și română cu caractere chirilice: „Ѧо нма ѡтца и с[ъ]на и с[в]а[т]аго д[о]уха и н[ъ] и пр[е]сно и во вѣки вѣко(м) амы(и). Ічаст[ъ] карт[е] св[ѣ]т[а]т[ъ] С[в]а[т]аго Іо[ан]а...” (trad.: „În numele Tatălui și Fiului și Sfântului Duh și acum și pururea și în vecii vecilor amin. Această carte Sfântă Evanghelie...”). Manuscrisul a ajuns în mâinile colecționarilor ruși la începutul sec. al XIX-lea, ca în deceniile următoare să fie dăruit Bibliotecii Publice din Sankt-Petersburg (CAT. SNG, 435, nr. 292). În aceeași categorie trebuie

³⁰ Probabil Gavriil Coci, hatman (1634-1651), fratele mai mic al lui Vasile Lupu voievod, sau Gavriil (Gavrilaș) Matiaș, mare logofăt (1636-1651).

trecută și *Evangelia Tetr* copiată la hotarul sec. XIV-XV, care ulterior a ajuns în Biblioteca Mănăstirii Neamț din Moldova, ca în 1861 să fie adusă în Mănăstirea Noul Neamț recent fondată în Basarabia (CAT. NNEAMȚ, 82-83, nr. 4(3); CAT. SNG, 465-466, nr. 316).

Dintre alte cărți ale *Noului Testament* copiate în spațiul est-slav în secolul al XIV-lea care au ajuns ulterior și în țările române a fost și una (de izvod sârbesc) dintre cele patru copii ale *Apocalipsei* cunoscute astăzi. Acest *Apocalips cu Tâlcuire de Andrei din Cezareea* (datat de P. P. Panaitescu cu 1399-1420, iar de specialiștii ruși cu 1354-1375) a ajuns în Biblioteca Mănăstirii Neamț, fiind trecut mai târziu în fondul slav al Bibliotecii Academiei Române (PANAITESCU, 127-128, nr. 100; CAT. SNG, 94, nr. 2). Precum au constatat editorii Catalogului rusesc citat (CAT. SNG, 172-174, nr. 64), după 1898 două file din acest codice au ajuns în fondul Arsenie Stadnițkii din Muzeul Rezervație din Pskov (CAT. PSKOV, 8, nr. 2).

În linii mari, toate aceste cărți ale *Vechiului*³¹ și ale *Noului Testament* fie după originale sud-slave, fie după traduceri efectuate din limba greacă direct în spațiul est-slav laolaltă cu celelalte cărți de slujbă bisericească ortodoxă cum ar fi Liturghiarele, Mineile, Patericile, Învățăturile Sfinților Părinți, Triode, Penticostare, Octoihuri ș.a. au circulat în număr tot mai mare în spațiul est-slav și în cel de interferență cu lumea românească până la pătrunderea primelor tipărituri în limba slavă veche provenite din tiparnița lui Schweipolt Fiol (1491-1493) (NEMIROVSKIJ 1996) și din cea din sudul Dunării de la Cetinje (Muntenegru) (1493-1495) (NEMIROVSKIJ 2005).

Cel mai vechi manuscris integral al *Noului Testament* copiat în spațiul est-slav păstrat până astăzi este cel de la mănăstirea Ciudov (*Чудовский монастырь*) din Moscova, codice care datează din secolul al XIV-lea³². În schimb, se pare, un text integral al *Vechiului Testament* cu cărțile sale canonice a fost pus laolaltă doar odată cu punerea la punct a unui codice integral manuscris în limba slavă bisericească, către finele secolului al XV-lea. Or, se pare, către această din urmă perioadă încă nu erau tâlmăcite în slavonește toate cărțile *Vechiului Testament*. Această muncă intelectuală de anvergură în premieră pentru lumea est-slavă s-a desfășurat în anturajul arhiepiscopului de Novgorod – Ghenadie, cu începere din 1489, când acesta a întreprins primele acțiuni în vederea identificării și acumulării de manuscrise pentru întocmirea textului integral al *Bibliei*. În munca de alcătuire a codicelui au participat traducătorii Dmitrii Gherasimov și Vlas Ignatov. Prin 1490-1491, la invitația lui Ghenadie la Novgorod, a sosit un monah pe nume Veniamin, de neam ceh sau croat, căruia i s-a încredințat traducerea textelor din *Vechiul Testament* care lipseau în vechile traduceri slave din greacă și care nu se aflau în circulație în lumea est-slavă. În 1492 acesta a tradus din *Vulgata* latină părțile

³¹ Din puținele cărți ale *Vechiului Testament* copiate în scriptoriile Rusiei Kievene este cunoscut un codice de la sfârșitul secolului al XII-lea al *Cărții Prorocului Isaia* (CAT. SSSR, 150, nr. 123). Se păstrează astăzi în Biblioteca de Stat a Rusiei, Moscova (M. 640.2).

³² Din păcate, originalul este pierdut, păstrându-se doar o fotocopie din 1887.

prorociilor lui *Ieremia* și *Iezechiel*, iar în 1493 a fost definitivată tălmăcirea celor trei cărți ale *Macabeilor*, fapt care denotă că traducerea și închegarea integrală a *Vechiului Testament* s-a făcut sistematic, carte cu carte, în ordinea cunoscută a *Sfintei Scripturi*. Predoslovia și sumarul au fost traduse după un original german, probabil după ediția în latină a *Bibliei* din Köln (1478) a lui Heinrich Quentell, pe când drept surse ale glosselor au servit *Postilla* de „Nicholas of Lyra” ediția din 1493, *Mammotrectus super Bibliam* de John Marchesinus, precum și *Vocabularius* editat de Reuchlin în 1475 (PIČHADZE, 120-200). Cât privește celelalte cărți ale *Vechiului Testament*, s-a recurs la vechile traduceri din greacă, încât în codicele integral au fost incluse primele 8 cărți (după traducerea școlii de la Preslav în copii de redacție rusă), cele 4 cărți ale *Regilor* (în traducerea tradiției metodiene), *Cartea Esterei*, capitolele 1-9 (după traducere est-slavă din secolul al XIII-lea), *Psaltirea* (în redacția lui Kiprian), cărțile *Pildele lui Solomon*, *Ecleziastul*, *Înțelepciunile lui Isus*, *fiul lui Sirah*, cărțile prorocilor *Sofonie*, *Aghen*, *Zaharia* și *Maleahi* (după traducerea lui Metodiul). Din textele cu tâlcuiri au fost excluse *Cartea lui Iov* (în traducerea tradiției metodiene), *Cântarea Cântărilor* (în traducerea din secolul al XII-lea, posibil de proveniență est-slavă), cărțile prorocilor, cu excepția a patru prorocii mici enumerate mai sus (în traducerea școlii de la Preslav) și *Apocalipsa* (în traducerea tradiției metodiene). Din tâlcuirile de Teodorit din Cir în *Biblia* lui Ghenadie au fost preluate viețile prorocilor, precum și predosloviile la cărțile *Isaia*, *Iezechiel*, prorocii mici și *Plângerile lui Ieremia*. Unele cărți necunoscute tradiției manuscrise slavone au fost traduse după *Vulgata* latină: 1 și 2 *Paralopomena*, 1 *Ezdra*, *Neemia*, 2 și 3 *Ezdra*, *Tobit*, *Iudita*, *Estera* (cap. 10-16), *Înțelepciunea lui Solomon*, prorociile lui *Ieremia*, (cap. 1-25, 45-52) și *Iezechiel* (cap. 45-46), 1-2 *Macabei*, precum și predosloviile la aceste cărți ale Fericitului Ieronim (cu excepția celor la *Estera* și *Ieremia*). Cercetările au arătat că aceste din urmă traduceri se caracterizează prin aspectul lor prea strict apropiat de textul latin, iar unele cuvinte nici nu au fost traduse în slavonă, fiind însoțite doar de unele glose marginale. După același text al *Vulgatei* au fost verificate și vechile traduceri după *Septuaginta*, iar lacunele au fost astfel reconstituite. În acest scop s-a recurs la edițiile *Vulgatei* de la Nürnberg (1487) a lui A. Koberger și la cea de la Basel (1487) a lui N. Kessler sau la cea de-a doua ediție a sa din 1491. Prezența în codicele lui Ghenadie a unor sintagme care nu au corespondente în edițiile arătate mai sus ale *Vulgatei* arată că s-a apelat și la alte izvoare, inclusiv ediția cehă din Praga, 1488 (PIČHADZE; ȚURKAN).

Cât privește *Noul Testament*, în *Biblia* lui Ghenadie au fost incluse cele 4 *Evangelii* și *Apostolul* după o redacție athonită (PIČHADZE, 120-200; ȚURKAN).

Astfel, observăm că munca de pregătire a primului codice integral al *Bibliei* lui Ghenadie (*Генадиевская Библия*) (Figura 8) în limba slavă veche bisericească a necesitat eforturi sporite pe parcurs de circa 10 ani, fiind atras în această activitate un colectiv de teologi și traducători înzestrați, care au știut să utilizeze în egală măsură atât *Septuaginta*, cât și *Vulgata*. Această redacție în manuscris a *Bibliei* a pus începuturile circulației *Sfintei Scripturi* ca text integral în estul slav al Europei, unde ulterior a fost utilizat la pregătirea primelor ediții în limba slavonă a acestei scrieri

fundamentale a creștinismului. Originalul acestui manuscris nu s-a păstrat, până în zilele noastre au ajuns trei copii din anii '50-'60 ai secolului al XVI-lea (păstrate în Muzeul Istoric de Stat din Moscova), precum și alte 15 copii ale unor părți de la sfârșitul sec. XV-XVI (PIČHADZE, 120-200).

După câte se pare, aceeași *Biblie* a lui Ghenadie a ajuns destul de timpuriu și în sud-estul Europei. Cunoscutul istoric rus E. L. Nemirovskij găsește importante similitudini între redacția în limba slavă din *Biblia* lui Ghenadie din 1499 și prima ediție a *Evangeliei* în lumea creștină ortodoxă, fiind vorba de tipăritura lui Macarie din Țara Românească din 1512 (NEMIROVSKIJ 2008, 521). De altfel, același istoric identifică coincidențe textuale între aceeași ediție macariană și *Tetraevanghelia* din 1472 din colecția mănăstirii Sf. Serghie din Rusia (NEMIROVSKIJ 2008, 521). Aceste similitudini, la fel ca și altele, denotă clar faptul că primul tipograf român cunoștea tradiția scrisă est-slavă (NEMIROVSKIJ 2008, 523-524), cel puțin a *Noului Testament*.

Deși în secolul al XVI-lea în spațiul cultural est-slav a continuat cu o și mai mare intensitate copierea cărților biblice, în paralel se conștientizează faptul că cerința mare de carte poate fi mai ușor acoperită prin tipărire, după exemplul celor din Occident, care cu începere de la mijlocul secolului al XV-lea au reușit să realizeze numeroase ediții ale *Bibliei* și ale unor cărți biblice aparte în limbile latină și greacă, prin fondarea de tipografii.

Un prim pas în această privință l-a făcut cărturarul bielorus **Francisc Scorina** (1486-1550) din Poloczka. Cu toate că la sfârșitul secolului al XV-lea a fost întocmit un codex integral al *Bibliei* în slavonește, totuși în pregătirea primei ediții a *Scripturii* într-o limbă est-slavă acesta a utilizat a treia ediție revăzută a *Bibliei* în limba cehă din 1506. Tipăritura lui Francisc Scorina cu caractere slavone a văzut lumina în 1517-1519 la Praga sub denumirea de ***Biblia Rusească*** (*Библия Руска*). Este vorba de o ediție parțială a Cărții Sfinte care cuprinde primele 8 cărți, *1-4 a Regilor, a Esteriei, Iov, Pildele lui Solomon, Plângerile lui Ieremia*, cărțile prorocului *Daniel, Ecclesiastul, Înțelepciunii lui Solomon, Iuditei și Psaltirea* din *Vechiul Testament*, iar celelalte părți, inclusiv *Noul Testament* în redacția lui Francisc Scorina, au rămas în manuscris. Prin tipăritura sa, editorul a urmărit scopul să simplifice textul biblic pentru ca să fie cât mai accesibil oamenilor simpli. În pregătirea ediției sale, Francisc Scorina s-a sprijinit și pe traduceri în limba slavă bisericească, pe care le-a redactat într-o măsură sau alta. Cele mai puține schimbări au fost efectuate în textul *Psaltirii*, al cărții *Numerii*, al *Cântării Cântărilor*. În totalitatea sa, textul lui Scorina poate fi considerat ca o nouă traducere a *Sfintei Scripturi*. Din părțile distinctive ale *Bibliei* lui Scorina, cercetătorii evidențiază abundența de particularități de limbă bielorusă. Drept continuare a operei sale cărturărești, el editează în 1525 la Vilno *Apostolul* în limba slavă bisericească, pe care l-a apropiat ușor de aceeași limbă bielorusă vorbită (PIČHADZE, 120-200).

Edițiile lui Francisc Scorina au avut o circulație restrânsă. Cu toate acestea, nu excludem faptul că fie un exemplar, fie mai multe, au ajuns și în spațiul românesc. Afirmăm aceasta deoarece în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea, în timpul războaielor ruso-turce, un timp mai îndelungat s-a aflat pe meleagurile noastre în

calitate de comandant suprem al armatei ruse G. A. Poteomkin, care nu numai a publicat în tipografia sa de campanie o serie de cărți, dar și a adunat câte ceva și din cărțile vechi păstrate în bibliotecile mănăstirești din Moldova. Presupunem că exemplarul *Bibliei* lui Scorina din fosta colecție a comandantului rus, dăruită în 1807 unei biblioteci din orașul Kazan (ulterior ajunsă în Biblioteca Universității din aceeași urbe), provine dintr-o colecție românească.

Munca de traducere a textelor biblice, mai cu seamă a cărților din *Vechiul Testament*, a fost continuată în Rusia Moscovită de precuviosul **Maxim Grecul**, un monah elen, invitat la Moscova la începutul secolului al XVI-lea, în vederea corectării traducerilor slavone ale cărților biblice. El a debutat în 1516 prin corectarea *Psaltirii Tâlcuite*, trecând apoi la redactarea tâlcuirilor la *Apostol*, care aveau până atunci mai multe lacune. În 1552 el a încheiat redactarea și corectarea *Psaltirii* în slavonă. Lui Maxim Grecul îi aparține prima traducere în limba slavă bisericească a *Cărții Esterei* după textul grecesc al *Septuagintei*, precum și a celei de-a patra cărți a *Macabeilor*. De altfel, această din urmă carte a rămas unica traducere în slava bisericească până în timpurile moderne, dat fiind faptul că nu a fost inclusă nici în *Biblia lui Ghenadie*, nici în cele tipărite la Ostrog în 1581 și în cel al țarinei Elizaveta din 1751 și nici în alte ediții grecești de mai târziu (PIČHADZE, 120-200).

Dacă traducerile lui Maxim Grecul efectuate într-un stil grecizat au rămas în manuscris, apoi codicele biblic al lui Ghenadie a servit drept temelie pentru **primele ediții** ale *Evangheliarului* în lumea ortodoxă est-slavă, fiind vorba de *Evanghelia* și *Psaltirea* apărute la Moscova în 1555-1556 și cele tipărite de **Petr Mstislaveț** la Zabludov în 1575-1576. Trebuie să arătăm că aceste ediții ale *Evangheliei*, *Psaltirii* și *Apostolului* au avut răspândire și în lumea românească și mai ales în Țara Moldovei. Astfel, un exemplar al *Evangheliei* tipărite la Moscova în 1555 are însemnări făcute la Hotin prin 1656 și 1669 (SLAV. KNIG., 16-17, nr. 15); alte exemplare ale acestei ediții au fost descoperite în spațiul fostei RSS Moldovenești sau în sudul Basarabiei în timpul unor expediții arheografice organizate de Biblioteca Universității „M. Lomonosov” din Moscova în anii ’70-’80 ai secolului al XX-lea, exemplare care ulterior au intrat în colecția „moldo-ucraineană” a acestei biblioteci (CAT. MOSC., 278, nr. 1, inv. nr. 3033-1-75; nr. 4, inv. nr. 3033-29-75).

În această efervescentă de tipărire a textului integral al *Bibliei*, dar și a unor cărți aparte din *Sfânta Scriptură*, se înscrie și activitatea primului tipograf rus și ucrainean **Ivan Feodorov** (cca 1510 – 5/15 decembrie 1583) (FEOD. PEČ; NEMIROVSKIJ 1985), umanist și iluminist de prim rang din secolul al XVI-lea. Se admite că el ar fi deprins meseria de tipograf la Cracovia (NEMIROVSKIJ 1985, 19-22) sau în mediul lui Francisc Scorina (BOTVINNIK, 14) și că ar fi activat dintru început în tipografia anonimă din Moscova, care a scos la lumină 7 diferite ediții de carte bisericească (NEMIROVSKIJ 1964, 147-255; NEMIROVSKIJ 1985, 91-94).

În 1563 Ivan Feodorov, împreună cu Piotr Timofeev Mstislaveț, fondează la Moscova prima tipografie cu sancțiunea autorităților de stat din Rusia Moscovită (NEMIROVSKIJ 1964, 271-340), sub oblăduirea țarului Ivan cel Groaznic și a mitropolitului Macarie al Moscovei (BOTVINNIK, 14), în care reușesc să scoată la

lumină două cărți: un *Apostol*, 1564 – prima carte exact datată în limba slavă veche la Moscova, în care se constată influențe ale *Molitvenicului* tipărit de Bojidar Vucovici la Veneția în 1520 (NEMIROVSKIJ 1964, 98; TIHOMIROV, 83-93; KNIG. ROS., 63), și un *Ceasovnic*, 1565, în două ediții (tiraje) (NEMIROVSKIJ 1964, 271-318; NEMIROVSKIJ 1985, 98-110) (pe care D. Lihaciov le consideră a fi manuale destinate instruirii copiilor, v. LIHACIOV, 271).

Cu totul altfel stau lucrurile în privința primei ediții a *Apostolului*, tipăritură realizată de Ivan Feodorov la Moscova în 1564, dat fiind faptul că acesta, având școală occidentală (a studiat la Universitatea din Cracovia), nu s-a limitat doar la reproducerea textului după o copie a *Bibliei lui Ghenadie*, ci a recurs de asemenea la codice de redacție mai veche est-slavă, la edițiile latine și grecești, precum și la *Biblia* cehă. Efectuând un substanțial travaliu asupra redacției sale a *Apostolului*, tipograful rus a înlocuit mai multe cuvinte învechite cu sinonime mai frecvent întâlnite în limba slavă bisericească. Cu mici modificări, această primă ediție a *Apostolului* a fost reprodușă în edițiile ulterioare (PIČHADZE, 120-200). În primul rând este vorba de ediția din 1574 de la Lvov efectuată de același Ivan Feodorov.

Învinuiri de erezie de clerul „Iosiflean”, după incendierea tipografiei de gloatele întunecate (KNIG. ROS., 65), cei doi tipografi sunt nevoiți să părăsească Moscova, stabilindu-se în Marele Ducat al Lituaniei, la Zabludov (azi în Polonia), moșia marelui hatman G. A. Hodkevici, mecenat, cu sprijinul căruia reușesc să deschidă o nouă tiparniță de sub teascurile căreia au apărut în 1569 *Evanghelia de învățătură*, peste un an, de astă dată fără Piotr Mstislaveț care a plecat la Vilno (Vilnius), Ivan Feodorov tipărește o *Psaltire cu Ceasoslov* în 1570 (NEMIROVSKIJ 1985, 117-137), cărți destinate pentru instruirea și educarea copiilor în spiritul moralei creștine.

Dintre episoadele vieții și activității sale, din perspectiva studiului de față trebuie subliniat faptul că Ivan Feodorov, cu începere din 1573, când s-a stabilit la Lvov, a avut strânse legături cu Țara Moldovei, precum și cu teritoriile populate de bulgari și sârbi, cu întreg spațiul balcanic aflat sub stăpânire otomană. Se admite chiar că Ivan Feodorov a început încă de pe atunci să pregătească textul complet în slavonește al *Bibliei*. Deosebit de complicată s-a dovedit a fi munca de pregătire pentru tipar a *Vechiului Testament*. În acest scop, tipograful a întreprins căutări fie personal, fie prin anumite persoane ale unor copii ale *Bibliei* sau ale unor părți componente din aceasta, provenite din Moscova și din spațiul sud-est european, de la însuși Patriarhul Constantinopolei și chiar de la Roma (ZERNOVA 1958a, 30).

După cum reiese dintr-o declarație a unui oarecare Ivan din Suceava, document redactat în limba latină la 22 octombrie 1579, prezentată în cârmuirea orașului („войтовском правлении”) Lvov, acesta renunță la orice pretenții față de Ivan Feodorovici (identificat de cercetători cu tipograful Ivan Feodorov), pe care l-a însoțit anterior în călătoria sa prin Moldova („Valahia”, în redacția latină) și

pământurile turcești³³. După cum reiese din alte surse, Ivan Feodorov, însoțit de Ivan din Suceava, a călătorit pe aceste meleaguri în căutare de materiale, mostre și modele pentru tipăriurile sale (NEMIROVSKIJ 1980, 101-102, nr. 5). Se admite că pelerinajul a avut loc între iunie 1577 – martie 1578 sau iunie 1578 – martie 1579, când Ivan Feodorov lipsește din documentele liovene (NEMIROVSKIJ 1985, 176-177). Poate drept recunoștință pentru materialele puse la dispoziție, tipograful rus a dăruit la 1 decembrie 1583, după cum reiese din însemnarea de donație, un exemplar al *Bibliei* (Ostrog, 1581), mănăstirii cu hramul Înălțarea Domnului, numită Pavenița, din Serbia, și că acest exemplar a putut să ajungă la destinație datorită aceluiași Ivan din Suceava (NEMIROVSKIJ 1985, 176).

În 1575 Ivan Feodorov se stabilește pentru un timp la Ostrog, unde este primit în slujbă la influentul cneaz și mecenat Constantin Ostrojskii (care avea pe atunci o școală și o bibliotecă, v. ISAEVICI 1981, 6-7), unde cu sprijinul acestuia a fondat o nouă tiparniță. Prin 1576-1577 cneazul îi încredințează cârmuirea mănăstirii Dermani în Volânia, unde, se pare, a lucrat asupra textului integral al *Bibliei* în limba slavonă. Anume în acest spațiu al Rusiei de sud-vest era deosebit de necesară tipărirea textului integral al *Bibliei* în limba slavonă în condițiile ofensivei romano-catolice și a celei reformate. Deosebit de productivi în activitatea sa de la Ostrog s-au dovedit a fi anii 1578-1581, când apar principalele sale tipăriuri: a doua ediție a *Vucvarului*, 1578 (prima ediție apăruse la Lvov în 1574); ***Noul Testament cu Psaltire*** (*Книга Нового Завета в немже на преди псалмы*) și o ***Cărticică, culegere de lucruri deosebit de trebuincioase...*** (*Книжка собрание вещей нужнейших в кратце скорого ради обретения в Книзе Нового Завета*), ambele apărute în 1580 (ZAPASKO/ISAEVICI, 26, nr. 10-11), aceasta din urmă reprezenta un indice alfabetic și de materii la *Noul Testament cu Psaltire*; iar în 1581 Ivan Feodorov scoate de sub tipar într-un tiraj impunător pentru acele timpuri – până astăzi s-au păstrat peste 300 de exemplare (NEMIROVSKIJ 1991, 199) – prima ediție în limba slavă veche bisericească a Sfintei Scripturi, intitulată: ***Библия, сирѣчь Книгы Ветхаго и Нового Завета по изыскъ словенскъ*** (*Biblia, adică cărțile Vechiului și Noului Testament*), Острог, 12 august 1581, in 2^o, [8]+ 276+ +180+30+56+78 f. (=1256 p.). La pregătirea pentru tipar a cărții au participat G. D. Smotrițkij, însuși tipograful Ivan Feodorov, învățații greci Eustatie Natanail și Dionisie Paleolog-Ralli. La temelia ediției a fost pusă una din copiile (din 1499) ale arhiepiscopului de Novgorod Ghenadie, adusă de la Moscova, însă textul a fost coroborat și cu alte vechi texte manuscrise. Dintre sursele grecești au fost folosite ediția aldină a *Bibliei* (Veneția, 1518) și *Biblia poliglota complutense* din 1514-1517.

În unele cărți ale *Bibliei* de la Ostrog (*Psaltirea, Iov, Pildele lui Solomon, Ecleziaștul, Înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah, Prorocii și Tetraevanghelia*) editorii doar au înlăturat unele erori evidente ale copiștilor, fără a efectua verificarea sistematică a textului cu originalele grecești. Conținutul altor cărți ale *Vechiului Testament* au fost supuse

³³ Document păstrat la Arhiva Centrală Istorică de stat a Ucrainei din Lvov, F. 52, R. 2, nr. 383, p. 86, original (FEOD. DRUK., 38-39, nr. 16).

verificărilor doar sporadic, doar în cazurile când s-au constatat diferențe izbitoare între *Septuaginta* și *Vulgata*, iar la cea de a treia carte a *Ezdreri* (a cărei versiune grecească nu exista) verificările s-au făcut după edițiile *Vulgatei*. În același timp, dacă unele cărți ale *Vechiului Testament* au fost lăsate fără nicio precizare, apoi altele au fost redactate radical, încât pot fi considerate noi traduceri.

S-a mai stabilit că pentru partea canonică a *Cărții Esterei* a fost preluată traducerea în slavonește a lui Maxim Grecul, care a fost precizată și redactată după *Septuaginta*, *Vulgata* și alte traduceri slave mai vechi. Cât privește cea de-a treia Carte a *Macabeilor*, a fost tradusă pentru prima dată în slavonește special pentru *Biblia* de la Ostrog după *Septuaginta*, recurgându-se în unele cazuri și la ediții cehe din 1511 sau 1577 ale Scripturii. Alte cărți întrunite în varianta slavonă sub denumirea de *Восьмикнижие* („opt cărți”) au fost redactate după *Septuaginta* cu verificări în unele cazuri după *Vulgata*, fiind supuse totodată unor precizări lexicale. A fost supusă unei prelucrări radicale *Cântarea Cântărilor* împreună cu traducerea tâlcuirii preluată din *Biblia lui Ghenadie*, fiind utilizate și alte redacții slave mai vechi sud-dunărene.

Textul *Apostolului* reproduce ediția lui Ivan Feodorov (Moscova, 1564) cu mici corectări.

Cât privește *Apocalipsa*, sunt constatate de cercetători importante abateri de la textul lui Ghenadie din 1499 și o apropiere vizibilă de redacția *Noului Testament* de la Mănăstirea Ciudov, precum și de unele redacții sud și est-slave.

La redactarea integrală a acestei ediții a *Bibliei* din 1581 a fost strict respectată norma limbii slave bisericești, fiind omise majoritatea rusismelor și latinismelor provenite din traduceri ale unor cărți după *Vulgata* în codicele lui Ghenadie.

Ca primă redacție integrală tipărită a *Bibliei*, ediția de la Ostrog din 1581 a jucat un rol important în stabilizarea normelor literare ale limbii slave bisericești, nu numai pentru popoarele est-slave, dar și pentru lumea românească și cea sud-slavă, unde în Biserică era dominantă limba slavonă. În condițiile când popoarele est-slave făceau parte din mai multe formațiuni statale, *Biblia* de la Ostrog a jucat un rol important în păstrarea unității lor culturale și de credință ortodoxă. Această ediție a fost recunoscută oficial încă de pe atunci de Patriarhia Moscovei și a servit drept temelie pentru edițiile ulterioare ale *Bibliei*. Totodată, tipărirea *Bibliei* de la Ostrog a dus la restrângerea treptată a copierii cărților biblice cu tâlcuirile lor în spațiul est-slav (PIČHADZE, 120-200), înlocuind pe cale largă în Biserica Ortodoxă Rusă numeroase variante scrise ale *Vechiului* și *Noului Testament* cu numeroasele lor erori la multiplicare.

În a doua jumătate a anului 1583 Ivan Feodorov s-a stabilit din nou la Lvov (după activitatea la Ostrog și călătoria în vest), unde intenționa să-și continue activitatea tipografică. Dintre cărțile pe care dorea să le tipărească făceau parte *Psaltirea*, el deținând mostre ale unei *Псалтирь толковая* (adică *Psaltire cu tâlcuire/comentată*) și *Псалтирь волошского извода*³⁴ (adică *Psaltire de izvod moldovenesc*). Se

³⁴ Е. Ружицкий, *Нове про Івана Федорова*, în „Литературна Україна”, Київ, 1972, 14 ноября. Citat după: ISAEVICI 1976, 27.

pare că tot din timpul călătoriei sale în Moldova și la slavii de sud Ivan Feodorov a căutat modele și surse de inspirație pentru *Bucvarul* său, manualul său de știință de carte slavonească în redacțiile din Lvov 1574 (BOTVINNIK, 17-28) și Ostrog 1578 (BOTVINNIK, 29-41).

Investigațiile efectuate de predecesori, la care venim și noi cu anumite completări, permit să afirmăm că edițiile lui Ivan Feodorov efectuate în tipografiile din Moscova (1564-1565), Zabludov (1569-1570), Lvov (1573-1574) și Ostrog (1578-1581) au ajuns pe diferite căi (solii reciproce, peregrini, legături comerciale ș.a.) în centrele ecleziastice românești. Una dintre cele mai timpurii tipăriri ale lui Ivan Feodorov este *Evanghelia de învățătură* (Евангелие Учительное), Zabludov, 1569³⁵, iar dintre **cele mai cunoscute în Moldova** erau *Psaltirea cu Ceasoslov* (Zabludov, 1570), *Apostolul* (Lvov, 1574) și mai ales *Biblia* (Ostrog, 1581).

Două exemplare ale *Evangheliei de învățătură* tipărite la Zabludov în 1568-1569 de asemenea au ajuns în Moldova, unul a fost trecut într-un „Inventarium” de odore și obiecte ale mănăstirii Putna întocmit la 1796, la rubrica „Cărți slavonești” (COJOCARU 2006, 60, nr. 47.1), având o grăitoare notă marginală, dar fără dată concretă, pe când era cumpărată „de la popa Matei din Orhei, cu un ughi” (MITRIC 2010a, 94). Un alt exemplar, cercetat de noi *de visu*, se păstrează în colecția Bibliotecii Universitare „Mihai Eminescu” din Iași (BODINGER, vol. I, 92, nr. 171, la cota CR. V-178).

A ajuns pe meleagurile noastre și un exemplar al *Psaltirii cu Ceasoslov* în limba slavă bisericească, editată de Ivan Feodorov la Zabludov în 1570, tipăritură care astăzi se păstrează la Lvov în Muzeul de Stat de artă ucraineană la cota Q332, dar care a aparținut odinioară unui mare boier moldovean, fapt despre care ne vorbește o însemnare de la sfârșitul secolului al XVI-lea: „Сию книгѣ рекомии Псалтирь даде па пань Петро Ялботивенский дворникъ Молдавской Земли за души свою и сожителыницы свои Сохия и чадѣ своих и въ души родителей своих даде па издеже въ храмѣ Рождество Пресветаа Владычицы наше Богородици оу село Ропенко, иже [г]де есть поп Прокопие, даде па непорочно въ веки въ ЗѢПѣ м[е]сеца септемвриа 3, коли есмѣ бил оу пригоди изгнан [от] нашею земли от проклетихъ тврцевъ” (ISAEVICI 1989, 150) (trad.: „Această carte numită Psaltire am dat-o eu pan Petru Albotă, vornic al Țării Moldovei, de sufletul meu și al soției mele Sohia și al copiilor mei și de sufletul părinților mei am dat eu aici în biserica cu hramul Nașterea Preasfintei Noastre Stăpâne Născătoare de Dumnezeu din satul Ropenko și unde este popa Procopie, dat-am eu să nu fie încălcat în veci în anul 7082 (1574) luna septembrie 7, când eu am fost izgonit din țara noastră de blestemații turci”) (vezi mai detaliat în articolul EȘANU/EȘANU 2014, 229-252, nr. 12).

Altă tipăritură a lui Ivan Feodorov care a avut căutare în mediul românesc a fost *Apostolul* (Lvov, 1574). Despre aceasta ne vorbesc mai multe exemplare ale acestei ediții ajunse până în zilele noastre, dintre care un exemplar astăzi se

³⁵ Azi orașul Zabludov, Polonia, unde se stabilește Ivan Feodorov în 1568 pe moșia lui Grigorii Hodrevici, hatman al Marelui Ducat al Lituaniei (NEMIROVSKIJ 1964, 333).

păstrează în fondurile Bibliotecii Universitare „M. Eminescu” din Iași, la cota CR V-182. Mai multe exemplare ale acestei ediții care au circulat un timp în țările române au ajuns ulterior în colecții din alte țări, între care unul – în colecția Bibliotecii Universității „M. V. Lomonosov” din Moscova, unde este fixată la filele 3-18 însemnarea: „Сію книгу Ап[о]ст[о]ль даю до храму Воведения (!) пр[е]с[в]я[т]ія Б[о]горо[д]ици за отпущеніе греховъ своихъ в монастырь Кордрицу року 1745 іеромонахъ Николай” (POZDEEVA/EROFEEVA/ŠITOVA, 25) (trad.: „Această carte Apostol o dăruiesc la hramul Vovideniei Sfintei Născătoare de Dumnezeu pentru iertarea păcatelor mele la mănăstirea Condrîța [din Basarabia] în anul 1745. Ieromonahul Nicolae”).

Un alt exemplar al ediției din 1574 a *Apostolului* a ajuns într-o colecție privată a lui Luca Dmitrievici Abramkin din regiunea Moscova (Rusia) (RUS. RUK., 57), exemplar care are mai multe însemnări: la f. 55^v: „Изволением Отца съ поспешением, Сына и съвр̄шением Святаго Д̄ха изволися богово[язне]ннѣи раб Божиі Иоданашко с женою своею Анна от село Жидеци, и к̄пи сиа д̄шеспасителнаа книга Праѣи в м̄лвѣб себе и родителем своим и даде за неа 10 талерии сребр̄ныхъ и даде сии Праѣии в храм, идеж б̄де требованіе в с̄д̄жба церковнаа, где ж не обретається ина книга. К̄пи ею от единь человек на име Фокша от таможде, дабы не имал ин никто с нею отдалити ею от сыновъ его или от д̄шереи его на векы веков, Петрашко сын его и Василии сынъ его и Глига и тоде от (?) и д̄ши его Съфрония и Антимия и Ларіон. И аще кто бы еи имал отдалити, или продати, или ѡкрасти от родители его, да в̄дет проклят от Господа Бога и от Пречистыя его Богоматери и от Святыхъ Отець, 318, иже в Никеи съшедшихся на Ариа. И да в̄дет с̄д̄ имати с Иродом на векы, амин. В дни благочестиваго господина нашего Ио Арона воевода, в лет[о] „ЗРА (7101)” (trad.: „Cu voia Tatălui și cu ajutorul Fiului și săvârșirea Sfântului Duh a binevoit robul lui Dumnezeu Ionașco cu nevasta lui Anna din satul Jidești³⁶ și a cumpărat această carte mântuitoare de suflet Praxiu pentru pomenirea sa și a părinților săi și a dat pentru ea 10 taleri de argint și a dat acest Praxiu în biserică și unde va fi de trebuință la slujba bisericească, unde nu este altă carte. Am cumpărat-o de la un om, pe nume Focșa, tot de acolo și să nu aibă nimeni a o înstrăina de la feciorii săi și de la ficele sale în vecii vecilor, Petrașco fiul său și Vasiliu fiul său și Gliga și tode din (?) și ficele Săfronia și Antimia și Larion. Și cine de va îndrăzni să o înstrăineze sau să o vândă sau să o fure de la părinții săi, să fie blestemat de Domnul Dumnezeu și de Preacurata Sa Maica Domnului și de cei 318 Sfinții Părinți de la Niceea care l-au osândit pe Arie. Și să fie judecat laolaltă cu Irod în veci, amin. În zilele binecinstitorului domnului nostru Io Aron [Petru] voievod³⁷, în anul 1592/1593); la fila 90^v-91 se află un text extins în limba română cu caractere chirilice, datat de posesor cu prima jumătate a secolului al XVII-lea, în care se spune despre Ioan Gură de Aur, proslăvirea lui și scurte date biografice, despre a doua venire a lui Iisus Hristos, despre posibilitatea mântuirii, despre egalitatea tuturor în fața lui Dumnezeu ș.a.; la f. 173^v aflăm alte două

³⁶ Probabil este vorba de satul Jidești, sat pe Cracău, din ținutul Neamț (GONȚA, 140).

³⁷ Petru Aron, domn al Țării Moldovei (1591-1595).

însemnări, făcute de două persoane diferite, datate cu secolul al XVII-lea: „**Андрей из Ясс в дни Илиаша воеводы...**” (trad.: „Andrei din Iași în zilele lui Iliăș voievod [1666-1668]...”) și al doilea text purtând o dată mai târzie „**Этот Апостол дан церкви монастыря Пырвоуа. Он был оставлен попоу Георгие Костаке (?)**” (RUS. RUK., 57) (trad.: „Acest Apostol e dat bisericii din mănăstirea Pârful, încredințat popei Gheorghie Costache...”) (vezi mai detaliat în articolul EȘANU/EȘANU 2014, 229-252, nr. 13). Un al patrulea exemplar al aceleiași ediții se păstrează la Biblioteca „V. Stefanic” din Lvov (ISAEVICI 1964, 62-63; cota Ст. IV. 3; cota veche Ст. 1АСП) a Academiei de Științe a Ucrainei, cu deosebit de valoroase însemnări din perioada imediat următoare după tipărire în 1574, care arată cu certitudine că a fost procurat de Gavriil Моѳоc, logofăt al Țării Moldovei³⁸ în domnia lui Petru Șchiopul, cu intenția să-l dăruiască mănăstirii Uniev: „**Сіа книгѣ Апостол передана равом Божиим Гаврилієм Моцоком логофетом Земле Волоскои и преставился в монастыри днѣвѣ из маткою своею и вѣнил Апостол тетр дрѣкованый и предал его кѣ Въскресенію. Я кто бы мѣл тѣю книгѣ отдалити от того святого монастыра, то сѣд хощѣ с ним имѣти на страшиѣм сѣд(или)шѣ Христовѣ**” (trad.: „Această carte Apostol transmisă de robul lui Dumnezeu Gavriil Моѳоc logofăt al Țării Moldovei și s-a săvârșit în mănăstirea Uniev și cu mama sa și a cumpărat acest Apostol tetr tipărit și l-a transmis la Înviere (probabil hramul mănăstirii Uniev – n.n.). Și cine va îndrăzni să înstrăineze această carte de la acea sfântă mănăstire, acela să fie judecat la judecata de apoi a lui Hristos”). Exemplarul, însă, a mai rămas în Moldova până cel puțin în domnia lui Miron Barnovschi (1626-1629, 1633). Rarisima relicvă a reapărut în atenție în anul 1874, când făcea parte din colecția Mitropoliei Ortodoxe din Lvov, ca ulterior să ajungă în colecția lui A. S. Petrușevici (PETRUȘEVICI, 27), de la care trece ulterior în Biblioteca Științifică „V. Stefanic” din Lvov (vezi mai detaliat în EȘANU/EȘANU 2014, 229-252, nr. 14). Din aceeași serie face parte și informația conform căreia pe la 1626 „Petrașcu (viitorul mitropolit al Kievului, 1633-1646, Petru Movilă), fiul domnului Moldovei” (Simion Movilă, 1606-1607), a dat Frăției Ortodoxe din Lvov un *Apostol*, o veche tipăritură a lui Ivan Moscvitin³⁹ (evident Ivan Feodorov), care poate fi ediția din 1564 din Moscova sau mai curând cea de la Lvov din 1574.

Nu-i exclus faptul că încă de pe când era în Moldova Petru Movilă avea în posesia sa un exemplar al *Noului Testament cu Psaltire* tipărit de Ivan Feodorov la Ostrog în 1580, fapt despre care ne vorbește chiar *ex-libris*-ul acestuia: „Петр Могила архиеп(ископ) митрополитг рукою власною” (trad.: „Petru Movilă arhiepiscop mitropolit cu mână vlădicească”), ca mai târziu exemplarul să treacă în posesia ieromonahului Antonii К[...], ieromonah de la Lavra Pecerska din Kiev, astăzi păstrat în Muzeul Istoric din Moscova (ISAEVICI 1989, 158; la cota: МНИИ. 1094).

³⁸ Apare în documente interne ca Моѳоc, mare vornic al Țării de Jos (1592-1594). Vezi GONȚA, 473.

³⁹ *Архив Юго-западной России*, ч.1, том. 11, 369. Apud ISAEVICI/МІҢКО, 54.

În paralel cu Ivan Feodorov, Piotr Timofeev Mstislaveț la Vilnus în 1575 tipărește o *Evanghelie*. Un exemplar al acestei ediții ajunge destul de timpuriu la școala din Șcheii Brașovului, unde se păstrează până astăzi. Pe fila lipită pe prima copertă găsim inscripția: „Pi[sa] az Necula snă Balealo[g] v leat 7120 (1612)”, iar pe ultima copertă nota: „Să să știe această sfântă Ievanghelie că au fost dată de Stoica de Balealog Sfintei biserici de la Șchei și eu Necula păharnicul după moartea teatâni meu datu ... 7141 (1633)”. Tot aici urmează o altă însemnare: „Pisal Radu s[ă]n protopop Teampea ot Brașov 1739, mart 1” (ISAEVICI 1987, 8).

Dintre tipăriturile lui Ivan Feodorov, cea mai largă circulație în țările române a avut-o totuși *Biblia* de la Ostrog, 1581. Istoricul ucrainean Jaroslav Isaevici a întreprins în premieră absolută, în anii '80 ai secolului trecut, încercarea de a identifica în **România** exemplare ale acestei ediții, activitate pe care am continuat-o și noi. În urma acestor investigații au fost identificate mai multe exemplare, pe care le arătăm mai jos:

– două exemplare atestate la Brașov, în Muzeul „Prima Școală Românească” (OLTEAN, 118-119, nr. 29).

Primul este exemplarul cu nr. inv. 127 care făcea parte din biblioteca școlii ortodoxe din suburbia Șcheii Brașovului, cu însemnările: una pe foaia lipită pe copertă: „Scriu eu Stancu, fiul popă Stanciului ot Brașov”; pe fila 1 verso forțat: „Să [să] știe că această Biblie adusă din Țara Ruminească ot București”; tot aici: „Cine face zid de pace, turnuri de frăție, dulce viață fără de gheață, e o bogăție”; pe f. IX verso pecetea veche a Bisericii Sf. Nicolae: „Sfânta Biserică Brașoveană Pravoslavnică”; pe f. ultima forțat: „Am scris Dumitru sãn Crăstea Pop”; pe coperta II, interior: „Să să știe de când am învățat într-aceast[ă] Biblie la Ev[an]ghelie eu, Radu sãn protopot Radu Teampea⁴⁰ ot Brașov. Et sk[r]ipsi [!] ego Rudolphus Tempe. 1736”, precum și „Quando in clausulo ex 2 die Augusti usque ad diem 25 Octom. fui cum meus pater [!] propter nihil” („Când am fost în detenție de la 2 august până la 25 octombrie împreună cu tatăl meu pentru nimic”).

Al doilea exemplar, cu nr. inv. 159, de la Brașov are o notă pe foaia de titlu verso: „С[в]я[т]ыя православныя брашовския ц[ерк]в[е]” (trad.: „Sfânta Biserică ortodoxă din Brașov”), care pare să fi fost făcută în scurtă vreme după 1581, când și în Transilvania slujba religioasă se oficia în limba slavonă (ISAEVICI 1989, 159). Același exemplar posedă și alte însemnări din secolele XVII-XVIII în limba română, care denotă prezența neîntreruptă a exemplarului în spațiul românesc: pe f. 1 forțat în limba română, grafie chirilică: „Prea luminatului, bun cinstitul și de Dumnezeu iubitul însuși țiitori și pravoslavnic Domn Ion Gligorașcu Ghica voevod zemlia Țării Munteniei”; „Milostivului Domnului Io Duca voevod, Domnul Țării Moldovei”; „A fost și nu este care era să fie, cum era care era să fie. Tot omu e mincinos”; pe f. 1 verso forțat: „De o fi fost când era, n-ai fi mers, ci s-ar fi dus și noi ne-am fi ascuns și aț fi făcut și n-ar fi venit când ne-am fi luat că i-am fi zis și or hi făcut și nu le-r hi zis că ar hi făcut și s-ar fi întors când ne dusesem, erați voi duși,

⁴⁰ Radu Tempea (1691-1742), iluminist român, autor de cronică.

că iale s-ar hi dus și lui zăsesem că era bună și făcurăm. Deca aș fi făcut, tu ce ai fi zis, el s-ar fi luat. I proci”; pe f. 2 r. forzat: „Această sf. carte a Sf. Biserici a B(olgarsechiului). 1768”.

– un exemplar semnalat în 1923 de Dimitrie Dan la **mănăstirea Sucevița** (cota: 345), după o condică de cărți întocmită în 1863 (DAN, 10). Probabil, același exemplar a fost văzut și de Isaevici, dar cu nr. inv. 212, cu însemnarea din secolul al XVII-lea: „Обители Скитския общежит[елной]” (ISAEVICI 1989, 172) (trad.: „A Schitului de trai comun mănăstiresc”). Probabil este vorba de Schitul Mare din Galiția, numit și „Maniava”, fondat în 1611-1612 de Iov Kneaghinițki cu sprijinul soției domnului moldovean Ieremia Movilă și al fiicei sale Maria, căsătorită Potoțki, căreia i-a fost închinată mănăstirea Sucevița cu toate moșile ei, danie întărită de Vasile Lupu, domnul Moldovei, și urmașii săi și susținută de numeroși boieri. Probabil, exemplarul în cauză a fost dăruit Schitului de unul dintre sprijinitorii săi moldoveni, care au fost trecuți drept recunoștință la Pomelnic (ZAHARIUC, 19-26). După câte se vede, exemplarul a ajuns la Sucevița, cu un monah refugiat după desființarea Schitului de către autoritățile austriece în 1785.

– un exemplar păstrat la **Muzeul regional de cercetare a ținutului natal din Cernăuți** cu o însemnare nedescifrată din anul 1581, provenit din colecția Mitropoliei Bucovinei (ISAEVICI 1989, 173), care a adunat cărți manuscrise și tipărite din mănăstirile și schiturile din Bucovina desființate de autoritățile austriece după 1775. Probabil, exemplarul aparținea la o dată anterioară unuia dintre lăcașurile din nordul Țării Moldovei.

– alte șase exemplare sunt atestate la **București**, dintre care, câte unul la Biblioteca Sfântului Sinod (cota II 5060), la Biblioteca Patriarhiei Bisericii Ortodoxe Române (cota 265), la Biblioteca Națională a României (București) la cota XI-IV. 259 (GUSEVA, vol. I), iar altele 3 păstrate în Secția „Manuscrise și Carte rară” de la Biblioteca Academiei Române, cercetate *de visu*.

Pe exemplarul cu cota CR III 163399 (unicat), lipsă f. 77 și 78, aflăm pe forzat încercări de condei; la fila 1 nota marginală: „А сфинтей Мъньстир Бистрица: храм Оуспеніе Б[огоро]д[и]цы” (trad.: „A Sfintii mănăstiri Bistrița [cu] hramul Adormirea Născătoarei de Dumnezeu”⁴¹), alta pe a doua copertă: „Kasianus Komarinski malorosiyaskago roda ot Korolevstva Polskago” (ISAEVICI 1989, 159) (trad.: „Kasianus Komarinski de neam malorus din Regatul Poloniei”), tot acolo altă însemnare „Аз Иаков многогрѣшнїи пис въ дни Ио Матеѣ⁴², во[ево]д Тоад[ер] архирей, свѣтѣйшїи кир Теофил митриполит⁴³ месеца септѣврѣ ѿ (8) дни въ л[ѣ]тѣ **ЗРНА** (7151 = 1642)” (trad.: „Eu, multpăcătoșul Iacov, am scris în zilele Io Matei voievod, Toad[er] arhieru, preasfințitul chir Teofil mitropolit, luna septembrie 8 zile în anul 1642”); mai jos cu cerneală roșie: „М[е]с[я]ца мартѣ ѿ (2) нед[еля] ѿ (2)

⁴¹ Mănăstirea Bistrița din Valahia.

⁴² Matei Basarab, domn al Țării Românești (1632-1654).

⁴³ Teofil mitropolit al Ungrovlahiei (1637-1648), până la aceasta a fost stareț al mănăstirii Bistrița.

пост[а] лѣто ꙗꙋма (7141=1633). ꙗꙋле (1633)” (trad.: „Luna martie 2, săptămâna a 2-a a postului. Anul 7141 (1633)”), după care urmează încercări de condei.

Pe exemplarul de la cota CR III 163399+D1 sunt însemnările, pe fila 56: „Scris-am eu, Ion din Ohabă, pe ace[a]stă hârtie. Să să știe de când am învățat eu, Ion, Evanghelee la părintele pop Ivan și pa...” ; pe fila 456: „Să să știe de când am învățat eu Oancea l[a] Ev[an]g[he]li[e] di[n]șteles la popa Ion ot Ohaba v leat 7215 (1706-1707)” (ISAEVICI 1989, 159).

Al treilea exemplar (necunoscut de Isaevici), păstrat în aceeași secție a Bibliotecii Academiei Române la cota CR III 163399+D2, este un volum incomplet: lipsesc foaia de titlu și fila de la sfârșit, precum și filele cu cele două prefețe, fila cu tabla de materie, iar din text, până la f. 1-38r, există numai 1 f. originală, lipsind f. 64r -78r.

– un alt exemplar al *Bibliei* de la Ostrog, păstrat (la cota 9698) în Secția de „Carte vechi și rară” a **Bibliotecii Naționale a Republicii Moldova**, a fost achiziționat din librăria anticariat „Букинист” din Chișinău la 23 decembrie 1982. Acesta poartă 3 însemnări, prima pe fila albă de la început: „[7]262 (1754) года”, pe fila 1 nenumărată de la sfârșitul cărții: „Напечатана [7]262 (1754) го[ла]”, iar pe a doua filă nenumărată de la sfârșit: „От Бытия сѣ (270) Пса[л]тирь тлѣ (333). Всего хѣ (603) листовъ” („De la Facere (prima carte a *Vecheiului Testament*) 270 (pagini până la) *Psaltire* – 333 (pagini). În total 603 file”). Nu este exclus că de pe acest exemplar s-a efectuat tipărirea unor părți din *Biblie* pe la 1754. Drept dovadă ar putea servi ediția kieveană a *Psaltirii* din 1754, ca după această din urmă dată exemplarul *Bibliei* să ajungă în Basarabia.

Pe lângă acestea, în țările române au circulat și alte exemplare ale *Bibliei* de la Ostrog, 1581, exemplare care astăzi se păstrează **în colecții din alte țări**, între care:

– un exemplar din Biblioteca comunității științifice „Г. Șevcenco”, probabil **din Lvov**, care a aparținut lui Dosoftei, Mitropolitul Moldovei și Sucevei: „**Иоанникии Местичевский епископ Моукачевский Мороморьшский**. Оу Стрию оу митрополита Дософ[е]а, оу Пошты, Мefодий епископ Раковецкий по[св]ятився бив на епископство рокоу ꙗꙋче (7195), а пак преставися оу Пошты в монастыри Перегинском рокоу ꙗꙋа (7201), ꙗ (7) лет владичив [...]” (ISAEVICI 1989, 165) (trad.: „Ioanikii Mesticevskii episcop de Mucacevo și Maramureș. La Strii la Mitropolitul Dosoftei, în Polonia, Mefodie episcop de Racoveț a fost hirotonit ca episcop în anul 7195 (1687) și așa a murit în Polonia în mănăstirea Pereghinsk în anul 7201 (1693), după 7 ani de vlădicie...”). Exemplarul mai conține numeroase însemnări istorice și posesorale în limba ucraineană din secolele XVIII-XIX. Astăzi cartea face parte din colecția Bibliotecii Științifice „V. Stefanic” din Lvov (Ст. IV 214, cota veche 18905) (ISAEVICI 1989).

– un alt exemplar al *Bibliei* din aceeași colecție a Bibliotecii Științifice „V. Stefanic” din Lvov (Ст. IV 211, cota veche Ст. III 428) cu însemnarea la filele 2-6 din secolul al XVII-lea: „Az іерей Іоан Крициль купил сію книгу рекомую Библия в обители Скицкой з собору всях соборнихъ на еще час бившаго ігумена Ступницкого, за которую далем зол. ꙗꙋе власную працу свою” (ȚELEVICI, 134) (trad.: „Eu preotul Ioan Crițil [Crețul ?] am cumpărat această carte

numită *Biblia* în mănăstirea Schitului [Maneava, numit și Schitul Mare, din Galiția] cu toată obștea sobornicească pe timpul fostului igumen Stupnițkij [Varlaam (Stupnițkij), egumenul Schitul Maneava, în 1718] pentru care am dat 115 galbeni cu a sa dreaptă avuție”). Această însemnare, ca și de pe alte cărți de la Schitul Maneava, este asemănătoare, precum observă Isaevici, cu cea de pe *Biblia* de la Ostrog, 1581, păstrată la mănăstirea Sucevița (ISAEVICI 1989, 165).

– un exemplar păstrat în Biblioteca de Stat a Rusiei (fostă V. I. Lenin) **din Moscova** (inv. nr. 8275), care după mai multe însemnări în slavonă din zona Kievului din secolul al XVII-lea, posedă o notă marginală, ce-i drept, târzie, de la Bender (Tighina) din 1829: „Воск[ресе]ние страшного струса во гради Бендляръ 1829 года месеца ноебра 14 дня по полунощи в третим часу дясеть минут. Аз грешны и недостойны сего писати Тимофеи Красовски” (ISAEVICI 1989, 168) (trad.: „În zi de duminică în timpul unui cumplit cutremur în orașul Bender în anul 1829 luna noiembrie în ziua a 14-a la ora 3 și 10 minute după miezul nopții. Eu păcătosul și nedestoinicul aceasta am scris Timofei Krasovski”);

– un exemplar la Biblioteca Academiei de Științe a Rusiei, Secția **din Sankt-Petersburg** (cota nr. 34); judecând după două însemnări în slavonă, un timp exemplarul a circulat în spațiul ucrainean, fiind amintit un protopop din Belaia Țercovi și un oarecare Iacov Danilov, care a vândut cartea prin 7162 (1653/1654), după care, se vede, exemplarul a ajuns în spațiul românesc, drept dovadă servind o însemnare nedatată, cu caractere chirilice, în limba română: „*Această carte vestită Băblie [...]*” (ISAEVICI 1989, 164);

– un exemplar la Biblioteca Patriarhiei Bisericii Ortodoxe Sârbești **din Belgrad** (cota 29919), cu însemnări în limba română (ISAEVICI 1989, 159).

Încă prin 1900, în Biblioteca Frației Ortodoxe **din Sofia** era identificată o veche tipăritură rusească incompletă (lipsă 2 pagini de început și 16 de la sfârșit) cu o însemnare precum că a fost cumpărată „În zilele binecinstitorului și iubitorului de Hristos Petru voievod stăpânitorul Țării Moldovei”⁴⁴, care mai târziu a fost identificată cu *Biblia* de la Ostrog, 1581 (astăzi nu se cunoaște locul de păstrare) (ATANASOV, 108). Pe voievod îl identificăm cu Petru Șchiopul, domn în anii 1574-1577, 1578, 1582-1591, ceea ce înseamnă că exemplarul a ajuns în Moldova în scurtă vreme după apariție.

În afară de acestea se cunosc alte 2 exemplare ale *Bibliei* de la Ostrog, care într-o anumită perioadă au circulat, fie în Moldova, inclusiv Basarabia, fie în zone limitrofe ale regiunii Odessa (Ucraina), cu populație românească, unde au fost identificate și preluate în urma aceleiași expediții arheografice (1973-1974) a Bibliotecii Universității din Moscova, care astăzi le păstrează la cotele 3047-2-75; 3047-2-75.

Biblia tipărită de Ivan Feodorov a pus, după noi, începuturile unei mai largi circulații a textului integral al Scripturii în cele trei țări românești și la slavii de sud. Drept dovadă în această privință poate servi numărul relativ mare de exemplare ale

⁴⁴ У. Спространов, *Опис на ръкописите в библиотеката на Св.Синод*, София, 1900, nr. 10. Citat după ATANASOV, 107-108.

acestei tipărituri (înșiruite mai sus) în spațiul etnic și cultural românesc. În paralel cu edițiile grecești, prima ediție integrală a *Bibliei* de la Ostrog din 1581 a fost pusă la temelia traducerii în românește a cărților din *Vechiul și Noul Testament*, la redactarea și așezarea într-un singur corp integral al *Bibliei* în românește, tipărită la București în 1688. Se consideră că tipăriturile lui Ivan Feodorov s-au aflat și la dispoziția primilor tipografi din Moldova, iar unii dintre ei, cum ar fi mitropolitul Dosoftei, chiar au preluat unele viniete feodoroviene în tipăriturile lor (MADAN, 4).

Torentul de carte tipărită est-slavă a continuat în țările române și în perioada imediat următoare de după Ivan Feodorov. Or, în această perioadă, pe lângă centrele tipografice arătate mai sus au început să activeze din plin altele noi, între care cele ale lui **Andronic Neveja** la Moscova (1575-1591) și **Vasilii Garaburda** la Vilno (1580); al fraților **Mamonici** la Vilno (1595); cel al tipograful **Vasilii** la Ostrog (1594-1598), precum și cele de la Evie, Kiev, Cernigov, Moscova ș.a. Astfel, după o perioadă de circulație și utilizare, s-au precipitat în fondurile bibliotecilor din România și Republica Moldova o serie de exemplare ale unor ediții apărute în aceste tiparnițe:

– un *Apostol* (Vilno, tipografia Mamonnicilor, 1591) și altul apărut în aceeași tipografie, în 1592 se păstrează astăzi la Biblioteca Națională a României din București la cota F. slav. 10 (GUSEVA, vol. II);

– două exemplare ale *Evangeliei Învățătoare* (Vilno, 1595) se păstrează astăzi la Biblioteca Națională a Republicii Moldova din Chișinău la cota 2/E-13 și la Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu” din Iași la cota CR. V.178 (datat greșit cu anul 1569) (GUSEVA, vol. II);

– un *Apostol Tetr* (Moscova, 1597) ajuns la Biblioteca Științifică Centrală a Academiei de Științe a Republicii Moldova din Chișinău la cota Ст. к./А-768/ПК, ИИВ. 299045;

– două exemplare de *Evangelie* (Vilno, tipografia Mamonnicilor, 1600), unul la Biblioteca Academiei Române din București, la cota CR. III 705 844, iar altul la Biblioteca Națională a României (XVI-IV.135) (GUSEVA, vol. II) (Figura 11).

Alte exemplare din aceeași perioadă care au circulat în spațiul românesc au fost depistate în Basarabia și în spațiul limitrof al Ucrainei în urma expediției din anii 1971-1976 (CAT. MOSC.) întreprinse de colaboratorii Universității „Mihail Lomonosov” din Moscova. Drept urmare, acestea au ajuns în colecția acestei biblioteci moscovite:

- *Евангелие Учительное*, Vilno, 1580 (inv. 3033-30-75) (CAT. MOSC., 294, nr. 12);
- *Апостол*, [Vilno, 1595] (inv. 3033-53-75) (CAT. MOSC., 294, nr. 29);
- *Евангелие Учительное*, Vilno, 1595 (inv. 3033-3-75) (CAT. MOSC., 294, nr. 27);
- *Новый Завет с Псалтырью*, [Vilno, 1596] (inv. 3033-43-75) (CAT. MOSC., 294, nr. 30);
- *Апостол Тетр*, Moscova, 1597 (inv. 3033-32-75) (CAT. MOSC., 294, nr. 31);
- *Правило истинного живота христианского (Псалтырь с воследованием)*, Ostrog, 1598 (inv. 3333-33-75) (CAT. MOSC., 294, nr. 32).

Tipărirea pe părți a *Sfintei Scripturi* a continuat în spațiul est-slav și în prima jumătate a secolului al XVII-lea. Mai multe exemplare ale acestor tipărituri au circulat și în spațiul nostru pe întreg parcursul aceluiași secol, dar și în cel următor. Dacă pe atunci aceste tipărituri ajungeau mai ales în bibliotecile mănăstirești sau parohiale bisericești, apoi în epoca modernă acestea ajung treptat în marile colecții ale bibliotecilor academice, muzeale și arhivistice din România și Basarabia, dintre acestea făcând parte:

– un *Apostol* (Moscova, 1606), astăzi în colecția moldo-ucraineană a Bibliotecii Universității „M. Lomonosov” din Moscova (inv. 3033-9-75) (CAT. MOSC., 294, nr. 38);

– *Evangheliile Învățătoare* (Kliros, 1606), a ajuns în aceeași colecție universitară din Moscova (inv. 3033-34-75) (CAT. MOSC., 294, nr. 42), iar un alt exemplar atestat în 1923 la mănăstirea Sucevița (DAN, 64, nr. 18);

– o *Evangheliie* (Moscova, 1606) ajunge din Basarabia în Biblioteca Universitară „M. Lomonosov” din Moscova (3033-8-75) (CAT. MOSC., 294, nr. 39);

– un exemplar cercetat *de visu* al *Psaltirii cu Noul Testament* (Evie, tipografia Fraților din Vilno, 1611) a ajuns în colecția Bibliotecii Universitare „Mihai Eminescu” din Iași (CR II-815) cu importante amprente românești din secolul al XVIII-lea. La fila 4-14: „Acest testament a fost a dascălului Nichita și răpăusând dascălul Nichita au rămas la frații dascălului, anume preotul Lupașcu protopopul și Gheorghită frații dascălului și noi am dat-o la biserică la mănăstire la Dealul Mare, unde este hramul Uspeniei, să fie a besericii, dar nime din noi din feciorii noștri nice din rudele noastre nici dint-alții să fie volnici ca s-o ie dela beserică nici să o pue zălog nici pentru altă nimică a bisericii, acela să fie afurisit și anaftima și s-aibă parte Iuda de acela și am scris eu preotul Lupașcu protopopul și ne am și iscălit leat 7256 (1748) mai 1. Preot Lupașcu protopop”; la f. 185: „Să să știe de când am isprăvit Apostolul și Apocalopsis eu Ion... Ivan Devgol... 7254 (1746) aprilie 27” (BODINGER, vol. II, 28-29, nr. 65).

– două exemplare cercetate *de visu*, ale *Evangheliiei Învățătoare* de Kiril Trankvilion Stavrovețkij (Rohmanov, 1619) (ZAPASKO/ISAEVICI, 39, nr. 121, cu anul de ediție greșit 12.III.1619, corect 09.XI.1619) din care s-a inspirat mitropolitul Varlaam al Moldovei în elaborarea *Cărții românești de învățătură...* (Iași, 1643). Doar în treacăt vom sublinia că ediția în cauză a fost realizată în câteva tiraje, toate cu susținerea materială a fiicelor domnului moldovean Ieremia Movilă – Irina, Maria și Ecaterina, căsătorite cu nobili polonezi (EȘANU/EȘANU 2018c, 103-120) (Figura 12). Primul exemplar a ajuns în Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj-Napoca, la cota CSV-5, cu mai multe însemnări posesorale ale Mănăstirii Sf. Treime din Blaj și o însemnare lacunară în limba română cu caractere chirilice, care aparține aceluiași mitropolit Dosoftei al Ardealului, pe care o aducem integral în continuare: „Adecă eu vlădica Dosoftei ce am fost în Roman și în Huși și mai mare// peste toate mănăstirile Țerii Moldovene. Așijdere // vlădic în Ardeal și în Maramureș și am fost în ținutul Sâsmariului [Sătmarului – n.n.]// până la Doprinți [Debrețin – n.n.]. Scriem și mărturisim. Cum am //... [lipsă f. 5-6] de mare treabă creștinătăței de-ai aduce de pre// ... [lipsă f. 8-31] rumănește să știți cum vă veți curăța de păcat // și

cum veți mulțami vecinicului împărat// și de bine și de milă a treia, cum vă veți // ruga lui Dumnezeu și cu ce veți dubândi// împărăția ceriului, să nu-l primiți să vă fie// preut în sat. V leto 7130 (1622) luna aprilie 21”. Al doilea exemplar se găsește în Fondul de bază al Muzeului Literaturii Române „Mihail Kogălniceanu” din Chișinău, la cota 7230 F.B.

Au continuat să circule în spațiul românesc și alte ediții est-slave ale *Apostolului*. Astfel, un exemplar al ediției din Moscova (1623), identificat pe meleaguri basarabene, a ajuns în fondurile Bibliotecii Universitare „M. Lomonosov” din Moscova (inv. 3033-40-75) (CAT. MOSC., 294, nr. 66); altul tipărit la Kiev (1630) se păstrează la Biblioteca Academiei Române (CR III 528693), pe când un al treilea *Apostol* apărut la Moscova în 1633/1634 (ZERNOVA 1958b, 42, nr. 98) face parte astăzi din colecția Bibliotecii Naționale a Republicii Moldova (2/A-76, inv. 9135). Mai multe exemplare ale *Apostolului* („Апостоль, сіест, Книга Нового Завѣта, содержащая в себѣ дѣянїя и посланїя с[вя]тых Апостоловъ”) apărut la Lvov în 1639 cu predoslovie și herbul lui Petru Movilă (ZAPASKO/ISAEVICI, 59, nr. 270) au fost identificate după cum urmează (Figura 13):

- un exemplar atestat la mănăstirea Neamț (GUȘĂ, 158);
- altul la Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române, la cota CSV-3, cu însemnari posesorale ale Mănăstirii Sfintei Treimi din Blaj și alta la f.2-3 n.n. în limba română: „Această carte iaste a vladiche Saven i rocu Bojia *АХЪА* (1661)”;

- un exemplar la Chișinău, în Biblioteca Națională a Republicii Moldova, Secția „Cărți vechi și rare”, la cota 2/A-76, inv. 4105;

- trei exemplare atestate la București, Biblioteca Academiei Române, secția Manuscrise, unul la cota CR III 463900, inv. 9891, cu un blestem la filele 1-4 din anul „*302* (1751) месеца ноемврие дни ѿ (8)” și la fila 5 cu creion „Coșula – Botoșani – iunie 1938”; altul la cota CR III 413830, inv. 1368, și al treilea la cota CR III 413830+D1, inv. 1367, coperta originală în piele în colțuri ferecat cu metal, urme a două cataramae, tipar color cu mai multe însemnări:

- pe forțat 1: Calcule aritmetice : „1905-1639=266” și nota „Сїя книга 266 годов ак сочинена”;

- pe fila 2-13, partea de sus a paginilor, lipsă începutul însemnării (pe f. 1, din cauza lipirii altei hârtii) în limba slavonă: „Въ лѣто *АХНЗ* (1657) месецъ март дна 1 кѣпна сїю книгѣ раб Шофронїа и братом Симоном и подрѣжи своими Вирве, Васила и чади своими Васил, Тоадїе, Иван, Маркиш, Васил, Грига, Гафин, Гафїе, Федоре, Ионе † и дали заню в воли и зпосали свои, отца своего [о] *Аѣка Цѣцари*, подрѣжне его Мотра и предал ее до села Стримтѣри идеж ест храм С[вѣ]т[о]го іерарха чѣдотворца Млхїаила и ѣ писа в свои родител[и] и преда в С[вѣ]т[о]м Г[оспо]дѣ... (indescifrabil) вие нїхто не плача в звати ѿ ц[ер]кви ... благословенїа Катрїна еи ѿ мечь да сѣдит его Б[о]га на страшном сѣди. Амин” (trad.: „În anul 1657 luna lui martie ziua 1, am cumpărat această carte robul Șofronie și fratele Simon și cu soțiile lor Virva, Vasila și copiii lor Vasil, Toadie, Ivan, Marchiș, Vasil, Griga, Gafia, Gafie, Fedora, Iona † și a dat pentru ea cu voința și frica lor, a tatălui lor Luca Țuțari, a soției sale Motra și a dat-o în satul Strimturi unde este hramul Sfântului Ierarh și Făcător de minuni Mihail și a

înscris aici pe părinții săi și a dat-o Sfântului Dumnezeu... (indescifrabil) și nimeni să nu se plângă și să n-o ia de la biserică ... cu binecuvântarea Catrinei din partea locului, să fie judecat de Dumnezeu la judecata de apoi. Amin”);

– pe f. 2- 25, partea de jos a paginii, în slavonă și română cu caractere chirilice: „Г[вѣ]т[о]го ДѢХА АМИН. СІА книга рекомаѧ Апостол чини е тоцмита Velicico, пи косуѧа са Sofrona, Ane sora Morari Ivonusi cu саѧа Parasca și anume Flore косуѧа са Maria, cu feciorii Grigorie, Velicico, Diorid cu соѧа са Motra. Această carte, anume Apostol se hie poman veci lor de sanatate, моѣѣлор де ertarie де pacate. Cine се афла се о furie де unde este hramul Mihailu еѧе Gavriil anume і sat і hram Stremtura”;

– pe f. 14-22: „Помани Господи дѡшѡ раба Божиѡ Минкѡлѡ и поддрѡжи его Васила и чад его Петра и Гафия и родителей его и сородьникъ его и мошій его и сремози его, а въ ѡцѡве не забывайте а помни теѧ то не помане да проклатъ во сем Нѣцѣи за дѡшам а мине въ вѣкы вѣком. Амин” (trad.: „Pomeneste Doamne sufletul robului Muncul și соѧіа са Vasilea și copіii lor Petru și Gafia și părinților săi și rubedeniile sale, și моѣѣлор lui, și strămoșilor lui, și voi părinți să nu uitați să-i țineți minte ca să-i pomeniți și să fie blestemați de [Sfinții Părinți] de la Niceea pentru sufletul meu în vecii vecilor. Amin”).

Un *Apostol* tipărit la Moscova în 1644 a fost achiziționat în Basarabia și păstrat astăzi la Biblioteca Universitară „M. Lomonosov” din Moscova (inv. 3033-47-75) (CAT. MOSC., 294, nr. 164). De asemenea din prima jumătate a secolului al XVII-lea au circulat în spațiul românesc alte două ediții ale *Apostolului*, ambele apărute la Moscova în 1648, dar la date diferite (29 iunie și respectiv 8 octombrie), care astăzi fac parte din fondul Bibliotecii Academiei Române din București (CR III 401640), iar a doua tipăritură am identificat-o în Biblioteca Universitară „Mihai Eminescu” din Iași (CR V-268) și un exemplar la Biblioteca Universitară „M. Lomonosov” din Moscova (inv. 3033-22-75) (CAT. MOSC., 294, nr. 199), care provine din spațiul basarabean.

O răspândire și mai largă în lumea românească a avut *Evanghelia* tipărită în diferite centre ale slavilor de est. Poate chiar prin efortul lui Petru Movilă, mitropolitul Kievului, în număr destul de mare a ajuns pe meleagurile moldave, în scurtă vreme după apariție, *Evanghelia Învățătoare* („Евангеліе учителное свѡетѣишего негдыс. Патриархи Константинопольского, Святого Каллиста. [Предмова и книги в чести Петръ Могила]”), Kiev, 1636/1637, cu o prefață și în onoarea ierarhului kievean (ZAPASKO/ISAEVICI, 57, nr. 256, ediția dată cu 1637).

Dintre acestea, câte un exemplar a ajuns la biserică „Sf. Dumitru” din Suceava (DEMCIUC/COJOCAR, 174); la mănăstirea Sucevița (Inv. 202) (MITRIC 2010b, 19); la mănăstirea Putna, unde pe la 1843 figura într-un inventar cu denumirea *Învățătura Evangheliilor a tustpatru Evangheliști* (COJOCARU 2014, 421, nr. 67.1); la Muzeul Literaturii române „M. Kogălniceanu” din Chișinău și la Biblioteca Științifică Centrală „Andrei Lupan” a Academiei de Științe a Moldovei din Chișinău. Pe la 1924 două exemplare ale aceleiași ediții movilene se păstrau în Biblioteca Societății istorico-arheologice bisericesti basarabene din Chișinău, un volum provenit de la mănăstirea Frumoasa din Basarabia, iar altul de la preotul Ioan Moleavin din comuna Revcouți, jud. Hotin (PARHOMIVICI, 7, nr. 13/554 și 14/555) (astăzi locul

păstrării nu se cunoaște), iar altele două se păstrează astăzi la Biblioteca Academiei Române din București (CR III 528698; CR III 603571).

O circulație și mai intensă a avut *Evanghelia* tipărită la Lvov în 1636 („ЕВАНГЕЛИОН сиреч БЛАГОВЕСТИЕ БОГОДОХНОВЕНИЙ ЕВАНГЕЛИСТ”) (ZAPASKO/ISAEVICI, 57, nr. 253) cu binecuvântarea mitropolitului Petru Movilă și cu o „Predoslovie” a lui Teofilact al Bulgariei. Astăzi trei exemplare ale acestei ediții sunt atestate la Biblioteca mănăstirii Sinaia (cotele 1941, 1942, 1943)⁴⁵,

– două exemplare atestate la Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu” din Iași, unul la cota CR IV-292, altul la CR V-144, fost exemplar din biblioteca lui P. Movilă, care posedă însemnări pe pagina de titlu: a) „Dia această să știe când... lui popa Toader din Bregă... ”; b) „Să știe când s-au născut cocono ... a lu pop Gligoraș în luna lui iulie în vâleat 1713” și la f. 3, c): „10 august 1703 cuprinzând o listă de cărți religioase, între care «Osmoglasnice rumânești» și «sârbești» și o «Alexandrie»” (BODINGER, vol. II, 86);

– alte două exemplare atestate la Biblioteca Academiei Române din București la cotele CR III 528695; CR III 528695 (+D1); ultimul aparținuse odinioară episcopului Melchisedec Ștefănescu;

– câte un exemplar: la mănăstirea Căpriană din Basarabia cu însemnarea: „Această Evanghelia a mănăstirii Chipriana, să se știe, am dat-o la Lipovăț⁴⁶ și iarăși să o aducă, în numele Tatălui și al Fiului și Sfântului Duh, amin. Această carte, Tetraevanghel, a cumpărat-o robul lui Dumnezeu, ierei Ștefan, și preuteasa lui, Drăguna, și a dat pe ea 4 lei bătuți, în zilele binecinstitorului și de Hristos iubitorului domnului nostru Ioan Antonie voievod, la anul 7188 (1680), luna februarie 21 zile. Eu, ierei Grigore, am scris, multpăcătosul” (ÎNS. MOLD., 287).

– la mănăstirea Vorona, cu trei însemnări: a) „Această sfântă Evanghelia am dat-o preotului Ionu până cându îi trebui la biserica Mării Sale Domnii, la Hârlău, iară nu de tot, numai să știe cu dânsa pân ș-a însămnă alta și i-am dat eu, ermonah Vasile ot Galata, ca să știe când au îmblat veletu 7228 (1720) februarie 23 dni”; b) „Această sfântă Vanghelia au adus din sus, când au fost tătarăi în pradă și am răscumpărat-o eu Chiriță Simanu și cu soțul meu Safta și am datu la Sveati Neculai ot Izireni 7225 (1717) martie 1. Ca să fie pomană părinților noștri și cuconilor în veci. Eu Lupul am scris”; c) „Această sfântă Evanghelia am dat-o Chiriță Lăcătușu din Eși pentru sufletul lui la biserica noastră ce este în codru la Stavnicu, ce este săhăstria și este hramul Vovidenie, iar cine ar lua-o să fie blăstămat de Domnul Dumnezeu, leat 7236 (1728) martie 5” (IORGA, 265. ÎNS. MOLD., 445, 447).

– la biserica Sf. Spiridon din Iași cu însemnarea: „Această sfântă Evanghelia am dat-o preotului Ion până cându îi trebui, la biserica mării sale domnii, la Hârlău, iar nu de tot. Numai să știe cu dânsa pân ș-a însămnă alta. Și i-am dat eu, ieromonahu Vasilie ot Galata, ca să știe, când au îmblatu veletu 7228 (1720) februarie 23 dni” (ÎNS. MOLD., 420).

⁴⁵ Informații puse la dispoziție de protos. Mihail Harbuzaru de la mănăstirea Sinaia.

⁴⁶ Satul Lipovăț, jud. Vaslui.

– la Biblioteca Științifică Centrală „Andrei Lupan” a Academiei de Științe a Moldovei din Chișinău la cota Ст.к./Е-131/РК, inv. 36088.

Dintre exemplarele *Evangheliei* (ЧЕТЕРЕ ЕВАНГЕЛИЈА) tipărite la Moscova cu sprijinul țarului și al patriarhului Moscovei în anul 1636/1637, unele au ajuns și pe meleagurile românești:

– un exemplar este atestat la Muzeul din Șcheii Brașovului (inv. nr. 20) (OLTEAN, 194-196, nr. 58);

– un exemplar în custodia (C 293) Muzeului Național de Istorie a României din București. Inițial, conform însemnării de pe ferecătura a doua, în foaie de argint aurit: „...† Арха[н]г[е]лы Михаилъ в л[ѣ]тѣ ̅ЖР̅Н (1642) м[е]с[е]ца м[а]рта ̅КА (21) днѣ” (trad.: „†Arhanghel Mihail în anul 1642 în luna lui Martie 21 zile”) a fost dăruită mănăstirii Dancu din Iași. În 1903 acest lăcaș este închis, odoarele și cărțile au trecut la mănăstirea Sfântul Sava din Iași. În zilele noastre, la cererea acestei din urmă mănăstiri, Muzeul va retroceda tipăritura. Posedă inscripție pe verso I coperte: „Arhiepiscopia Iașilor. Parohia Sf. Sava, raionul Iași, nr. 109”, cu același text și ștampila la f. 30. Însemnări: la f. 508 „Această *Evanghelie* esti a bisericii Dan[сu] din Eași, 1879 av[gust] 28. Iconom V. Login”.

Încheiem exemplificările cu privire la circulația *Evangheliilor* est-slave cu câteva exemplare ieșite din Tiparnița Frăției Ortodoxe din Lvov în 1644 (ZAPASKO/ISAEVICI, 65, nr. 322). Astfel câte un exemplar se păstrează la biserica „Sf. Dumitru” din Suceava (DEMCIUC/COJOCAR, 174); la mănăstirea Răchitoasa din Moldova, văzut de Melchisedec [Ștefănescu] prin 1885, cu însemnarea pe fila de la început: „Această sfântă *Evanghelie* cumpăratu-s-au Enachie biv cămăraș vă dni Io Evstratie Dabij[a] voevod let 7172 (1664) m[e]c[e]ța mart 5 dni” (MELCHISEDEC, 306; ÎNS. MOLD., 258); la Biblioteca episcopiei Romanului și Hușilor (ÎNS. MOLD., 334) cu însemnarea: „Această sfântă *Ivangheli* o au răscumpărat popa Constantin ... din sat din... Fundul Tutovii și am dat 6 lii...Leat 7208 (1699 sept. 1 – 1700 aug. 31)”; în biblioteca D. Cioloca (MORARIU; MUREȘIANU, 29) și în Biblioteca Națională a Republicii Moldova din Chișinău (la cota 293/E-13, inv. 4095). Cea mai numeroasă este colecția Bibliotecii Academiei Române din București, în care se păstrează trei exemplare ale *Evangheliei* (Lvov, 1644), la cotele CR III 381227; CR III 394554 și la CR III 413828.

În țările române erau căutate și diferite ediții est-slave ale *Psaltirii*, fapt despre care ne vorbesc cele câteva exemplare din prima jumătate a secolului al XVII-lea păstrate în bibliotecile noastre. Astfel, un exemplar al *Psaltirii* apărute la Moscova în 1634 este trecut în registrele Bibliotecii Naționale a Republicii Moldova (2/П-86, inv.10577), pe când *Psaltirea de învățătură* (Псалтырь Учительная) apărută la Moscova în 1645 o aflăm în două exemplare la Biblioteca Universitară „Mihai Eminescu” din Iași (CR I-128; CR III-544d), iar un exemplar la Biblioteca Academiei de Științe din Chișinău (cota I.S.V. /П-86/CR, инв. 351830). Alte exemplare ale acestei cărți biblice, fiind vorba de ediția din 1650 din aceeași urbe, le găsim în Biblioteca Universitară „Mihai Eminescu” din Iași (CR II-875) și în cea a Academiei Române din București (CR I 403.974).

Pe la mijlocul secolului al XVII-lea, din inițiativa țarului Rusiei Alexei Mihailovici, la Moscova a început lucrul în vederea pregătirii unei noi ediții a *Bibliei* în limba slavă bisericească. În acest scop au fost invitați de la Kiev ieromonahii Epifanie Slavinețkij, Arsenie Korețkij și Damaskin Ptițkij. Pe parcurs de 10 ani aceștia au pregătit câteva tipărituri de slujbă ortodoxă, între care *Apostolul*, *Evangelia* și *Psaltirea*. Dacă primele două nu au suferit redactări, apoi *Psaltirea* a fost redactată substanțial după textul original al *Septuagintei* și a ieșit de sub tipar la 1658. Această muncă s-a soldat în cele din urmă cu apariția în **1663 a primei ediții moscovite a *Bibliei***, care în linii mari reprezenta o reeditare a *Bibliei* lui Ivan Feodorov din 1581. În predoslovie la această ediție Epifanie Slavinețkij arăta printre altele că, deși se intenționa să fie redactat totalmente textul *Scripturii*, din lipsă de originale grecești ale unor cărți, dar și din lipsă de mai mulți oameni cunoscători de greacă, s-a decis de-a stopa lucrul și s-a hotărât de a retipări *Biblia* lui Ivan Feodorov, doar cu unele corectări ce țineau de ortografie, mai rar morfologie și erori de tipar. Unele arhaisme și sintagme mai puțin înțelese au fost explicate prin glose marginale și doar *Psaltirea* a fost inclusă în ediția din 1663 în redacția lui Epifanie Slavinețkij după ediția sa din 1658.

După câte se vede, *Biblia* moscovită era cunoscută de mitropolitul Dosoftei al Moldovei, căci atunci când se adresa la 15 august 1679 către patriarhului Ioachim al Moscovei cu rugămintea de a i se trimite la Iași o tiparniță „deplină cu sculele ei cele mărunte cu toate tacâmurile ei cele de trebuință...” mai cerea și „litere de acelea, cu care ați tipărit *Biblia*...” (IST. NAROD., 58-59, doc. nr. 13).

În deceniile următoare, sub conducerea aceluiași Epifanie Slavinețkij, apoi și de către alte colective de teologi-tâlmaci, la Moscova au fost întreprinse noi tentative de a pregăti o nouă redacție integrală a *Bibliei* în slavonește după originalul grecesc, dar dintr-o cauză sau alta această muncă nu a fost dusă la bun sfârșit. Dacă Epifanie a reușit să corecteze în spiritul originalelor doar *Noul Testament* în limba slavonă, apoi cei care l-au urmat după moartea sa (1675) în această acțiune au izbutit să corecteze și să editeze la Moscova, în 1679, doar *Apostolul* (PIČHADZE, 120-200).

Cu începere din 1712, din porunca lui Petru I, țarul Rusiei, a fost instituită o nouă comisie în vederea pregătirii unei noi ediții a *Bibliei*. În această muncă au fost atrași mai mulți teologi și traducători, care au încercat să se bazeze pe numeroasele ediții occidentale ale *Sfintei Scripturi* în limbile greacă, evreiască, latină și bineînțeles edițiile slavonești anterioare (1581-1663). După mai multe tentative de a duce la bun sfârșit aceste reverificări și corectări ale textului biblic, o nouă ediție a *Bibliei* a văzut lumina tiparului la Sankt-Petersburg doar în 1751, iar o a doua ediție în 1756 (PIČHADZE, 120-200), de astă dată sub împărăteasa Elizaveta Petrovna (1741-1761), al cărei nume îl și poartă până astăzi *Biblia Elizavetei* (Елизаветинская Библия).

În paralel, pe parcursul secolului al XVIII-lea, în tiparnițele din Lvov, Kiev, Moscova ș.a. au fost scoase la lumină în mai multe rânduri *Noul Testament*, *Psaltirea*, *Apostolul* și alte cărți biblice și de slujbă bisericească, dintre care unele de asemenea au ajuns și pe meleagurile românești. Trebuie, însă, subliniat faptul că treptat, pe măsură ce avea loc trecerea la oficierea slujbei religioase în limba română și în

condițiile când tiparnițele românești produc tot mai multe ediții, numărul cărților în limba slavonă venite din spațiul est-slav descrește neîncetat. Același proces îl observăm și în privința pătrunderii Bibliilor tipărite în Rusia pe parcursul secolelor XVIII-XIX, căci odată cu retipărirea *Bibliei* la Blaj în 1795 și, mai ales, după apariția în mari tiraje (AMĂRIUȚEI ET AL.) a *Noului Testament* (1817) și a *Sfintei Scripturi* la Petersburg, în 1819, din inițiativa mitropolitului Basarabiei Gavriil Bănulescu-Bodoni (DANILOV, 215-220), necesitatea de carte slavonească aproape că dispăre. Locul Bibliilor în greacă și slavonă îl ocupă tot mai mult Bibliile traduse și editate în limba română. Acest fenomen îl observăm chiar și în Basarabia aflată din 1812 sub stăpânire rusească, căci mai ales *Biblia* românească tipărită la Petersburg în 1819 este repartizată în această provincie în sute de exemplare. Mai mult, această din urmă ediție a *Sfintei Scripturi* în românește a dus la răspândirea ei în proporții sporite și în spațiul românesc din dreapta Prutului.

Astfel, din cele arătate mai sus putem trage concluzia că pe parcursul sec. XI-XVIII, în scurtă vreme după creștinare, slavii de răsărit au manifestat un mare interes față de înțelepciunea cărții și mai ales față de textele biblice, pe care le-au recopiat după izvoade sud-slave, ca mai târziu să recurgă la traducerea lor directă după originalele *Septuagintei* și ale *Vulgatei*. Către sfârșitul secolului al XV-lea în mediul est-slav s-a reușit întocmirea unui codice integral al *Bibliei* în limba slavă veche bisericească, care la început a circulat prin copii și a fost pus la temelie primei ediții a *Bibliei* în limba slavonă bisericească (Ostrog, 1581). Același izvod a servit drept temelie pentru edițiile ulterioare din secolele XVII-XVIII ale *Sfintei Scripturi* în estul slav al Europei.

Cu începere din secolul al XIII-lea, la început sub formă de manuscrise, apoi și tipărite, numeroase cărți biblice, dar și textul integral al *Bibliei* – tipărit de cărturarii est-slavi în câteva rânduri – au circulat intens și în spațiul cultural și ortodox românesc.

Bibliografie

- AMĂRIUȚEI ET AL. = Mihai-Cristian Amăriuței/Ludmila Bacumenco-Pîrnău/Veronica Olariu, *Societatea biblică rusă și filiala sa din Basarabia (1813-1826). Noi considerații*, în *Istorie și cultură. In onorem academician Andrei Eșanu*, coord. Gh. Cojocaru/I. Cereteu, Chișinău, 2018, 583-597.
- ATANASOV = П. Атанасов, *Книги Ивана Федорова в Болгарии*, în: *Книга и графика*, Москва, 1972, 107-114.
- BODINGER = M. Bodinger, *Catalogul cărții rare și prețioase din Biblioteca Universitară „M. Eminescu”*, în 4 volume, Iași, 1974-1981.
- BOGDAN = Damian P. Bogdan, *Paleografia româno-slavă. Tratat și album*, București, 1978.
- BOIVINNIK = Марат Ботвинник, *Откуда есть пошел букварь*, Минск, 1983.
- CANTEMIR = D. Cantemir, *Descrierea stării de odinioară și de astăzi a Moldovei*, studiu introductiv, notă asupra ediției și note de Valentina și Andrei Eșanu, traducere din limba latină și indici de Dan Slușanschi, București, Institutul Cultural Român, 2007.
- CAT. MOSC. = И. В. Поздеева/И. Д. Кашкарова/М. М. Леренман, *Каталог книг кирилловской печати XV-XVII вв. научной библиотеки Московского Университета*, Москва, 1980 (Список книг полученных в экспедициях 1971-1976 г.).

- CAT. NNEAMT = *Каталогул генерал ал манускриселор молдовенешть пэстрате ын УРСС. Колекция библиотечий мэнастирий Ноул-Нямц (сек. XIV-XIX). /Сводный каталог молдавских рукописей, хранящихся в СССР. Коллекция Ново-Нямецкого монастыря (XIV-XIX). Алкэтуитор Валентина Овчинникова-Пелли, Кишинэу, 1989.*
- CAT. SNG = *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век, выпуск 1 (Апокалипсис – Летопись Лаврентьевская). Гл. ред. С. О. Шмидт, Отв. ред. А. А. Турналов, Москва, 2002.*
- CAT. SSSR = *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг хранящихся в СССР, XI-XIII вв. Гл. ред. С. О. Шмидт, Отв. ред. А. П. Жуковская, Москва, 1984.*
- CAT. PSKOV = *Каталог славяно-русских рукописей Псковского Музея-Заповедника (XIV-начало XX), часть 1, Псков, 1991.*
- CAT. RGADA = *Каталог славяно-русских рукописных книг XV века хранящихся в Российском Государственном Архиве древних Актов, Москва, 2000.*
- CAT. TĠGADA = *Каталог славяно-русских рукописных книг XI-XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР, часть 1, Москва, 1988.*
- COJOCARU 2006 = Alexie Cojocaru, *Inventarul de odoare și obiecte ale mănăstirii Putna (1796), „Analele Putnei”, II, 2006, 1-2, 5-98.*
- COJOCARU 2014 = Alexie Cojocaru, *Izvodul manuscriselor și tipăriturilor mănăstirii Putna (1843), „Analele Putnei”, X, 2014, 2, 415-448.*
- DAN = Dimitrie Dan, *Mănăstirea Sucevița. Cu anexe de documente ale Suceviței și Schitul celui Mare, București, 1923.*
- DANILOV = Maria Danilov, *Istoricul tipăririi și arealul de răspândire a Bibliei românești de la Petersburg (1819), „Tyragetia”, Chișinău, IV-V, 1994-1995, 215-220.*
- DEMCIUC/COJOCAR = Vasile V. Demciuc/Justinian-Remus Cojocar, *Biserica „Sfântul Dumitru” Suceava, Suceava, 2009.*
- EȘANU 2013 = Andrei Eșanu, *Le livre ouest-slave dans les Pays Roumains aux XV^e-XVI^e siècles, în Idem, Univers cultural în Moldova (sec. XV-XIX). Studii, Chișinău, 2013, 15-20.*
- EȘANU/EȘANU 2014 = Andrei Eșanu/Valentina Eșanu, *Însemnări necunoscute de pe codice și cărți vechi, în Retrospecții medievale. În onorem professoris emeriti Ioan Caproșu. Edd. Victor Spinei/Laurențiu Rădvan/Arcadie M. Bodale, Iași, 2014.*
- EȘANU/EȘANU 2018a = Andrei Eșanu/Valentina Eșanu, *Cartea est-slavă în țările române în secolele XV-XVII, în Idem, Lumina cărții la români (sec. XIV-XIX). Studii, surse și materiale, București-Brăila, 2018, 61-67.*
- EȘANU/EȘANU 2018b = Andrei Eșanu/Valentina Eșanu, *Legăturile Țării Moldovei cu Episcopia ortodoxă din Przemysl (sec. XIV-XVII), în Idem, Lumina cărții la români (sec. XIV-XIX). Studii, surse și materiale, București-Brăila, 2018.*
- EȘANU/EȘANU 2018c = Andrei Eșanu/Valentina Eșanu, *Dosoftei, mitropolitul Ardealului, un precursor al lui Varlaam al Moldovei (receptarea Evangheliei Învățătoare (Rohmanov, 1619) de Kiril Trankvilion Stavrovețkij în țările române), în Idem, Lumina cărții la români. Studii, surse și materiale, București-Brăila, 2018, p. 103-120.*
- FEOD. PEČ. = *Первопечатник Иван Федоров: описание изданий и указатель литературы о жизни и деятельности. Сост. Е. А. Немировский/М. В. Галушко/А. Д. Кизлик. Науч. Ред. и предисл. Я. Д. Исаевич, Лвов, 1983.*
- FEOD. DRUK. = *Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні (XVI- перша половина XVII ст.). Збірник документів. Упорядники Я. Д. Ісаєвич/О. А. Купчинський/О. Я. Мацюк/Е. Й. Ружицький, Київ, 1975.*

- GONȚA = Al. Gonța, *Documente privind istorie României. A. Moldova, veacurile XIV-XVII (1384-1625). Indicele numelor de locuri*, București, 1990.
- GUSEVA = A. A. Гусева, *Издания кириллического шрифта второй пол. XVI века, Сводный каталог*. Кн. I-II, Москва, 2003.
- GUȘĂ = Ștefan Gușă, *Biblioteca mănăstirii Neamț, „Teologie și viață”*, serie nouă, LXVIII (II), 1992, 1-3, Iași, 1992.
- IORGA = Nicolae Iorga, *Studii și Documente*, vol. XVI, București, 1909.
- ISAEVICI 1964 = Я. Д. Исаевич, *Львовский Апостол Пвана Федорова 1574 года (по материалам львовских книгохранилищ)*, în *Книга. Исследования и материалы*. Сборник, вып. IX, Москва, 1964, 54-68.
- ISAEVICI 1976 = Я. Д. Исаевич, *Иван Федоров и возникновение книгопечатания на Украине*, в *Федоровские чтения. 400 летие книгопечатания на Украине*, Москва, 1976, с. 27.
- ISAEVICI 1981 = Я. Д. Исаевич, *Преемники первопечатника*, Москва, 1981.
- ISAEVICI 1987 = Я. Д. Исаевич, *Издания Пвана Федорова в Румынии*, в *Федоровские чтения 1982*, Москва, 1987.
- ISAEVICI 1989 = Я. Д. Исаевич, *Литературна спадщина Івана Федорова*, Львів, 1989.
- ISAEVICI/MIȚKO = Я. Д. Исаевич/Т. З. Мицько, *Життя і видавнича діяльність Кирила Транквіліона Ставровецького*, „Библиотекознавство та библиографія”, Киев, 1982, 51-67.
- IST. NAROD. = *Исторические связи народов СССР и Румынии в XV – начале XVIII в. Документы и материалы*. В трех томах. Том III (1673-1711), Москва, 1970.
- ÎNS. MOLD. = *Însemnări de pe manuscrise și cărți vechi din Țara Moldovei*. Un corpus editat de I. Caproșu și E. Chiaburu. Vol. I (1429-1750), Iași, Demiurg, 2008.
- KNIG. ROS. = *Книга в России*. Часть первая. Русская книга от начала письменности до 1800 года. Под ред. В. Я. Адарюкова и А.А. Сидорова, Москва, 2008.
- LINACIOV = Д. С. Лихачев, *Подвиг Пвана Федорова*, în *Дмитрий Лихачев, Книга беспокойств*, Москва, 1991.
- MIȚRIC 2010a = Olimpia Mitric, *Colecțiile de carte veche din biblioteca mănăstirii Putna*, „Analele Putnei”, VI, 2010, 1, 91-100.
- MIȚRIC 2010b = Olimpia Mitric, *O însemnare necunoscută a Mitropolitului Petru Movilă, din anul 1629*, în *Biblioteca Mănăstirii Putna*, „Anuarul Institutului de Istorie «A.D. Xenopob»”, Iași, XLVIII, 2010, 17-22.
- MADAN = I. Madan, *Primul tipograf rus*, „Moldova socialistă”, 15 decembrie 1983, 4.
- MELCHISEDEC = Melchisedec [Ștefănescu], *Episcopul Romanului, Notițe istorice și arheologice adunate de pe la 48 mănăstiri și biserici antice din Moldova*, București, 1885.
- MORARIU = V. Morariu, *Din bibliotecile Caransebeșului*, „Foaia diecezană”, Caransebeș, 57, 1944, 50-51, 4-6.
- MUREȘIANU = Ion B. Mureșianu, *Cartea veche bisericească din Banat*, Timișoara, 1985.
- NEMIROVSKIJ 1964 = E. Л. Немировский, *Возникновение книгопечатания в Москве. Иван Федоров*, Москва, 1964.
- NEMIROVSKIJ 1980 = E. Л. Немировский, *Издания Пвана Федорова в книгохранилищах Сербии и Воеводины, в Советское славяноведение*, Москва, 1980.
- NEMIROVSKIJ 1985 = E. Л. Немировский, *Иван Федоров (около 1510-1583)*, Москва, 1985.
- NEMIROVSKIJ 1991 = Немировский, Е. Л., *Путешествие к истокам русского книгопечатания*, Москва, 1991.
- NEMIROVSKIJ 1996 = Evgenij L. Nemirovskij, *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift*, Band I, Inkunabeln, Baden-Baden, 1996.

- NEMIROVSKIJ 2005 = Е. А. Неміровскій, *История славянского кириллического книгопечатания XV – начала XVII века*. Кн. 2, часть I: Начало книгопечатания у южных славян, Москва, Наука, 2005.
- NEMIROVSKIJ 2008 = Е. А. Неміровскій, *История славянского кириллического книгопечатания XV – начала XVII века*. Кн. 3: Начало книгопечатания в Валахии, Москва, Наука, 2008.
- OLTEAN = Vasile Oltean, *Catalog de carte veche din Șcheii Brașovului*, ediție definitivă, Iași, TipoMoldova, 2014.
- PANAITESCU = P. P. Panaitescu, *Manuscrise slave din Biblioteca Academiei RPR*, vol. 1, București, 1959.
- PARHOMIVICI = Iosif Parhomivici, *Catalogul Bibliotecii Societății istorico-arheologice bisericești basarabene din Chișinău*, Chișinău, 1924.
- PELIN = Valentina Pelin, *Manuscrise românești din secolele XIII-XIX în colecții străine (Rusia, Ucraina, Bielorusia)*. Catalog. Ediție îngrijită de acad. Andrei Eșanu, dr. Valentina Eșanu și Veronica Cosovan, Chișinău, Știință, 2017.
- PIČHADZE = А. А. Пичхадзе, *Библия*. IV. Переводы (Церковнославянский), în *Православная Энциклопедия*, том 5, Москва, 2009, 120-200.
- POZDEEVA/EROFEEVA/ŠITOVA = И. В. Поздеева/В. И. Ерофеева/Г. М. Шитова, *Кириллические издания XVI – 1641 год. Находки археографических экспедиций 1971-1993 годов поступившие в Научную библиотеку Московского Университета*, Москва, 2000.
- PETRUȘEVICI = А. С. Петрушевич, *Сводная Галицко-русская летопись с 1600 по 1700 год*, Львов, 1874.
- REK. POL. = *Rekopisy cerkiewnosłowińskie w Polsce*. Katalog. Opracowali Aleksander Naumow, Andrej Kaszlej, przy współpracy Ewy Naumow, Jana Stradomskiego, Kraków, 2004.
- RUS. RUK. = *Русская рукописная и старопечатная книга в личных собраниях Москвы и Подмосковья*. (Каталог выставки), Сост. И.В. Поздеева, А.И. Троицкий, Москва, 1983.
- SLAV. KNIG. = *Славянские книги кирилловской печати XV – XVIII вв.: Описание кн., хранящихся в Гос. публичной библиотеке УССР*. Сост. С. О. Петров/Я. Д. Бирюк/Г. П. Золотарь. Отв. ред. П. Н. Попов., Киев, 1958.
- TINOMIROV = М. Н. Тихомиров, *Исторические связи России со славянскими странами и Византией*, Москва, 1969.
- ȚELEVICI = Ю. Целевич, *Исторія Скиту Манявського*, Львів, 1887.
- ȚURKAN = Р. Цуркан, *Славянский перевод Библии: Происхождение, история текста и важнейшие издания*, Спб., 2001.
- VLADIMIROV = А. И. Владимиров, *Всеобщая история книги. Древний мир, Средневековье, Возрождение, XVII век*, Москва, Книга, 1988.
- ZAHARIUC = Petronel Zahariuc, *Informații genealogice în pomelnicul Schitului Mare din Galiția*, „Arhiva Genealogică”, Iași, IV (IX), 1997, 1-2, 19-26.
- ZAPASKO/ISAEVICI = Яким Запаско/Ярослав Исаевич, *Пмятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні*. Книга перша (1574-1700), Львів, 1981.
- ZERNOVA 1958a = А. С. Зернова, *Книги кирилловской печати хранящиеся в зарубежных библиотеках и неизвестные в русской библиографии*, în *Труды Государственной Библиотеки СССР им. В. И. Ленина*, том 2, Москва, 1958.
- ZERNOVA 1958b = А. С. Зернова, *Книги кирилловской печати изданные в Москве в XVI-XVII веках. Сводный каталог*. Пов ред. Н. П. Кисилева. Москва, 1958.



Figura 1. Evanghelia Apracos Scurt (Савина Книга), sec. X-XI, f. 142



Figura 2. Evanghelia lui Ostromir (Остромирово Евангелие Апракос Краткий), copiat în 1056-1057, filă de început cu Evanghelia după Ioan



Figura 3. Miscelaneul lui Sveatoslav (Изборник Святослава) din 1073



Figura 4. Evanghelia
(Архангельское Евангелие Апракос Краткий) din 1092



Figura 5. Evanghelia lui Mstislav
(Мстиславово Евангелие Апракос Полный) din 1115-1117



Figura 6. Evanghelia Apracos (Юрьевское Евангелие) din 1119-1128

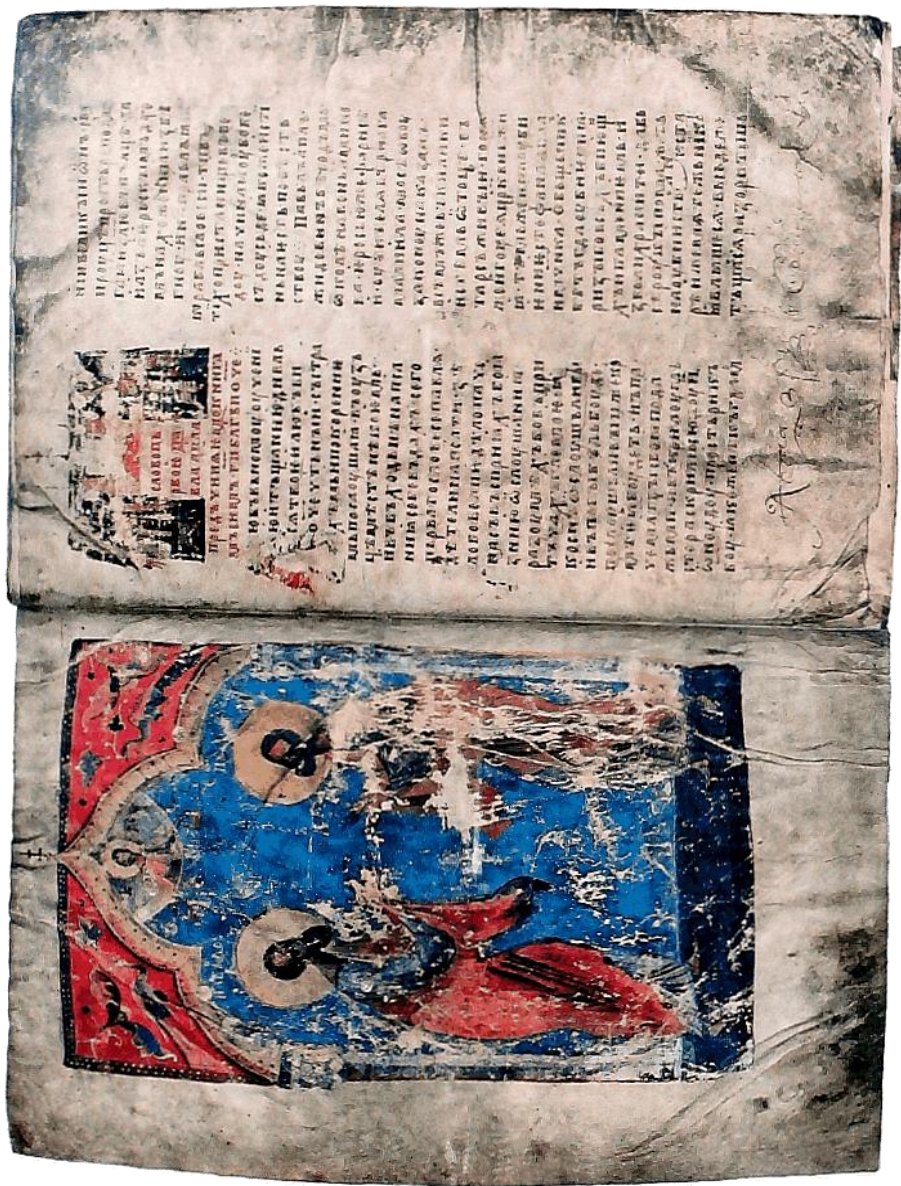


Figura 7. Apostol Tâlcuit (Толковый Апостол) din 1220



Figura 8. Biblia lui Ghenadie (Геннадиевская Библия), 1499



Figura 9. Biblia Rusca (Библия Руска), Praga, 1517-1519



Figura 10. Biblia (Ostrog, 1581)



Figura 11. Evanghelie (Vilno, 1600)



Figura 12. Evanghelia Învățătoare de Kiril Trankvilion Stavrovetkij (Rohmanov, 1619)



Figura 13a. Apostol apărut la Lvov în 1639 cu predoslovie și herbul lui Petru Movilă



Figura 13b. Apostol apărut la Lvov în 1639
cu predoslovie și herbul lui Petru Movilă



Figura 14. Evangelia Învățătoare, Kiev, 1636/1637



Figura 15. Evanghelic, Moscova, 1636/1637

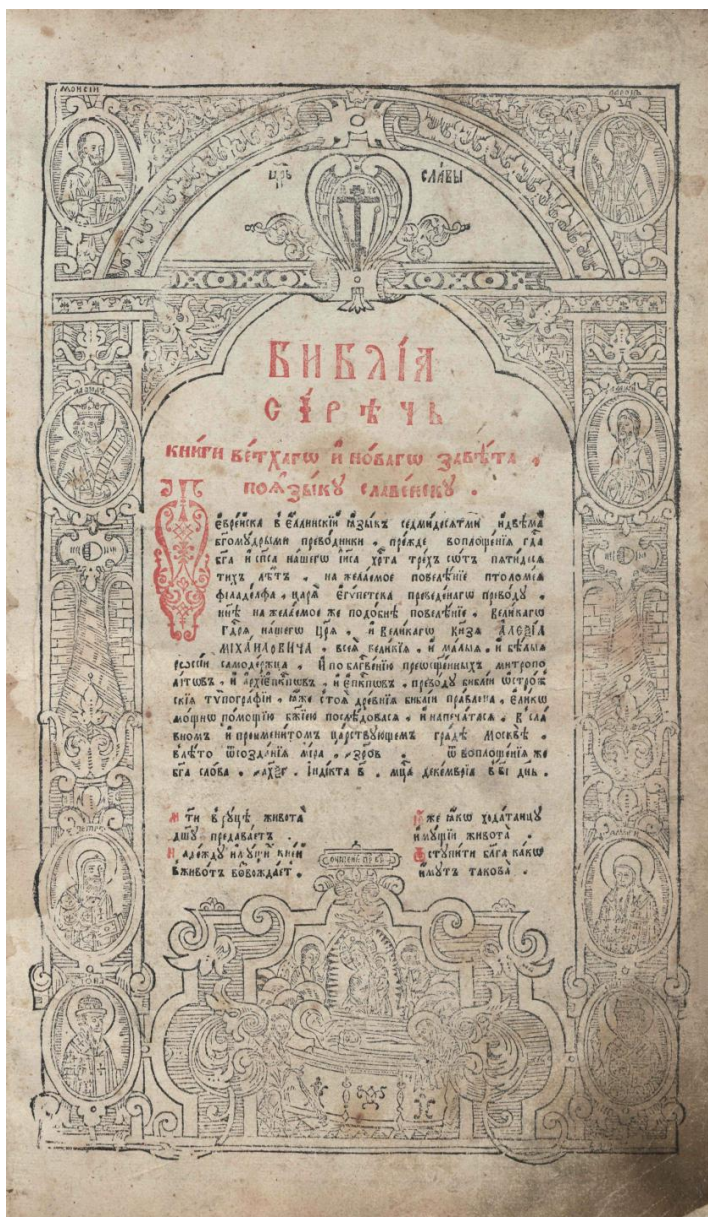


Figura 16. Biblia, Moscova, 1663



Figura 17. Biblia Elizavetei (Елизаветинская Библия),
Sankt-Petersburg, 1751

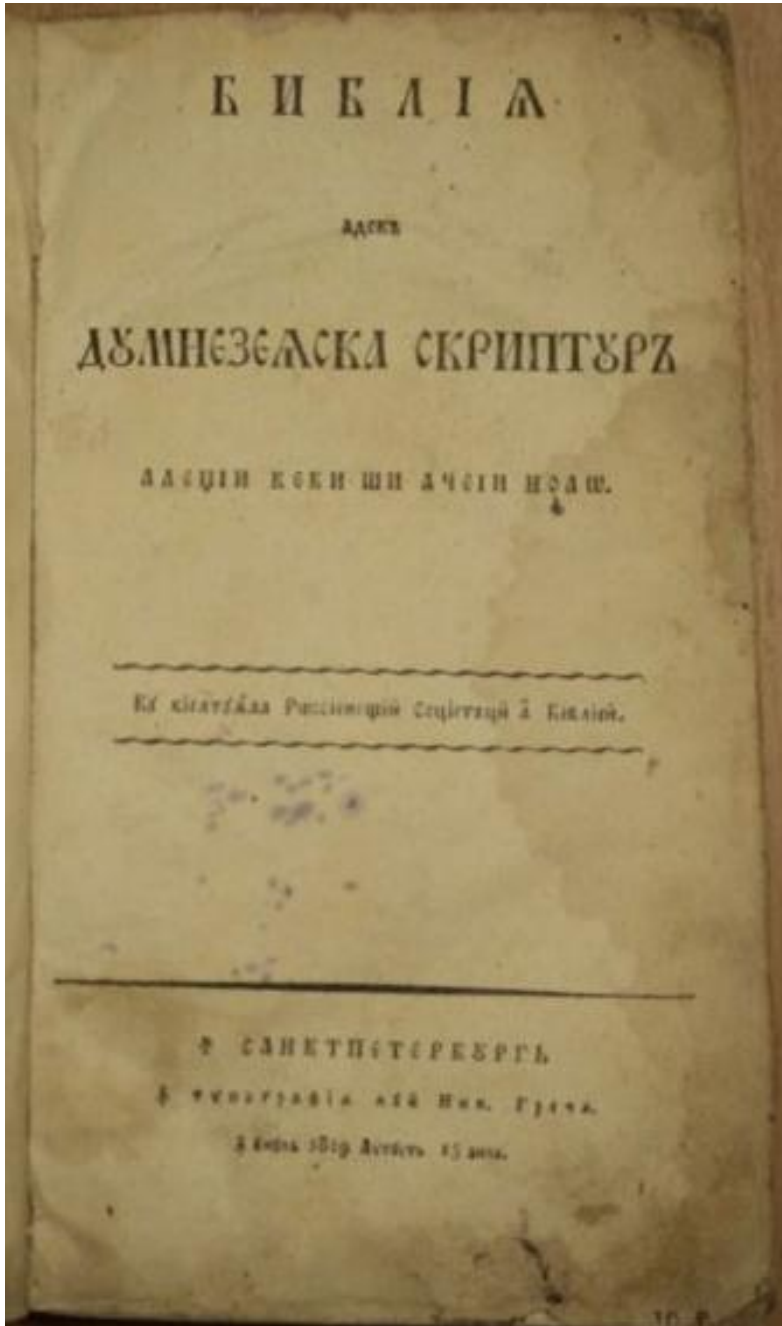


Figura 18. Biblia, Sankt-Petersburg, 1819

AMERICA ȘI EDIȚIILE BIBLIEI ÎN SECOLELE AL XVI-LEA – AL XVIII-LEA

LIANA LUPAȘ
American Bible Society, New York
llupas@americanbible.org

Columb s-a întors din prima sa călătorie peste Atlantic în martie 1493 și a fost primit de regii catolici ai Spaniei, Ferdinand și Isabela, cu onoruri vrednice de un rege. Zvonuri și informații despre Columb și descoperirile făcute de el s-au răspândit în Europa foarte repede și le găsim menționate în publicații în care nu ne-am fi așteptat să le întâlnim. Printre ele se numără și trei ediții ale *Bibliei* tipărite în secolul 16. Prima, în ordine cronologică, este o *Psaltire* poliglotă publicată la Genoa în 1516. Editorul ei, Agostino Giustiniani (1470-1536), se trăgea dintr-o familie genoveză nobilă și primise o educație aleasă. Pe lângă latină și greacă, limbi pe care le studiase în Italia, Giustiniani învățase în Spania și ebraica, aramaica și araba. El a fost unul dintre cei mai erudiți orientaliști ai secolului și primul profesor de ebraică la faimosul colegiu francez înființat de Francisc I la Paris în 1530. Călcînd pe urmele teologului creștin Origenes, care a elaborat pe la jumătatea secolului al III-lea prima ediție critică a *Bibliei* ebraice, Giustiniani și-a propus să creeze o ediție monumentală a *Bibliei* creștine, în care versiuni în mai multe limbi să fie transcrise în coloane paralele. Acest aranjament, inspirat de *Hexapla* lui Origenes, îi dă cititorului posibilitatea de a compara ușor una cu alta toate versiunile incluse în ediție. Din păcate, Giustiniani nu a reușit să ducă la bun sfârșit lucrarea pe care o plănuia. El a terminat numai *Noul Testament* și *Psaltirea* și a publicat numai *Psaltirea*. Manuscrisul *Noului Testament* s-a pierdut.

Ediția publicată de Giustiniani în 1516 conține Psalmii în cinci limbi și șapte versiuni. Limbile incluse sunt ebraica, greaca, araba, aramaica și latina, care este reprezentată de trei versiuni distincte: versiunea tradițională a *Vulgatei*, traducerea făcută de Sf. Hieronim între anii 382 și 405, o traducere literală a textului ebraic și o traducere literală a textului aramaic, ambele redactate de Giustiniani. Volumul este tipărit în opt coloane paralele, așezate pe două pagini alăturate, patru în stînga și patru în dreapta. În extrema dreaptă, cea de-a opta coloană conține notele editorului. Cea mai interesantă dintre ele se referă la versetul 4 din Psalmul 19. În versiunea latină, textul biblic cuprinde cuvintele *in fines mundi*, „până la capătul lumii”. Nota lui Giustiniani definește capătul lumii ca regiunea de curînd descoperită „prin admirabila îndrăzneală a lui Cristofor Columb din Genoa”. Nota lui Giustiniani continuă cu o biografie detaliată a compatriotului său Columb, prima din toate cele care s-au tipărit vreodată. Biografia urmează modelul *Vieților* compuse în epoca elenistică și menționează familia lui Columb și copilăria pe care a petrecut-o el la Genoa, anii de ucenicie în Portugalia și călătoriile care au dus la descoperirea Lumii Noi și la înființarea coloniilor spaniole în America. Culoarea

locală nu lipsește din descrierile editorului. Cititorul află cum s-a întâlnit Columb cu canibali și ce plante și animale exotice a văzut el. Înainte de a încheia nota, Giustiniani menționează încă o dată legăturile lui Columb cu Genoa. El amintește că, pe patul de moarte, Columb s-a gândit la patria sa iubită (*dulcis patria*) și a lăsat o sumă de bani pentru ajutorarea săracilor din Genoa. Informațiile privind descoperirea Americii sunt în esență corecte și par să se bazeze pe relatările celor doi ambasadori genovezi care se aflau la curtea Spaniei când s-a întors Columb din prima sa călătorie transoceanică.

Columb este citat și într-o ediție a *Bibliei* în limba engleză publicată la Londra în 1568. Volumul reprezintă prima ediție a unei traduceri elaborate de un grup de episcopi anglicani sub patronajul reginei Elisabeta. Această versiune a rămas textul standard al Bisericii Anglicane până în 1611, când a apărut o nouă traducere cu sprijinul regelui Iacob I Stuart (așa-numita „King James Version”). În ediția publicată în 1568, nota care îl menționează pe Columb apare în Psalmul 45, versetul 9, și este legată de cuvintele „aur de Ophir”. Iată ce spun episcopii anglicani cu privire la această expresie, care apare, de altfel, de patru ori în *Vechiul Testament*: „Ophir, pe cât se crede, este insula de pe coasta de vest, descoperită de curând de Christopher Colombo, de unde se aduce și în zilele noastre aurul cel mai fin”.

La Ophir mă voi întoarce în paragraful următor. Aici voi aminti numai că bogățiile acumulate de Spania după cucerirea unor vaste teritorii în America trezeau o îndreptățită îngrijorare la Londra și aveau să finanțeze atacul Armadei în 1588.

În 1572 a apărut la Anvers cea de-a doua *Biblie* din seria marilor ediții poliglote care începuse cu *Biblia Complutensă* tipărită în Spania între 1514 și 1517. Cunoscută ca *Polyglotta Regia* fiindcă a fost publicată sub egida regelui Filip II al Spaniei, ediția din 1572 a fost îngrijită de Benedictus Arias Montanus (1527-1598) și include *Vechiul Testament* în ebraică, greacă, latină și aramaică și *Noul Testament* în greacă, latină și siriacă. Ultimul dintre cele 8 volume *folio* ale acestei ediții monumentale cuprinde aparatul științific al lucrării și include mai multe studii pe teme biblice. Unul dintre ele aduce în discuție originea diferitelor popoare ale lumii și locul pe care îl ocupă ele pe glob. Esul lui Montanus este prevăzut cu o hartă care caută să integreze continentele recent descoperite în lumea tradițională a geografiei biblice. Harta localizează biblicul Ophir pe coasta țării pe care noi o numim astăzi Peru. În *Vechiul Testament*, Ophir apare ca un nume de persoană în Gen. 10:25 și ca numele unui ținut celebru pentru aurul său în alte câteva locuri. *Biblia* nu precizează unde se află acest ținut, dar harta lui Montanus îl situează în Peru, pe locul unde se aflau minele de aur ale incașilor.

Pe harta Poliglotei de la Anvers mai apare un detaliu foarte interesant. În sudul emisferei răsăritene se vede o linie frântă care reprezintă extremitatea nordică a Australiei. În 1572, când a apărut Poliglota, europenii nu descoperiseră încă Australia. Ei nu au ajuns în Australia decât în 1606. Geografii și navigatorii din Lumea Veche bănuiau că în zona aceea există o masă continentală, dar nu aveau nicio dovadă concretă că ipoteza lor era corectă. În 1570, Abraham Ortelius a publicat la Anvers primul atlas geografic modern. La baza planșei care reprezintă

Oceanul Pacific se află o masă uriașă de pământ pe care Ortelius o desemnează ca *Terra Australis nondum cognita* („pământul sudic necunoscut pînă acum”). Montanus a consultat probabil această hartă, dar a dat dovadă de mai multă prudență decât Ortelius când a refuzat să atribuie Australiei contururi precise.

Voi încerca acum să trec în revistă primele traduceri și primele ediții ale *Bibliei* făcute sau tipărite în America. Prima traducere care a supraviețuit se datorează călugărului franciscan Bernardino de Sahagún (c. 1499-1590), care a ajuns în Mexic în 1529, la circa 8 ani după ce Cortés distrusese capitala aztecilor. Primii misionari se aflau acolo încă din 1523. Spre deosebire de colegii săi, Sahagún credea că multe elemente ale culturii aztece sunt compatibile cu creștinismul și pot fi menținute în noua organizare a teritoriului mexican. El a învățat limba aztecă și a strâns o vastă cantitate de informații etnografice și antropologice despre Mexic. Niciunul dintre multele lui manuscrise nu a fost publicat cât a trăit el. După moartea lui, autoritățile eclesiastice le-au confiscat pe toate și nu s-a mai știut nimic de ele vreme de trei secole. Printre manuscrisele lui Sahagún se află și o traducere simplificată a pasajelor din *Noul Testament* care se citesc la liturgiile de duminică. El le tradusese cu ajutorul a doi tineri azteci, dintre care unul era fiul lui Montezuma. Manuscrisul datează din anul 1532 și este copiat pe hârtie din fibre de agavă. În secolul al XIX-lea, exploratorul Giacomo Constantino Beltrami (1779-1855) a redescoperit manuscrisul și l-a dus în Italia. Acolo, el l-a predat lingvistului Bernardino Biondelli (1804-1886), care a transcris textul aztec și l-a publicat în 1858 la Milano. Volumul editat de Biondelli cuprinde, pe lângă textul tradus de Sahagún, o versiune latină a textului aztec și un dicționar aztec-latin. Cartea este dedicată prințului Louis Lucien Bonaparte, fiul unui frate al lui Napoleon și un bine-cunoscut lingvist, preocupat de studiul limbilor mai puțin cunoscute, cum este basca. Se poate presupune că Bonaparte a subvenționat publicarea volumului, tot așa cum finanțase și multe alte traduceri ale unor cărți din *Biblie* în perioada 1850-1860.

În coloniile engleze din America, prima tiparniță a sosit din Anglia la 1 martie 1639. Știm data exactă fiindcă John Winthrop, guvernatorul coloniei Massachusetts, a notat-o în jurnalul său ca pe un eveniment deosebit de important. Prima carte tipărită în America anglo-saxonă a fost o traducere engleză în versuri a *Psaltirii*, publicată în 1640. Coloniștii nu se aflau în America decât de 20 de ani. Traducerea a fost elaborată de un comitet de circa 30 de persoane, în cadrul căruia rolul principal l-au avut Richard Mather, Thomas Mayhew și John Eliot, viitorul traducător al *Bibliei* în limba massachusetts. Scopul traducătorilor era să pună la îndemâna coloniștilor un text englez care reproducea originalul ebraic cu mai multă fidelitate decât versiunile metrice existente. Traducerea lor a fost primul text literar creat în coloniile britanice din America, dar meritele ei poetice rămân discutabile. Prima ediție s-a tras în 1700 exemplare, ceea ce însemna, probabil, un exemplar de fiecare familie. Din întregul tiraj, nu mai există astăzi decât 11 exemplare. În noiembrie 2013, unul dintre ele s-a vândut la licitație (la Sotheby's în New York) cu 12,4 milioane de dolari, o sumă care stabilea un nou record pentru prețul unei cărți

tipărite. Biblioteca „mea”, care nu are decât un facsimil al ediției princeps, nu a participat la licitație.

Textul complet al *Bibliei* s-a tipărit prima dată în America în anul 1663. Ediția nu este în limba engleză sau în vreo altă limbă vorbită în Europa, ci în limba indienilor massachusetts, o limbă din familia algonquin. Coloniștii aduseseră cu ei *Biblia* engleze și, la nevoie, își puteau procura alte exemplare din Anglia sau din Țările de Jos, dar nu puteau importa din Europa o *Biblie* tipărită în limba triburilor indigene.

Traducerea a fost elaborată de John Eliot (1604-1690), „Apostolul indienilor”, care ajunsese în Massachusetts în 1631 și a petrecut acolo ultimii 57 ani din lunga sa viață. Eliot s-a străduit să învețe cât mai repede limba localnicilor ca să le poată explica principiile de bază ale creștinismului. Indienii nu știau să scrie și să citească. Eliot a pus la punct un sistem de scriere pentru limba lor, a deschis patru școli ca să-i alfabetizeze și a început să lucreze la o traducere a *Bibliei* în limba indienilor. Scopul lui era să facă din indienii creștini care trăiesc în așezări stabile și duc aceeași viață „civilizată” ca și coloniștii englezi.

În 1642, Eliot a lansat o mare campanie pentru a strânge fondurile de care avea nevoie pentru a tipări *Biblia* în limba indienilor. El a trimis în Anglia scrisori care descriau viața indienilor și activitatea lui ca misionar. Scrisorile lui au fost publicate în Anglia și au trezit un viu interes. Ca urmare, în 1649 s-a întemeiat prima societate misionară din Anglia. Organizația se numea „Compania pentru propagarea Evangheliei lui Iisus Hristos printre indienii din Noua Anglie” și era autorizată de Parlamentul din Londra să strângă bani pentru a finanța activitatea lui Eliot în America.

În 1651, Eliot a construit la Natick primul „oraș” al indienilor și în următorii 20 de ani au apărut încă 13 orașe asemănătoare. În 1654, Eliot a început să tipărească materiale pentru indienii. Întâi a tipărit un catehism și apoi două traduceri ale unor cărți din *Biblie*: *Geneza* și *Evanghelia după Matei*. Aceste trei volume au fost tipărite la Cambridge, singurul oraș colonial în care exista o tiparniță.

Eliot a continuat să lucreze la traducerea *Bibliei*. În Anglia, el făcuse studii serioase de ebraică și se presupune că traducerea *Vechiului Testament* în limba massachusetts se bazează pe textul ebraic. Eliot era, de altfel, convins că indienii sunt urmașii celor zece triburi dispărute ale israeliților. Ca traducător, Eliot s-a bucurat de ajutorul unui indian cunoscut ca Job Nesutan (mort în 1675).

Manuscrisul traducerii era gata de tipar în 1658, dar Eliot nu avea nici bani, nici hârtie. Compania care îl ajutase și până atunci a trimis din Anglia o tiparniță nouă, hârtie pentru 1000 de exemplare ale *Bibliei* și un tipograf care urma să colaboreze cu cel din Cambridge. Cei doi meșteri au terminat de tipărit 1500 de exemplare ale *Noului Testament* în 1661 și au tras 1100 de exemplare ale *Vechiului Testament* în 1663. Se presupune că Eliot distribuise 400 de exemplare ale *Noului Testament* între 1661 și 1663. Toate *Bibliile* tipărite înainte de 1663, începând cu *Biblia* lui Gutenberg, fuseseră tipărite în Europa. „*Biblia Indiana*” tradusă de John Eliot a fost prima *Biblie* tipărită în America. În lista cronologică a limbilor în care s-a tipărit pentru

prima dată textul complet al *Bibliei*, limba massachusetts ocupă locul 23. Româna ocupă locul 28.

În 1675 a izbucnit un conflict armat între indigeni și coloniștii englezi, iar indienii convertiți de Eliot au fost prinși între cele două tabere și au pierdut o mare parte din bunurile lor, inclusiv *Bibliile* dăruite de Eliot. O nouă ediție a *Bibliei* a fost tipărită în 1685, dar soarta indienilor lui Eliot era pecetluită. Cu timpul, cei care au supraviețuit războiului s-au amestecat cu alte populații autohtone și nu au mai vorbit limba massachusetts. Traducerea *Bibliei* este unul dintre puținele texte care s-au păstrat în aceasta limbă.

După cele două ediții ale *Bibliei* traduse de Eliot în limba massachusetts, nu s-a mai publicat nicio *Biblié* în America până în 1743, când a apărut o ediție în limba germană. Volumul cuprinde versiunea lui Martin Luther și a fost tipărit de Christoph Saur (1693-1758) la Germantown, aproape de Philadelphia. Saur emigrase în America în 1724 și fusese croitor, ceasornicar și fermier înainte de a-și găsi adevărata vocație ca tipograf și editor. În Pennsylvania, Saur a intrat într-un grup de bapțiști germani cunoscuți ca „Tunkers” și a preluat mica lor tipografie în 1738. Printre publicațiile lui se numără un almanah și câteva cărți și broșuri cu conținut religios. Cea mai importantă carte tipărită de el rămâne *Biblia* din 1743. Ea a fost prima *Biblié* publicată în America într-o limbă europeană. Saur a tras *Biblia* germană în 1200 exemplare. În principiu, prețul unui exemplar era 7 șilingi, dar Saur a publicat un anunț în care preciza că „oamenii săraci și nevoiași” pot cumpăra cartea la prețul pe care îl stabilesc chiar ei.

Fiul lui Christoph Saur, numit tot Christoph (1721-1784), a preluat atelierul familiei și a deschis, pe lângă el, o moară de hârtie și un atelier în care se turnau caractere de imprimărie, primul de acest gen în America. Saur fiul a tipărit alte două ediții ale *Bibliei* în germană, una în 1763 și alta în 1776. Nu este foarte clar ce s-a petrecut cu ediția din 1776. În luna iulie, când cele 13 colonii și-au declarat independența față de Anglia, colile *Bibliei* lui Saur erau tipărite, dar nu erau încă legate. Philadelphia și Germantown au avut mult de suferit de pe urma războiului care a izbucnit atunci și mulți locuitori au fugit din calea trupelor engleze de ocupație. Christoph Saur nu s-a numărat printre ei. Unele surse spun că armata străină a devastat atelierul lui Saur și l-a transformat în grajd. Colile tipărite au ajuns cumva în contact cu caii soldaților englezi. Mai plauzibilă pare să fie cea de a doua versiune a evenimentelor. După ce patrioții au revenit la Germantown, coloniștii care nu se retrăseseră împreună cu ei au devenit suspecți de pactizare cu inamicul. Cei de origine germană au fost primii pe lista celor bănuiți de trădare. Saur a fost judecat și găsit vinovat, iar bunurile lui au fost scoase la mezat. Un confrate a cumpărat colile *Bibliei*, atâtea câte mai rămăseseră, le-a legat și le-a vândut. Aceste avatururi ar explica de ce exemplarele ediției a treia sunt astăzi mult mai rare decât cele care aparțin primelor două ediții tipărite de Christoph Saur tatăl și fiul.

Prima ediție americană a *Bibliei* în limba engleză a apărut în 1782, șase ani după publicarea celei de a treia ediții a *Bibliei* în limba germană. În colonii, engleza se vorbea mult mai mult decât germana și ne putem întreba de ce *Biblia* engleză nu s-a

tipărit mai devreme. Doi factori ar putea explica întârzierea. Primul ține de ceea ce numim astăzi copyright și se numea pe atunci „privilegiu”. Traducerea engleză care fusese publicată în 1611 și se impusese ca singurul text acceptat de Biserica Anglicană era protejată de echivalentul unui copyright. Drepturile asupra ei aparțineau Coroanei și textul ei nu putea fi tipărit decât de cei doi tipografi regali, cel din Londra și cel din Edinburgh, și de cele două Universități, cea din Oxford și cea din Cambridge. Coloniștii nu au avut niciodată dreptul de a retipări *Biblia* engleză. La această dificultate de ordin juridic se adăuga o a doua, de ordin practic. Tehnica tiparului nu atinsese în America nivelul calitativ pe care îl avea ea în Anglia și cărțile tipărite în America nu puteau concura pe piață cu cele tipărite în Anglia. Războiul care a izbucnit între colonii și metropolă în 1776 a suprimat dificultatea juridică și a tăiat orice legături comerciale între beligeranți. Capelanii trupelor americane ar fi vrut să distribuie *Biblia* soldaților, dar nu aveau cum să le procure. Robert Aitken (1734-1802), un scoțian care se stabilise în America în 1771 și ajunsese tipograful Congresului în 1776, a înțeles că o ediție americană a *Bibliei* engleze va fi foarte bine primită în noua lui patrie. Aitken a început prin a tipări în 1777 *Noul Testament* în format de buzunar. Încurajat de succesul ediției, el s-a hotărât să publice și textul integral al *Bibliei* și a cerut Congresului să recomande publicului american *Biblia* pe care urma el să o tipărească. Congresul era confruntat cu probleme mult mai serioase decât cererea lui Aitken și nu s-a grăbit s-o aprobe. Rezoluția privind publicarea *Bibliei* a fost adoptată abia în septembrie 1782. A fost prima rezoluție a Congresului care privea o problemă religioasă și avea să rămână ultima. Constituția votată în 1787 specifică limpede că statul nu se poate amesteca în problemele bisericii.

Cele 10000 de exemplare ale *Bibliei* lui Aitken au ieșit de sub tipar către sfârșitul anului 1782, după terminarea războiului și după reluarea legăturilor comerciale dintre fostele colonii și Anglia. În acel moment, piața americană era inundată de *Biblia* tipărite în Anglia și Aitken, care împrumutase bani ca să-și poată tipări ediția, nu a reușit să o vândă. Cheltuielile lui se ridicaseră la circa 3000 de lire. Pentru a atrage clienții, Aitken a tipărit pe pagina de titlu a *Bibliei* adresa atelierului tipografic care ținea loc și de librărie. În traducere, textul lui Aitken suna așa: „S-a tipărit și se vinde de către R. Aitken, la [semnul] capul Papei, trei uși mai sus de cafenea, pe strada Pieții”. Indicațiile amănunțite erau necesare pentru că, la vremea aceea, străzile aveau nume, dar casele nu aveau numere.

Aitken era în pragul falimentului când a intervenit Biserica Presbiteriană, cumpărând *Bibliile* nevândute pentru a le distribui gratuit familiilor nevoiașe. Tipografia lui Aitken a supraviețuit crizei, dar nu a mai avut succesul pe care îl avusese până atunci. Astăzi, importanța istorică a *Bibliei* lui Aitken este recunoscută și exemplarele care ajung pe piață se vând la prețuri foarte ridicate. În 2005, un exemplar s-a vândut la licitație cu 138000 de dolari. După moartea lui Aitken, fiica sa, Jane Aitken, a preluat tipografia și a ajuns una dintre primele femei care au exercitat profesia de tipograf în America.

Toate edițiile *Bibliiei* în limba engleză sau germană pe care le-am amintit până acum includ traduceri protestante ale textului. Înainte de proclamarea independenței, numărul catolicilor din cele 13 colonii americane era foarte scăzut. Ei nu reprezentau decât cel mult 3% din totalul populației și nu li se îngăduia să aibă locașe de cult decât în Pennsylvania. La începutul secolului al XVII-lea, catolicii își găsiseră un refugiu în Maryland, dar după 1688, când a fost izgonit din Anglia regele Iacob II Stuart, care era catolic, liturghia catolică a fost interzisă și acolo. După 1770 au apărut la Philadelphia câteva cărți de rugăciune catolice, dar prima publicație catolică cu adevărat importantă a fost *Biblia* engleză tipărită în 1790 la Philadelphia de Mathew Carey (1760-1839). Născut în Irlanda și însuflețit de sentimente anti-britanice, Carey a fost nevoit să se refugieze în America în 1784 și s-a remarcat ca editor și ziarist.

Biblia retipărită de Carey conține versiunea catolică engleză care apăruse între 1582 și 1610 și fusese revizuită în 1750. Ca și primii ei traducători, Carey trăia în exil. Volumul publicat de el în format *quarto* pe coli de hârtie mari include, pe lângă textul biblic, note explicative, rezumate ale tuturor capitolelor și alte materiale menite să ușureze cititorului accesul la text. Ediția lui Carey se adresează mai ales clerului și cititorilor care trecuseră prin școli superioare. Ea are multe puncte comune cu ediția academică a Versiunii Autorizate publicată la Oxford în 1769.

Ca să fie sigur că nu rămâne cu exemplare nevândute și nu ajunge la faliment, Carey a deschis o listă de subscripții în ianuarie 1789, înainte de a stabili tirajul ediției. El a anunțat că va publica ediția numai dacă găsește cel puțin 400 de persoane dornice să o cumpere și a promis că va include în volum lista abonaților. Cei care se înscriau pe lista cumpărătorilor plăteau anticipat 3 dolari și se obligau să achite alți 3 dolari când primeau exemplarele tipărite. Pe lista lui Carey s-au înscris 429 de persoane și ele au comandat 471 de exemplare. Printre abonați se numără John Carroll, primul episcop romano-catolic din America anglofonă, Charles Carroll și Benjamin Rush, ambii semnatari ai Declarației de Independență, și Thomas Fitzsimmons, unul dintre semnatarii Constituției. Charles Carroll și Thomas Fitzsimmons erau catolici, dar Benjamin Rush era presbiterian. Cei mai mulți abonați locuiau în Philadelphia sau la Baltimore, dar Carey a primit comenzi și din insula St. Croix, din Lisabona, din Madrid, din Milano, din Liège și din Boemia.

Ediția tipărită de Carey a fost prima *Biblie* catolică publicată în America. Din cele 500 de exemplare pe care se presupune că le-a tipărit el, astăzi nu mai există decât în jur de 30. Profitul realizat de Carey de pe urma *Bibliiei* catolice a fost minim, dar el a avut curajul să lanseze încă două ediții ale aceluiași text în 1805. Succes financiar nu a avut decât cu cele peste 50 de ediții ale *Bibliiei* în versiunea protestantă pe care le-a publicat în lunga sa carieră.

Bibliografie selectivă

- Darlow, T. H./Moule, H.F., *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture, in the Library of the British and Foreign Bible Society*, vol. II, London, British and Foreign Bible Society, 1911.
- Gutjahr, Paul H., *An American Bible*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1999.
- Herbert, A. S., *Historical Catalogue of the Printed Editions of the English Bible, 1525-1961*, London, British and Foreign Bible Society, 1968
- Hills, Margaret T., *The English Bible in America*, New York, American Bible Society, 1961.
- Lupaș, Liana, *A Light to the Nations*, New York, MOBIA, 2010.
- Rumball-Petre, Edwin A. R., *America's First Bibles*, Portland, Maine, Southworth-Anthoesen Press, 1949.
- Thomas, Isaiah, *The History of Printing in America*, Barre, Mass., Imprint Society, 1970.

COMUNICĂRI

RELAȚIA ANTITETICĂ DINTRE DREPT ȘI NELEGIUIT ÎN HAB. 2:4*

MIHAI AFREŢOAE

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

Abstract: *Habakkuc* has a fundamental message: the relationship between the oppressed innocent and the oppressed guilty. In this broad context, the text in Hab. 2:4 is God's second answer to the questions posed by the prophet Habakkuk about YHWH's way of government. To the questions of the Hab. 1:2-4, the Lord responds with hopeful words: the day of retribution will come (Hab. 2:2-4), whose synthesis is found in the Hab. 2:4, text quoted in Rom. 1:17; Gal. 3:11 and Evr. 10:38.

In the current article, the text in Hab. 2:4b will be analyzed in the context of Masoretic Text, in the LXX translation and in NT citations, emphasizing similarities and differences, with particular attention to belief in oppression situations.

God's response to the lamentation of the prophet fits the text into the *riḅ* literary genre, whose dialogical nature is part either of the worship context, comprising lamentation and demand, or of the legal context in which the unjust is entered into dialogue with the one who can do justice. This dialogue involves an attitude of faith, a basic element in the Hab. 2:4.

Keywords: Masoretic Text, *Septuagint*, Habakkuk, just, justice, justification, faith, hope, Hab. 2:4, Rom. 1:17, Gal. 3:11, Evr. 10:38

Introducere: profetul santinelă

Textul din Hab. 2:4 se inserează în tradiția profetică, al cărei caracter propriu, bazat pe Cuvântul lui Dumnezeu, îl determină pe profet să se prezinte ca o santinelă, capabilă să asculte răspunsul lui Dumnezeu și să îl transmită poporului. Profetul, în numele poporului, îi adresează unele întrebări lui Dumnezeu (Hab. 1:2-3), la care pare că nu primește răspuns, cel puțin nu imediat, ceea ce îl conduce la neînțelegerea legii retribuției.

Dumnezeu îi răspunde în modul său și când consideră El că profetul este pregătit pentru a înțelege ceea ce vrea să îi spună. Prin urmare, un prim răspuns se găsește în Hab. 1:5-11, unde Dumnezeu se prezintă ca fiind cel ce conduce soarta istoriei, chiar El permițând caldeilor să intervină cu forța lor armată, considerată un instrument de purificare. Al doilea răspuns se găsește în Hab. 2:1-4, unde este evidențiată fidelitatea celui credincios în timp de criză, în contrast cu nelegiuitul care se va prăbuși.

În acest context precis în care profetul îndeplinește rolul de santinelă este situat celebrul pasaj din Hab. 2:4, formulat în termeni antitetici: *drept-nelegiuit*, text prezentat după versiunile: *Textul Masoretic* (TM/WTI), *Septuaginta* (LXX/BNT) și *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland 27th, 1898-1993).

* *Antithetic relationship between right and unjust in Hab. 2-4.*

Textul din Hab. 2:4 va fi redat atât cu caracterele ebraice, cât și cu caracterele transliterate (BHT – Transliterated Hebrew OT), pentru a fi citit mai ușor.

Metoda diacronică se potrivește bine desfășurării acestui articol în care vom analiza Hab. 2:4 după TM, tradus în mod liber de către LXX, citat tot în mod liber de Sfântul Paul în Gal. 3:11, Rom. 1:17 și de autorul *Scrisorii către Evrei* în Evr. 10:38. Analiza semantică va fi de mare ajutor în înțelegerea textului din Hab. 2:4 și al interpretării acestuia din partea traducerii LXX și a textelor neotestamentare amintite.

Hab. 2:4 – text și context

Pentru a putea înțelege mai bine ce vrea să ne spună textul lui Hab. 2:4, ar fi bine să contextualizăm acest verset (Dangl 2001, 131-148), deoarece este al doilea răspuns al lui Dumnezeu la întrebările puse de Habacuc asupra modului lui YHWH de a governa. Noi vom aminti aici întrebările „până când?”, „de ce?”, din Hab. 1:2-3, care, după interpretarea din Hab. 1:4, par să se refere la răsturnarea relației dintre *drept* și *nelegiuit*, adică la lipsa dreptății și a triumfului celui rău (Spreafico 2002, 295), dar în realitate se referă la perseverența în a cere ajutor lui Dumnezeu.

Până când voi striga către tine, și tu nu vei asculta, voi striga la tine „Violență!”, și tu nu măntuiești? De ce mă faci să văd nelegiuire și tu privești? Devastare și violență sunt înaintea mea, ceartă și neînțelegere se ridică. De aceea legea este fără putere și judecata nu ajunge la împlinire. Căci cel fărădelege îl încorsetează pe cel drept și judecata iese strâmbă (Hab. 1:2-4)¹.

Lamentația prezentă în Hab. 1:2-4, reluată în Hab. 2:5-20, are ca fundal istoric sosirea caldeilor, popor nemilos (1:5-11), dar poate face aluzie și la oprimarea celor mici și fără apărare din partea celor puternici și bogați. Faptul că termenul שַׁדְדִּיָּק – *šaddîq* apare în Hab. 1:4 și în Hab. 2:4 presupune o incluziune între aceste versete, rezumând itinerarul discursului profetic, în care Habacuc apare la început ca victimă, iar la sfârșit apare ca destinatar al unei promisiuni divine. În aceeași ordine de idei, verbul רָחַם – *rah* ‘a vedea’, tipic activității profetice (Sicre 1995, 73-74), apare în Hab. 1:3, unde Dumnezeu îi arată profetului nelegiuirea, și în Hab. 2:1, unde profetul se predispune pentru a vedea ceea ce Domnul îi va revela. De aici se deduce că „cel drept” din Hab. 2:4 trebuie interpretat la lumina întrebărilor din Hab. 1:2-4, puse de către profetul santinelă (Bovati 2008, 228-229).

Textul din Hab. 1:2-4 este structurat în două părți: partea întâi (1:2-3) cuprinde două întrebări, dintre care prima este împărțită în două, având ca motivație ceea ce profetul vede cu ochii: „devastare, violență, ceartă și neînțelegere”; a doua parte

¹ Textele biblice în românește vor fi citate după traducerea *Bibliei Catolice* de la Iași, varianta online, la adresa: <http://bibliacatolica.ro/Biblia.php> (accesat la 16.05.2018).

(1:4) cuprinde interpretarea profetului, considerând că societatea în care se află este privată de orice urmă de dreptate.

Întrebarea „până când?” conferă un caracter de continuitate și insistență, într-un context de rugăciune tipic Ps. 13:2 și 62:4, prin care se așteaptă sfârșitul unei situații nedorite. Întrebarea „de ce?” (Hab. 1:3), tipică lamentației, are o valoare juridică (Broyles 1989, 95-99); ea poate să îi aparțină lui Dumnezeu, care așteaptă ca omul să pună capăt unui comportament greșit, precum refuzul de a observa poruncile (Ex. 16:28) sau lipsa credinței (Num. 14:11), dar poate să îi aparțină și profetului care așteaptă ca Dumnezeu să intervină și să facă dreptate. În Hab. 1:2, întrebările „până când?” și „de ce?” par să pună în discuție comportamentul divin, deoarece Dumnezeu nu intervine în rezolvarea nedreptății (Spreafico 2002, 297). În ambele situații este vorba despre o ceartă tipică genului literar rîb (Bovati 1997, 60-61, 289-290), inserată în contextul juridic, ce confirmă că dreptatea este încălcată. După genul lamentației, Dumnezeu este acuzat de nedreptate, iar omul este considerat victimă (Bovati 2008, 236). Natura dialogică face parte fie din contextul cultural ce cuprinde lamentația și cererea (Gunkel 1985, 178), fie din contextul juridic în care cel neîndreptățit intră în dialog cu cel care poate face dreptate. Acest gen literar este prezent și în *Psalmi*, în *Profeți* (Ier. 2:2-37, Mal. 1:6-8), precum și în literatura sapiențială, mai ales în *Iob* 38-41 (Bovati 2008, 238).

Profetul Habacuc se prezintă ca o persoană lezată în dreptate, situație tipică săracului (Ps. 72:12), văduvei, orfanului și străinului (Ex. 22:22) sau poporului în exil (Is. 19:20), de aceea îl acuză pe Dumnezeu, întrucât nu intervine în apărarea acestor personaje lipsite de dreptate și supuse violenței (Bovati 1997, 240-241; Spreafico 2002, 298).

Hab. 1:4 confirmă această interpretare prin locuțiunea adverbială „de aceea”, evidențiind încă o dată că dreptatea este fără putere, neajungând la împlinire. De aici derivă că legea în vigoare este una subiectivă, a celui mai puternic împotriva celui neajutorat, în sensul că fiecare încearcă să-și facă dreptate de unul singur, iar Dumnezeu asistă ca un spectator (Bovati 2008, 232). Ba mai mult, în ochii profetului, pare că acțiunea lui Dumnezeu confirmă nedreptatea, prin faptul că îi trimite pe caldei să îi învingă pe evrei, semn că cel puternic îl oprimă pe cel slab.

Profetul, reprezentant al poporului, se consideră victimă și îl contestă pe Dumnezeu pentru că nu face dreptate, adică nu îl pedepsește pe cel rău, apărându-l pe cel nevinovat, după tema specifică înțelepciunii bazate pe retribuție, unde Dumnezeu este drept, răsplătește binele și pedepsește răul. Caracterul propriu al profeției, bazat pe Cuvântul lui Dumnezeu, îl determină pe profet să se prezinte ca o santinelă capabilă să asculte răspunsul lui Dumnezeu și să îl transmită poporului: „Voi sta la locul meu de strajă și voi ședea pe fortăreață. Voi avea grijă să văd ce-mi va spune și ce va trebui să răspundă la reproșul meu” (Hab. 1:1). Un prim răspuns se găsește în Hab. 1:5-11; al doilea răspuns se găsește în Hab. 2:1-4:

Domnul mi-a răspuns și a zis: „Scrie viziunea, și sap-o pe table, ca să se poată umbla în ea! Căci este o profeție, a cărei vreme este hotărâtă, se apropie de împlinire și nu

va minți; dacă întârzie, așteapt-o, căci va veni și se va împlini negreșit. Iată, el s-a îngâmfat și sufletul lui nu este drept în el, dar cel drept din/prin credința sa (în el) va trăi”.

Răspunsurile respective indică antiteza dintre cel drept și cel nelegiuit: omul care va rămâne fidel lui Dumnezeu va trăi fără teamă în timpul crizei, în timp ce nelegiuitul se va prăbuși (Cathcart 1986, 103-110). Habacuc nu specifică modul cum trebuie să se manifeste această credință, de aceea poate fi interpretată în două moduri:

- 1) încredințare totală, necondiționată și constantă în fidelitatea divină;
- 2) îndemn la observarea datoriilor religioase stabilite de lege.

În Hab. 2:2, profetul primește ordinul de a pune în scris revelația pe care Dumnezeu i-o face. Această revelație este prezentată sub forma unei viziuni, de unde se deduce că se depășește sfera pur umană pentru a face loc dimensiunii revelatoare. Nu se știe cât timp trebuie să aștepte profetul din momentul plângerii sale și până când primește răspunsul (Vuilleumier/Keller 1971, 156-160). Faptul că mesajul revelației trebuie să fie scris pe table de piatră ne trimite cu mintea la revelația de pe Sinai, unde Moise primește cele zece porunci de la Dumnezeu (Ex. 19, 20), pentru a le comunica apoi Israelului și pentru ca ele să fie ca un ghid poporului ales. Asemenea lui Moise, Habacuc trebuie să scrie conținutul revelației pe plăci de piatră (Floyd 1993, 462-481).

Sensul verbului רץ – *rûṣ* (Hab. 2:2), care înseamnă ‘a umbla, a merge’, ‘a alerge’, ‘a urma’ (Reymond 1995, 388), se potrivește bine căii morale, găsindu-se astfel în multe texte ale VT. De exemplu în Ps. 119:32; Prov. 4:12; Ex. 40:31. Habacuc este invitat să scrie revelația pe piatră, pentru ca lectorul atent să-și arate zelul său pentru calea cea dreaptă, morală, pe deplin de acord cu voința lui YHWH.

Hab. 2:3 poate fi interpretat în sensul următor: avem o exortăție pentru a aștepta împlinirea revelației, care constă într-un eveniment viitor, dar care are totuși un termen bine stabilit. Această exortăție introduce deja versetul următor (Hab. 2:4), care conține textul însuși al revelației de pe tablele de piatră. Analiza contextualizată a lui Hab. 2:4, după TM:

וְהָיָה לְאִישׁוֹ נַפְשׁוֹ בּוֹ / הִנֵּה עֹפְלָהּ / *hinnē^h ʿuppōlā^h lō²-yāšrā^h napšō bō*
 = Iată, el s-a îngâmfat și sufletul lui nu este drept în el
 וְצַדִּיק בְּאַמוּנָתוֹ יִחְיֶה / *wašaddîq beʿēmūnātō yiḥyē^h*
 = dar cel drept din/prin credința sa va trăi

În formă de chiasm, Hab. 2:4 reia versetul 2:2, fiind vorba despre cititorul atent care va avea posibilitatea să umble, să alerge, condus fiind de mesajul revelației. Cel drept, care părea a fi victima celor violenți, este invitat să rămână fidel lui Dumnezeu și să alerge pe această nouă cale ce îi este indicată. Cu alte cuvinte, „celui care pare să moară, Domnul îi cere dreptate, ce constă într-o dispoziție de blândețe (care se opune, în mod radical, violenței celui rău); și, în ea, să se încredințeze în dreptatea divină care conduce istoria umană, având acea fidelitate care se identifică cu credința în Cuvântul său, credința în promisiunea vieții” (Bovati 2008, 243). Este

vorba despre o nouă dreptate, bazată pe umiliță, care trece de la protest la așteptare și încredere, fără pretenția de a înțelege sensul istoriei, profetul fiind conștient că Dumnezeu conduce soarta umanității.

Hab. 2:4 cuprinde mesajul adresat lui Habacuc, pe care acesta îl scrie pe piatră, subliniind învățătura esențială a umanismului israelitic: în momente de criză, iudeul face apel la unica exigență cerută omului: a practica, în mod corect și onest, הַשְׂדָּקָה – *hašōdāqāh* „dreptatea”, ajutând pe cel sărac, pe aproapele, continuând a face binele, fiind sigur că dreptatea nu poate duce decât la bine. Semantica textului 2:4a (TM) are ca fundal condamnarea celui nelegiuit care adoptă o atitudine de orgoliu, nu doar înaintea lui Dumnezeu, dar mai ales în fața celui drept și pios.

În acest context se inserează 2:4b, care ne interesează pe noi direct. Aici întâlnim o problemă textuală a TM, cu privire la adjectivul pronominal posesiv אֱמוּנָה – *emūnāh*, ce însoțește substantivul אֱמוּנָה – *emūnāh*: nu știm dacă se referă la Dumnezeu sau la cel drept. Van Daalen consideră că pronumele se referă la Dumnezeu și nu la cel drept, astfel încât textul ar vorbi despre *fidelitatea divină* ca garanție sigură pentru cel drept (Van Daalen 1982, 523-525). În schimb, Haak vorbește de ambiguitatea intențională a adjectivului pronominal posesiv, pentru a lăsa cale liberă de interpretare: se poate referi la Dumnezeu însuși, la conținutul revelației sau la cel drept (Haak 1992, 59).

Dacă în alte texte din VT אֱמוּנָה – *emūnāh* se referă la YHWH, în special în *Psalmi* (Ps. 100:5: „credinșia lui, אֱמוּנָה – *emūnāh*, durează din neam în neam”), în Hab. 2:4 adjectivul pronominal nu poate să se refere la Dumnezeu, dat fiind că, în contextul imediat, YHWH nu este menționat (Penna 1998, 87); de aceea, nu rămâne să ne gândim decât la cel drept, care este singurul pronume demonstrativ mai apropiat și care este calificat de adjectivul pronominal posesiv.

Putem spune deci că, în Hab. 2:4, אֱמוּנָה – *emūnāh* îl caracterizează pe cel drept pentru o calitate a sa proprie ce îl distinge de cel nelegiuit și, oricum am vrea să traducem acest substantiv (אֱמוּנָה – *emūnāh*) în românește („credință”, „fidelitate”, „încredere”), privește nu doar viața istorică a iudeului pios, dar indică o abandonare existențială totală și necondiționată în Dumnezeu.

În aceeași ordine de idei, există discuții și asupra verbului עָפְלָה – *uppālāh*, pers. a III-a, fem. sg. a perfectului pual ‘a se umfla’, ‘a se îngâmfă’, ce califică sufletul lui (נַפְשׁוֹ – *nāpšō*) și poate fi tradus cu „sufletul său este umflat”, metaforă a mândriei, a orgoliului (Wolff 1822, 142-146; Baumgartner 1885, 134); sau, dacă se schimbă consoanele verbului din עָפְלָה – *ʿpāl* în עָלָה – *ʿlāl*, poate fi tradus „este fără putere”, „se prăbușește” (Reymond 1995, 312), cu privire la „cel al cărui suflet nu este drept” (Humbert 1994, 44-45).

Dacă se acceptă prima variantă, construcția verbală *este orgolios* se contrapune substantivului *fidelitate*, în sensul că cel orgolios se încrede în sine, dar cel fidel se încredințează în Dumnezeu; dacă se acceptă varianta a doua, verbul *se prăbușește* este în opoziție cu verbul *trăiește*, iar înțelesul se referă la diferența dintre cel drept, care trăiește, față de cel nedrept, care moare (Bovati 2008, 216).

Hab. 2:4 – un proverb sapiențial

Habacuc pune întrebări pline de angoasă: „De ce Dumnezeu nu intervine împotriva nedreptăților? De ce nu elimină răul?” (Hab. 1:2-4). Acestea sunt întrebări dintotdeauna, care în *Biblie* apar mai ales în *Cărțile sapiențiale*, de exemplu în *Iob*². Un prim răspuns al lui Dumnezeu (Hab. 1:5-11) lansează o întrebare și mai dramatică: de ce pedeapsa împotriva celor răi cuprinde și pe cei inocenți? Cum este posibil să vorbim despre un Dumnezeu drept? (Hab. 1:12-17). Termenul צַדִּיק – *šaddîq* ‘drept’ (Reymond 1995, 348) este de natură sapiențială și este folosit în diferite moduri, în general, cu sens juridic sau retribuționist (Bovati 2008, 220).

Bazat pe această teologie retribuționistă, întrebarea lui Habacuc nu este retorică, dar se naște dintr-o situație concretă de criză prin care trece poporul Israel pe plan internațional și intern. Răspunsul lui Dumnezeu nu întârzie să se facă auzit și, chiar dacă nu este imediat (2:1-3), acesta va fi sculptat pe pietre, pentru a rămâne valabil nu numai pentru acea situație istorică, dar pentru toate generațiile care vor veni și care se vor încredința lui Dumnezeu (2:4). Cu alte cuvinte, în timp ce profetul vrea dreptate imediat, răspunsul lui Dumnezeu îl invită la o viață etică bazată pe încredere, în ciuda dificultăților și chiar a morții.

Interpretarea lui Hab. 2:4b de către *Septuaginta*

Versiunea *Septuagintei* (LXX/BNT, 1935), care stă și la baza citărilor din NT (Nestle-Aland 27th, 1898-1993), schimbă adjectivul pronominal posesiv din persoana a treia (a sa) în persoana întâi (a mea):

TM	LXX
הֲנָה עֲפֹלָה לֹא־יִשְׂרָאֵל נִפְשׁוּ בּוֹ וְצַדִּיק בְּאִמּוּנָתוֹ יִתְּיָה	ἐὰν ὑποστειλήται οὐκ εὐδοκεῖ ἢ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μου ζήσεται
Iată, s-a îngâmfat, sufletul lui nu este drept în el, dar cel drept din/prin credința sa /in el va trăi	dacă se retrage/întoarce/, nu se complace în el sufletul meu, dar cel drept din fidelitatea/credința mea /față de mine va trăi

În 2:4a, TM face legătura între îngâmfare și dreptatea sufletului, în timp ce LXX pune accentul pe întoarcere, retragerea din cursa cea bună a credinței, drept pentru care Domnul nu se complace într-un astfel de om. În ceea ce privește *a se retrage/a se întoarce*, trebuie să ne gândim la figura celui nelegiuit care este subînțeles, deoarece structura antitetică a versetului ne duce cu gândul la acest personaj nenumit, fiind contrapus celui drept.

² Această tematică este bine evidențiată în *Cartea lui Iob*. *Iob* se răzvrătește împotriva unei situații de suferință ce nu poate fi înțeleasă, dar, în urma discursului lui Dumnezeu asupra universului, *Iob* înțelege că și animalele cele mai periculoase pentru om au un sens, deci și suferința omului trebuie să aibă un sens în planul lui Dumnezeu.

În 2:4b, diferența dintre TM și LXX constă în următorul fapt: în timp ce textul ebraic folosește expresia בְּאֵמוּנָתוֹ – *be’ēmūnāṭō* „în/prin fidelitatea/credința sa”, textul grecesc folosește expresia ἐκ πίστεως μου „din fidelitatea/credința mea, în/față de mine”. Schimbarea adjectivului pronominal din a treia persoană în prima persoană dă textului din LXX o perspectivă teologică clară. Profetul face, de fapt, o declarație asupra lui Dumnezeu (Virgulîn 1969, 92) sau – mai bine zis – asupra faptului că, dacă, pe de o parte, Dumnezeu nu se complăce în acela care este lipsit de statornicie, care se întoarce, pe de altă parte, Dumnezeu este garanția vieții și a siguranței celui drept, adică a aceluia care își pune toată credința sa în El și rămâne constant până la sfârșit.

Hab. 2:4b: o confruntare între TM, LXX, Gal. 3:11b, Rom. 1:17b, Evr. 10:38a

TM	LXX	Gal. 3:11b; Rom. 1:17b	Evr. 10:38a
וַיִּדְרִיךְ בְּאֵמוּנָתוֹ יְהוָה wəṣaddîq be’ēmūnāṭō yihye ^h	ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μου ζήσεται	ὁ (δὲ) δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται	ὁ δὲ δίκαιος μου ἐκ πίστεως ζήσεται
Dar cel drept în credința (fidelitatea) sa va trăi.	Dar cel drept din credința mea va trăi.	Cel drept (însă) din credință va trăi.	Dar cel drept al meu din credință va trăi.
Există dificultatea de a înțelege la cine se referă adjectivul pronominal posesiv de persoana a treia.	Adjectivul pronominal posesiv este la persoana întâi, referindu-se la Dumnezeu.	Paul omite cu totul adjectivul pronominal posesiv pentru a pune accentul pe credință.	Evr. schimbă locul adjectivului pronominal posesiv: cel drept îi aparține lui Dumnezeu.

Diversitatea interpretării celor patru documente mai sus amintite ne permite să analizăm cu o anumită doză de precizie abordarea acestei probleme în literatura actuală. TM plasează adjectivul pronominal personal la persoana a treia după אֵמוּנָתוֹ – *’ēmūnāṭō*, ‘fidelitate’, ‘credință’, provocând dificultatea de înțelegere a subiectului la care se raportează: se poate referi atât la Dumnezeu, cât și la cel drept. Dacă cel drept trăiește din credința sa, interpretarea poate conduce spre autoîndreptățire. Pentru a risipi îndoiala din TM, LXX pune acest adjectiv pronominal la persoana întâi, conferindu-i textului din Hab. 2:4b o valență clar teologică: cel drept se încrede în „fidelitatea mea”, adică a lui Dumnezeu.

Paul (Gal. 3:11b, Rom. 1:17b) omite acest adjectiv pronominal posesiv, pentru că interesul lui se focalizează pe ἐκ πίστεως, expresie pe care o interpretează în sensul teologiei sale asupra credinței, mai exact în baza antitezei celor două sisteme:

sistemul credinței și cel al faptelor legii (în Rom. 1:17b, antiteza este clar exprimată de conjuncția adversativă *δέ* ‘însă’). În acest scop, Paul vrea să ne spună două lucruri:

- 1) omul în chestiune nu mai este iudeul, dar orice ființă umană, astfel încât perspectiva este universală;
- 2) dreptatea nu depinde de respectarea legii, ci de trăirea credinței.

Gal. 3:11b

În Gal. 3:11b se distinge o altă particularitate de care trebuie să ținem cont: cine este dreptul despre care vorbește Hab. 2:4b și la cine se referă Paul în Gal. 3:11b? După Hays, Paul interpretează pasajul din Hab. 2:4b în sens mesianic și cu trimitere directă la Cristos. Aceasta deoarece, în opinia lui Hays, în Gal. 3:11b, Paul face aluzie la Gal. 3:16, în care s-ar putea substitui *σπέρμα* cu *δίκαιος* (Hays 2002, 137). Exegeza pare să fie ușor pretențioasă și nu corespunde cu ceea ce Paul vrea să demonstreze în Gal. 3:11. Dacă Paul ar fi vrut să se refere la Cristos ca la unicul drept în care se află mântuirea, ar fi explicat aceasta foarte limpede, așa cum face cu *σπέρμα* în Gal. 3:16. În plus, în centrul argumentării din Gal. 3:11b regăsim sistemul credinței. Am văzut că Paul elimină intenționat adjectivul pronominal personal, pentru a putea include în *δίκαιος* orice persoană care vrea să intre într-un raport de dreptate cu Dumnezeu, prin credință, chiar dacă aceasta nu se poate face fără a participa la descendența lui Abraham, care este Cristos (Gal. 3:16). Mai mult, actul de a crede este întotdeauna întâlnirea a două forme corelative: *πίστις*, ca o garanție a celui care asigură un sprijin solid, și *πίστις*, în calitate de credință a celui care acceptă acest sprijin (Vanhoye 1999, 20). Cu alte cuvinte, este vorba despre calitatea activă a credinței, după cum apare în Gal. 5:6 – *Ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη* = „De fapt, în Cristos Isus, nici circumcizia nu are valoare nici necircumcizia, dar credința care lucrează prin dragoste”.

În Gal. 3:11b rămâne nesigură soluția legăturii cu *ἐκ πίστεως*: califică pe *δίκαιος* ori pe *ζήσεται*? Ținând cont de antiteza pe care citatul din Hab. 2:4b o dezvoltă în raport cu citatul succesiv din Lev. 18:5 în Gal. 3:12, s-ar putea pune accentul pe relația dintre credință și viață (Corsani 1990, 206, Hays 2002, 133). Însă, deoarece în Gal. 3:6-14 este relația dintre credință și dreptate cea care îl însuflețește pe Paul, trebuie considerat că în textul din Hab. 2:4b Paul vede o afirmare a îndreptării/justificării prin credință, corelând Hab. 2:4b cu Gen. 15:6, fără a exclude totuși raportul dintre credință și viață (Vanhoye 1999, 96-97, Pitta 1997, 187). Această legătură dintre credință/îndreptărire/viață este posibilă, deoarece în Gal. 3:11a se exclude posibilitatea de a urma dreptatea prin lege, în timp ce în Gal. 3:11b este indicat că viața se obține prin credință (Penna 2001, 485-511).

Pentru un iudeu este de neconceput ca legea să se opună dreptății, așa cum face Paul, deoarece iudeul știe că este îndreptățit prin credință, dar o credință dornică de a respecta voința divină exprimată în lege (*ἐν νόμῳ*). Paul, în schimb, opune

sistemul credinței celui al legii în ce privește punctul de plecare al îndreptățirii care se bazează doar pe credință.

Rom. 1:17b

Textul din Rom. 1:16-17 este recunoscut de majoritatea exegeților ca fiind teza principală a *Scrisorii către Romani*, în special a părții doctrinale (Rom. 1:16-11:36, Légasse 2004, 61). Prin urmare, în Rom. 1:16-17, Paul vrea să explice ce înseamnă „Evanghelia” și care este însemnătatea ei. Ea este:

- 1) puterea lui Dumnezeu;
- 2) mântuire;
- 3) îndreptățire sau justificare;
- 4) credință (Penna 2010, 52).

Paul nu se rușinează de *Evangheliie*, concentrându-se mai ales asupra aspectului de credință de unde vine îndreptățirea și, deci, mântuirea.

Punctul culminant în dezvoltarea temei constă în afirmarea că planul divin de mântuire, dus la îndeplinire în Isus Cristos, îi vizează atât pe iudei, cât și pe păgâni, în sensul că păgâno-creștinii au devenit moștenitori ai promisiunilor făcute Israelului (Fizmyer 1999, 304).

În acest plan de mântuire, Paul are un rol specific, acela de slujitor al lui Isus Cristos, chemat să vestească Evanghelia (Rom. 1:1) de care nu se rușinează, fiind convins că ea este „puterea lui Dumnezeu pentru mântuirea oricărui om care crede” (Rom. 1:16). Mântuirea respectivă constă în revelarea dreptății lui Dumnezeu în *Evangheliie*, cu scopul de a-i îndreptăți pe cei ce cred (Rom. 1:17), după modelul din Hab. 2:4b. *Evangheliie* revelează despre Dumnezeu ceea ce promisese deja prin profeți în timpuri străvechi (Rom. 1:2). Dacă ne întrebăm când și unde a promis Dumnezeu că-și va manifesta dreptatea Sa atât în favoarea iudeilor, cât și a păgânilor cu scopul de a-i îndreptăți, am putea răspunde cu multe pasaje din *Biblie*, de exemplu, cu Gal. 3:8: „De altfel, Scriptura, știind dinainte că Dumnezeu [îi consideră] justificați pe păgâni datorită credinței, i-a vestit dinainte lui Abraham: *în tine vor fi binecuvântate toate neamurile*” (Gen. 12:3). Pe lângă faptul că i-a prevestit lui Abraham, Dumnezeu a mai prevestit și prin profetul Habacuc: „Cel drept din credința/fidelitatea sa va trăi” (Hab. 2:4b).

Rom. 1:17a este concentrat pe sintagma δικαιοσύνη Θεοῦ = „dreptatea lui Dumnezeu”, care la Paul nu are înțelesul de ‘dreptate retributivă în baza faptelor legii’, ci de ‘îndreptățire bazată pe credință’. Cu același înțeles găsim două expresii asemănătoare în VT: δικαιοσύνη Κυρίου = „dreptatea Domnului” (1Sam. 12:7, Mih. 6:5) sau: περιβαλοῦ τὴν διπλοῖδα τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνης = „îmbracă mantaua dreptății care se găsește la Dumnezeu” (Bar. 5:2). În aceste texte nu este vorba de o dreptate retributivă, ci de un dar care vine din partea lui Dumnezeu.

Sintagma δικαιοσύνη Θεοῦ nu se găsește în altă parte în NT, decât în Paul (Rom. 1:17, 3:5, 21, 22, 25, 25; 10:3, 2Cor. 5:21), și are sensul de „dreptatea lui Dumnezeu” care se manifestă în favoarea celor ce cred și îi îndreptățește, adică îi situează în acea condiție care îi place lui Dumnezeu, acțiune ce are loc în baza credinței și nu a meritelor proprii.

Exegeza modernă nu acceptă înțelesul retributiv, preferând o interpretare subiectivă și activă, în sensul de participare la dreptatea lui Dumnezeu, ceea ce stabilește o nouă relație cu Dumnezeu și, ca efect, cu cei din jur (Penna 2010, 54-81). Aceasta este semnificația de ‘nouă creatură’, ce se găsește în Gal. 6:5 și 1Cor. 7:19, în sensul că Dumnezeu îl îndreptățește pe cel ce crede în Isus (Rom. 3:26), acțiune ce are o caracteristică dinamică, atât în înțelesul teologic, cât și antropologic (Penna 2010, 66).

Pentru a se explica, Paul citează textul din Hab. 2:4b în Rom. 1:17b: „cel drept, însă, din credință va trăi”, text pe care l-am analizat în Gal. 3:11b. Profetul Habacuc este interpelat de către evrei, cerând să mijlocească pentru ei la Dumnezeu, din cauza unor pericole ce se abăteau din partea dușmanilor sau din partea conașionalilor, iar când profetul se roagă lui Dumnezeu, primește tocmai răspunsul citat de Paul: în orice situație, cel plăcut lui Dumnezeu este cel care trăiește în credință (Légasse 2004, 69-70). La fel ca în Gal. 3:11b, și în Rom. 1:17b, Paul face trimitere la credința în Isus, considerând posibilă o astfel de atitudine, întrucât cel îndreptățit este transformat în interior, tocmai pentru a putea urma itinerariul de credință.

Evr. 10:38a

Textul din Hab. 2:4b este inserat în pericopa din Evr. 10:32-39, în care autorul *Scrisorii către Evrei* încearcă să le amintească destinatarilor despre eroii credinței din timpurile anterioare, într-un context de persecuție, cu scopul de a-i întări în credință și de a nu renega acest patrimoniu al istoriei (Jeremias/Strathmann 1973, 247-251).

Textul din Hab. 2:4b este citat pe baza textului din LXX, dar schimbând poziția adjectivului pronominal: în loc de „cel drept din credința mea va trăi” (LXX), avem „cel drept al meu din credință va trăi” (Evr 10:38a). După cum am văzut mai sus, LXX a dat textului o interpretare teologică, idee preluată de Evr. 10:38a, care, însă, inversează fraza citată din Hab. 2:4b, diferit de cum apare în LXX, astfel încât „cel care se întoarce”, adică „nu e stabil”, se referă la cel drept. Scopul este parenetic.

Trebuie să remarcăm faptul că nici în TM, nici în LXX nu este vorba despre cel drept „al meu”, ci doar despre „cel drept”. Însă ceea ce Evr. 10:38a vrea să scoată în evidență nu este obiectul credinței, ci credința ca atitudine personală. Aici, conceptul corespunde cu „statornicie”, „fermitate de nezdruccinat”, apropiindu-se de conceptul de „fidelitate” ce îi aparține lui Dumnezeu și promisiunii sale, la care trebuie să facă referință cel drept și să se comporte ca atare. Prin urmare, Evr. 10:38a vrea să scoată în evidență un aspect particular al conceptului de ‘credință’, cel de ‘statornicie’.

În loc de concluzie

De natură sapiențială, expresia וַיְדַרֵּךְ בְּאִמּוּנָתוֹ יְהוָה – *wašaddiq be'ēmūnāto yihye^h* „dar cel drept din credința sa va trăi” din Hab. 2:4b (TM) rămâne în mod voit enigmatică (Morla Asensio 1997, 61-62), pentru a da posibilitatea unei lecturi multiple, al cărei mesaj este învăluit de mister. În acest sens, cel care ascultă mesajul este invitat la un efort intelectual pentru a înțelege și la un angajament etic corespunzător (Bovati 2008, 222), așa cum este sintetizat și în Os. 14:10: „Cine este înțelept să priceapă, iar cine pricepe să recunoască acestea: căile Domnului sunt drepte și cei drepti umblă pe ele, dar cei nelegiuiți se poticnesc pe ele”.

Spre deosebire de cel nelegiuit, care nu înțelege și disprețuiește înțelepciunea divină, cel drept se încredințează fără ca să înțeleagă pe deplin de unde provine și energia necesară pentru a se comporta în mod adecvat. Această înțelepciune este tipic sapiențială, redată bine în *Cartea Proverbelor*, voind să evidențieze caracterul pragmatic al acestora, în care accentul este pus pe reflecția transformată în practică, fără a se opri la cunoașterea teoretică a adevărului. De fapt, „înțeleptul nu e atât cel care cunoaște și citează proverbele, ci mai ales cel care le folosește de cuviință” (Bovati 2008, 224), după cum rezultă din Prov. 15:23; 16:23; 24:26, Sir. 8:9; 20:6-7; 21:25, spre deosebire de cel nelegiuit, care, deși cunoaște *Proverbele*, nu le pune în practică, precum este descris în Prov. 10:14, 19; 26:7, 9, Sir. 20:19-20.

Fidelitatea (אֱמוּנָה – *'ēmūnā^h*), văzută la lumina înțelepciunii practice, e de natură juridică și exprimă corectitudinea relațiilor interpersonale, iar în Hab. 2:4b această corectitudine nu se bazează pe forțele proprii, ci pe încrederea în Dumnezeu, care este stabil, solid, adică demn de încredere, întocmai cum presupune rădăcina verbului אָמַן – *'mn* ‘a fi solid’, ‘a fi demn de încredere’, ‘a fi ferm’, ‘a fi statornic’ (Reymond 1995, 45). De aici rezultă că, în ciuda amenințărilor externe de nedreptate, Dumnezeu este garantul fidel al retribuției (o retribuție ce se realizează într-un timp nedeterminat), tocmai pentru că este divin. Prin urmare, conținutul mesajului profetic al lui Habacuc, sintetizat în expresia din Hab. 2:4 („Iată, el s-a îngâmfat și sufletul lui nu este drept în el, dar cel drept va trăi prin credința lui”), conține doctrina teologică a profetismului, după care nu alianța cu națiunile străine și puternice le va aduce salvarea, ci încrederea în Dumnezeu, pusă în practică printr-un comportament umil în favoarea aproapelui.

În urma acestor considerații, putem spune că Hab. 2:4 ne determină să conchidem în felul următor: dacă orgoliosul se prăbușește, deoarece se încrede în dreptatea ce vine de la el însuși, cel drept, în mod contrar, știe că poate să se încreadă în fidelitatea lui Dumnezeu care salvează din situațiile cele mai dificile și chiar de la moarte. Cel drept nu trebuie să folosească aceleași instrumente de violență a căror victimă este acum în momentul crizei, ci trebuie să considere dreptatea sa ca pe o răbdare perseverentă până la martiriu. Această atitudine este prezentă în VT cu plecare de la Abraham și Isac (Gen. 22), se găsește în *Cartea lui Daniel*, atunci când cei trei tineri sunt aruncați în cuptorul cu foc (Dan. 3), precum și în NT, în timpul pătimirii și morții lui Isus (Mt. 26-28 și par.).

În urma analizei diacronice a textului din Hab. 2:4 (TM), observăm o anumită libertate a autorilor LXX, Paul și *Evrei* în traducerea și citarea textului respectiv. În timp ce TM insistă asupra fidelității față de lege, ca semn al fidelității față de Dumnezeu, întrucât este scrisă pe table de piatră, idee ce se desprinde din adjectivul pronominal posesiv $\text{י} - \delta$ 'a sa', LXX încearcă să elimine posibilitatea dublei interpretări, dându-i o orientare clar teologică: ἐκ πίστεως μου = „din fidelitatea/credința mea, în/față de mine”. Această interpretare, însă, pare să elimine partea activă a credinței celui credincios, deschizând un orizont strict teologic, fără implicații antropologice.

Paul remarcă dificultatea, de aceea elimină total adjectivul pronominal posesiv, punând accentul pe credință, pe care o ridică la rangul de sistem al îndreptățirii, spre deosebire de sistemul îndreptățirii prin operele legii (Hab. 2:4b, în Gal. 3:11b și Rom. 1:17b).

Spre deosebire de Paul, autorul *Scrisorii către Evrei* scoate în evidență opusul credinței, ca atitudine a celui credincios care se retrage din fața dificultăților. Diferența între Paul și *Evrei* nu poate fi considerată o contradicție reciprocă. De fapt, autorul *Epistolei către Evrei* scoate în evidență lipsa de adecvare a dreptății iudaice prin intermediul cultului, în paralel cu critica paulină asupra dreptății prin intermediul operelor. În timp ce Paul se ciocnea cu fariseii, autorul *Scrisorii către Evrei* avea de a face cu „genunchii care tremură”, adică cu cei care abandonau credința în fața dificultăților. Scopul era acela de a-i îndemna să nu abandoneze calea credinței, deoarece aceasta deschide perspectiva vieții veșnice. În acest fel, pagina din Evr. 10 exaltă entuziasmul credinței manifestat prin promptitudinea martirajului, al încrederii triumfătoare a Bisericii martirilor.

Așadar, autorul *Epistolei către Evrei* modifică argumentul profetic din Hab. 2:4b, întrucât citește pasajul după versiunea LXX, deja diferit de TM, modificând ordinea adjectivului pronominal pentru a aduce o semnificație cu totul independentă de contextul profetic, în vederea adaptării la o perspectivă creștină. Este unul dintre exemplele reprezentative ale exegezei apostolice, care tratează *Biblia* în mod liber, transfigurând-o și situând-o în lumină creștină, ce îi modifică inevitabil aspectul și semnificația (Bonsirven 1961, 366).

Pentru un lector obișnuit cu vocabularul creștin și care nu izolează aceste versete de context, semnificația nu este dubioasă. Fraza despre credință are semnificația paulină obișnuită, cu o ușoară modificare în formă. Ultima parte a versetului, diferită de textul ebraic, îi contrapune celui credincios pe cel a cărui credință și siguranță oscilează și care îl refuză pe Dumnezeu, se trage înapoi: clară aluzie la defectele temute și denunțate (Evr. 10:26-29, 3:12). În aceștia Dumnezeu nu își pune plăcerea, alegerea sa, harul său, dar îi respinge și îi condamnă (Evr. 10:6, 8, 1Cor. 10:5).

Prin urmare, TM din Hab. 2:4, interpretat teologic de către LXX, citat în mod liber de către Gal. 3:11, Rom. 1:17 și Evr. 10:38, reprezintă un scurt comentariu, o specie de omilie sintetică în care aplică profeția în mod propriu. Creștinii se deosebesc nu pentru acest refuz, pentru această disertație stigmatizată de

Dumnezeu și care conduce la a se pierde, dar prin credința care procură mântuirea într-o dobândire curajoasă a propriului suflet și a propriei vieți (Efes. 1:14, 1Tes. 5:9; 2Tes. 2:14). Iată, așadar, credința prezentată ca totalitate a vieții creștine, ce deschide orizonturi de veșnicie.

Bibliografie

1. Izvoare

- Biblia*, traducere, introducere și note de pr. Alois Bulai și pr. Eduard Patrașcu, Departamentul de Cercetare Biblică, Iași, 2013, la <http://bibliacatolica.ro/Biblia.php> (accesat la 16.05.2018).
- LXX/BNT (*Septuaginta*) = *Old Greek Jewish Scriptures*, edited by Alfred Rahlfs, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt/Deutsche Bibelgesellschaft, 1935.
- Novum Testamentum Graece*, edited by Kurt Aland and Barbara Aland et al., 27th ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1898-1993.
- TM/WTT (*Textul Masoretic*) = *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, edd. K. Elliger, W. Rudolph et al., Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1967-1977-1997⁵.

2. Literatură secundară

- Baumgartner, Antoine J., *Le prophète Habakuk. Introduction critique et exégèse avec examen spécial des commentaires rabbiniques du Talmud et de la Tradition*, Leipzig, Drugulin, 1885.
- Bonsirven, Giuseppe, *San Paolo. Epistola agli Ebrei*, Roma, Editrice Studium, 1961.
- Bovati, Pietro, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1997.
- Bovati, Pietro, „*Così parla il Signore*”. *Studi sul profetismo biblico*, Bologna, Dehoniane, 2008.
- Broyles, Craig C., *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms. A Form-Critical Theological Study*, Sheffield, Academic Press, 1989.
- Cathcart, Kevin J., *Legal Terminology in Habakkuk 2:1-4*, „Proceedings of the Irish Biblical Association”, 10, 1986, 103-110.
- Corsani, Bruno, *Lettera ai Galati*, Genova, Marietti, 1990.
- Dangl, Oskar, „*Canonical Approach*” an *Buch Habakuk? Hab 2,4b als Lenenszusage*, „Protokolle zur Bibel”, 10, 2001, 131-148.
- Fizmyer, Joseph A., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato, Piemme, 1999.
- Floyd, Michael H., *Prophecy and Writing in Habakkuk 2,1-5*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft”, 105, 1993, 462-481.
- Gunkel, Hermann, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985⁴.
- Haak, Robert D., *Habakkuk*, în *Supplements to Vetus Testamentum*, vol. 44, Leiden, E. J. Brill, 1992.
- Hays, Richard B., *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2002.
- Humbert, Paul, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1994.
- Jeremias, J./Strathmann, H., *Le Lettere a Timoteo e a Tito. La Lettera agli Ebrei*, Brescia, Paideia, 1973.

- Légasse, Simon, *L'Epistola di Paolo ai Romani*, Brescia, Queriniana, 2004.
- Morla, Asensio V., *Libri sapienziali e altri scritti*, Brescia, Paidea, 1997.
- Penna, Romano, *Il giusto per fede vivrà: la citazione di Hab 2,4 (TM e LXX) in Gal 3,11 e Rom 1,17*, in L. Padovese (ed.), *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma, Istituto Francese di Spiritualità, Pontificio Ateneo Antoniano, 1998, 85-94.
- Penna, Romano, *Vangelo e inculturazione: studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001.
- Penna, Romano, *Lettera ai Romani. Volume unico. Introduzione, Versione, Commento*, Bologna, Dehoniane, 2010.
- Pitta, Antonio, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna, Dehoniane, 1997.
- Reymond, Philippe, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, Roma, Società Biblica Britannica & Forestiera, 1995.
- Sicre, Diaz J. L., *Profetismo in Israele. Il profeta. I profeti. Il messaggio*, Roma, Borla, 1995.
- Spreafico, Ambrogio, *La Voce di Dio. Per capire i Profeti*, Bologna, 2002.
- Van Daalen, D. H., *The מַנְנֵה / ΠΙΣΤΙΣ of Habakkuk 2,4 and Romans 1,17*, „Studia Evangelica”, 7, 1982, 523-525.
- Vanhoye, Albert, *ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ: Fede di Cristo o Affidabilità di Cristo?*, „Biblica”, 80, 1999, 1-21.
- Virgulin, S., *La מַנְנֵה in Abacuc 2,4b*, „Divus Thomas”, 92, 1969, 90-97.
- Vuilleumier, René/Keller, Carl A., *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie*, Neuchâtel, Dekachaux et Niestlé Editeurs, 1971.
- Wolff, Abraham A., *Der Prophet Habakuk*, Darmstadt, Heyer, 1822.

**VOICI VENU LE TEMPS OÙ LES CLERCS OUBLIENT LEUR
CLERQUOIS.
LA DIORTHOSIS DU PSAUTIER D'OXFORD DANS LE MS. HARLEY
273 DE LA BRITISH LIBRARY***

VLADIMIR AGRIGOROEI
Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, Poitiers
vladimir.agrigoroei@gmail.com

Rezumat: Tradiția manuscrisă a *Psaltirii de la Oxford*, prima traducere a psalmilor în franceză, redactată în prima jumătate a secolului al XII-lea, cunoaște foarte multe copii fidèle ale acestui text, câteva rescrieri, dar și retraduceri. Una dintre rescrierile cele mai interesante este cea copiată în secolul al XIV-lea în manuscrisul londonez British Library, Harley 273, de către un englez francofon. Această versiune tardivă a *Psaltirii de la Oxford* conține nenumărate schimbări lexicale, dar respectă întru totul topica și structura sintactică a vechiului text. Schimbările acestea par a fi în cea mai mare parte haotice, motivate de simpla plăcere a copistului de a rescrie textul, nu neapărat pentru a-l adapta evoluției limbii, cât mai degrabă dintr-un joc al cărui scop pare a fi unul estetic. Felul în care își construiește propria metodă pentru alterarea vechiului text poate fi asemănat cu metafrazele bizantine sau cu diortosiunile atât de cunoscute spațiului cultural și religios răsăritean, dar el este complet diferit de acestea din urmă prin singularitatea lui în cadrul literaturii franceze vechi.

Cuvinte-cheie: sociolect, idiolect, *Psaltire*, franceza veche, traducere.

La tradition manuscrite du *Psautier d'Oxford*, première traduction des Psaumes en français, achevée dans la première moitié ou vers le milieu du XII^e siècle, comporte beaucoup de copies fidèles, quelques remaniements, aussi bien que des retraductions. L'un de ces témoins est le texte qui a été copié au XIV^e siècle dans le manuscrit Harley 273 de la British Library. La première partie du codex contient la traduction des Psaumes, des Cantiques et quelques autres pièces religieuses. Elle a été improprement nommée le *Psautier de Ludlow*. Les rapports avec la ville de Ludlow, dans le Shropshire, sont évidents ;¹ le manuscrit n'est pour autant pas un psautier. Ce n'est qu'une version tardive de l'ancienne traduction du manuscrit d'Oxford, qui témoigne d'une curieuse alliance de plusieurs formes de réécriture qui ne sont pas spécifiques à l'Occident médiéval. Sous le masque du remaniement si connu dans nombre d'autres textes de la même période l'on trouve des méthodes comparables à la diorthosis ou à la métaphore de l'espace culturel byzantin, voire à

* *Iată și vremea în care învățații au uitat să mai vorbească învățat. Diortosiunea Psaltirii de la Oxford în manuscrisul Harley 273 de la British Library.*

¹ Pour la localisation, voir en dernier lieu Revard 2007, 100.

la retraduction très actuelle dans les débats contemporains. La présente étude se doit de clarifier la méthode de travail du remanieur anonyme.

Le manuscrit Harley 273 et le problème du ‘clerquois’ médiéval

La première partie du manuscrit (f. 1r-69v), contient le *Psautier*, suivi par les Heures de la Vierge et par les Heures des Morts. Les Psaumes sont précédés par un calendrier (f. 1r-6v) – avec la mention en février de la « Dedicacion de la eglise seint laurence de Lodelawe » (f. 1v) – et par un feuillet interstitiel (f. 7) qui contient des indulgences des papes Innocent Urban IV et Jean XXII (f. 7r). L’incipit de la traduction des Psaumes se trouve au f. 8r (« BEnoyt le home qe ne loyot en le counsail de nient deboners »). Son explicit se trouve au f. 53v (« Loez le en cloches bien sonanz ; loez le en cymbales de leesce ; chescun esprit loue le seignor »). Le copiste a transcrit par la suite les Cantiques vétérotestamentaires et d’autres textes – *Quicumque vult*, une litanie etc. (incipit au f. 53r – « Jeo regeierai a toi sire car coroucie estes a moi... » ; explicit au f. 59r – « ...par le unde de seinte baptisme reenez de repos user pardurable »).² Tous ces textes forment une composition continue qui imite la structure d’un véritable psautier. Le dernier texte s’achève sur la deuxième colonne du f. 59r, dont la moitié inférieure a été laissée en blanc.

Le reste de la première partie du codex commence sur le verso du même feuillet. Ce sont de textes qui ont été présentés comme étant indépendants. Les premières sont les Heures de la Vierge avec des prières ajoutées (rubrique : « [C]i comencent le matins nostre dame in fraunceis. *Domine labia* » ; incipit au f. 59v – « SJre mes leures ouerez... » ; explicit au f. 67r – « E vie pardurable sanz fin auerom »). À la fin, le copiste a ajouté ce qui pourrait être une traduction inédite du *Miserere mei deus*, en vers (psaume 51 (50) ; incipit au f. 67r – « Douce deu eiez merci de moi / Solun la grant merci de toi » ; explicit au f. 67v – « Gloire seit au pierre »). Néanmoins, le contenu du poème ne présente pas des points communs avec le Ps. 51. Le reste du feuillet 67v a été laissé blanc et le dernier groupage de textes de cette section du manuscrit commence au feuillet suivant (f. 68r). Ce sont les Heures des Morts, copiées par une autre main et incomplètes de leur fin (rubrique – « Ci comence placebo en romance » ; incipit au f. 68r – « jeo plerrai au seigneur en reaume des uifs » ; explicit au f. 69v – « lectio sexta... »).

Les autres sections du manuscrit contiennent des textes très divers qui ne présentent pas d’intérêt pour notre recherche : le *Bestiaire* de Richard de Fournival et les *Règles* de Robert Grosseteste (f. 70r-85v), la *Chronique* de Pseudo-Turpin (f. 86r-112v), le *Manuel des péchés* de Guillaume de Waddington et un *Purgatoire de saint Patrice* (f. 113r-198v), la *Plainte d’Amour* de Nicolas de Bozon (f. 199r-203v) et un mélange de prières, petits poèmes et recettes de couleurs (f. 204r-215v). La main

² Les textes ont été déjà présentés par Woledge/Clive 1964, no. 1-11, 13, 15 ; et Dean/Boulton 1999, 241 (cf. no. 457 et 840 pour une traduction du *Pater noster*, apparemment unique au manuscrit).

du copiste qui a transcrit la traduction du Psautier n'a pas copié tous les textes du manuscrit. Certains compléments, de même que le dernier groupage de textes, ont été transcrits par un autre copiste, que la recherche a nommé le *Harley Scribe*. Il s'agit d'un copiste qui est connu pour avoir également transcrit les manuscrits Harley 2253 et Royal 12 C XII de la British Library. Dans le texte que j'analyserai par la suite – le remaniement du *Psautier d'Oxford* – ce *Harley Scribe* n'a probablement transcrit que les majuscules et les letrines (Fein 2016, 13). Le vrai travail a été accompli par la main principale du manuscrit.

Cette copie très remaniée de l'ancien *Psautier d'Oxford* témoigne d'une méthode de travail très curieuse : le remanieur a respecté l'ordre des mots, mais il a fait un grand nombre de changements lexicaux. On dirait qu'il ne comprenait plus le français artificiel des anciennes traductions, ce français qu'Antoine Berman (1997, 191-192) nomme le « clerquois ». L'ancien clerquois n'était pas l'idiome que les copistes du XII^e siècle parlaient couramment. Le fait de traduire un texte latin avait propulsé leur langue vernaculaire vers une variété haute, qu'ils partageaient avec d'autres auteurs de leur temps, mais qu'ils étaient en train de créer instantanément. Par conséquent cette autre variété de langue, le 'français savant' du XII^e siècle, ne contenait certaines formulations orales qui faisaient partie du quotidien. C'était un type de '-lecte' (sociolecte, chronolecte etc.), soumis à une série de variations diachroniques, diatopiques, diastratiques, diaphasiques, diagéniques ou diamésiques précises.³

Le cas spécial du texte copié dans le manuscrit Harley 273 montre que ce clerquois des anciennes traductions était peut-être incompréhensible pour les lecteurs francophones de l'Angleterre du XIV^e siècle, moins de deux siècles après sa création dans les *scriptoria* anglo-normandes. Ce serait intéressant de savoir pourquoi et comment. Je me propose de sonder les mécanismes de cet oubli.

Comparaisons préparatoires avec les versions d'Oxford et d'Henri de Blois

Il faudra bien évidemment commencer par la comparaison de la version du manuscrit Harley 273 avec d'autres textes appartenant à la même tradition. J'ai choisi deux termes de comparaison : le *Psautier d'Oxford* (ms. Douce 320 de la Bibliothèque bodléienne d'Oxford) – la tête de série de cette tradition, monolingue – et le *Psautier d'Henri de Blois* ou *Psautier de Winchester* (ms. Cotton Nero C IV de la British Library de Londres) – l'un des manuscrits les plus célèbres, bilingue, latin et français sur deux colonnes. Voici les transcriptions diplomatiques du texte du premier psaume dans les trois versions en question :

³ Pour les variations diatopiques et diastratiques, voir Flydal 1951. Pour la variation diaphasique, voir Coseriu 1956. Pour un bilan des autres types de variations, voir e. g. Bulot/Blanchet 2013, 48.

ms. Oxford, Bodleian Library, Douce 320, f. 36r (<i>Psautier d'Oxford</i>) ⁴	ms. Londres, British Library, Cotton MS Nero C IV, f. 46r (<i>Psautier d'Henri de Blois</i>)	ms. Londres, British Library, Harley 273, f. 8r (<i>Psautier de Ludlow</i>)
Beneurez li huem chi ne alat el conseil des feluns ; <i>et</i> en la ueie des peccheurs ne stout ; <i>et</i> en la chaere de pestilence ne sist.	BENVREBARVN chi ne alat el cunseil des feluns ; et en la ueie des pecheurs ne stout. et en la chaere de pestilence ne sist.	Benoyt le home qe ne aloyt en le counsail de <i>nie nt</i> deboneires ; <i>et</i> en la uoye de pecheors nestut. <i>et</i> la cheere de pestilence ne sist.
Mais en la lei de <i>nostre</i> seignor la uoluntet de lui ; <i>et</i> en la sue lei <i>purpenserat</i> par iurn e par nuit.	Mais en la lei de nostre seignor la uoluntet. e en la sue lei <i>purpenserat</i> par iurn e par nuit.	Mes en la ley du seignor la uolunte de li ; <i>et</i> en la ley de lipensira <i>par iour</i> e <i>par</i> nuit.
Et iert ensemment cume le fust qued <i>est</i> plantet de iuste les decurs des ewes. chi dunrat sun frut en sun tens.	E iert ensemment cume le fust qued <i>est</i> plantet de iuste les decurs des ewes. ki dunrat sun froit en son tens.	E il serra sicome le fust qe plante <i>est</i> pres les decouremens des ewes ; qe <i>sun</i> frut durra en sun tens.
Et sa fuille ne decurrat ; <i>et</i> tutes les choses que il unques ferat ; serunt fait <i>prospres</i> .	E sa fuille ne decurrat ; e tutes les choses <i>que</i> il unques ferat ; serunt fait <i>prospres</i> .	E le foyl de li ne descoriga ; <i>et</i> totes choses que il fra serrunt <i>prospres</i> .
Nient eissi li felun nient eissi ; mais ensemment cume la puldre que li uenz getet de la face de terre.	Nient eissi li felun nient eissi ; mais ensemment cume la puldre que li uenz getet de la face de terre.	Nient ensi le <i>nondoboneres</i> <i>ne nt</i> ensi ; mes sicome la poudre qe le uent gette de la face du tere.
Empurice ne	Enpurico ne surdent li	Pur ceo ne

⁴ Cf. Short 2015, 43 : « Benëurez li huem chi ne alat el conseil des feluns, et en la veie des pecchëurs n'estoüt, et en la chäere de pestilence ne sist ; mais en la lei de nostre Seigneur la voluntët de lui, et en la sue lei purpenserat par jurn e par nuit. Et iert ensemment cume le fust qued est plantët dejuste les decurs des ewes, chi dunrat sun frut en sun tens, et sa fuille ne decurrat ; et tutes les choses que il unques ferat serunt fait *prospres*. Nient eissi li felun, nient eissi, mais ensemment cume la puldre que li uenz getet de la face de terre. Empurice ne resurdent li felun en juise, ne li pechëur el conseil des dreituriers, kar nostre Sire cunuaist la veie des justes, e le eire des feluns perirat. ».

ms. Oxford, Bodleian Library, Douce 320, f. 36r <i>(Psautier d'Oxford)</i> ⁴	ms. Londres, British Library, Cotton MS Nero C IV, f. 46r <i>(Psautier d'Henri de Blois)</i>	ms. Londres, British Library, Harley 273, f. 8r <i>(Psautier de Ludlow)</i>
resurdent li felun en iuisse ; ne li pecheur el conseil des dreituriers.	felun en iuisse ne li pecheur el conseil des dreituriers.	releuerunt nondeboneyres en iugement ; ne pecheors en consail des dreyturels.
Kar <i>nostre</i> sire cunuist la ueie des iustes ; e le eire des feluns perirat.	Kar nostre sire conuist la ueie des iustes ; e l'eire des feluns perirat.	Car li sire conust la uoi des dreyturels. <i>et</i> le chemin. de nondeboneyres perira.

La version du manuscrit Harley 273 est surprenante. Pour sa dépendance du *Psautier d'Oxford* et non pas du *Psautier d'Henri de Blois*, un seul indice semble pouvoir être relevé : « le home » (Ps. 1 :1).⁵ Il faudra chercher davantage des preuves à ce propos. Quant aux modifications, une partie de ces dernières semble être motivée par l'évolution de la langue : « benure » > « benoit » ; « decurs » > « decouremens » ; « empurico » > « pur ceo » ; « ensemment cume » > « sicome » ; « de iuste » > « pres » ; « purpenser » > « penser » ; « resurdent » > « releuerunt ». On dirait que notre copiste fait une banale mise à jour. Mais pourquoi a-t-il remplacé « iustes » par « dreyturels » ? Pour uniformiser l'ancienne traduction, qui se servait par moments de beaucoup de synonymes ? Et « felun » par « non... » / « nient debone(y)re » ? Le choix de remplacer « iuisse » par « iugement » et « iustes » par un mot comme « dreyturels » donne l'impression que le copiste remplaçait des familles de mots ou des mots appartenant à un champ sémantique très restreint. Ce serait une forme de diorthosis – notion sur laquelle je reviendrai dans les pages suivantes – un choix cohérent de modifier le texte d'origine, pour des fins qui demeurent encore peu claires.

L'on peut déjà se poser le problème si le choix du mot « chemin » dans le *Psautier de Ludlow* a été fait directement à partir d'une interprétation du mot français « eire » du *Psautier d'Oxford* ou plutôt à partir du mot latin « iter ». Le mot « eire » était encore connu au XIV^e siècle, sauf qu'il n'apparaît que dans les chroniques ou dans les rouleaux du Parlement anglais. Il y avait également quelques expressions dérivées. Ce n'était pas une correction nécessaire, à moins que ce terme ne soit conservé uniquement dans le sociolecte de la cour. Ces questions me semblent d'autant plus pertinentes compte tenu du fait que le remanieur utilise « oire » quand il rencontre « eires » dans le texte du *Psautier d'Oxford* (Ps. 49 / f. 23r). De la même manière, il est étonnant que notre remanieur anonyme conserve un mot comme « fust » ('tronc'), dont les attestations anglo-normandes du XIV^e siècle se trouvent uniquement dans les documents officiels. S'agit-il d'une série de choix qu'il fait en fonction de son sociolecte ou idiolecte ? Le fait qu'il a gardé « serrunt prospries » à

⁵ Néanmoins, plus loin : « beneurez li huem » (Oxf.) > « benet li ber » (Lud., Ps. 33 / f. 17v).

la place de ‘faire prospre’ – cette forme n’est attestée que dans les anciennes traductions des Psautiers – peut renforcer cette interprétation. Le mot était déjà entré dans la langue anglaise (voir à ce propos la traduction du *West Midland Prose Psalter*, c. 1350, pour le « *prosperum iter* » du Ps. 67 : 21 : « prospre waye »).⁶

Néanmoins, certains choix semblent avoir été faits sans aucune raison identifiable. Il s’agit surtout des simplifications ou suppressions (« nostre seignor » > « seignor » ; « unques ferat » > « fra » ; « serunt fait prospres » > « serrunt propres » ; « nostre sire » > « sire »). Certaines peuvent être des erreurs de copie, mais d’autres témoignent sans doute des choix faits par le remanieur.⁷ L’uniformisation presque systématique de l’adjectif possessif par un « de li » peut révéler une esthétique curieuse du remaniement, que nous retrouverons aussi dans le reste de cette copie. Néanmoins, ce remplacement systématique n’est pas cohérent si l’on lit le texte dans son entier. Le remanieur anonyme a fait parfois l’inverse : « vus perirez, genz de la terre de lui » (Oxf.) > « perires gens de sa tere » (Lud., Ps. / f. 10v). Et parfois il ne fait pas ce changement : « sun cumandement » (Oxf.) > « soun comandement » (Lud., Ps. 2 / f. 8r).

Poursuivons l’analyse avec la traduction du Ps. 100 :

ms. Oxford, Bodleian Library, Douce 320, f. 60v-61r (<i>Psautier d’Oxford</i>) ⁸	ms. Londres, British Library, Cotton MS Nero C IV, f. 97v (<i>Psautier d’Henri de Blois</i>)	ms. Londres, British Library, Harley 273, f. 38r (<i>Psautier de Ludlow</i>)
Misericorde e iugement ; canterai a tei sire. Ie canterai e entendrai en ueie neient maluede ; quant tu uendras a mei.	Misericorde e iugement ; canterai a tei sire ; ieo canterai e entendrai en ueie nient maluede ; quant tu uendras a mei.	Misericorde <i>et</i> iugement chanterai a toi sire ; chanterai <i>et</i> entendrai en voie nien soitte <i>quant</i> tu uendras a moi.
Ie alowe en la nun nuisance del mien cuer ; el	Ie alowe en la nun nuisance del mien cuer ; el	Ie <i>paraloie</i> en le innocence de <i>mon</i> qeor ;

⁶ Voir à ce propos le MED, Part P. 8 (éd. Sherman M. Kuhn, 1984), 1412.

⁷ Pour le choix d’ajouter des mots à la traduction, voir : « li rei sunt assemblet » (Oxf.) > « la rois de la tere assemblez sunt » (Lud., Ps. 47 / f. 22r).

⁸ Cf. Short 2015, p. 102 : « Misericorde e iugement canterai a tei, Sire; je canterai e entendrai en veie neient malüede, quant tu vendras a mei. Je alowe en la nunnuisance del mien cuer el milliu de la meie maisun. Ne proposowe devant les miens oilz cose torcenuse ; les faisanz prevaricaciuns hai. Ne aërst a mei cuers fel, le maligne declinant de mei ne conuisseie. Le detraiant secretement a sun pruisme, icestui parsiweie. Ot l’orguillus oil, e ot le neient saüable cuer, ot icestui je ne manjowe. Li mien oil as fedeilz de terre, que il siecent ensemble ot mei. Li alanz en veie neient malüede, icist ministrot a mei. Ne habiterat el milliu de la meie maisun chi fait orguil ; chi paroled felunesses choses n’adreçai en l’esguardement des mienz oilz. El matin ocieie tuz pecchëurs de terre, pur ce que je perdisse de la cité del Segnur tuz ovranz felunie ».

ms. Oxford, Bodleian Library, Douce 320, f. 60v-61r (<i>Psautier d'Oxford</i>) ⁸	ms. Londres, British Library, Cotton MS Nero C IV, f. 97v (<i>Psautier d'Henri de Blois</i>)	ms. Londres, British Library, Harley 273, f. 38r (<i>Psautier de Ludlow</i>)
milliu de la meie maisun.	milliu de la meie maisun.	en mileu de ma mesoun.
Neproposowe deuant les miens oilz. cose torcenuse ; les faisanz preuaricaciuns hai.	Le <i>prop</i> osouue deuant les miens oilz cose torcenuse ; les faisanz preuaricatiuns hai.	Nemetoie pas deuant mes euz chose nondreiturele ; les fesanz <i>pre</i> uaricaciouns hai.
Ne aerst a mei cuers fel ; lemaligne declinant de mei ne conuisseie.	Ne aerst a mei cuers fel lamaligne declinant de mei ne conuisseie.	Ne ahert pas a mo qeor mauoise declinant a moi le maloure ne conoissoie.
Le detraiant secredemet a sun pruisme ; icestui parsiwieie.	De detraiant secredemet a sun prisme ; icestui parsiwieie.	Le detreant segrement a son prochein ; cestui pursiwoie.
Ot l'orguillus oil. e ot le neient saulable cuer ; ot icestui ie ne maniowe.	Ot l'orguillus oil e ot le ncient saulable cuer ; ot icestui ie ne maniowe.	Pur orgoilous oil <i>et</i> pur nieint saole qeor ; ou li ne manioie.
Li mien oil as fedeilz de terre que il siecent ensemble ot mei ; li alanz en ueie neient maluede. icist ministrot a mei.	Li mien oil as fedeilz de terre que il siecent ensemble ot mei ; li alanz en ueie neient maluede ; icist ministrot a mei.	Mes oilz a leals de la tere ; qe il seent od moi ; alant en voie nent soile il amoi seruira.
Ne habiterat el milliu de la meie maisun chi fait orguil ; chi paroled felunesses choses n'adrecai en l'esguardement des mienz oilz.	Ne habiterat el milliu de la meie maisun ki fait orguil ; ki parolet felunesses choses n'adrecai en l'esguardement des miens oilz.	Ne habitera en mi ma meson qe fet orgoil. qe <i>parle</i> felonesses choses ne dreca en le regard de mes oilz.
El matin ocieie tuz peccheurs de terre ; pur ce que ie <i>deperdisse</i> de la cited del seigneur tuz ouranz felunie.	El matin ocieie tuz pechedurs de terre pur ce <i>que</i> ie <i>deperdisse</i> de la cite del seigneur tuz ouranz felunie.	En matin ieo tuoie tus les pecheors de tere ; qe ie <i>desparpilace</i> de la citee du seignor toz oueranz <i>ini</i> quite.

Pour ce qui est des rapports avec la tradition manuscrite, le « Ne » initial du verset Ps. 100 : 3, la graphie de « preuaricaciouns » du même verset et le « Le » initial du verset Ps. 100 : 5 témoignent d'une dépendance directe du *Psautier d'Oxford*.

Les changements sont aussi nombreux : « neient maluede » devient « nien soitte » (cf. « neient maluede » > « nent soile » plus bas) ; « la nun nuisance » > « le

innocence » ; « proposowe » > « metoie » ; « torcenuse » > « nondreiturele » ; « maligne » > « mauoise » ; « pruisme » > « prochein » ; « fedeilz » > « leals » ; « ministrot » > « servira » ; « esguardement » > « regard » ; « ocieie » > « tuoie » ; « deperdisse » > « desparpilace » ; et « felunie » > « iniquite ». Les oublis et réécritures sont également présents : « cuers fel » > « qeor » (avec l'ajout de « maloure » à la fin du même verset). Effectivement, le remanieur semble être intéressé par des remplacements systématiques de familles de mots, par la mise à jour de la langue, mais aussi par des changements arbitraires. La même chose arrive, par exemple, dans la traduction du dernier psaume, le Ps. 150 :

ms. Oxford, Bodleian
Library, Douce 320, f. 73v
(*Psautier d'Oxford*)⁹

ms. Londres, British Library,
Cotton MS Nero C IV,
f. 123v
(*Psautier d'Henri de Blois*)

ms. Londres, British
Library, Harley 273, f. 53r
(*Psautier de Ludlow*)

Loez nostre segnor en ses
sainz ; loez lui el firmament
de la uertud de lui.

Loez nostre segnur en ses
sainz ; loez lui el firmament
de la uertud de lui.

Louez le seignor en seinz
de li loez le en le
firmament de la uertue de li

Loez lui en ses uertuz ; loez
lui sulunc la multitudine de
la sue grandece.

Loez lui es uertuz de lui
selonc la multitudene de la
sue grandece.

Loez le en vertues de li ;
loez le solum la multitude
de la *grandesce* de lui.

Loez lui en suen *de* buisine ;
loez lui en saltier e harpe.

Loez lui en son de buisine ;
loez lui en saltier e en
harpe.

Loez le en soun de busine ;
loez le en sauter *et* harpe.

Loez lui en tympane e
choro ; loez lui en cordes e
organo.

Loez lui en tympane e
chore ; loez lui en cordes e
organe.

Loez le en tymbre *et* en
karole ; loez le en cordes *et*
en organe.

Loez lui en cymbles ben
sonanz ; loez lui en cymbles
de ledece ; chescuns espiriz
loed nostre segnor.

Loez lui en cymbles bien
sonanz ; loez lui en cymbles
de leece ; chescuns espiriz
loed nostre segnur.

Loez le en cloches bien
sonanz ; loez le en cymbales
de leesce ; chescun spirit
loue le seignor.

Voici donc plusieurs autres cas de remplacement systématique de l'adjectif possessif par « de li ». Les changements sont moins nombreux. On aperçoit aussi deux mises à jour de la langue : « choro » > « karole » et « cymbles » > « cloches », quoique cela

⁹ Cf. Short 2015, p. 132 : « Loëz nostre Segnor en ses sainz, loëz lui el firmament de la vertud de lui ! Loëz lui en ses vertuz, loëz lui sulunc la multitudine de la sue grandece ! Loëz lui en suen de buisine, loëz lui en saltier e harpe ! Loëz lui en tympane e choro, loëz lui en cordes e organo ! Loëz lui en cymbles ben sonanz, loëz lui en cymbles de ledece ! Chescuns espiriz loëd nostre Segnor ! ».

n'ait aucune raison évidente, car le copiste a utilisé le mot « cymbales » dans le même verset. Enfin, certaines simplifications étaient dictées par son idiolecte (« nostre segnor » > « seignor »), mais la taille réduite de ce psaume et le fait qu'il se trouve à la fin du texte remanié permettent aussi de supposer que le remanieur avait probablement perdu une partie de l'enthousiasme avec lequel il avait fait les changements copieux du début. Dans la traduction du Ps. 51, le nombre de ces interventions est un peu plus élevé :

ms. Oxford, Bodleian Library, Douce 320, f. 48v (<i>Psautier d'Oxford</i>) ¹⁰	ms. Londres, British Library, Cotton MS Nero C IV, f. 72r (<i>Psautier d'Henri de Blois</i>)	ms. Londres, British Library, Harley 273, f. 23v (<i>Psautier de Ludlow</i>)
Pur quei te glories tu en malice ; chi poanz ies en felunie ;	PVR QVEI TEI GLORIES TV en malice ; chi poanz ies en felunie ;	Pvr qoi te glorifiez tu en malice ; qe pussanz est de iniquite.
Tute iurn torceunerie pensat la tue langue ; sicum nouacle agu fesis tricherie.	Tute iurn torcenerie pensat la tue langue si cume nouacle ague fesis tricherie.	Tote ior dreiturelte <i>pensa</i> ta lange ; sicum nouacle ague feites tricherie.
Tu amas malice sur benignitet ; felunieplusque parler oeltet.	Tu amas malice sur benignete ; felunie plus que parler oeltet.	E amastes malice sur benignete. <i>iniquite plus</i> qe parler equite.
Tu amas tutes les paroles de trebuchement ; langue tricheruse.	Tu amas tutes les paroles de trebuchement ; langue tricheruse.	Tu amas tutes paroles de trebuchement ; lange tricheresse.
Pur ice <i>dens</i> destruirat tei en fin ; esracerat tei e forsmeterat tei de tabernacle ; e la tue racine de la terre des uiuanz.	Purice deus destruirat tei en fin ; esracerat tei e forsmeterat tei de tabernacle. e la tue racine de la terre des uiuanz.	Por ceo deuz destruera toi en fin. eraschera toi. <i>et</i> hors mettra toi de tun tabernacle ; <i>et</i> ta racine de la tere de uiuanz.
Verrunt li iuste e	Verrunt li iuste e	Uerrunt les iustes <i>et</i>

¹⁰ Cf. Short 2015, p. 72 : « Pur quei te glories tu en malice, chi poanz ies en felunie ? Tute iurn torceunerie pensat la tue langue ; sicum novacle agu fesis tricherie. Tu amas malice sur benignitet, felunie plus que parler oeltet. Tu amas tutes les paroles de trebuchement, langue tricheruse. Pur ice Deus destruirat tei en fin ; esracerat tei e forsmeterat tei de tabernacle, e la tue racine de la terre des vivanz. Verrunt li juste e crendrunt, e sur lui rirunt e dirrunt : 'Astetei, li huem chi ne posat Deu un aiuedur, mais esperat en la multitude de ses richeises, e mielz valut en sa vanitet !' Mais je sicume olive fruit portant en la maisun Deu, je esperai en la misericorde Deu en parmanabetet e en siecle de siecle. Je regehirai a tei en siecle, kar tu fesis, e atenderai le tuen num, kar est bone chose en l'Peeguardement de tes sainz ».

ms. Oxford, Bodleian Library, Douce 320, f. 48v (<i>Psautier d'Oxford</i>) ¹⁰	ms. Londres, British Library, Cotton MS Nero C IV, f. 72r (<i>Psautier d'Henri de Blois</i>)	ms. Londres, British Library, Harley 273, f. 23v (<i>Psautier de Ludlow</i>)
crendrunt ; e sur lui rirunt. e dirrunt ; astetei li huem chi ne posat deu sun aiuedur.	criendrunt. e sur lui rirunt e dirrunt ; astetei li huem ki ne posat deu sun aiuedur.	doterunt e sur lui rierunt <i>et</i> dirrunt ueez ci le home qe ne mist deus sun aideour.
Mais esperat en la multitude de ses richeises ; e mielz valut en sa uanitet.	Mais esperat en la multitudine de ses richeises ; e mielz valut en sa uanitet.	Mes esperra en la multitude de ces richescs ; e <i>plus</i> valt en sa uanite.
Mais ie sicume oliue fruit portaNT en la maisun deu ; ie esperai en la misericorde deu en parmanabletet e en siecle de siecle.	Mais ie sui cume oliue fruit portaNT en la maisun deu ; ie esperai en la misericorde deu en parmanabletet e en siecle de siecle.	Ieo <i>acertes</i> sicomo oliue fruit portant e la mesoun deu ; ieo <i>esperai</i> en la misericorde deu en <i>parmainablete</i> en siecle du siecle.
Ie regehirai a tei en siecle kar tu fesis ; e atenderai le tuen num ; kar <i>est</i> bone chose en l'esguardement de tes sainz.	Ie regehirai a tei en siecle ker tu fesis ; e atenderai le tuen num ; ker <i>est</i> bone chose en l'esguardement de tes sainz.	Ieo regehirai a toi en secle car tu feis ; attendrai ton non car bon <i>est</i> ; en le regard de tes seins.

On y retrouve le remplacement de « felunie » par « iniquite », de même que d'autres changements, tout à fait comparables, tel celui d'« oeltet » en « equite », et de « torceunerie » en « dreiturelte ». Ce sont des mots appartenant à un champ sémantique bien restreint. L'on aperçoit, en outre, des mises à jour banales de la langue (« forsmeterat » > « hors mettra » ; « glories » > « glorifiez » ; « astetei » > « ueez ci » ; « esguardement » > « regard »), mais aussi deux modifications qui ne semblent pas avoir été nécessaires : « crendrunt » > « doterunt » et « mielz » > « plus ». En fait, on peut se demander si le copiste n'est pas en train de jouer avec la version de la traduction d'Oxford.

Je me suis proposé de poursuivre cette analyse plus longuement, pour observer si ces traits du remanieur permettent de définir une méthode de travail ou s'ils sont simplement ponctuels ou arbitraires. Le temps ne permettant pas de mener à bien une analyse intégrale du remaniement, j'ai choisi d'analyser la traduction des cinquante premiers psaumes dans le *Psautier de Ludlow*, que je cite de manière diplomatique, en comparaison avec la traduction originale du *Psautier d'Oxford*.

La mise à jour de la langue comme diorthosis

Il est peu utile de parler de la manière dont il met à jour le lexique trop archaïque ou étymologisant. Certains renouvellements systématiques se manifestent dans le domaine graphique (« desque » par « jesques »,¹¹ etc.).¹² D'autres constituent plutôt des renouvellements morphologiques ou lexicaux.¹³ L'un des meilleurs exemples de

¹¹ Voir e. g. « desque a quant » > « jesques a quant » (Ps. 12 / f. 10v) ; « ensurquetut e desque a la nuit » > « et sur ceo et jesque a nuit » (Ps. 15 / f. 11v) ; « desque il defisent » > « jesques il defailent » (Ps. 17 / f. 12v) ; « desque » > « jesques » (Ps. 17 / f. 13r ; Ps. 18 / f. 13r) etc.

¹² Voir les exemples suivants : « avirunas » (Oxf.) > « environastes » (Lud., Ps. 29 / f. 16r) ; « empres ice » (Oxf.) > « apres » (Lud., Ps. 48 / f. 22v) ; « ensurquetut » (Oxf.) > « et sur ceo » (Lud., Ps. 15 / f. 11v) ; « enviégi » (Oxf.) > « enveili » (Lud., Ps. 17 / f. 12v) ; « hore » (Oxf.) > « lors » (Lud., Ps. 2 / f. 8r) ; « forsmenat mei » (Oxf.) > « hors mena moi » (Lud., Ps. 17 / f. 12r) ; « forsmenat mei » (Oxf.) > « hors mena moi » (Lud., Ps. 39 / f. 20r) etc. ; « lores dis » (Oxf.) > « donc jeo diz » (Lud., Ps. 39 / f. 20r) ; « palpres » (Oxf.) > « palpebres » (Lud., Ps. 10 / f. 10v) ; « quant » (Oxf.) > « cum » (Lud., Ps. 4 / f. 8v) ; « subsannerat » (Oxf.) > « sursanniera » (Lud., Ps. 2 / f. 8r) ; « vergunderai » (Oxf.) > « serai vergoine » (Lud., Ps. 24 / f. 15r). Parfois il harmonise également les expressions. Voir à ce propos : « li jurz del jurn forsmet parole » (Oxf.) > « le jour a jour met force parole » (Lud., Ps. 18 / f. 13r), parce que cette construction est suivie par « nuit a nuit », qui a été conservée en tant que telle.

¹³ Voir le remplacement d'« od » par « avec » : « ot saint tu seras sainz » (Oxf.) > « avec li seint serras seint » (Lud., Ps. 17 / f. 12v), immédiatement doublé par une construction identique : « e ot hume innocent » (Oxf.) > « avec le innocent » (Lud., Ps. 17 / f. 12v) ; « et ot le eslit tu seras eslit » (Oxf.) > « e avec les eleus seras eleus » (Lud., Ps. 17 / f. 12v) etc. Cf. « dementres que aprisment » (Oxf.) > « tant qe aprocherent » (Lud., Ps. 26 / f. 15r) ; « dementres que... » (Oxf.) > « tant qe... » (Lud., Ps. 27 / f. 15v x 2 ; Ps. 29 / f. 16r ; Ps. 30 / f. 16v x 2) etc. Voir également celui de « guerduner » par « regerdoner » : « guerredunat » (Oxf.) > « regerdonera » (Lud., Ps. 17 / f. 12r) ; immédiatement après : « guerredurrat a mei » (Oxf.) > « guerdonera a moy » (Lud., Ps. 17 / f. 12r) ; « guerredurrat » (Oxf.) > « regerdonera » (Lud., Ps. 17 / f. 12v) ; « guerdunerai » (Oxf.) > « regerdonera » (Lud., Ps. 40 / f. 20v). Pour ce qui est des exemples de changement morphologique, voir : « fameillera » (Oxf.) > « averoie feim » (Lud., Ps. 49 / f. 23r) ; ou bien « seignurerunt » (Oxf.) > « serrunt seignur de euz » (Lud., Ps. 48 / f. 22v). Pour les remplacements lexicaux, voir : « adune sunt » (Oxf.) > « trouverent » (Lud., Ps. 34 / f. 18r). Cf. « amertume » (Oxf.) > « amerete » (Lud., Ps. 13 / f. 11r – lat. *amaritudinē*). Cf. « barnill[m]ent fai » (Oxf.) > « vigerosement fai » (Lud., Ps. 27 / f. 15v) ; « barnilment faites » (Oxf.) > « vigerousement fetes » (Lud., Ps. 30 / f. 16v). Cf. « boisdie » (Oxf.) > « tricherie » (Lud., Ps. 35 / f. 18v). Cf. « ne serat cuntriblet » (Oxf.) > « ne serra defolez » (Lud., Ps. 33 / f. 17v – lat. *conteretur*) ; mais plus loin il a oublié de le remplacer : « contriblez » (Lud., Ps. 36 / f. 19r – lat. *conteretur*). Cf. « covrit mei » (Oxf.) > « defendi moi » (Lud., Ps. 26 / f. 15r). Cf. « criet sunt » (Oxf.) > « furmes sunt » (Lud., Ps. 32 / f. 17r) ; « crie » (Oxf.) > « formez » (Lud., Ps. 50 / f. 23r). Cf. « debutent » (Oxf., lat. *trucidare*) > « detrenchent » (Lud., Ps. 36 / f. 18v). Cf. « defraindra » (Oxf.) > « debruserai » (Lud., Ps. 17 / f. 12v). Cf. « defistrent » (Oxf.) > « defailèrent » (Lud., Ps. 9 / f. 9v ; suivi par « defisent » (Oxf.) > « defailent » (Lud., Ps. 17 / f. 12v) ; mais également

ce type est le remplacement d'« uniel » par « soul ».¹⁴ Notre remanieur se sert parfois de périphrases pour remplacer des verbes que l'anglo-normand de son

« nule chose ne desiert a mei » (Oxf.) > « renz ne default a moi » (Lud., Ps. 22 / f. 14r). Cf. « quel chose desseit » (Oxf.) > « qei defaile » (Lud., Ps. 38 / f. 19v). Cf. « deperdet li Sire » (Oxf.) > « desparpilez sire » (Lud., Ps. 11 / f. 10v). Cf. « ne desevrer de mei » (Oxf.) > « ne departez de moi » (Lud., Ps. 21 / f. 13v). Cf. « devederai » (Oxf., lat. *prohibere*) > « defendrai » (Lud., Ps. 39 / f. 20r); « deviede ta langue » (Oxf.) > « defendez ta lange » (Lud., Ps. 33 / f. 17v). Cf. « encrepas » (Oxf.) > « blamas » (Ps. 9 / f. 9v); « tun encrepement » (Oxf.) > « tun blame » (Lud., Ps. 17 / f. 12r). Cf. « enquert » (Oxf.) > « demande » (Lud., Ps. 10 / f. 10v). Cf. « entunat » (Oxf.) > « escria » (Lud. – en contexte : « e entunat del ciel li Sire », Oxf. > « e escria li sires du ciel », Lud., Ps. 17 / f. 12r). Cf. « envucherei le Segnur » (Oxf.) > « apelerai le seignur » (Lud., Ps. 17 / f. 12r). Cf. « eschinneret » (Oxf.) > « fremirent » (Lud., Ps. 34 / f. 18r). Cf. « esgenet » (Oxf.) > « malvus » (Lud., Ps. 36 / f. 19r). Cf. « esmout » (Oxf.) > « comuz » (Lud., Ps. 32 / f. 17r). Cf. « espruvas » (Oxf.) > « pervastes » (Lud., Ps. 16 / f. 11v). Cf. « fieðe » (Oxf.) > « foiz » (Lud., Ps. 7 / f. 9r; Ps. 37 / f. 19v). Cf. « forfaiz » (Oxf.) > « touz meffes » (Lud., Ps. 24 / f. 14v); « as forfaisanz en la veie » (Oxf.) > « a trespasanz en voye » (Lud., Ps. 24 / f. 14v). Cf. « funels chairent » (Oxf.) > « les cordes cheierent » (Lud., Ps. 15 / f. 11v). Cf. « herberges » (Oxf.) > « chastels » (Lud., Ps. 26 / f. 15r). Cf. « ignelment » (Oxf.) > « meintenant » (Lud., Ps. 36 / f. 19r). Cf. « luers sur innocent ne recust » (Oxf.) > « dons sur le innocent ne recust » (Lud., Ps. 14 / f. 11r); « luers » (Oxf.) > « dons » (Lud., Ps. 25 / f. 15r). Cf. « oeiles e tuz bues » (Oxf.) > « berbis *et* beofs » (Lud., Ps. 8 / f. 9v). Cf. « sunt pardunees lur felunies » (Oxf.) > « sunt releces les felonies » (Lud., Ps. 31 / f. 16v – lat. *remissae sunt iniquitates*). Cf. « ne parmainderunt » (Oxf.) > « ne remeindra » (Lud., Ps. 5 / f. 8v). Cf. « peticiuns » (Oxf.) > « requestes » (Lud., Ps. 36 / f. 18v). Cf. « purvochat » (Oxf.) > « pronuncia » (Lud., Ps. 9 / f. 10r); mais aussi « le Segnur ne envocherent » (Oxf.) > « d'une apelerent mie » (Lud., Ps. 13 / f. 11r). Cf. « redutance » (Oxf.) > « reverence » (Lud., Ps. 34 / f. 18r). Cf. « requer de mei » (Oxf.) > « demandez de mei » (Lud., Ps. 2 / f. 8r). Cf. « sezelat » (Oxf.) > « seif avoit » (Lud., Ps. 41 / f. 20v). Cf. « test » (Oxf.) > « pot » (Lud., Ps. 21 / f. 14r). Pour ce qui est des expressions, voir : « aitevus, li oil... » (Oxf.) > « lors les oilz... » (Lud., Ps. 32 / f. 17r); « astetei » (Oxf.) > « e lors » (Lud., Ps. 36 / f. 19r); « astetei » (Oxf.) > « e veez » (Lud., Ps. 38 / f. 19v); « astetei » (Oxf.) > « veez » (Lud., Ps. 39 / f. 20r X 2; Ps. 50 / f. 23r). Cf. « astevus » (Oxf.) > « veez » (Lud., Ps. 47 / f. 22r). Il connaît ce mot, dont il se sert rarement : « astetei » (Oxf.) > « estevuz » (Lud., Ps. 50 / f. 23r). Voir aussi : « distrent aimen ore, amen ore » (Oxf.) > « distrent alaz alaz » (Lud., Ps. 34 / f. 18r); « aimen ore, aimen ore a la nostre aneme » (Oxf.) > « alas a nostre alme » (Lud., Ps. 34 / f. 18r); « aimen ore, aimen ore » (Oxf.) > « alas alas » (Lud., Ps. 39 / f. 20v). Voir enfin le cas du verbe « maluer » ('contaminer') et de ses dérivés : « maluees sunt les veies » (Oxf.) > « soyles sunt les voies » (Lud., Ps. 9 / f. 10r); cf. « nient maluez ot lui » (Oxf.) > « nient tecche ou li » (Lud., Ps. 17 / f. 12v), mais plus loin : « nient maluee est la sue veie » (Oxf.) > « nent soile la voie de li » (Lud., Ps. 17 / f. 12v).

¹⁴ Voir e. g. « ma uniele » > « ma sule » (Ps. 21 / f. 14r); « car uniel e povre » > « car soul et povres » (Ps. 24 / f. 14v); « uniele » > « soule » (Ps. 34 / f. 18r).

époque connaît pourtant bien – il les décompose.¹⁵ Des fois, il délexicalise¹⁶ et manifeste un goût pour le prosaïque. On peut d'ailleurs suspecter qu'il n'aime pas les personnifications ou les figures de style.¹⁷ En général, il n'aime pas trop les anciens *cultismi* qui finissent en « -ment ». L'exemple idéal est le mot « esgardement », qu'il remplace par « regard », quoique plus tard il écrive aussi un « regardement ». ¹⁸ Il comprend bien toutes ces formes, puisqu'il s'en sert parfois

¹⁵ Voir à ce propos : « devancirent mei » (Oxf.) > « avant vindrent moi » (Lud., Ps. 17 / f. 12r) ; « kar tul devancis en beneiceuns » (Oxf.) > « car tu avant vintes li en benesouns » (Lud., Ps. 20 / f. 13v) ; aussi bien que « manifestas a mei » (Oxf.) > « feistes apert a moi » (Lud., Ps. 50 / f. 23r) ; « que il seit manifestet a els » (Oxf.) > « que il soit fet apert a eus » (Lud., Ps. 24 / f. 14v) ; « ne voiles envier » (Oxf.) > « ne veillez porter envie » (Lud., Ps. 36 / f. 18v). Cette dernière construction est cependant inutile, car le remanieur garde par la suite le même verbe : « ne vuiles tu envier » (Oxf.) > « ne voillez envier » (Lud., Ps. 36 / f. 18v). Pour des cas inverses, où il élimine ces constructions composées, voir le cas du remplacement d'« esdrecher encuntre » par « contrelever » : « supplantas les esdrechanz encuntre mei desuz mei » (Oxf.) > « suplantas les contrelevans en moi desuz moi » (Lud., Ps. 17 / f. 12v) ; « des esdrechanz en mei exalceras mei » (Oxf.) > « de le cuntrelevans en moi enhauceras moi » (Lud., Ps. 17 / f. 13r).

¹⁶ Voir : « serrums magnifiet » (Oxf.) > « serroms fet grauns » (Lud., Ps. 19 / f. 13r) ; similairement « fortment » (Oxf.) > « graument » (Lud., Ps. 20 / f. 13v) ; « espacius liu » (Oxf.) > « grant leu » (Lud., Ps. 30 / f. 16r) ; « il enveiat de la sovrainetet » (Oxf.) > « il envoia de haut » (Lud., Ps. 17 / f. 12r). Pour d'autres types de delexicalisation, voir à titre d'exemple : « repunstre » > « misserent » (Lud., Ps. 9 / f. 10r – lat. *comprehensus est pes eorum*).

¹⁷ Voir à ce propos : « levres tricheresses » (Oxf.) > « levres des trichors » (Lud., Ps. 30 / f. 16v).

¹⁸ Voir à ce propos « el tuen esgardement » (Oxf.) > « en ton regard » (Lud., Ps. 9 / f. 10r) ; « esgardement de lui » (Oxf.) > « regard de lui » (Lud., Ps. 9 / f. 10r) ; « esgardement » (Oxf.) > « regard » (Lud., Ps. 14 / f. 11r ; Ps. 17 / f. 12r X 2 ; Ps. 17 / f. 12v) ; « al tun esgardement » (Oxf.) > « en tun regard » (Lud., Ps. 16 / f. 12r) ; « esgardement » (Oxf.) > « regard » (Lud., Ps. 18 / f. 13r) etc. etc. Mais plus loin, de manière surprenante, il met : « esgardement » (Oxf.) > « regardement » (Lud., Ps. 40 / f. 20v) etc. Cependant, plus loin il met : « esgardement » (Oxf.) > « regard » (Lud., Ps. 49 / f. 22v). Pour d'autres changements des anciens mots finissant en « -ment », voir : « esissement » (Oxf.) > « issue » (Lud., Ps. 18 / f. 13r) ; « plurement » (Oxf.) > « plour » (Lud., Ps. 6 / f. 9r) ; « purpensement de mun cuer » (Oxf.) > « purpens de mun qeor » (Lud., Ps. 18 / f. 13r) ; « cuntruvemenz » (Oxf.) > « countroveures » (Lud., Ps. 27 / f. 15v) ; « pernement » (Oxf.) > « caption » (Lud., Ps. 34 / f. 18r). Un cas particulier est celui d'« alement », qui traduit le latin « *gressus* ». Il a été remplacé par « voie » : « li suen alement » (Oxf.) > « les voie de lui » (Lud., Ps. 36 / f. 19r) ; « adreceat mes alemen » (Oxf.) > « redreca mes voies » (Lud., Ps. 39 / f. 20r) ; « le aprestement del cuer de els » (Oxf.) > « le reparail de lur qeor » (Lud., Ps. 9 / f. 10v).

des mots en question.¹⁹ Par ailleurs, il crée lui-même un dérivé en « -ment »²⁰ ou il remplace un « -ment » par un autre.²¹

J'ai l'impression qu'il tire son grand plaisir du remplacement des latinismes. Nul ne sera surpris par le remplacement de « pesme » (Oxf.) par « tres masveise » (Lud., Ps. 33 / f. 17v), ni de celui de « li mien prisme » (Oxf., cf. lat. *proximus*) par « mes procheïns » (Lud., Ps. 37 / f. 19v). Ces superlatifs-*cultismi* pouvaient être incompréhensibles. Néanmoins, le superlatif latin ne lui posait pas de véritables problèmes. Le copiste remplace « altisme » par « trehaut », mais pour une fois il met aussi un « trehautisme » pléonastique.²² Il ne veut ou ne peut pas conserver les calques clerquois du XII^e siècle.²³ On dirait à première vue que son public ne comprenait plus les *cultismi* issus d'« *adiutorium* », « *adiuvare* », « *calamus* », « *caligo* », « *castigare* », « *clamor* », « *contradictio* », « *desiderium* », « *expandere* », « *flagellum* », « *guttur* », « *hereditas* », « *infirmus* », « *irascor* », « *labor* », « *miseria* », « *obprobium* », « *occultum* », « *passer* », « *potestas* », « *recordare* », « *regnum* », « *rugire* », « *singulus* », « *superbia* » ou « *vociferatio* ». Il les remplace par des substituts plus familiers.²⁴ Cependant, il

¹⁹ Voir à ce propos : « li parlement del Seignur » (Oxf.) > « les paroles du seignur paroles chaustes parlement chastes » (Lud., Ps. 11 / f. 10v) ; « li parlement de la meie buche » (Oxf.) > « les paroles de ma bouche » (Lud., Ps. 18 / f. 13r).

²⁰ Voir : « salvatiuns de sun crist » (Oxf.) > « sauvement de sun crist » (Lud., Ps. 27 / f. 15v) ; ou bien « escharn » (Oxf.) > « escharnissement » (Lud., Ps. 43 / f. 21r).

²¹ Voir : « encrepement » (Oxf.) > « blasmement » (Lud., Ps. 38 / f. 20r) ; « apaisement » (Oxf.) > « paiement » (Lud., Ps. 48 / f. 22v – lat. *placatio*).

²² Voir à ce propos : « tuen num altisme » (Oxf.) > « ton trehaut nom » (Lud., Ps. 9 / f. 9v) ; « li Altisme » (Oxf.) > « li trehaut » (Lud., Ps. 17 / f. 12r) ; « en la misericorde de l'Altisme » (Oxf.) > « en la merci de treshaut » (Lud., Ps. 20 / f. 13v) ; « rent a l'Altisme » (Oxf.) > « rendez a treshaut » (Lud., Ps. 49 / f. 23r) etc. Néanmoins : « canterai al num del Segnur altisme » (Oxf.) > « chanterai a noun de treshautisme seignur » (Lud., Ps. 12 / f. 11r).

²³ Voir à ce propos : « duneur de lei » (Oxf.) > « portor de la lei » (Lud., Ps. 9 / f. 10r) ; « en ampletet » (Oxf.) > « en leete » (Lud., Ps. 17 / f. 12r) ; « vertiz » (Oxf.) > « haterel » (Lud., Ps. 7 / f. 9v – lat. *verticem*) ; « la meie luiserne » (Oxf.) > « ma lumiere » (Lud., Ps. 17 / f. 12v).

²⁴ Voir à ce propos : « adiutorie » (Oxf.) > « aide » (Lud., Ps. 37 / f. 19v). Cf. « a aiuer » (Oxf.) > « a eider » (Lud., Ps. 39 / f. 20r) ; « aiuer » (Oxf.) > « aideor » (Lud., Ps. 39 / f. 20v ; Ps. 45 / f. 21v). Pour *calamus* : « chalemeals » (Oxf.), lat. « *calamus* » > « rosel d'escrivein » (Lud., Ps. 44 / f. 21v). Pour *caligo* : « chalim » (Oxf.) > « obscurite » (Lud., Ps. 17 / f. 12r). Pour *castigare* : « castiat mei » (Oxf.) > « amenda moi » (Lud., Ps. 17 / f. 12v). Pour *clamor* : « clamur des povres » (Oxf.) > « cri des povres » (Lud., Ps. 9 / f. 10r) ; « clamur » (Oxf.) > « cri » (Lud., Ps. 17 / f. 12r). Pour *contradictio* : « contradiction des langues » (Oxf.) > « contredit des langes » (Lud., Ps. 30 / f. 16v). Pour *desiderium* : « desideries » (Oxf.) > « desir » (Lud., Ps. 9 / f. 10r ; Ps. 9 / f. 10v ; Ps. 20 / f. 13v ; Ps. 37 / f. 19v). Pour *expandere* : « expandimes » (Oxf.) > « estendimes » (Lud., Ps. 43 / f. 21v – lat. *expandimus manus nostras*). Pour *flagellum* : « flael de pechëur » (Oxf.) > « turment de pecheor » (Lud., Ps. 31 / f. 17r – lat. *flagella peccatoris*) ; « flaels » (Oxf.) > « turment » (Lud., Ps. 34 / f. 18r) ; « flaems » (Oxf.) > « turmens » (Lud., Ps. 37 / f. 19v). Pour *guttur* :

comprend ces *cultismi*; son public les comprenait également. Il remplace de la même manière le *cultismo* issu de « *sapientia* », mais il oublie ses choix initiaux et il le garde pour une fois.²⁵

Il n'aime pas du tout le mot « vult » (lat. « *vultus* »), mais il n'arrive pas à proposer un remplacement cohérent non plus.²⁶ Il traite de la même manière « furur » (lat. « *furor* »)²⁷ ou les *cultismi* qui traduisaient ou dérivait de « *malignus* ».²⁸ Le problème

« guitrun » (Oxf.) > « gorge » (Lud., Ps. 5 / f. 9r – lat. *guttur*; Ps. 13 / f. 11r – lat. *guttur*). Pour *hereditas* : « la meie hereditet » (Oxf.) > « mun heritage » (Lud., Ps. 15 / f. 11v X 2); « hereditet » (Oxf.) > « heritage » (Lud., Ps. 27 / f. 15v; Ps. 46 / f. 22r). Pour *infirmus* : « enferm » (Oxf.) > « malades » (Lud., Ps. 6 / f. 9r); « ne serai enfermet » (Oxf.) > « ne serrai enmaladis » (Lud., Ps. 25 / f. 15r). Pour *irascor* : « iraszez vus » (Oxf.) > « corouciez vus » (Lud., Ps. 4 / f. 8v – lat. *irascimini*). Pour *labor* : « labur e dolor » (Oxf.) > « travail et dolor » (Lud., Ps. 9 / f. 10v). Pour *miseria* : « la miserie des sufraitus » (Oxf.) > « la cheitivete des suffretouses » (Lud., Ps. 11 / f. 10v). Pour *obprobium* : « obprobre ne recet » (Oxf.) > « repreoche ne recust » (Lud., Ps. 14 / f. 11r). Pour *occultum* : « les occultes » (Oxf., lat. *occulta*) > « celes » (Lud., Ps. 50 / f. 23r). Pour *passer* : « trespasse el munt sicume passer » (Oxf.) > « treispasez en mont come moschon » (Lud., Ps. 10 / f. 10v, 'moineau', sans doute utilisé en tant que 'petit oiseau'). Pour *potestas* : « poestez » (Oxf.) > « pusance » (Lud., Ps. 19 / f. 13v). Pour *recordare* : « recordat » (Oxf.) > « remembré est » (Lud., Ps. 9 / f. 10r – lat. *recordatus est*). Pour *regnum* : « kar del segnur est le regnes » (Oxf.) > « car du segnur est le reaume » (Lud., Ps. 21 / f. 14r). Pour *rugire* : « leons ravissanz e rujans » (Oxf.), lat. « *rugio* » > « lion ravisant et braiaunt » (Lud., Ps. 21 / f. 14r). Pour *singulus* : « sengles jurz » (Oxf.) > « checun jours » (Lud., Ps. 7 / f. 9v); « par sengles jurz » (Oxf.) > « par toz jors » (Lud., Ps. 41 / f. 21r). Pour *superbia* : « superbe » (Oxf.) > « orgoil » (Lud., Ps. 30 / f. 16v); « as faisanz superbie » (Oxf.) > « a fesaunz orgoil » (Lud., Ps. 30 / f. 16v). Pour *vociferatio* : « en vociferatiun » (Oxf.) > « en groce voiz » (Lud., Ps. 32 / f. 17r).

²⁵ Voir à ce propos : « sapience dunant as petiz » (Oxf.) > « saver donans a petiz » (Lud., Ps. 18 / f. 13r); « purpenserat sapience » (Oxf.) > « pensera saver » (Lud., Ps. 36 / f. 19r); mais plus tard il renonce : « les occultes de la tue sapience » (Oxf.) > « celes de ta sapience » (Lud., Ps. 50 / f. 23r).

²⁶ Voir à ce propos : « lumiere del tuen vult » (Oxf.) > « lumere de ton viaire » (Lud., Ps. 4 / f. 8v). Cela ne veut pas dire qu'il ne comprend pas ce mot. Il le conserve par la suite : « tu me aempliras de leece ot tuen vult » (Oxf.) > « tu emplieras moi de leesce ou ton vout » (Lud., Ps. 15 / f. 11v). *Idem* plus tard : « de tun vult » (Oxf.) > « de tun vout » (Lud., Ps. 16 / f. 11v); « el tens de tun vult » (Oxf.) > « en tens de ton vout » (Lud., Ps. 20 / f. 13v). Néanmoins, il est revenu plus tard avec une autre solution, car le mot ne lui plaisait pas : « le vult acertes del Segnur » (Oxf.) > « la face acertes du seigneur » (Lud., Ps. 33 / f. 17v). Et enfin, plus loin, de manière surprenante : « mun vult » (Oxf.) > « mun viaire » (Lud., Ps. 41 / f. 21r); mais immédiatement après : « de mun vult » (Oxf.) > « de mun visage » (Lud., Ps. 42 / f. 21r). Et de nouveau « tuen vult » (Oxf.) > « ton viaire » (Lud., Ps. 43 / f. 21r; Ps. 44 / f. 21v).

²⁷ Voir à ce propos : « furur » (Oxf.) > « sursanerie » (Lud., Ps. 2 / f. 8r, immédiatement après avoir utilisé le verbe « sursannier »); mais aussi « fuirur » (Oxf.) > « forcenerie » (Lud., Ps. 6 / f. 9r X 2). Plus loin, il choisit un mot complètement différent : « deguerpis furur » (Oxf.) > « degerpez deverie » (Lud., Ps. 36 / f. 18v). Cf. « mes plaies » (Oxf.) >

que lui posait peut-être l'ancienne langue n'est pas nécessairement lié à l'incompréhension, mais au fait que cette langue avait vieilli.²⁹ Malheureusement, il n'est pas cohérent et il est impossible d'identifier sa méthode. On ne comprend pas pourquoi le remanieur ne garde pas les *cultismi* assez banaux, comme 'nécessité' ou 'utilité',³⁰ alors qu'il introduit certains *cultismi* là où l'ancienne langue ne les avait pas mis ('innocent' / 'innocence' ou 'vanité').³¹ Qui plus est, il ne les introduit pas tout le temps et il oublie souvent le terme dont il s'est servi dans le choix initial.³² L'impression générale est qu'il veut simplifier les constructions.³³ Néanmoins, tous

« mes sorsanures » (Lud., Ps. 37 / f. 19v ; *-ures* est une correction ; il avait écrit autre chose auparavant).

²⁸ Voir à ce propos : « li malignes » (Oxf.) > « le malore » (Lud., Ps. 14 / f. 11r) ; « l'iglise des malignanz » (Oxf.) > « l'eglise de malores » (Lud., Ps. 25 / f. 15r) ; « de la malignitet d'els » (Oxf.) > « de la maloreute de euz » (Lud., Ps. 34 / f. 18r) ; mais aussi « concilie de malignanz pursist mei » (Oxf.) > « le consail de malveis asist moi » (Lud., Ps. 21 / f. 14r) ; « as malignanz » (Oxf.) > « en malveis » (Lud., Ps. 36 / f. 18v).

²⁹ Voir à ce propos d'autres cas spéciaux qui témoignent d'un remplacement non systématique, du fait que ces mots ne le gênent pas, car il les comprend bien : « salvable » (Oxf.) > « salut » (Lud., Ps. 11 / f. 10v) ; « en tun salvable » (Oxf.) > « en ta sante » (Lud., Ps. 20 / f. 13v) ; mais il remplace également le 'salut' par la 'santé' : « luinz de ma salut » (Oxf.) > « loins de ma saunte » (Lud., Ps. 21 / f. 13v). Mais : « salvatiuns de sun crist » (Oxf.) > « sauvemens de sun crist » (Lud., Ps. 27 / f. 15v). La même situation pour « achaisun » : « la meie achaisun » (Oxf.) > « ma cause » (Lud., Ps. 9 / f. 9v ; Ps. 34 / f. 18r) ; mais plus loin il met une version de l'ancien mot : « achaisun de gent » (Oxf.) > « encheson de gent » (Lud., Ps. 42 / f. 21r).

³⁰ Voir à ce propos : « necessitez » (Oxf.) > « bosoignes » (Lud., Ps. 24 / f. 14v) ; et « utilitet » (Oxf.) > « profit » (Lud., Ps. 29 / f. 16r).

³¹ Pour 'innocent' / 'innocence', voir : « li nunnuisanz » (Oxf.) > « le innocent » (Lud., Ps. 23 / f. 14v) ; « la meie nunnuisance » (Oxf.) > « ma innocence » (Lud., Ps. 25 / f. 15r) ; « entre les nonnuisanz mes mains » (Oxf.) > « entre les innocens mes mains » (Lud., Ps. 25 / f. 15r) ; « la meie nonnuisance » (Oxf.) > « ma innocence » (Lud., Ps. 25 / f. 15r) ; « nunnuisance » (Oxf.) > « innocence » (Lud., Ps. 36 / f. 19r). Pour 'vanité', voir : « vaines choses » (Oxf.) > « vianites » (Lud., Ps. 11 / f. 10v).

³² Plus loin, il n'opère plus le changement : « pur nonnuisance » (Oxf.) > « pur nient nusance » (Lud., Ps. 40 / f. 20v). Cf. « li nuisant » (Oxf.) > « les mefesanz » (Lud., Ps. 26 / f. 15r).

³³ Dans le même psaume où il avait introduit 'vanité' à la place de 'vaines choses', il opère une simplification qui peut témoigner de sa méthode : « e langue granz choses parlant » (Oxf.) > « et lange grant parlant » (Lud., Ps. 11 / f. 10v). Similairement : « haltes choses » (Oxf.) > « haut » (Lud., Ps. 17 / f. 12v) ; « en bones choses demurerat » (Oxf.) > « en biens demura » (Lud., Ps. 24 / f. 14v). Il n'est pas gêné par le mot 'choses' lorsqu'il ne sait pas quoi mettre à sa place : « occultes choses » (Oxf.) > « puez choses » (Lud., Ps. 18 / f. 13r). Il s'agit d'un processus de simplification des constructions anciennes trop longues ou trop étymologiques : « en bref tens » (Oxf.) > « en bref » (Lud., Ps. 2 / f. 8r). Parfois il synthétise, il met un mot à la place de deux autres : « aiude nus, e raiem nus » (Oxf., pour les mots latins *adiuvare* et *redimere*) > « deliverez nous » (Lud., Ps. 43 / f. 21v).

ces changements banaux, que l'on aperçoit dans d'autres réécritures de la même époque, deviennent parfois cohérents ; on a l'impression qu'il s'agit d'une tentative de constituer une méthode de travail. Il est alors évident que le copiste – peu importe s'il est parfois incohérent dans ces choix – fait ses changements de manière organisée. Ce n'est pas un remaniement. On dirait qu'il s'agit d'une diorthosis.

La διόρθωσις est un remaniement des textes sacrés pratiqué dans l'espace culturel du 'Byzance après Byzance', surtout à l'époque moderne. Il s'agit d'une correction, d'une rectification (cf. le verbe grec διορθώω – 'redresser', 'rectifier', 'corriger', 'rétablir'). Le terme vient des scholies du texte homérique et le mot en soi n'est pas différent du mot français *diorthose* (utilisé dans le jargon médical), qui signifie, lui aussi, 'redressement' ou 'réduction' et qui constitue d'ailleurs la deuxième acception du mot grec, toujours dans une acception médicale. Les διορθώσεις sont des mises-à-jour d'un texte donné, des adaptations qu'un ancien texte liturgique doit subir en raison de l'évolution de la langue. Néanmoins, ce qui fait la différence entre notre copie du *Psautier d'Oxford* et les διορθώσεις orientales, c'est que le *Psautier de Ludlow* n'a pas été conçu sur une commande et sous une vérification de l'Église. Notre faux Psautier représente un choix d'auteur ; les διορθώσεις, en revanche, témoignent d'une position officielle.

La comparaison avec l'espace byzantin s'impose davantage, pour plusieurs raisons. Il s'agit, d'une part, de suivre les similitudes de méthode. D'autre part, il est tout autant utile de noter que le travail du remanieur ressemble très peu à ceux des traducteurs ou remanieurs occidentaux de son époque. Je n'ai pu identifier qu'un seul endroit où il s'est servi du binôme synonymique.³⁴ Sa méthode consiste à suivre mot pour mot un texte donné, tout en modifiant certains choix lexicaux. Il ne réécrit pas des phrases, il remplace des mots. S'il n'est pas cohérent, c'est parce que sa méthode est nouvelle. Il est en train de la créer.

En général, il a la tendance à dépréfixer les verbes et les noms verbaux un peu plus rares qu'il rencontre dans l'ancienne traduction, quoique cette dépréfixation devienne de moins en moins régulière lorsqu'il avance dans la transcription du texte.³⁵ Il fait parfois l'inverse,³⁶ il remplace d'autres mots par les mots qu'il était en

³⁴ Voir à ce propos : « laiserent lur remasilles a lur enfanz » (Oxf.) > « lesserent lur reliques ou lur remassailles a lur enfauns » (Lud., Ps. 16 / f. 12r). Mais plus loin il opère le changement sans binôme synonymique : « en tes remasilles » (Oxf.) > « en tes reliques » (Lud., Ps. 20 / f. 13v).

³⁵ Voir à ce propos : « conturberet mei » (Oxf.) > « les troublerent moi » (Lud., Ps. 17 / f. 12r) ; « les conturberat » (Oxf.) > « les troublera » (Lud., Ps. 20 / f. 13v) ; « e je suis fait conturbe » (Oxf.) > « et su fet troublez » (Lud., Ps. 29 / f. 16r). Il garde toutefois le préfixe lorsqu'il avance dans son remaniement et qu'il oublie ce qu'il a déjà fait : « conturbez est en ire » (Oxf.) > « controuble est en ire » (Lud., Ps. 30 / f. 16r). Pourtant, immédiatement après : « li mien os sunt conturbe » (Oxf.) > « mes os sunt troubleez » (Lud., Ps. 30 / f. 16r) ; « li miens cuers est conturbez » (Oxf.) > « mun qeor trouble est en moi » (Lud., Ps. 37 / f. 19v). Mais plus loin il ne se souvient plus des choix antérieurs : « conturbez » (Oxf.) > « contribez » (Lud., Ps. 38 / f. 20r). Enfin, plus loin encore, il

train d'éliminer.³⁷ Enfin, quand il ne peut pas éliminer les préfixes, il les change.³⁸

Pareillement, il développe une obsession pour 'craindre', 'crainte' et leurs dérivés, qu'il remplace systématiquement par les dérivés de 'peur'.³⁹ Cependant, à partir du Ps. 13, il se décide d'utiliser 'doute' et 'douter'.⁴⁰ On a l'impression qu'il change d'avis au fur et à mesure qu'il avance dans sa transcription.

revient au choix initial : « conturbes » (Oxf.) > « troublez » (Lud., Ps. 41 / f. 21r x 2). Le même traitement a été appliqué à d'autres verbes : « exoies mes paroles » (Oxf.) > « oyez mes paroles » (Lud., Ps. 16 / f. 11v) ; « exoiet » (Oxf.) > « oye » (Lud., Ps. 19 / f. 13r) ; « exoiet lui de... » (Oxf.) > « il orra li de... » (Lud., Ps. 19 / f. 13v) ; « exoi » > « oiez » (Lud., Ps. 38 / f. 20r) ; « exoit » > « oit » (Lud., Ps. 39 / f. 20r). Voir aussi : « chi estraisis mei del ventre » (Oxf.) > « qe me traistes du ventre » (Lud., Ps. 21 / f. 13v) ; « escumbat les cumbatanz contre mei » (Oxf.) > « combattez les contrebatans moi » (Lud., Ps. 33 / f. 17v) ; « purpenserat sapience » (Oxf.) > « pensera saver » (Lud., Ps. 36 / f. 19r) ; « trespasse li huem » (Oxf.) > « passera le home » (Lud., Ps. 38 / f. 20r, avec un changement de sens) ; « convindrent en un » (Oxf.) > « vindrent en un » (Lud., Ps. 47 / f. 22r) ; « exardrat » (Oxf.) > « ardera » (Lud., Ps. 49 / f. 22v). Pour les noms verbaux, voir à titre d'exemple : « la meic depreiere » (Oxf.) > « ma preiere » (Lud., Ps. 16 / f. 11v).

³⁶ Voir : « degetement de pople » (Oxf.) > « ietemens de people » (Lud., Ps. 21 / f. 13v), comme règle générale. Mais il arrive également à mettre des préfixes là où il ne devait pas les mettre : « en tei sui ietet de ventre » (Oxf.) > « en toi su deietez du ventre » (Lud., Ps. 21 / f. 13v).

³⁷ Malgré le fait qu'il remplace « conturber » par « troubler », lorsqu'il rencontre un substantif d'une autre famille, il n'hésite pas à employer le verbe qu'il évitait : « contraductiun » (Oxf.) > « conturbaciouns » (Lud., Ps. 30 / f. 16v) ; mais immédiatement après il choisit un autre mot : « contraductiun des langues » (Oxf.) > « contredit des langes » (Lud., Ps. 30 / f. 16v).

³⁸ Voir par exemple : « pursistent mei » (Oxf.) > « asistent moi » (Lud., Ps. 21 / f. 13v) ; « concilie de malignanz persist mei » (Oxf.) > « le consail de malveis assist moi » (Lud., Ps. 21 / f. 14r). Plus loin, il oublie et met autre chose : « pursistent » (Oxf.) > « portindrent » (Lud., Ps. 43 / f. 21r). Voir aussi : « adrece mei en la tue veritet » (Oxf.) > « redrecez moi en ta vertue » (Lud., Ps. 24 / f. 14v) ; mais par la suite, il conserve le verbe en changeant le complément : « adreberat les suefs » (Oxf.) > « adrecez les peisibles » (Lud., Ps. 24 / f. 14v). Plus tard il fait le même changement : « adreceat mes alemenz » (Oxf.) > « redreca mes voies » (Lud., Ps. 39 / f. 20r). Même chose pour : « reamplie est » (Oxf.) > « perempli est » (Lud., Ps. 25 / f. 15r) ; « incurvez sui desque » (Oxf.) > « desturbez iesques » (Lud., Ps. 37 / f. 19v) ; « a qui il le assemblerat » (Oxf.) > « a qui il ressemblera eus » (Lud., Ps. 38 / f. 20r, avec un changement de sens) ; « deparlant » (Oxf.) > « contreparlant » (Lud., Ps. 43 / f. 21v, cette fois pur conserver le sens) ; et « recevez » (Oxf.) > « percevez » (Lud., Ps. 48 / f. 22v).

³⁹ Voir : « en crieme » (Oxf.) > « en pour » (Lud., Ps. 2 / f. 8r), « crieme » (Oxf.) > « paour » (Lud., Ps. 5 / f. 8v) ; « iluec tremberent de crieme » (Oxf.) > « ileoc tremberent de pour » (Lud., Ps. 13 / f. 11r) ; « un nen ert crieme » (Oxf.) > « ou n'esteie pour » (Lud., Ps. 13 / f. 11r).

⁴⁰ Voir : « nen est la crieme de Deu devant lur oilz » (Oxf.) > « ne est la doute de deu devant lur euls » (Lud., Ps. 13 / f. 11r) ; « les cremanz » (Oxf.) > « les dotans » (Lud., Ps. 14 / f. 11r) ; « crieme del Segnur » (Oxf.) > « doute du seignur » (Lud., Ps. 18 / f. 13r) ; « chi

Dans certains cas, sa méthode permet d'entendre qu'il aime faire des remplacements simplement pour le plaisir de remplacer. Il met 'force' à la place de 'vertu', 'sauver' à la place de 'garder', 'décorer' pour 'remettre'.⁴¹ Il n'aime pas le verbe 'affliger'. À sa place, il met 'tourmenter'.⁴² Il n'aime pas non plus les verbes 'livrer' et 'délivrer'.⁴³ Mais le cas le plus évident est celui du verbe 'mettre', dont il se sert à la place du verbe 'poser',⁴⁴ ou du verbe « esleescer » (qui traduit le latin « *exultare* »), qu'il remplace par les différents dérivés de 'joie', bien que le mot ancien

cremez le Seigneur... criemet lui... en le esgardement des cremanz lui... » (Oxf.) > « que dotez le seigneur... doutez li... en le regard de dotans li... » (Lud., Ps. 21 / f. 14r) ; « crienderai » (Oxf.) > « doterai » (Lud., Ps. 22 / f. 14r) ; « cui crenderai ie » (Oxf.) > « qi ieo doterai » (Lud., Ps. 26 / f. 15r X 2) ; « ne crenderat mes cuers » (Oxf.) > « ne dotera mon qeor » (Lud., Ps. 26 / f. 15r) ; « criemur » (Oxf.) > « dotance » (Lud., Ps. 47 / f. 22r) etc. La seule exception est « crieme » (Oxf.) > « pour » (Lud., Ps. 33 / f. 17v), bien qu'il ait utilisé « cremanz » > « dotans » dans un passage antérieur.

⁴¹ Pour 'vertu' > 'force', voir : « Sire, la meie vertut, li Sire li miens firmamenz » (Oxf.) > « sire ma force li sires mun firmament » (Lud., Ps. 17 / f. 12r). Pour 'garder' > 'sauver', voir : « garderás nus, e garderás nus de ceste... » (Oxf.) > « sauverás nus et nus garderás de ceste... » (Lud., Ps. 11 / f. 10v). Et parfois des cas où il va à l'inverse de ses dépréfixions habituelles : « garderai mei » (Oxf.) > « me contragardera » (Lud., Ps. 17 / f. 12v). Cf. « aguaiterat le pecherre le juste » (Oxf.) > « gardera le pecheor li iuste » (Lud., Ps. 36 / f. 18v). Pour 'remettre' > 'décorer', voir : « ensemment cum cire remetanz el milliu de mun ventre » (Oxf.) > « come cire decorant en mi de mun ventre » (Lud., Ps. 21 / f. 14r).

⁴² Voir : « chi me afflistrent » (Oxf.) > « qe me turmenterent » (Lud., Ps. 16 / f. 11v) ; « que mei afflit li enemis » (Oxf.) > « que turmente moi le enimi » (Lud., Ps. 41 / f. 21r) ; « afflit mei » (Oxf.) > « tormente moi » (Lud., Ps. 42 / f. 21r) ; « aflisis » (Oxf.) > « tormentas » (Lud., Ps. 43 / f. 21r) ; « afflianz » (Oxf.) > « tormentanz » (Lud., Ps. 43 / f. 21r).

⁴³ Pour 'délivrer', voir : « delivret de temptatiun » (Oxf.) > « toluz de temptacion » (Lud., Ps. 17 / f. 12v) ; mais aussi « de hume felun deliverras mei » (Oxf.) > « de houme felun touderas moi » (Lud., Ps. 17 / f. 13r). Pour 'livrer', voir : « ne livrer mei » (Oxf.) > « ne bailez moi » (Lud., Ps. 26 / f. 15v) ; « ne livrer tu mei » (Oxf.) > « ne... bailez moi » (Lud., Ps. 27 / f. 15v X 2).

⁴⁴ Le nombre de ces remplacements est important, je noterai quelques-uns : « que il ne apost » (Oxf.) > « que ne mette » (Lud., Ps. 9 / f. 10v) ; « ie posera el salvable » (Oxf.) > « ieo mettra en salut » (Lud., Ps. 11 / f. 10v) ; « posera conseilz » (Oxf.) > « mettra ieo consail » (Lud., Ps. 12 / f. 10v) ; « e posat tenebres sa repostaille » (Oxf.) > « e mist tenebres sa repostaille » (Lud., Ps. 17 / f. 12r) ; « e posat nette la meie veie » (Oxf.) > « et mist nient teche ma voie » (Lud., Ps. 17 / f. 12v) ; « posas » (Oxf.) > « mist » (Lud., Ps. 17 / f. 12v) ; « posat » (Oxf.) > « mist » (Lud., Ps. 18 / f. 13r) ; « posas » (Oxf.) > « mes » (Lud., Ps. 20 / f. 13v) ; « poseras icels cume furn » (Oxf.) > « tu mettras cels come fourne » (Lud., Ps. 20 / f. 13v) ; « kar tu poseras els dos » (Oxf.) > « car tu mettras dors » (Lud., Ps. 20 / f. 13v) etc. Il fait la même chose pour les dérivés de ce verbe, en les dépréfixant : « mposeras sur lui » (Oxf.) > « mittra sur li » (Lud., Ps. 20 / f. 13v).

lui soit bien connu et qu'il s'en serve beaucoup par la suite.⁴⁵ Trop pris par l'emploi de cette 'joie', il s'est laissé aussi emporter par l'euphorie des remplacements et l'a utilisé de manière arbitraire par la suite.⁴⁶ Des remplacements similaires se manifestent dans les traductions d'« *exaltare* ».⁴⁷ Il remplace aussi « repunger » par « muscer »⁴⁸ et « travailler » par « troubler ».⁴⁹

Certaines conjonctions ne lui plaisent pas non plus. Il remplace 'mais' par 'acertes', quoique cette monomanie pour le remplacement systématique du 'mais' ne

⁴⁵ Voir à ce propos : « esleeciez a lui » (Oxf.) > « enioiez a li » (Lud., Ps. 2 / f. 8r) ; « esledecent » (Oxf.) > « enioient » (Lud., Ps. 5 / f. 9r ; dans ce dernier cas le copiste fait également une répétition du mot, car ce dernier était déjà présent dans le même verset – « E se enioient tuz ; qe espeirent en tei. a tuz jurs se enioient ; et tu habiteras en eus ») ; « s'esleecerunt » (Oxf.) > « s'enioierunt » (Lud., Ps. 12 / f. 11r) ; « il s'enleechat sicume gaianz » (Oxf.) > « se enioi come geant » (Lud., Ps. 18 / f. 13r) etc. Effectivement, il sait bien ce que le mot veut dire, car il le garde parfois : « s'esiorrat Jacob e s'esleecerat Israel » (Oxf.) > « enioiara Jacob et enleescera israel » (Lud., Ps. 13 / f. 11r). Plus loin encore, « ie esiorrai e esleecerai en la tue misericorde » (Oxf.) > « ieo m'enioierai et leescerai en ta misericorde » (Lud., Ps. 30 / f. 16r). On peut avoir l'impression qu'il garde le mot quand il rencontre plusieurs verbes avec le même sens : « pur ice esleechat li miens cuers » (Oxf.) > « pur ceo s'enleescer mun queor » (Lud., Ps. 15 / f. 11v), simplement parce que par la suite il y a « e esioit la meie langue » (Oxf.) > « enioiera ma lange » (Lud., Ps. 15 / f. 11v). Parfois il décompose le verbe ancien pour l'expliquer : « les iustises del Seigneur dreitureres, esleechanz les cuers » (Oxf.) > « les dreitures du seigneur dreitures fesanz ; lees le qeors » (Lud., Ps. 18 / f. 13r). Mais plus loin encore il le garde en adaptant uniquement le préfixe : « nus esleecerum » (Oxf.) > « nous enleesceroms » (Lud., Ps. 19 / f. 13r) ; « kar en lui esleecerat li nostre cuer » (Oxf.) > « pur ceo que en lui enleescera nostre queor » (Lud., Ps. 32 / f. 17r). Plus loin encore, il le garde et le change dans le même verset : « esleecerat li reis... esleecerat fortment... » (Oxf.) > « enleescera li rois... enioiera graument » (Lud., Ps. 20 / f. 13v). Après, il revient à son remplacement systématique : « tul esleecerat en goie » (Oxf.) > « tu le enioieras en ioie » (Lud., Ps. 20 / f. 13v) etc.

⁴⁶ Voir à ce propos : « nus canterums e recunteruns les tues vertuz » (Oxf.) > « nus chanterons et enioierons ta vertue » (Lud., Ps. 20 / f. 13v).

⁴⁷ Voir à ce propos : « essalces mei des portes » (Oxf.) > « enhauciez moi de portes » (Lud., Ps. 9 / f. 10r) ; « exalceras mei » (Oxf.) > « enhauceras moi » (Lud., Ps. 17 / f. 13r) ; « essalchanz » (Oxf.) > « enhausant » (Lud., Ps. 17 / f. 13r) ; « escalfa » (Oxf.) > « enhauca » (Lud., Ps. 38 / f. 19v).

⁴⁸ Voir à ce propos : « se repunge de sa calur » (Oxf.) > « se musce de sa chalour » (Lud., Ps. 18 / f. 13r) ; « la meie torceunerie ne repuns » (Oxf.) > « ma torcenerie ne muscai » (Lud., Ps. 31 / f. 16v) ; « kar em parduns repostrent a mei le peril de ur laz » (Oxf.) > « car en parlur eindegre muscerunt a moi le peril de lur las » (Lud., Ps. 34 / f. 18r) ; « e le pernement que il repunst prengent lui » (Oxf.) > « et la caption qe il musce prenge li » (Lud., Ps. 34 / f. 18r) ; « ne repuns » (Oxf.) > « ne muscai » (Lud., Ps. 39 / f. 20r x 2).

⁴⁹ Voir à ce propos : « icels chi travaillent mei » (Oxf.) > « cels qe me troublent » (Lud., Ps. 22 / f. 14r) ; « chi travaillent mei » (Oxf.) > « qe troublent moi » (Lud., Ps. 26 / f. 15r) ; « anemes des travailanz mei » (Oxf.) > « almes troublans moi » (Lud., Ps. 26 / f. 15v).

le caractérisait pas au début du processus de transcription.⁵⁰ Il paraît l'avoir découverte plus tard, à partir du Ps. 12, et elle commence à avoir des conséquences plus loin, quand le remanieur changera d'autres conjonctions du même type : « nequedent » (Oxf.) > « acertes » (Lud., Ps. 38 / f. 20r X 2), pour ne donner qu'un seul exemple. Enfin, un autre remplacement se manifeste dans le domaine des prépositions. Il ne veut pas non plus d'« encuntre » ; il met à sa place « envers », quoiqu'il le laisse, pour une fois, dans un passage où il y avait un double emploi.⁵¹

À cela s'ajoute un remplacement systématique que j'ai déjà observé dans les analyses des Ps. 1, 100 et 150. Il s'agit de celui de « iuste » / « iustise » par « dreiturel » / « dreiture ». ⁵² Il s'agit d'une banale uniformisation, car le copiste ne change pas le mot 'dreiturel' lorsqu'il le rencontre dans sa source. La répétition, la tautologie et le pléonisme ne le dérangent pas non plus.⁵³ Néanmoins, on voit bien qu'il y a aussi des cas où – n'étant plus attentif – le mot 'justice' lui a échappé : « iustise » (Oxf.) > « iustise » (Lud., Ps. 17 / f. 12v). Et il commence à fatiguer. Il renonce graduellement à ce remplacement systématique, puisqu'il n'est pas capable

⁵⁰ Je donne uniquement quelques exemples : « mais ie en la tue misericordie esperai » (Oxf.) > « ieo acertes en ta misericorde esperai » (Lud., Ps. 12 / f. 11r) ; « mais nus... » (Oxf.) > « nus acertes... » (Lud., Ps. 19 / f. 13v X 2) ; « mais nostre Sire receut mei » (Oxf.) > « li sires acertes recut moi » (Lud., Ps. 26 / f. 15v) ; « mais » (Oxf.) > « acertes » (Lud., Ps. 27 / f. 15v ; Ps. 30 / f. 16v ; Ps. 31 / f. 17r ; Ps. 33 / f. 17v ; Ps. 34 / f. 18r ; Ps. 36 / f. 18v ; Ps. 37 / f. 19v) etc.

⁵¹ Voir : « encuntre » (Oxf.) > « envers » (Lud., Ps. 22 / f. 14r ; Ps. 34 / f. 17v) ; mais il n'est pas réellement gêné par ce mot, car plus tard il a changé « encuntre mei » (Oxf.) en « encuntre moi » (Lud., Ps. 26 / f. 15r X 2) ; « encuntre le iuste » (Oxf.) > « encuntre le dreiturel » (Lud., Ps. 30 / f. 16v). Beaucoup plus loin, il a également « encuntre... encuntre... » (Oxf.) > « envers... encuntre... » (Lud., Ps. 49 / f. 23r).

⁵² Voir quelques exemples : « iustes » (Oxf.) > « dreiturels » (Lud., Ps. 1 / f. 8r ; Ps. 33 / f. 17v X 2) ; « iuste » (Oxf.) > « dreiturel » (Lud., Ps. 5 / f. 9r ; Ps. 10 / f. 10v X 2 ; Ps. 30 / f. 16v ; Ps. 31 / f. 17r ; Ps. 33 / f. 17v) ; « en iuste generaciun » (Oxf.) > « en dreiturele generation » (Lud., Ps. 13 / f. 11r) etc. Et « iustise » (Oxf.) > « dreiture » (Lud., Ps. 7 X 2 / f. 9r et f. 9v ; Ps. 9 / f. 9v X 2 ; Ps. 10 / f. 10v ; Ps. 14 / f. 11r ; Ps. 16 / f. 11v ; Ps. 17 / f. 12r ; Ps. 17 / f. 12v ; Ps. 30 / f. 16r) ; « la sue iustise » (Oxf.) > « la dreiture de li » (Lud., Ps. 21 / f. 14r) ; « sur les sentes de iustise » (Oxf.) > « sur les centes de dreiture » (Lud., Ps. 22 / f. 14r) ; « ta iustise » (Oxf.) > « ta dreiture » (Lud., Ps. 39 / f. 20r X 2) etc. Cf. « iustise » (Oxf.) > « dreiturelte » (Lud., Ps. 4 / f. 8v).

⁵³ Lorsqu'il rencontre « dreiturelers » dans le *Psautier d'Oxford*, il ne le touche pas : « dreiturelers est li Sire » (Oxf.) > « dreiturels li sires » (Ps. 10 / f. 10v). Immédiatement après, il remplace de nouveau « iustise » par « dreiture ». Plus loin encore, il opère le même changement, en répétant le mot : « iuste... dreiturels... » (Oxf.) > « dreiturels... dreiturels... » (Lud., Ps. 32 / f. 17r). Le meilleur exemple est sans doute celui du Ps. 18 : « les iustises del Seigneur dreiturelers, esleechanz les cuers » (Oxf.) > « les dreitures du seigneur dreitures fesanz ; lees le qeors » (Lud., Ps. 18 / f. 13r).

de maîtriser tous les types de changements qu'il s'est proposé de faire.⁵⁴ Cette fatigue devient de plus en plus visible lorsqu'il avance dans son remaniement.⁵⁵

À mon avis, cette oscillation graduelle et renoncement final dans le remplacement de 'juste' et 'justice' sont le résultat d'une mauvaise maîtrise d'un remplacement corrélatif : le remanieur n'aimait pas non plus la famille du mot « torcenus ». Au début de sa transcription, il remplaçait cet autre mot par « nondreiturel », mais plus loin il a oublié ses anciens choix (« felonouse »), parfois il a laissé « torceneurie » comme il l'a trouvé, il est arrivé à remplacer « torcenus » par « noniustes » – de la famille du mot qu'il évitait ailleurs – et ainsi de suite.⁵⁶

S'il avait clairement du mal à suivre sa logique initiale, c'était parce que cette logique était sans aucun doute arbitraire ; il aimait simplement intervenir dans le texte qu'il copiait. Ce comportement arbitraire devient encore plus évident dans le remplacement de « felonie » par « iniquite », qui détermine des remplacements corrélatifs aussi bien qu'un remplacement systématique du mot « iniquite » par « felonie », c'est-à-dire l'inverse de ce qu'il venait à peine de faire.⁵⁷ Pour lui, ces

⁵⁴ Au bout d'un moment, il commence à ne plus toucher le mot : « aguaiterat li pecherre le iuste » (Oxf.) > « gardera le pecheor li iuste » (Lud., Ps. 36 / f. 18v) ; « li iustes at merci » (Oxf.) > « li iustes avera pite » (Lud., Ps. 36 / f. 19r) etc.

⁵⁵ Voir à ce propos : « li esdreceanz felun » (Oxf.) > « leirant le felon » (Lud., Ps. 34 / f. 18r) ; mais plus tard « esdreceanz » (Oxf.) > « adresauns » (Lud., Ps. 43 / f. 21r). Plus loin, il ne fait que mettre à jour le préfixe : « esdrece tei » (Oxf.) > « endrecez toi » (Lud., Ps. 43 / f. 21v).

⁵⁶ Voir à ce propos : « torceunier » (Oxf.) > « nondreiturel » (Lud., Ps. 5 / f. 8v) ; plus loin, « par haine torcenuse hairent mei » (Oxf.) > « par haine felonouse haignerent moy » (Lud., Ps. 24 / f. 14v). Mais aussi les oublis et oscillations : « la meie torceneurie ne repuns » (Oxf.) > « ma torceneurie ne muscai » (Lud., Ps. 31 / f. 16v) ; « li torcenus » (Oxf.) > « li noniustes » (Lud., Ps. 35 / f. 18v). Une confusion avec la famille du mot « forsene » ('foux') : « faisant torceneuries » (Oxf.) > « fesant forceneries » (Lud., Ps. 36 / f. 18v). Et un retour à son choix initial : « torceneus » (Oxf.) > « nent dreiturels » (Lud., Ps. 36 / f. 19r) ; « torceneus » > « nondreiturels » (Lud., Ps. 36 / f. 19r) etc.

⁵⁷ D'habitude, le remplacement est : « felunie » (Oxf.) > « iniquite » (Lud., Ps. 7 / f. 9r X 2 ; Ps. 10 / f. 10v ; Ps. 17 / f. 12v ; Ps. 50 / f. 23r). Il arrive toutefois que le remanieur fasse l'inverse : « iniquitet » (Oxf.) > « felonie » (Lud., Ps. 17 / f. 12r). Pareillement, « l'ordeet des pecheors » (Oxf.) > « la iniquite de pecheors » (Lud., Ps. 7 / f. 9v). Plus loin, il se souvient de quelque chose, mais il ne sait pas ce qu'il a fait et il fait encore une fois l'inverse : « encuntre le iuste iniquitet » (Oxf.) > « encontre le dreiturel felonie » (Lud., Ps. 30 / f. 16v). Encore plus loin, il conserve le mot quand il change le verbe qui le précède : « sunt pardunees lur felunies » (Oxf.) > « sunt releces les felonies » (Lud., Ps. 31 / f. 16v). Et parfois il conserve le mot 'felon' : « hume felun » (Oxf.) > « houme felun » (Lud., Ps. 17 / f. 13r). Plus tard, il oublie son choix initial de remplacement du mot : « tuit felunies faisant » (Oxf.) > « tuz mefesanz » (Lud., Ps. 24 / f. 14v). Et pourtant il se sert de 'felon' dans d'autres cas : « li torcenus » (Oxf.) > « le felon » (Lud., Ps. 9 / f. 10r). Enfin, il ne respecte pas ses choix partout, car dans d'autres endroits il maintient le mot 'felon' : « en avirunement li felun eirrent » (Oxf.) > « environ les felons vont » (Lud., Ps. 11 / f. 10v) ; « la face des feluns » (Oxf.) > « la face des felons » (Lud., Ps. 16 / f. 11v) ;

mots étaient des concepts flous qui pouvaient se ranger dans deux groupes, négatifs et positifs. C'est pourquoi il a remplacé parfois 'félou' par « non... » ou « nient deboneyre »,⁵⁸ « feil » par « leal »,⁵⁹ « suef » par « deboner ». ⁶⁰ Dans son idiolecte, ces mots étaient interchangeables. C'est pourquoi il a graduellement oublié ce qu'il s'était proposé de faire et a fini par remplacer A par B, B par C, C par A, B par A etc.⁶¹ C'est aussi la raison pour laquelle il renonce au fur et à mesure à une grande partie de ces changements. C'était un jeu. Il savait qu'il voulait remplacer des mots, mais il ne se souvenait pas toujours quoi et pourquoi.

Un certain nombre de points communs avec les métaphrases

Ses choix peuvent être aussi illogiques. Ils vont dans toutes les directions possibles. Prenons comme exemple la modification « suffranz » (Oxf.) > « pacient » (Lud., Ps. 7 / f. 9v). Deux psaumes plus tard, il fait le remplacement inverse : « patience des povres » (Oxf.) > « suffrance des povre » (Lud., Ps. 9 / f. 10r). Certains changements arbitraires témoignent du fait qu'il préférait une langue plus élaborée,

« felun » (Oxf.) > « felon » (Lud., Ps. 16 / f. 11v). Au bout d'un moment, il renonce à changer le mot. Pareillement, il conserve par la suite « felunie » (Oxf.) > « felonie » (Lud., Ps. 13 / f. 11r).

⁵⁸ Voir à ce propos : « felun » (Oxf.) par « non... » ou « nient-deboneyre » (Lud., Ps. 1 / f. 8r X 3) ; « encrepas les genz, e perit li fel » (Oxf.) > « blamas les genz et perist li nondeboneyre » (Lud., Ps. 9 / f. 9v) ; « li Sire enquert le iuste e le felun » (Oxf.) > « li Sires demande le dreiturel e le nondeboneyre » (Lud., Ps. 10 / f. 10v). Pareillement, « li fel » (Oxf.) > « li nondeboneyre » (Lud., Ps. 9 / f. 10r) ; « li fel Deu » (Oxf.) > « li nondeboneyre deu » (Lud., Ps. 9 / f. 10v). On notera aussi l'emploi des constructions similaires pour des cas où il n'en avait pas du tout besoin : « e posat nette la meie veie » (Oxf.) > « et mist nient teche ma voie » (Lud., Ps. 17 / f. 12v) ; « nette » (Oxf.) > « nient tecche » (Lud., Ps. 18 / f. 13r) ; « dunc serai nez, e serai munde » (Oxf.) > « dont nent teche serroi ; et serroi munde » (Lud., Ps. 18 / f. 13r).

⁵⁹ Voir : « feil » (Oxf.) > « leal » (Lud., Ps. 18 / f. 13r).

⁶⁰ Voir à ce propos : « suefs » (Oxf.) > « deboners » (Lud., Ps. 24 / f. 14v) ; « les suefs » > « les peisibles » (Ps. 24 / f. 14v) ; mais, immédiatement après, « as suefs » > « deboners » (Ps. 24 / f. 14v) ; « oient li suef » > « oient le deboners » (Ps. 33 / f. 17v) ; rapidement après, « kar suefs est li Sire » > « car suefs est li sires » (Ps. 33 / f. 17v) ; et de nouveau changé : « suef » > « deboners » (Ps. 36 / f. 18v). Néanmoins, « suatume » (qui traduit « *mansuetudo* ») > « peisiblete » (Ps. 44 / f. 21v). Enfin, « impietez » (Oxf.) > « deboneiretees » (Lud., Ps. 5 / f. 9r).

⁶¹ Voir aussi le cas de « merci » et de « misericorde » : « misericorde » (Oxf.) > « merci » (Lud., Ps. 20 / f. 13v), bien qu'au paravant il utilisait 'misericorde' ; cf. « en la tue misericorde » (Oxf.) > « en ta misericorde » (Lud., Ps. 30 / f. 16r). Cf. « misericorde » (Oxf.) > « merci » (Lud., Ps. 23 / f. 14v ; Ps. 24 / f. 14v ; Ps. 25 / f. 15r). Cependant, « averas merci de mun pechet » (Oxf.) > « serras propis a mun peche » (Lud., Ps. 24 / f. 14v) ; et « li iustes at merci » (Oxf.) > « li justes avera pite » (Lud., Ps. 36 / f. 19r).

plus intéressante.⁶² Et d'autres choix de traduction, qu'on pourrait définir comme baroques, vont à l'encontre de ses délexicalisations. Le remanieur complique aussi le texte. Les 'eaux' deviennent des 'ruisseaux', le 'lac' devient de la 'boue'.⁶³ Il aime les mots rares. Le cas de « gisarme », qu'il met à la place de l'« épée », est éloquent à ce propos.⁶⁴ Il remplace la 'boue' (« palud ») par une autre sorte de 'boue' (« tay »),⁶⁵ le 'nid d'abeilles' (« ree ») par un autre 'nid d'abeilles' (« bresche »).⁶⁶

Des fois, il est difficile de savoir si ses choix sont la conséquence d'une manière baroque d'écrire ou les réflexes habituels d'un idiolecte qui avait investi certains mots avec des significations particulières. Le cas du mot « repostaille(s) » (Oxf.), connu uniquement des traductions du XII^e siècle, témoigne par exemple du contraire. Il est remplacé par « muscette(s) » (Lud.), avec une signification pareille, mais venant du vocabulaire juridique. Cette décision est toutefois ponctuelle, car le remanieur n'a pas de problème à conserver l'ancien mot dans la traduction du psaume suivant.⁶⁷ On dirait qu'il est en quête d'un style, qu'il délexicalise, relexicalise, remplace et renonce aux mêmes remplacements selon son état d'esprit.⁶⁸

⁶² Voir à ce propos : « parfaï les miens pas es tues sentes » (Oxf.) > « parfetes les alures en tes sentes » (Lud., Ps. 16 / f. 11v). Il répète le même choix plus loin : « les miens pas suz mei » (Oxf.) > « mes alures sur moi » (Lud., Ps. 17 / f. 12v). Cf. « nient utiles sunt fait » (Oxf.) > « nent profitables sunt fet » (Lud., Ps. 13 / f. 11r).

⁶³ Voir : « les eves de iniquitet » (Oxf.) > « les russches et de felonie » (Lud., Ps. 17 / f. 12r) ; « salvas mei des descendanz en lac » (Oxf.) > « sauvas moi de descendans en la boue » (Lud., Ps. 29 / f. 16r).

⁶⁴ Voir : « les espedes » (Oxf.) > « les gisarmes » (Lud., Ps. 9 / f. 9v) ; « la tue espee » (Oxf.) > « ta gisarme » (Lud., Ps. 16 / f. 11v) ; « delivre de espee » (Oxf.) > « deliverez de gisarme » (Lud., Ps. 21 / f. 14r) ; « trai l'espede » (Oxf.) > « hormetet le gisarme » (Lud., Ps. 34 / f. 17v).

⁶⁵ Voir : « palud des places » (Oxf.) > « tay des reues » (Lud., Ps. 17 / f. 12v – lat. *lutum platearum*).

⁶⁶ Voir : « miel e ree » (Oxf.) > « miel e bresche » (Lud., Ps. 18 / f. 13r – lat. *mel et favum*). Le mot « ree » est cependant attesté dans les textes anglo-normands tardifs.

⁶⁷ Voir à ce propos : « en repostailles » (Oxf.) > « en muscettes » (Lud., Ps. 16 / f. 11v) ; mais « e posat tenebres sa repostaille » (Oxf.) > « e mist tenebres sa repostaille » (Lud., Ps. 17 / f. 12r) ; « en la repostaille » (Oxf.) > « en la repostaille » (Lud., Ps. 26 / f. 15r).

⁶⁸ La meilleure illustration de son style se trouve dans ses remaniements des versets 7 et 9 du Ps. 23 : « eslevez vos portes, princes, e seiez eslevees, portes parmanables... eslevez vos portes, princes, e seiez eslevees, portes parmanables... » (Oxf.) > « relevez vos portes vus princes e relevez portes parmaïables... elevez vos portes vus princes et soies eslevez portes parmainables... » (Lud., Ps. 23 / f. 14v – lat. *adtollite portas principes vestras et elevamini portae aeternales... adtollite portas principes vestras et elevamini portae aeternales...*). Cf. « ie eslef mes mains » (Oxf.) > « ico releve meins » (Lud., Ps. 27 / f. 15v – lat. *extollo manus meas*) ; mais aussi « descuverrat le espeisseces » (Oxf.) > « relevera les espessecez » (Lud., Ps. 28 / f. 16r – lat. *revelabit condensa*). Plus tard, quand il a oublié ce qu'il avait fait auparavant, il a remplacé « esleve » (Oxf.) par « oustez » (Lud., Ps. 50 / f. 23r – lat. *dele iniquitatem meam*).

Je dirais que ce style a plus en commun avec la ‘métaphrase’ byzantine qu’avec les remaniements français du XIV^e siècle. Avant Siméon le Métaphraste, la notion de μεταφρασις était un concept aussi vague et fluctuant que celui de « translation » dans la littérature française médiévale. Dans la plupart des exemples anciens, l’acception de μεταφρασις ne différait pas de celle du mot « métaphrase » en français contemporain (‘traduction faite pour exprimer le sens général d’un texte plutôt que sa forme’). La seule différence est que la μεταφρασις byzantine avait un rapport évident avec la rhétorique et son domaine de prédilection n’était pas nécessairement celui des traductions. Il s’agissait d’un remaniement, d’une réécriture, d’une altération quantitative d’un texte donné. C’est à partir de Siméon le Métaphraste (X^e siècle) que ce terme a gagné une acception singulière, en particulier dans le domaine des réécritures de textes hagiographiques, à tel point que ce type de réécriture a généré un genre littéraire en soi : les ‘métaphrases’, réécritures rhétoriques des vies de saints qui composaient des synaxaires inclus dans des ménologes.⁶⁹

Or, il est évident que notre *Psautier de Ludlow* n’est pas un texte dramatique, qu’il ne peut pas être comparé avec un genre hagiographique qui se fonde sur toute une tradition rhétorique. Les μεταφράσεις byzantines étaient également des textes avec une utilité évidente dans la vie du clergé et des paroissiens, alors que les copies du *Psautier d'Oxford* étaient toujours utilisées hors de l’église ou, en tout cas, non pendant la liturgie. Néanmoins, ce que notre traducteur partage, c’est le fait d’avoir constitué une méthode d’altération d’un texte, qu’il a suivi plus ou moins scrupuleusement. Il se trouve effectivement à mi-chemin entre la diorthosis et la métaphrase byzantine. Il est en train de créer un genre qui n’a jamais été continué. Sa démarche est singulière parmi les traductions, adaptations et paraphrases de la littérature française médiévale.

Ce n’est pas donc un hasard si, dans certains cas, il interprète. L’énoncé « cruissirent en mei mes reins » (Oxf.) est devenu chez lui « blamerent moi mes reins » (Lud., Ps. 15 / f. 11v). Le mot latin *increpare* (‘craquer’ ou ‘gronder’) permettait en effet à la fois une lecture littéraire (« cruser », ‘faire du bruit’) et une lecture métaphorique (« blâmer »), selon les différentes interprétations de ce verset psalmique. Le remanieur était, en effet, influencé par le texte latin. Certains choix de traduction dont il se sert paraissent avoir suivi une version latine du *Psautier*. À mon avis, il se peut qu’il lise un manuscrit à doubles colonnes, latin et français, comme une grande partie des copies du *Psautier d'Oxford*.

⁶⁹ Le ménologe métaphrastique reposait, au XIV^e siècle, sur des paraphrases qui accentuaient les formes dramatiques et performatives du discours. C’était un remaniement conscient, théorisé, que le cardinal Bessarion (XV^e siècle) a inclus dans un diagramme des différentes catégories de discours panégyrique. Voir à ce propos Resh 2015. Cf. les quatre essais du volume collectif de Hogel 1996.

Plusieurs preuves sont ambiguës,⁷⁰ mais il existe des cas évidents.⁷¹ Le remplacement du verbe ‘poser’ par ‘mettre’ a été peut-être fait en raison de l’usage du verbe latin « *mittere* ». Dans d’autres cas, le remanieur corrige le texte source de la traduction française d’Oxford et préfère une autre acception du mot latin du Gallican : « cant » (Oxf. – lat. *iubilus*) > « ioie » (Lud.).⁷² Il remplace aussi le verbe « (es)neer » (< lat. *nitidare*) par un *cultismo* qui reproduit le mot latin d’origine (*mundare* > « munder »).⁷³ Ce choix va à l’encontre de son élimination des *cultismi* de l’ancienne traduction, mais ce n’est pas un choix singulier.

Le remanieur se sert d’autres *cultismi* (« abusiou », « aliens », « equité », « porcion », « pelerun », « prudence ») pour surprendre la signification précise des mots du Gallican (« *abusio* », « *alienus* », « *aequitas* », « *ardere* », « *percipere* », « *peregrinus* », « *portio* », « *prudencia* »).⁷⁴ Il sentait donc le besoin de mettre à jour un clerquois qui avait évolué dans les deux siècles qui s’étaient écoulés depuis la rédaction de la traduction d’Oxford. C’est pourquoi il remplace « (tres)turner » par « convertir » uniquement dans les passages où ce verbe traduisait le latin *convertire*. Il ne fait pas le

⁷⁰ Pour ce qui est des preuves ambiguës, voir à titre d’exemple : « les lez d’aquilon » (Oxf.) > « les costes de aquilon » (Lud., Ps. 47 / f. 22r – pour *latera aquilonis*, probablement traduit directement du latin). Parfois il corrige l’ancienne traduction : « cantot tricheries » (Oxf.) > « assembla tricheries (Ps 49 / f. 23r – pour le latin *concinnabat dolos*).

⁷¹ À ce propos, il est essentiel de noter sa manière de traiter les deux derniers versets du Ps. 33, où il était question d’interpréter le verbe latin *delinquent*. Dans le premier cas, « pecherunt » (Oxf.) > « trespacerunt » (Lud., Ps. 33 / f. 17v) ; mais immédiatement après « ne pecherunt » (Oxf.) > « ne deguerpira » (Lud., Ps. 33 / f. 17v). Le deuxième choix de traduction de notre remanieur semble avoir été dicté par le contexte de l’énoncé latin : « *non delinquent omnes qui sperant in eum* ».

⁷² En contexte : « munta Deus en cant » > « monta deuz en joie » (Lud., Ps. 46 / f. 22r). Il choisit de le traduire différemment, car le mot latin « *iubilus* » veut dire ‘chant de jubilation’, ‘joie’. Cette interprétation est d’autant plus évidente quand on note ce qui se passe quelques lignes plus bas, où il remplace « de tute terre » (Oxf.) > « universe tere » (Lud., Ps. 47 / f. 22r), parce que le texte latin avait « *universae terrae* ».

⁷³ Voir à ce propos : « neie mei » (Oxf.) > « munde moi » (Lud., Ps. 18 / f. 13r – lat. *mundare*). De la même manière, « esneie mei » (Oxf.) > « monde moi » (Lud., Ps. 50 / f. 23r – lat. *munda me*) ; et « je serai esneiet » (Oxf.) > « serrai munde moi » (Lud., Ps. 50 / f. 23r – lat. *mundabor*).

⁷⁴ Pour *abusio* : « en mal us » (Oxf.) > « en abusiou » (Lud., Ps. 30 / f. 16v – lat. *in abusione*). Pour *alienus* : « fil estrange » (Oxf.) > « fiz aliens » (Lud., Ps. 17 / f. 12v – lat. *filii alieni*) ; « e de estranges esparne » (Oxf.) > « et des aliens esparniez » (Lud., Ps. 18 / f. 13r – lat. *ab alienis*). Pour *aequitas* : « li tun oil veient oeltez » (Oxf.) > « tez oilz voient equites » (Lud., Ps. 16 / f. 11v – lat. *aequitas*). Pour *ardere* : « esprenderat » (Oxf.) > « ardira » (Lud., Ps. 2 / f. 8r – lat. *exarserit*). Pour *percipere* : « receif la meie ureisun » (Oxf.) > « percevez ma oreison » (Lud., Ps. 16 / f. 11v – lat. *percipe*). Pour *peregrinus* : « estrange sicume tuit li mien perre » (Oxf.) > « pelerun sicome tuz mes pieres » (Lud., Ps. 38 / f. 20r – lat. *peregrinus sicut omnes patres mei*). Pour *portio* : « partie » (Oxf.) > « porcion » (Lud., Ps. 49 / f. 23r – lat. *portionem*). Pour *prudencia* : « cuintise » (Oxf.) > « prudence » (Lud., Ps. 48 / f. 22v – lat. *prudenciam*).

même changement ailleurs. Il conserve le verbe ancien ou le remplace par « décliner » lorsque le verbe latin était « *declinare* ». ⁷⁵

Dans certains cas, on voit bien qu'il ne comprenait plus l'ancienne langue. Il se servait du latin pour les passages trop opaques. ⁷⁶ Tel est le cas de son usage du mot latin « *amplius* », qu'il introduit dans son remaniement, sans le traduire, pour remplacer l'ancien *cultismo* « ampleis ». ⁷⁷ La preuve ultime est l'emploi d'un verbe latin là où l'ancienne traduction d'Oxford utilisait un verbe qu'il ne comprenait plus : « par fu mei esmeras » (Oxf.) > « par fu me *examinasti* » (Lud., Ps. 16 : 3 / f. 11v). Dans ce dernier exemple, il est évident qu'il a lu le texte latin. Sa démarche était, comme celle des métaphrastes, littéraire et philologique dans le même temps.

Erreurs, déla(i)ssements, anglicismes et... conclusions

Il existe aussi nombre d'indices qu'il n'a pas regardé le texte latin. La plupart sont des erreurs évidentes de copie à partir d'une source française. ⁷⁸ Lorsqu'il transcrit « dolurs cume de enfantant » (Oxf.) en tant que « dolor cum defantant » (Lud., Ps. 47 / f. 22r), il est flagrant que le copiste n'a pas regardé le texte latin (« *dolores ut parturientis* »). Une autre preuve se trouve dans le même verset : « les nes de Tharse » (Oxf.) > « les nefes de tarse » (Lud., Ps. 47 / f. 22r), et ainsi de suite. ⁷⁹ Les erreurs se

⁷⁵ Voir : « tresturnant le mien enemi ariere » (Oxf.) > « ne convertisant mun enimi arere » (Lud., Ps. 9 / f. 9v – lat. *in convertendo inimicum meum retrorsum*) ; « seient turnét li peccèhur en enfern » (Oxf.) > « seient converti les pecheors en enfern » (Lud., Ps. 9 / f. 10r – lat. *convertantur peccatores in infernum*). Pour les autres cas, voir : « quant desturnerat » (Oxf.) > « cum tresturnera » (Lud., Ps. 13 / f. 11r – lat. *averterit*) ; et plus loin encore : « desturne de mal » (Oxf.) > « déclinez de mal » Lud., (Ps. 36 / f. 19r – lat. *declina a malo*).

⁷⁶ Il reconnaissait aussi les mots latins dans sa source. Voir à ce propos un exemple où il reprend le mot latin tel quel, mais il l'écrit en français par la suite : « les cedres Libani... le vedel Libani... » (Oxf.) > « les cedres de libani... le vel de libain » (Lud., Ps. 28 / f. 15v). Il va se souvenir plus tard de ce choix de traduction, car : « cedres Libani » > « le cedres de libain » (Lud., Ps. 36 / f. 19r).

⁷⁷ Voir à ce propos : « ampleis leve mei » (Oxf.) > « amplius lavez moi » (Lud., Ps. 50 / f. 23r – pour le latin *amplius lava me*).

⁷⁸ Voir à ce propos, e. g. : « argent par fu esmeret, pruvet a la terre, espurget a set duble » (Oxf.) > « argent par feu esprove a la tere est multiplie » (Lud., Ps. 11 / f. 10v) ; ou bien « chi fait icestes choses ne serat mout en parmanabletet » (Oxf.) > « ki fet ceo ; ne serra mu pardurable » (Lud., Ps. 14 / f. 11r).

⁷⁹ Pour d'autres exemples, voir : « la tue douceur » (Oxf.) > « de ta devocion » (Lud., Ps. 30 / f. 16v – lat. *dulcedinis tuae*) ; « sicum les foilles des herbes » (Oxf.) > « sicome feoile de arbre » (Lud., Ps. 36 / f. 18v) ; « kar il entendirent les ovres del Segnur » (Oxf.) > « car il vendirent les covres du seignur » (Lud., Ps. 27 / f. 15v) ; « iuvenes fui » (Oxf.) > « ieovenes sui » (Lud., Ps. 36 / f. 19r) ; « la fosse de miserie » (Oxf.) > « la fosse de chertistee » (Lud., Ps. 39 / f. 20r) ; « sur nombre » (Oxf.) > « sur mumbre » (Lud., Ps. 39 / f. 20r) ; « chi se fident » (Oxf.) > « qe se feint » (Lud., Ps. 48 / f. 22v) ; « barainetet de m'aneme » (Oxf.) > « la harainguete de m'alme » (Lud., Ps. 34 / f. 18r) ; « nient avanz en sa buche

multiplient lorsqu'il avance dans sa traduction. Il ne regarde que rarement le texte latin.⁸⁰

Certaines *lectiones faciliores* peuvent être séparatives.⁸¹ Quelques-unes permettront peut-être l'identification de la source, puisqu'elles témoignent d'une série d'erreurs de lecture ponctuelles, que le copiste ne fait qu'une seule fois⁸² ou des tentatives

repernemenz » (Oxf.) > « nemie eaunt en sa bouche repreignemenz » (Lud., Ps. 37 / f. 19v) ; « kar em parduns repostrent a mei le peril de ur laz » (Oxf.) > « car en parlur eindegre muscerunt a moi le peril de lur las » (Lud., Ps. 34 / f. 18r – il a mis un adverbe de plus pour sauver sa mauvaise lecture) ; « chi s'esleecent a mes mals » (Oxf.) > « qui s'enleescerent en mes mains » (Lud., Ps. 34 / f. 18r) ; « e la meie substance ensemment cume nient devant tei » (Oxf.) > « et ma suffrance sicome nient devant touz » (Lud., Ps. 38 / f. 19v). Plus loin, il met : « la meie substance » (Oxf.) > « ma sustenance » (Lud., Ps. 38 / f. 20r).

⁸⁰ Il ne comprend pas toujours qu'il s'agit du mot 'portes' : « essalces mei des portes » (Oxf.) > « enhauciez moi de portes » (Lud., Ps. 9 / f. 10r) ; mais par la suite il met « es portes de la fille Syon » (Oxf.) > « en postes de la file Syon » (Lud., Ps. 9 / f. 10r). Il s'agit d'une copie directe du texte français, d'où l'erreur de copie. Même problème plus loin, lorsqu'il remplace « ire » par « cire » : « Muntat li fums en la sue ire, e fus de sa face arst » (Oxf.) > « Monta fume en cire ; et feu de sa face ard » (Lud., Ps. 17 / f. 12r). Un problème de copie est : « ensaignet les meies mains a bataille » (Oxf.) > « enseigne mes mains a la taile » (Lud., Ps. 17 / f. 12v). Voir aussi : « conseil confert » (Oxf.) > « consail conferme » (Lud., Ps. 19 / f. 13r).

⁸¹ Dans certains cas, ses erreurs peuvent nous aider à identifier la source. Le changement « les filles de Tyre » (Oxf.) > « les filles de Sur » (Lud., Ps. 44 / f. 21v) est attendu. Il pouvait effectivement venir de la tradition manuscrite. Certains mots absents pouvaient être également absents de la source. Voir à ce propos : « les biens nostre segnur » (Oxf.) > « les biens du seinur » (Lud., Ps. 26 / f. 15v) ; « d'els a els meismes » (Oxf.) > « de euz a euz » (Lud., Ps. 27 / f. 15v) ; « de la terre de Jordain » (Oxf.) > « de la Jordan » (Lud., Ps. 41 / f. 20v). On observe parfois la trace des erreurs séparatives qui se trouvent cette fois-ci à l'origine d'une interprétation et / ou d'un remplacement. Voir à ce propos : « indignatiun » (Oxf.) > « dedeing » (Lud., Ps. 29 / f. 16r ; en contexte : « kar ire est en l'indignatiun de lui » > « car ire en dedeing de li »). Cf. « e en laz chede en icest meisme » (Oxf.) > « et en la chere en iceste meisme » (Lud., Ps. 34 / f. 18r) ; « e de l'ewe del tuen delit les abeverras » (Oxf.) > « et du roncel de ton lit les abueverras » (Lud., Ps. 35 / f. 18v) ; « ne serai esmout » (Oxf.) > « ne serai iueus » (Lud., Ps. 9 / f. 10r – dans l'acception de 'juif ?'). Un dernier exemple est celui de « glaive forstraistrent li pecheur » (Oxf.) > « la vie forfistrent le pecheor » (Lud., Ps. 36 / f. 18v), bien que plus loin il copie tranquillement le même mot : « li glaives de els » (Oxf.) > « la glaive deeus » (Lud., Ps. 36 / f. 18v). Cf. « li miens glaives » (Oxf.) > « ma glave » (Lud., Ps. 43 / f. 21r). Cf. « ceint de tun glaive » (Oxf.) > « ceint de ton espee » (Lud., Ps. 44 / f. 21v).

⁸² Voir : « ne sis pas ot le cunseil de vanitet » (Oxf.) > « de cel pas oue cunsail de vanite » (Lud., Ps. 25 / f. 15r). Cependant, quelques lignes plus tard, lorsqu'il doit copier une formule similaire, il ne se trompe pas : « ne perdes ot les feluns » (Oxf.) > « ne perdez oue le felons » (Lud., Ps. 25 / f. 15r). De la même manière : « que il mesfacet » (Oxf.) > « que il ne meface » (Lud., Ps. 35 / f. 18v) ; cf. plus loin : « que ie ne mesface » (Oxf.) > « que ne forface » (Lud., Ps. 38 / f. 19v). Voir aussi : « Li Sire diluvie fait enhabiter » (Oxf.), lat.

moins réussies de correction d'une version française.⁸³ S'ajoute aussi la mise en page.⁸⁴ Le texte français qu'il est en train de suivre est ancien, car il oublie de mettre à jour les mots courants.⁸⁵ Cette source avait vraisemblablement transcrit le mot « psalme » (fin du Ps. 17) en tant que « saume », puisque notre remanieur le confond avec l'adjectif 'sauf'.⁸⁶ Mais dans la plupart des cas, il est simplement négligent. Il oublie de copier le verset Ps. 24 :22.⁸⁷ Il fait des sauts de copie⁸⁸ etc.

diluvium > « li sires le delivre et enhabiter fet » (Lud., Ps. 28 / f. 16r), alors que plus loin il est capable de comprendre qu'il s'agit du déluge : « diluvie de multes ewes » (Oxf.) > « diluvie de multes ewes » (Lud., Ps. 31 / f. 16v).

⁸³ Dans certains cas, il n'est pas clair s'il a compris les constructions de la source ou s'il a essayé de la réparer : « Kar quels Deus est estre le Segnur ? quels Deus est estre le nostre Deu ? » (Oxf.) > « Car quidez estre le seignur ; ou quidez estre nostre deu » (Lud., Ps. 17 / f. 12v). D'autres cas sont encore moins clairs : « ensemment cum en but les ewes de mer » (Oxf.) > « sicum en bontaile ewes du mer » (Lud., Ps. 32 / f. 17r). Par ailleurs, il ne comprend pas le calice (passage corrompu dans la source ?) : « la partie del caliz de els » (Oxf.) > « sa partie de turment de eus » (Lud., Ps. 10 / f. 10v). Il met un fruit à la place du refuge : « e li miens refuges, e li miens delivrere » (Oxf.) > « e mun fruit e mun deliverour » (Lud., Ps. 17 / f. 12r) ; vertu à la place de vérité : « en la tue veritet » (Oxf.) > « en ta vertue » (Lud., Ps. 24 / f. 14v) ; volonté pour beauté : « par ta bealtet » (Oxf.) > « par ta volunte » (Lud., Ps. 44 / f. 21v). Cf. « tuit dreiturer de cuer » (Oxf.) > « tut le monde de geor » (Lud., Ps. 31 / f. 17r – lat. *omnes recti corde*).

⁸⁴ Le copiste ne sépare pas le Ps. 9 en deux parties, comme en fait le *Psautier d'Oxford*. Il le garde dans la même unité de texte, sans lemme latin initial. Cependant, il conserve la division du Ps. 17 en deux parties, avec une *littera notabilior*, comme dans le *Psautier d'Oxford* (cf. Lud., Ps. 17 / f. 12v). Je note les divisions, pour la comparaison avec les autres témoins manuscrits de la tradition du *Psautier d'Oxford*. Il commence avec le Ps. 1 sur le f. 8r (incipit « BEnoyt le home qe ne aloyt en le counsail de nient deboners »). La première grande division apparaît au f. 15r, pour le Ps. 27 (incipit « LJ sire ma illuminacion et mun salut ; qi ieo doterai »). La deuxième apparaît au Ps. 39 sur le f. 19v (incipit « JEO dis ieo regaderai mes uoies... »). Suivent : Ps. 51 – f. 23v (incipit « Pur qoi te glorifiez tu en malice » – texte latin erroné : *Quid gloriaris* à la place de *Quid gloriatur*) ; Ps. 52 – f. 23v (incipit « Dist li foulz ; en son qeor nest deus ») ; Ps. 68 – f. 28r (incipit « Sauf me fetez deuz ; car entrerent ewes iesques a ma alme ») ; Ps. 80 – f. 33r (incipit « ENleescez en deu nostre aideour chantiez a deu iacob ») ; Ps. 97 – f. 37v (incipit « Chantez au seignor nouel chant ; car meueiles fist ») ; Ps. 109 – f. 42v (incipit « DJst li sires a seignor ; seiez deuers mes destres ») ; Ps. 119 – f. 47v (incipit « Au seignor cum iestoie traule criai ; e li oisti moi »).

⁸⁵ Voir : « en els » (Oxf.) > « en els » (Lud.), mais immédiatement après vient un « de els » (Oxf.) > « de eus » (Lud., Ps. 15 / f. 11v).

⁸⁶ Voir : « e al tun num dirrai psalme » (Oxf.) > « et a tun noun sauf me dirrai » (Lud., Ps. 17 / f. 13r).

⁸⁷ L'oubli se trouve au feuillet 15r, en début du feuillet, ou peut-être qu'il ne se trouvait pas dans la source. Dans le *Psautier d'Oxford*, le verset est « li nunnuisant e li dreiturer aerstrent a mei, kar ie sustinc tei ».

⁸⁸ Voir à ce propos : « aguaitet que il ravisset le povre, ravir povre dementres que il le atrait » (Oxf.) est devenu « ravir le povre ; tant cum il le atret » (Lud., Ps. 9 / f. 10r). Il fait

L'exemple qui illustre mieux sa manière désinvolte de commettre des erreurs dans ses tentatives de correction, de se rendre compte de ces erreurs par la suite, mais de poursuivre tout de même le remaniement, sans revenir en arrière pour recorriger les fautes commises, est le cas de son traitement de l'expression 'cercle de la terre'. Quand il la rencontre pour la première fois, il croit qu'il s'agit du mot « secle » : « il iugerat le cercle de terre en oeltet » (Oxf.) > « il iugera le secle de tere en oelte » » (Lud., Ps. 9 / f. 9v). Il commet la même erreur par la suite : « li fundament del cercle des terres » (Oxf.) > « les fundemens du secle de teres » (Lud., Ps. 17 / f. 12r). Il ne comprend pas qu'il s'agit de l'« *orbis terrarum* ». Il s' imagine probablement que la construction parle du 'siècle' et il fait par ailleurs la même confusion, lorsqu'il rencontre le mot 'cercle' hors de cette expression : « seient esmout tuit li enhabitant le cercle » (Oxf.) > « seient comuz touz enhabitauns en siecle » (Lud., Ps. 32 / f. 17r).⁸⁹ Mais lorsqu'il a compris, pour une fois, qu'il s'agissait du mot 'cercle' – « e es fins del cercle de la terre » (Oxf.) > « et en fins du rundesce de tere » (Lud., Ps. 18 / f. 13r) –, il n'a plus répété l'erreur. La dernière fois qu'il mentionne cette expression, il l'écrivit de manière correcte : « li cercles des

également des sauts surprenants, comme celui des versets 31-32 du Ps. 34 : « chi volent pais li sun serf ? » (Oxf.) > « qe veilent du serf de lui » (Lud., Ps. 34 / f. 18r). Le verset 32 (« E la meie langue purpenserat la tue iustise, tute iurn la tue loenge ») est complètement absent. Il se trouvait peut-être en fin de feuillet.

⁸⁹ Le *s* à la place du *c* et la chute du *r* proconsonnantique peuvent être également des phénomènes phonétiques anglo-normands. Notre remanieur se sert de plusieurs *s* à la place de *c*, à l'initiale aussi bien qu'à l'intérieur des mots. Voir à ce propos : « Deus chi ceinst mei de vertu » (Oxf.) > « Deus qe seintist moi de vertu » (Lud., Ps. 17 / f. 12v) ; et plus loin : « purceinsis mei » (Oxf.) > « purseintistes moi » (Lud., Ps. 17 / f. 12v). Plus loin, il montre que le problème du *c* / *s* n'est pas limité à l'initiale. Il s'agit de l'adjectif « gras » : « le tun sacrifice seit fait cras » (Oxf.) > « et tun sacrifise seit grace » (Lud., Ps. 19 / f. 13r). Il l'emploie ensuite de la même manière : « cras tor » (Oxf.) > « torel grace » (Lud., Ps. 21 / f. 13v) ; « tut li cras de la terre » (Oxf.) > « tute les graces de tere » (Lud., Ps. 21 / f. 14r). Pour d'autres cas *c* / *s*, voir : « asseccat » (Oxf.) > « acechi » (Lud., Ps. 21 / f. 14r) ; « sur les sentes de iustise » (Oxf.) > « sur les centes de dreiture » (Lud., Ps. 22 / f. 14r) ; « tutes ses tribulatiuns » (Oxf.) > « totes ces tribulacions » (Lud., Ps. 24 / f. 15r). L'affaiblissement du *r* avant une consonne ne caractérise pourtant pas son idiolecte et l'explication de sa persévérance dans ses propres fautes peut être trouvée dans un autre cas, celui de sa manière de lire, comprendre et transcrire le mot 'serf'. Il l'écrivit 'serf', car il fait des confusions, bien que pour une fois il fasse la différence et qu'il l'écrive avec un *c*. Voir à ce propos : « chi parfist mes piez cume de cers » (Oxf.) > « ki parfist me pees come de serfs » (Lud., Ps. 17 / f. 12v). Cf. le mot 'serf' même : « kar li tuen sers » (Oxf.) > « car ton serf » (Lud., Ps. 18 / f. 13r) ; « ne decliner tu en ire de tun serf » (Oxf.) > « ne declinez en ire de ton serf » (Lud., Ps. 26 / f. 15r). Et les 'cerfs' sont écrits correctement plus loin : « aprestaunz les cerfs » (Oxf.) > « aprestant les cers » (Lud., Ps. 28 / f. 16r). Néanmoins, encore plus loin : « li cers » (Oxf.) > « li serf » (Lud., Ps. 41 / f. 20v). C'est qu'il n'attendait pas un animal de la forêt dans le texte des psaumes. De la même manière, il n'attendait pas le 'cercle de la terre'.

terres » (Oxf.) > « les cercles des teres » (Lud., Ps. 23 / f. 14v). Et pourtant il n'est jamais revenu en arrière, pour corriger les anciens (et mauvais) choix de traduction. Il a poursuivi tranquillement son remaniement.

Certaines fautes témoignent peut-être de sa maîtrise inégale du vocabulaire français. Il ne comprend pas le sens du verbe « enlier » : « il sunt enliet e chairent » (Oxf.) > « il sunt obliges et cheirent » (Lud., Ps. 19 / f. 13v). Ensuite, si les formes comme « oistes » semblent être correctes, car ambiguës (elles peuvent traduire à la fois « *auditis* », « *audivisti* » et « *audivistis* »),⁹⁰ d'autres formes, en revanche, semblent être le produit d'une confusion entre le singulier et le pluriel de la deuxième personne – « *visitas* » (Oxf.) > « *visitastes* » (Lud., Ps. 16 / f. 11v) –, à moins qu'il ne s'agisse d'un passage au prétérite : « tu establis en espaciis liu » (Oxf.) > « tu establistes en grant leu » (Lud., Ps. 30 / f. 16r); ou bien « *desturnas ta face de mei* » > « *desturnastes ta face de moy* » (Lud., Ps. 29 / f. 16r ; Ps. 29 / f. 16r).⁹¹ Ce sont des traits banaux du dialecte anglo-normand, mais ils témoignent aussi du fait que notre copiste était sans doute anglais. La preuve ultime qu'il s'agit d'un Anglais est le remplacement du mot 'mâchoires' par '*jans*'.⁹² Et le problème des temps verbaux est récurrent. Il apparaît dans d'autres exemples, avec d'autres changements au pluriel : « *kar tu es Deus* » (Oxf.) > « *car vus estes mun deu... en toi* » (Lud., Ps. 24 / f. 14v).⁹³

Ces choix sont ponctuels, ils peuvent être interprétés de manières diverses, mais d'autres faits linguistiques ne s'expliquent pas ainsi. Sa tendance de mettre au futur des verbes qui sont au présent dans la traduction d'Oxford peut constituer l'un de ces exemples.⁹⁴ Dans d'autres occasions, notre copiste-remanieur change les temps

⁹⁰ Voir à ce propos un manuel anglo-normand de grammaire latine édité par Hunt 1991, vol. 1 (Texts), p. 109. Dans le *Psautier de Ludlow*, voir le cas suivant : « *kar tu me ois* » (Oxf.) > « *car tu me oistes* » (Lud., Ps. 16 / f. 11v).

⁹¹ D'autres exemples existent aussi, que j'évite de traiter, car également ambiguës : « *purquei me deguerpis* » (Oxf.) > « *purquoi me deguerpistis* » (Lud., Ps. 21 / f. 13v) ; « *apareilas* » (Oxf.) > « *aparilastes* » (Lud., Ps. 22 / f. 14r) ; « *kar tu receus mei* » (Oxf.) > « *car tu recustes moi* » (Lud., Ps. 29 / f. 16r) ; « *tu convertis* » (Oxf.) > « *convertistes* » (Lud., Ps. 29 / f. 16r) ; « *dessiras mun sac e me avirunas de leece* » (Oxf.) > « *detrenchaustes mun sanc et environastes moi de leesce* » (Lud., Ps. 29 / f. 16r) ; « *nurriras mei* » (Oxf.) > « *noristes moi* » (Lud., Ps. 30 / f. 16r) ; « *raachatas mei, Sire* » (Oxf.) > « *rechatastes moi sire* » (Lud., Ps. 30 / f. 16r) ; « *debotas els* » (Oxf.) > « *debotaustes euz* » (Lud., Ps. 43 / f. 21r) ; « *plous* » (Oxf.) > « *plustes* » (Lud., Ps. 43 / f. 21r) ; « *confundies* » (Oxf.) > « *confundistes* » (Lud., Ps. 43 / f. 21r).

⁹² Voir à ce propos : « *lur maixeles cunstrain* » (Oxf.) > « *les ieowes de euz custreinez* » (Lud., Ps. 31 / f. 17r).

⁹³ Voir : « *kar de mes bien nen as besuin* » (Oxf.) > « *car de mes biens n'avez bosoin* » (Lud., Ps. 15 / f. 11r) ; « *oi, Sire...* » (Oxf.) > « *ooyez sire...* » (Lud., Ps. 26 / f. 15r) ; « *delivre mei* » (Oxf.) > « *deliverez moi* » (Lud., Ps. 30 / f. 16v)

⁹⁴ Voir à ce propos : « *oblies tu mei* » (Oxf.) > « *oblieras moi* » (Lud., Ps. 12 / f. 10v) ; « *cels chi espèrent en toi* » (Oxf.) > « *euz qui esperront en toi* » (Lud., Ps. 30 / f. 16v). Dans le deuxième exemple, il se peut qu'il s'agisse uniquement d'une graphie différente. Parfois, il

verbaux, et encore pour des raisons inexplicables.⁹⁵ Il change parfois la personne des pronoms.⁹⁶ Et il confond parfois le latin et le français : « e el saint num de lui esperums... secume nus esperames en tei » (Oxf.) > « et en seint non de li esperames... sicum esperamus en tei » (Lud., Ps. 32 / f. 17v). Dans ce psaume, le texte latin a *speravimus*. Il se peut, peut-être, que le français et le latin soient tous les deux des langues étrangères pour notre remanieur.

Ce serait un métèque, un Anglais francophone qui s’amusait à changer le lexique des anciens textes anglo-normands. À la différence du copiste du *Psautier d’Arundel* (ms. British Library, Arundel 230 – daté du XII^e siècle), qui adapte la version française au texte latin, pour suivre ce dernier de manière interlinéaire, la version du *Psautier de Ludlow* n’a aucune raison de changer le texte de sa source. À en croire la dernière étude consacrée aux copistes de ce manuscrit, le remanieur du XIV^e siècle serait le maître du *Harley Scribe*, deuxième copiste et propriétaire du manuscrit (Fein 2016). Ce maître, « a prolific scribe from Ludlow, whose work is known solely from that manuscript » aurait transcrit sa copie du *Psautier d’Oxford* quand le *Harley Scribe* serait encore un jeune homme, entre 1314-1315 peut-être. Néanmoins, j’ai du mal à m’imaginer que cette copie de l’ancienne traduction était, comme en suppose Susanna Fein (*ibid.*, 2-3), « a book of instructive texts formed by a master teacher-scribe for the purpose of passing them to a student-scribe assistant », et encore « for devotional and instructional purposes ». Je n’ai aucun critère de datation et je ne peux pas mettre en doute cette datation haute, mais je peux douter du caractère « prolifique » d’un scribe qui n’est connu que pour avoir copié des textes dans un seul manuscrit. Je peux douter aussi de l’intention pédagogique de cette collection. Le remaniement du *Psautier* témoigne plutôt d’une volonté de changer le texte.

L’on peut ainsi lui reconnaître le mérite d’avoir voulu créer une méthode nouvelle, jusqu’à un certain point comparable aux διορθώσεις et μεταφράσεις byzantines, mais il faudra avouer qu’il n’a certainement pas su la suivre jusqu’au bout. Pour notre remanieur, c’était un divertissement. Il s’amusait à jouer avec l’ancienne langue. Il avait sans doute compris que le clerquois du XII^e siècle était une langue artificielle. C’est pourquoi il a inventé une langue artificielle personnelle : l’idiolecte savant de sa propre version du *Psautier*.

change toutefois la personne dans le même temps que le temps verbal : « dechieðe » (Oxf.) > « ieo decherroi » (Lud., Ps. 7 / f. 9r).

⁹⁵ Pour d’autres changements, voir : « sun arc tendit » (Oxf.) > « sun arc ad atendu » (Lud., Ps. 7 / f. 9v) ; « il verrat » (Oxf.) > « il avera veu » (Lud., Ps. 48 / f. 22v) ; « esteit » (Oxf.) > « fust » (Lud., Ps. 48 / f. 22v). Aussi bien que l’inverse : « at fait merveiluses » (Oxf.) > « fist mervilous » (Lud., Ps. 15 / f. 11v).

⁹⁶ Voir par exemple : « Sire, chi est semblanz a tei » (Oxf.) > « sire qe est semblables a moi » (Lud., Ps. 34 / f. 18r) ; « l’aneme de ses enemis » (Oxf.) > « les almes de tes enemis » (Lud., Ps. 40 / f. 20v) ; « tute la gloire de lui » (Oxf.) > « tote ma gloire de lui » (Lud., Ps. 44 / f. 21v).

Bibliographie

- Berman, Antoine, *'Translatio studii' et pouvoir royal*, « Poésie », 80, 1997, 190-200.
- Bulot, Thierry/Blanchet, Philippe, *Une introduction à la sociolinguistique (pour l'étude des dynamiques de la langue française dans le monde)*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2013.
- Coseriu, Eugenio, *La geografía lingüística*, Montevideo, Instituto de Filología, 1956.
- Dean, Ruth J./Boulton, Maureen B. M., *Anglo-Norman Literature: A Guide to Texts and Manuscripts*, Londres, Anglo-Norman Text Society, 1999.
- Fein, Susanna, *The Harley Scribe's Early Career: New Evidence of a Scribal Partnership in MS Harley 273*, « Journal of the Early Book Society for the study of manuscripts and printing history », 19, 2016, 1-30.
- Flydal, Leiv, *Remarques sur certains rapports entre le style et l'état de langue*, « Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskab », 16, 1951, 241-258.
- Hogel, Christian (dir.), *Metaphrasis. Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography*, Oslo, Research Council of Norway, 1996.
- Hunt, Tony, *Teaching and Learning Latin in Thirteenth-Century England*, 3 vol., Cambridge, D. S. Brewer, 1991.
- MED = *Middle English Dictionary*, Ann Arbor, University of Michigan, 1952-2001.
- Resh, Daria D., *Toward a Byzantine Definition of Metaphrasis*, « Greek, Roman, and Byzantine Studies », 55, 2015, 754-787.
- Revard, Carter, *Oppositional Thematics and Metanarrative in MS Harley 2253, Quires 1-6*, in *Essays in Manuscript Geography: Vernacular Manuscripts of the English West Midlands from the Conquest to the Sixteenth Century*, Wendy Scase (dir.), Turnhout, Brepols, 2007, 95-112.
- Short, Ian (éd.), *The Oxford Psalter (Bodleian MS Douce 320)*, Oxford, Anglo-Norman Text Society, 2015.
- Woledge, Brian/Clive, H. P., *Répertoire des plus anciens textes en prose française, depuis 842 jusqu'aux premières années du XIII^e siècle*, Genève, Droz, 1964.

BIBLIA ÎN MANUALELE ROMÂNEȘTI DE EDUCAȚIE MUZICALĂ*

DANIEL CAMARĂ

Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia

daniel.camara7@yahoo.com

Abstract: In this article we want to analyse the significance of the religious song concerning the musical education in the Romanian school starting from the inter-war period up to the present day, as it clearly results from the theoretical works and the analysis of the teaching materials (the school curriculum, textbooks, song collections). Our research highlights the fact that the great composers and the Romanian educators from the first half of the XXth century (such as George Breazul) considered the religious song extremely important in children's education. This thing is reflected in the important role of the religious song in school books both regarding the basic notions skills (such as musical scales, intervals etc.) and the moral education as well. The Communist period brought with it the elimination of any religious trace in the musical education taught in schools, turning it into an ideological tool. After the 1989 Revolution there was an attempt of a return to George Breazul's outlook, but this initiative has been abandoned. Nowadays, the religious songs in school books are assessed as „traditions”, having as a sole purpose the example of a certain period in the history of music. Thus, the present situation gets much closer to the Communist period rather than to Geoge Breazul or Timotei Popovici's ideals.

Keywords: religious song, musical education, Communist ideology, Christmas songs

În contextul în care, adesea, rolul educației religioasă-morale este minimalizat, marginalizat, persiflat, negat sau combătut cu înverșunare (Necula 2010, 6, 10), implicit, astfel de atitudini afectează și rolul pe care cântarea biblică sau religioasă îl are în educație și în viața societății¹. Dacă în trecut cântarea bisericească era percepută ca un fundament al educației², în comunism a fost scoasă total din programele și din manualele de muzică, iar în contemporaneitate aceasta este tratată, din ce în ce mai mult, ca un simplu gen muzical sau ca o realitate învechită, demodată, menită să fie izolată în locașuri de cult, în unele săli de concerte, în medii private sau în cărți.

* *The Bible in the Romanian textbooks of Musical Education*

¹ „Secularizarea a devenit o problemă ce afectează treptat toate societățile lumii, propunând excluderea religiei din sfera publică, privatizarea sentimentului religios și propaganda ateistă care reduce persoana umană exclusiv la zona biologică” (Holbea 2015, 49).

² „Pentru istoria pedagogiei s-a neglijat o tradiție multiseclară în care muzica religioasă de tip bizantin reprezenta nu numai o activitate prioritară..., cu puternice implicații culturale și constituind singurul mijloc de formare a unei culturi umaniste complexe, cu efecte puternice în cultivarea poporului și în plămădirea unei spiritualități specifice” (Vasile 1995, 31).

De asemenea, la o privire superficială, s-ar părea că nu există nicio legătură între Biblie și manualele de muzică din sistemul de învățământ, existând ideea că acestea fac parte din domenii diferite, fiecare având o direcție proprie. Cel mult, într-un manual de muzică, o cântare cu text biblic ar putea fi un fragment ilustrativ pentru segmentul muzicii religioase. De aceea, prin această expunere ne dorim să evidențiem sensul întâlnirii dintre Biblie și manualul de muzică din spațiul românesc, prin câteva considerații generale, fiind conștienți de faptul că subiectul este foarte complex. Desigur, vom întâlni în manualele de muzică și cântece care nu au ca text citate biblice exacte, dar, extinzând înțelesul cuvântului *biblic*, vom observa că și aceste cântări izvorăsc tot din *Biblie* (Nikolakopoulos 2015, 14), textul unei melodii religioase conținând „idei metamorfozate ale *Sfintei Scripturi*” (Barbu-Bucur 1988, 95). Deci, chiar dacă le numim religioase, liturgice sau bisericesti, cântările sunt în esența lor biblice, pentru că explică sau exprimă trăirea concretă a *Bibliei*.

1. Fundamente ale prezenței *Bibliei* în manualele de muzică românești

În general, nu doar muzicienii, ci și alți oameni de cultură – filosofi, pedagogi, psihologi etc. – vorbesc despre rolul educativ pe care îl are muzica, prin cultivarea sentimentelor morale, religioase, patriotice, civice, având efecte multiple asupra vieții spirituale (Vasile 2004, 18). Aceștia consideră că, prin însăși natura ei, muzica are și o funcție religioasă: prin caracterul său spiritual, ea izvorăște din lumea divină, din cântarea îngerilor, are o constituție asemănătoare cu ființa umană, iar ținta ei supremă este sacral, chiar și atunci când uită de această menire. De aceea, din cultul divin muzica a intrat în viața cotidiană, în școală și în activitatea educațională (ibid., 13), având un rol deosebit în procesele psihice de cunoaștere (gândirea, memoria, atenția, imaginația, creativitatea), în procesele psihice afective (emoții, sentimente, pasiuni), în cele volitive (voința, perseverența, tenacitatea), formând trăsături morale și de caracter (responsabilitatea, disciplina, exigența, respectul, simțul estetic, echilibrul) și, astfel, înfrumusețând atitudinile, deprinderile și conduita (ibid., 8; Munteanu 2007, 90-93).

Astfel, privit în profunzime, un cântec cu text biblic nu e un simplu cântec ce ține doar de domeniul bisericesc. De exemplu, în trecut, elevii educați în școlile mănăstirești, prin muzica bisericască se aflau într-un sistem educațional foarte complex: cunoșteau scrierea și citirea muzicală, dar și literară, limbile greacă, latină, slavonă, în care erau scrise textele, apoi, prin conținutul cântărilor, dobândeau cunoștințe de teologie, istorie, filosofie, astronomie, etc. (Cosma 1973, 159), toate cu efecte asupra gândirii și modului de viață. În același mod, un cântec cu text biblic poate să deschidă și astăzi perspective nebănuite, așa cum deschide și prezența educației religioase în viața elevului (Cucoș 2009, 15-17). Într-o trecere rapidă, putem să amintim câteva dintre posibilele perspective pe care le poate oferi cântecul biblic în educația muzicală: *muzical*, prin elementele de limbaj și noțiuni și cultura muzicală (cântecul biblic poate fi utilizat în analiza muzicală, în ilustrarea noțiunilor

teoretice, în audii, etc.); *teologic*, prin valorile religioase (Șebu/Opriș/Opriș 2017, 23); *ontologic*, prin aspirația naturală a omului către sacru (cf. Ps. 41:1-2; Eliade 2005, 52); *filologic*, prin text (implicații literare) și limbă (română, clasică sau modernă) (Jinga 2001, 24); *etic sau moral*, prin imboldul spre atitudini, deprinderi și conduită morală (Cucoș 2009, 16); *cultural*, prin legătura cu Biblia ca sursă a culturii naționale (Câdea 1997, 143) și europene (Baconsky 2007, 15; Papahagi 2008, 70); *psihologic*, prin antrenarea proceselor psihice și prin efectul terapeutic (Cucoș 2009, 16; cf. Regi 16:23); *estetic*, prin legătura cu frumosul divin (Stamoulis 2011, 137); *istoric*, prin legătura cu valorile trecutului (Breazu 1970, 38); *educativ*, prin înfrumusețarea caracterului, *sociologic*, prin comuniune, solidaritate, respect și înțelegere; *ecumenic*, prin depășirea granițelor confesionale (Cucoș 2009, 16-17).

2. Aspecte ale educației muzicale românești din trecut și din prima jumătate a secolului al XX-lea

La fel ca în întreaga Europă, unde creștinismul a fost factor educativ și cultural, și la români Biserica a fost multă vreme școala poporului în toate aspectele vieții (Vasile 1995, 68). Putem spune, așadar, că între cântarea bisericească și educația muzicală nu era o delimitare propriu-zisă: cântarea bisericească era educația muzicală, iar educația muzicală era cântarea bisericească, într-o vreme în care copiii erau crescuți în dimensiunea doxologic-euharistică a vieții. Biserica era sursa vieții în toate aspectele ei. De aceea și școala și educația erau legate de Învățătorul-Hristos. Chiar numele de dascăl – educator, profesor, pedagog – arată această realitate, omul de strană (cu rol muzical și educativ) devenind apoi omul catedrei (ibid., 69).

În Biserică apar primele manuale școlare, dar și cele dintâi încercări de metodică din istoria învățământului românesc, cu mult înainte de apariția manualelor pentru celelalte discipline (ibid., 72). Astfel, „primul manual care explică notația cucuzeliană la începutul cântărilor liturgice, în limba greacă, este cel din 1511, datorat lui Evstatie de la Putna; prima încercare de metodică a muzicii psaltice, tot în limba greacă, este *Antologhionul* lui Antonie al Putnei, din 1545; prima propedie tradusă în limba română este în *Psaltichia rumânească*, a lui Filothei sin Agăi Jipei, datată 1713; prima propedie în limba română tipărită în străinătate (la Viena), în notație hrisantică, este *Theoreticonul* lui Macarie Protopsaltul (1823); prima gramatică muzicală scrisă în limba română, tot în notație hrisantică, dar tipărită în țară, la București, în tipografia proprie, este *Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești* al lui Anton Pann (1845)” (ibid., 73-74).

Pedagogii care s-au ocupat cu educația muzicală nu au uitat acest fundament al educației muzicale românești. Vom da câteva exemple de compozitori preocupați de pedagogia muzicală în prima parte a secolului al XX-lea care merg pe această linie. Astfel, în viziunea lui Ion Popescu Pasărea, școala era o continuare firească a Bisericii, iar cântarea bisericească „trebuia să fie prezentă în toate școlile, de toate gradele și profilurile, pregătind sufletele viitorilor membri maturi ai societății pentru receptarea valorilor ei” (Grăjdan 1998, 204). În prefața la *Cântările Sfintei Liturghii*,

din anul 1908, scria: „Am scris aceste cântări spre a fi predate copiilor din școalele primare... (și) învățarea acestor cântări ne va conduce la popularizarea cântărilor bisericești” (ap. Grăjdan 1998, 204).

Timotei Popovici, în prefața cărții de cântece pentru copii, din anul 1923, afirma: „cântarea este unul dintre cele mai puternice mijloace de educație. De aceea pedagogia a stabilit ca scop principal al ei în școală cultivarea tuturor sentimentelor bune omeneste și în special al celui religios, moral și patriotic național, iar ca al 2-lea scop dezvoltarea gustului muzical și al culturii estetice și artistice...” (CÂNT. POP. 1923, IV). De asemenea, în viziunea aceluiași autor, „scopul material al instrucțiunii din cântare în școala populară este: școala să învețe pe copii un număr potrivit de cântece, prin cari nu numai să li se dezvolte gustul estetic, vocea și auzul, precum și interesul pentru cântare, dragostea de a cânta, ci acele cântece să le poată folosi și în viața lor ulterioară de oameni crescuți” (Popovici 2002, 272). În același an, D. G. Kiriac, N. Bănulescu și N. Saxu scriau, în prefața colecției de cântece și coruri școlare, că au avut în vedere scopul „de a deprinde pe copii cu cântecul și de a forma gustul pentru muzică. În cântecele acestea, ușoare și în cea mai mare parte în spiritul național, se vorbește despre Dumnezeu (cântece religioase), de patrie și de neam (cântece patriotice) și de viața și activitatea școlărilor (CÂNT. KIR. 1923, III). Acești autori, ca de altfel și Timotei Popovici în lucrarea menționată, nu sunt închiși sau exclusiviști, ci, având fundamentul, afirmă că includ în carte, „pentru a îmbogăți și varia colecțiunea... câteva cântece școlare franceze, germane și italiene, dintre cele care ni s-au părut mai apropiate de gustul și spiritul poporului nostru” (ibid., IV).

George Breazul, cel ce reprezintă „culmea cea mai înaltă în istoria pedagogiei muzicale românești” (Vasile 1995, 186), în programa din 1937 (v. Vasile 2003, 83) enumeră între scopurile educației muzicale și menirea „de a deștepta interesul și a le cultiva gustul, dragostea și înțelegerea pentru cântecul și jocul popular românesc și pentru muzica bisericească strămoșească, deprinzându-i a cânta și asculta viersul românesc” (Breazul 2003, 150, 171). Acest obiectiv nu va rămâne teoretic, deoarece, „în fiecare clasă se vor învăța de asemenea anumite cântece liturgice, așa încât, după terminarea clasei a IV-a, toți elevii să știe să execute cântările Sfintei Liturghii, după melodiile bisericești tradiționale (ibid., 151, 171). Pe lângă cântecele bisericești specifice clasei, toți elevii „vor învăța și vor ști: rugăciunea la intrarea în clasă (*Doamne al puterilor*), o rugăciune la ieșirea din clasă (*Cu noi este Dumnezeu*), troparul bisericii de care ține școala, *Mântuiește, Doamne, poporul Tău, Hristos a înviat, Nașterea Ta, Hristoase și Probobul* (melodiile bisericești strămoșești)” (ibid.), iar în preajma sărbătorilor vor învăța colinde de Crăciun, Florii și de Paști (ibid.). Prin acestea, George Breazul își propunea ca „muzica să contribuie efectiv la reintegrarea copiilor în ființa sufletească istorică a obștii, în spiritualitatea, credințele, datinile, în mit, în legendă, în văpaia de dor, de năzuințe și eroism românesc... Muzica și educația trebuie să contribuie la desăvârșirea vieții sufletești a copilului român spre a deveni nu o ființă abstractă, hibridă, calchiată după cine știe ce tipare născocite de vreo minte istețită dar iresponsabilă, ci după modelul viu, prototipic, ideal al omului român” (ibid., 172). Actualitatea aprecierilor lui George Breazul azi este confirmată

de perspectiva dinspre științele educației în această problemă, exprimată de profesorul Constantin Cucuș astfel:

Nu este deloc anacronică sau discordantă cu idealurile umanității contemporane. E bine să fim racordați la „satul global”, la societatea „mondializată”, să cunoaștem sau să scrutăm valorile acesteia, dar e obligatoriu să ne formăm în perspectiva unei identități anume (prin incluziunea într-o limbă, religie, cultură), să ne „cultivăm grădina”, pentru că doar astfel ne putem afirma ca individualități, alții putând să ne distingă sub marca unui profil identitar. Globalizarea nu trebuie să conducă la diluarea contururilor identitare, ci la recunoașterea și valorizarea lor. O veritabilă societate a viitorului va trebui să se bazeze pe jocul inteligent dintre generalitate și particularitate, pe dialectica subtilă dintre global și identitar. Identitatea diferențiază lucrurile, le face să nu fie repetitive, care concură la bogăția și poliformismul valoric al lumii în care trăim (Cucuș 2017, 117).

În ceea ce se poate numi „prima încercare sistematizată de predare a muzicii în învățământul general” (Vasile 2004, 96), *Îndrumări metodice în predarea muzicii*, apărută în 1939, Nicolae Lungu afirmă că scopul educației muzicale este „să desăvârșească cultura estetică a elevului” și să consolideze sentimentele superioare, și anume: sentimentul moral, religios, patriotic, social, rolul suprem al muzicii fiind acela de a-l face pe elev să simtă trăirea frumosului prin muzică” (ap. Vasile 2004, 97). Chiar și multe dintre noțiunile teoretice în această perioadă sunt explicate și aplicate cu ajutorul unor cântece bisericești. Este, de exemplu, cazul manualului scos de Gr. Magiari și Nicolae Lungu în 1935: *Cu noi este Dumnezeu, Sfinte Dumnezeule* sau colinde sunt utilizate în predarea gamelor (MUZ. 1935⁴, 78). Alte manuale din această perioadă merg pe aceeași idee.

3. Considerații privind perioada comunistă

Odată cu instalarea comunismului, cântarea biblică sau bisericească a fost eliminată din educația muzicală. Nu doar că a fost eliminată cântarea, ci chiar și biografiile compozitorilor au fost prezentate fără legătura acestora cu Biserica. De exemplu, despre Timotei Popovici nu se spune că a fost preot, profesor la Institutul Teologic și dirijor al corului Catedralei Mitropolitane din Sibiu, ci pur și simplu că „a fost profesor de muzică la Brașov și apoi la Sibiu, unde, timp de 45 de ani, a activat cu abnegație pentru dezvoltarea creației și artei corale din țara noastră” (MUZ. 1977^a, 44). De asemenea, creația compozitorilor era prezentată fără partea religioasă (ibid.)³, iar textele incompatibile cu noua ideologie erau excluse sau „adaptate”. Același lucru se întâmpla și în cazul colindelor (atunci când, rar, se scria despre ele). În capitolul *Cântece legate de obiceiurile de iarnă* ni se spune că „aceste cântece își au

³ A se vedea și celelalte manuale din epocă, de exemplu MUZ. 1977^b, 80, unde sunt prezentați Gavriil Musicescu, Ciprian Porumbescu, George Dima, Ion Vidu, Dumitru G. Kiriac, Iacob Mureșianu, Timotei Popovici etc.

originea în trecutul isoric depărtat. La geți și daci, Anul Nou coincidea cu echinocțiul de primăvară, când începeau muncile câmpului. Această zi constituia prilejul unor petreceri, dansuri și cântece, jocuri dramatice, daruri, mese îmbelșugate, urări de fericire. Pe fondul obiceiurilor geto-dace s-au suprapus elementele sărbătorilor creștine” (MUZ. 1968¹⁰, 43). Exemplele de colinde nu au nicio idee religioasă, ci doar întâlnirea protocolară dintre colindător și gazdă, însoțită de urările de bine: *Și-am plecat să colindăm, Slobozî-ne gazdă-n casă* etc. (ibid.). Apar și noi cântece de iarnă, precum *Brăduleț, brăduleț, Moș Crăciun* este înlocuit cu *Moș Gerilă*, iar colinda lui Timotei Popovici, *Florile dalbe*, începe cu versul, *Ia sculați voi muncitori* (MUZ. 1981³, 76, 77).

Exemplele ar putea continua, dar toate ar evidenția aceeași idee: eliminarea cântării religioase din educația muzicală a elevilor, disciplina Muzică, care ajunge subordonată ideologiei comuniste, devenind un „instrument de propagandă” (Vasile 2004, 85).

4. Situația de după 1989

După 1989, cântarea bisericească reintră în școală și în educația muzicală a elevilor. Programa aprobată de Ministerul Învățământului în anul 1993, cu nr. 32655, își va exercita rolul de cunoaștere, de formare de priceperi și deprinderi muzicale și culturale inclusiv asupra formării personalității elevilor, mizându-se pe aspecte psihice, morale, civice, religioase, sociale, voliționale etc. Aceasta cuprinde toate tipurile de muzică: populară, cultă, religioasă, de divertisment sau ușoară (ibid., 87). Prin MUZ. VAS. 1997⁷ se încearcă revenirea la viziunea lui George Breazul, fiind luat ca model manualul său, *Carte de cântece pentru clasa a IV-a secundară*, în uz din 1931 până în 1947, premiat de Academia Română și elogiat de specialiștii epocii participante la Congresul Internațional de educație muzicală de la Praga, din anul 1936 (MUZ. VAS. 1997⁷, 5). În acest manual se exprimă esența concepției lui George Breazul, care are în vedere valorile naționale (cântecul popular și cântarea bisericească străbună) și pe cele universale, manualul deschizându-se „cu un cântec de leagăn și cu cântări proprii liturghiei ortodoxe și încheindu-se cu o pagină din Simfonia a IX-a de Beethoven” (Vasile 2004, 5).

Treptat, lucrurile se schimbă din nou, astfel încât în prezent cântecul religios ocupă un loc tot mai redus în programa Educației muzicale din țara noastră. Așadar, la clasa pregătitoare, la clasele I-a și a II-a, în capitolul *Sugestii pentru repertoriul de cântece* din programa aprobată în anul 2013, nu există nicio cântare biblică sau religioasă (PROG. MUZ. I-II, 10). La același capitol, în programele pentru clasa III-a și a IV-a, nu sunt menționate cântece bisericești, dar la clasa a III-a apar la modul general „colinde de Crăciun și Anul Nou”, iar la clasa a IV-a, pe lângă acestea, tot la modul general, apar „cântece, elemente de ritual de Sfintele Paști” (PROG. MUZ. III-IV, 9). La clasele V-VIII, situația se prezintă astfel: la clasa a V-a apar cântarea *Hristos a înviat* și colinde; la clasa a VI-a, *Veniți să ne închinăm, Hristos a înviat, Fericirile, Cu noi este Dumnezeu* și colinde; la clasa a VII-a, *Tatăl nostru, Fie numele Domnului*,

Mergi la cer și colinde; în fine, la clasa a VIII-a apar doar colindele (PROG. MUZ. V-VIII, 6-17). Desigur, acestea sunt „sugestii”, esențială fiind viziunea profesorilor de educație muzicală, aplicată la modul concret. Cu toate acestea, asistăm la o lipsă de fundamentare a educației muzicale pe valorile autohtone, între care este și cântarea bisericească. Astfel, cântarea își pierde rolul ei educativ-formativ, devenind doar o chestiune de cultură generală, o exemplificare a unor minime cunoștințe de muzică religioasă. De asemenea, în privința colindelor, tot din cauza faptului că lipsește fundamentarea pe conținutul teologic al Sărbătorii Nașterii Domnului și pe al tradiției românești, asistăm la o comercializare a Crăciunului și la o denaturare a colindei și a colindatului. Acest fundament ne spune tocmai că profunzimea Sărbătorii nu are nimic în comun cu exuberanța zgomotoasă a „colindelor” de consum.

5. Aspecte comparative ale prezenței sau absenței Bibliei în manualul de educație muzicală de clasa a V-a

Pentru a ne da seama de prezența cântecului biblic în manualele de muzică (fără să urmărim și colindele), vom exemplifica prin câteva manuale de clasa a V-a din perioade diferite: 1931, 1978, 1996, 2017, considerând că acestea sunt ilustrative pentru toate clasele din aceste perioade:

1. G. Breazul și Sabin Drăgoi, *Carte de cântece pentru clasa I secundară de băieți și fete*, Editura Scrisul Românesc, 1931, reeditată în 1932, 1934, 1935, 1936, 1937, 1942, 1943, 1947, „întocmită în conformitate cu programa analitică în vigoare și aprobată de Onor. Ministerul Culturii Naționale și al Cultelor, carte premiata de Academia Română în 1932” (= CÂNT. 1943¹).

Cântecul religios nu este un scop în sine, dar este prezent în acest manual în mod natural, firesc, fiind folosit ca aplicare a noțiunilor muzicale teoretice. Astfel, din cântecelul inspirat din Biblie⁴, *Nimănui să nu-i faci rău, că te vede Dumnezeu*, concomitent cu mesajul religios-moral, elevii învață despre melodie, sunet muzical, înălțime, durată, expresivitate și dicție (CÂNT. 1943¹, 14-18). Cu gândul la desăvârșire, cântând un „cântec de școală” (ibid., 19)⁵, copiii învață măsura de două pătrimi, intonând „cu seninătate și convingere, articulând bine cuvintele, bătând tactul...” (ibid., 21). Prin cântarea *Doamne al puterilor*⁶ (ibid., 43) (rugăciunea la

⁴ „...ochii Domnului supraveghează cărările omului și vede toți pașii lui” (Iov 34:21); „Din cer a privit Domnul, văzut-a pe toți fiii oamenilor. Din locașul Său, cel gata, privit-a spre toți cei ce locuiesc pământul” (Ps. 32:13-14), a se vedea și Fac. 16:13; Mat. 6:26-30 etc.

⁵ „Noi dorim fierbinte/Și vrem să-mplinim,/Suflet, trup și minte/Să desăvârșim”, versuri cu bază biblică: „Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este” (Mat. 5:48); a se vedea și Rom. 12:2; 1Tes. 5:23 etc.

⁶ Cf. „Domnul puterilor cu noi, sprijinitorul nostru”; Ps. 45:7, 11; Ps. 83:4, 9, 13; Ps. 24:17-18; etc.

intrarea în clasă) se descoperă și liniuțele ajutătoare; prin *Cu noi este Dumnezeu*⁷ (ibid., 45) (rugăciunea la ieșirea din clasă), octava; apoi timbrul și intensitatea, prin *Doamne miluiește*⁸ (Ectenia mare) (ibid., 56); gama Do major, prin *Sfinte Dumnezeule* (ibid., 67)⁹, iar canonul în trei voci se exersează prin *Fericii cei cu credință*¹⁰ (ibid., 91).

2. Ștefan Andronic, *Muzica, manual pentru clasa a V-a, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1978*, „elaborat pe baza programei școlare nr. 32.305/1975, aprobată de M.E.I” (= MUZ. 1978⁵). Ca în toate manualele din această perioadă, nu apare niciun cântec religios, iar cântecele mai vechi sunt modificate în spiritul ideologiei. Așa este și cazul cântecului *Limba românească*, (versuri de G. Sion, muzica de L. Cartu), în care versul „vorbiți, scrieți românește, pentru Dumnezeu!”, așa cum era în original, este adaptat la vremuri, devenind „vorbiți, scrieți românește, și-o cântați mereu!” (MUZ. 1978⁵, 66).

3. Regeni Rausch, Simona Ciurumelescu, coordonator științific: prof. univ. Dragoș Alexandrescu, *Educație muzicală, manual pentru clasa a V-a, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1996* (= MUZ. 1996⁵). Manualul „a fost elaborat conform programei analitice pentru clasa a V-a, aprobată cu ordin al ministrului nr. 4633 din 03.08. 1996, și a obținut locul I la concursul de manuale alternative organizat de Ministerul Educației Naționale în anul 1996”.

În primele pagini ale acestui manual (MUZ. 1996⁵, 3-4) sunt trei cântece religioase: *Sfinte Dumnezeule* (după Ghelasie Basarabeanul și Ion Popescu-Pasărea), Rugăciune la intrarea în clasă (*Doamne, Doamne, Ceresc Tată*) și Rugăciune la ieșirea din clasă (*Toți, cu inima curată*)¹¹, ambele cu muzica de Dumitru Georgescu-Kiriatic. În continuare, cântecele religioase sunt presărate prin manual, pentru descoperirea și însușirea aspectelor teoretice. Astfel, *Ochiul lui Dumnezeu / Nimănu-i să nu-i faci rău* (muzica: Dumitru Georgescu Kiriatic) este exemplu pentru analiza structurii unui cântec (ibid., 11); *Înger, îngerașul meu*¹² (muzica: Dragoș Alexandrescu) – citire ritmică și secunda (ibid., 15, 36); *Sfat bun*¹³ (versuri: Z. Boiu, muzica: Timotei Popovici) – citire ritmică și măsura de două pătrimi (ibid., 15, 24); *Doamne miluiește* (Ectenia mare) – intensitatea sunetului muzical (ibid., 37); *Azi cu toți să prăznuim*¹⁴ (Gheorghe Cucu) – optimea urmată de două șaisprezecimi (ibid., 70). În finalul manualului,

⁷ *Cu noi este Dumnezeu*, înțelegeți, neamuri, și vă plecați...”, Is. 8:9; *Doamne al puterilor și Cu noi este Dumnezeu* sunt cântări care fac parte din rânduiala Pavecerniței Mari.

⁸ Cf. Ps. 6:2; 9:13; 30:9; 40:4, 10; 50:1; 85:3; Mat. 15:22, 17:15; etc.

⁹ Cf. Is. 6:3; Apoc. 4:8; Evr. 4:12; Ps. 41:2; etc.

¹⁰ Cf. Ps. 83:13; etc.

¹¹ Cele două rugăciuni sunt de inspirație biblică: Dumnezeu, Tatăl Ceresc (Mat. 6:9; 7:11; 23:9), care îl luminează pe om (Ps. 35:10, Ioan 1:9, 2Cor. 4:6, Efes. 1:18, etc.), căruia Îi mulțumim (1Tes. 5:18, 2Cor. 9:15), cu inima curată (Mat. 5:8, Luc. 8:15), în calitate de fiu (Ioan 1:12), săvârșind binele (Mat. 7:17).

¹² Rugăciune inspirată din Biblie, Mat. 18:10, Dan. 6:20, 23, etc.

¹³ Cf. Ps. 103:28-31, 120:2.

¹⁴ Cântecul prezintă episodul Intrării Domnului în Ierusalim (Ioan 12:12-13).

repertoriul de cântece include și piesele: *Câți în Hristos* (după Ioan Bunescu)¹⁵, *Fie numele Domnului*¹⁶, *Hristos a înviat* (după Alexandru Podoleanu) și rugăciunea *Doamne Sfînte și-ndurate*¹⁷ (ibid., 92, 97, 98).

4. Anca Toader, Valentin Moraru, *Educație muzicală, manual pentru clasa a V-a*, București, Editura Aramis, 2017 (= MUZ. 2017a⁵); **Florentina Chifu, Petre Ștefănescu, *Educație muzicală, manual pentru clasa a V-a*, București, Editura Litera, 2017** (= MUZ. 2017b⁵), ambele „realizate în conformitate cu Programa școlară aprobată prin OM nr. 3393/28.02.2017” și „aprobată prin Ordinul ministrului educației naționale nr. 5264/03.10.2017”.

În primul manual, cântecele religioase sunt așezate într-un capitol special: Cap. VII. 2. *Sărbătorile Pascale. Floriile, Răstignirea. Învierea* (MUZ. 2017a⁵, 70-73); în cel de-al doilea, ele sunt plasate în Unitatea 5. *Elemente de folclor (II). Tradiții și obiceiuri de Florii și de Paște* (MUZ. 2017b⁵, 57-59). Cel dintâi manual menționat aici este ceva mai generos, având cântecele: *Azi cu toți să prăznuim* (muzica: Gheorghe Cucu), *Aleluia* (fragment) din oratoriul *Mesiab*¹⁸ (muzica: Georg Friedrich Händel), *Prohodul Domnului* (fragment) și *Hristos a înviat* în două variante muzicale, Gavriil Musicescu și Al. Podoleanu¹⁹ (MUZ. 2017a⁵, 70-73). În cel de-al doilea manual menționat avem cântările: *O, minune! Azi cu toți să prăznuim* (doar prima strofă), *Cinstiți creștini* – colinda Învierii (colecția George Breazul) și *Hristos a înviat* (muzica: Gavriil Musicescu) (MUZ. 2017a⁵, 58-59).

Din această scurtă incursiune observăm cum cântările cu text biblic și cele religioase cu bază biblică au un profund mesaj religios-moral, deschizând multiple perspective. Dacă în manualele mai vechi (1931 și 1996) aceste cântări însemnau o prezență informativă, dar și formativă, în manualele actuale prezența cântecului religios este redusă, fiind văzut doar ca un gen muzical din istoria muzicii, ce ține de tradiție, contribuind doar la îmbogățirea culturii generale, fără a se mai sonda valențele sale educative, de formare a personalității sau a unei concepții despre lume și viață.

Concluzii

În contribuția de față am făcut o analiză a locului pe care cântecul religios, în esența lui biblic, îl ocupă în educația muzicală din școala românească, urmărind transformările suferite de acesta în trei etape semnificative din ultimul secol: perioada interbelică, regimul comunist și perioada de după 1989. Am avut în vedere fundamentarea teoretică oferită de contribuțiile muzicologilor și pedagogilor

¹⁵ Cf. Gal. 3:27.

¹⁶ Cf. Ps. 112:2.

¹⁷ Cântare inspirată din Psalmi, de ex. Ps. 30:19; 102:8.

¹⁸ *Aliluia/aleluia*, adică „lăudați/slăviți pe Dumnezeu”, este o expresie de bucurie întâlnită de multe ori în psalmi și în cântările cultice.

¹⁹ Cântarea *Hristos a înviat* se bazează pe vestea Învierii dată de îngeri (Mat. 28:6; Marc. 16:6; Luc. 24:6) și pe cuvintele Sfântului Pavel din 1Cor. 15:20-22.

români, urmată de analiza câtorva programe școlare și manuale din cele trei perioade menționate.

Analiza noastră relevă faptul că pentru marii compozitori români din prima jumătate a secolului XX (e.g. George Breazul), ei înșiși alcătuitoari de manuale și autori de cântece pentru copii, rolul cântecului religios în educație este decisiv. Această concepție se reflectă în statutul important pe care cântecul religios îl ocupă în manuale, atât pentru deprinderea noțiunilor teoretice de muzică (game, intervale muzicale etc.), cât și pentru educația morală a copiilor.

Perioada comunistă a adus cu ea eliminarea oricărei urme religioase din educația muzicală școlară, aceasta devenind un instrument ideologic. Cântarea religioasă a fost scoasă din manuale, iar colindele, rezervându-li-se un loc marginal, au fost „adaptate”. Dar nu doar cântarea religioasă a fost scoasă din manuale, ci și datele biografice legate de activitatea bisericească și piesele religioase ale compozitorilor studiați.

După 1989 s-a încercat o revenire la momentul George Breazul, prin contribuția muzicologului Vasile Vasile, fără însă ca această inițiativă să fie urmată în prezent. Prin faptul că azi cântecul religios este încadrat la *tradiții*, prezent doar pentru a ilustra un moment din istoria muzicii, situația actuală se apropie mai mult de cea din perioada comunistă decât de idealurile lui George Breazul, Timotei Popovici etc.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- CÂNT. 1943¹ = Breazul, G./Drăgoi, Sabin, *Carte de cântece pentru clasa I secundară de băieți și fete*, București, Editura Scrisul Românesc, 1943.
- CÂNT. KIR. 1923 = Kiriac, D. G./Bănulescu, N./Saxu, N., *Cântece și Coruri școlare, pentru uzul copiilor din școalele primare*, ediția a II-a, București, Tip. România Nouă, Th. Voinea, 1923.
- CÂNT. POP. 1923 = Popovici, Timotei, *Carte de cântece. Partea 1. Cântece în 1, 2 și 3 voci egale pt. aștile de copii, școalele primare și cursul inferior al școalelor secundare*, Sibiu, Tipografia Drotleff, 1923.
- MUZ. 1935⁴ = Magiari, Gr./Lungu, Nicolae, *Carte de muzică, pentru clasa a IV-a secundară a tuturor școalelor de băieți și fete*, București, Institutul de Arte Grafice „Tiparul Românesc”, 1935.
- MUZ. 1968¹⁰ = Șerfezi, Ion/Albuțiu, Eremia, *Muzica*, manual pentru clasa a X-a, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1968.
- MUZ. 1977^{7a} = Brâncuși, Petre/Popescu, Nicolae, *Muzica*, manual pentru clasa a VII-a, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1977.
- MUZ. 1977^{b8} = Mușat-Popovici, Alina/Petrescu, Hrisanta, *Muzica*, manual pentru clasa a VIII-a, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1977.
- MUZ. 1978⁵ = Andronic, Ștefan, *Muzica*, manual pentru clasa a V-a, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1978.
- MUZ. 1981³ = Matora-Ionescu, Ana, *Muzica*, manual pentru clasa a III-a, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1981.

- MUZ. 1996⁵ = Rausch, Regeni/Ciurumelescu, Simona/Alexandrescu, Dragoș (coord.), *Educație muzicală*, manual pentru clasa a V-a, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1996.
- MUZ. 2017a⁵ = Toader, Anca/Moraru, Valentin, *Educație muzicală*, manual pentru clasa a V-a, București, Editura Aramis, 2017.
- MUZ. 2017b⁵ = Chifu, Florentina/Ștefănescu, Petre, *Educație muzicală*, manual pentru clasa a V-a, București, Editura Litera, 2017.
- MUZ. VAS. 1997⁷ = Vasile, Vasile, *Educație muzicală*, manual pentru clasa a VII-a, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1997.
- PROG. MUZ. I-II = *Programa școlară pentru Muzică și Mișcare*, clasa pregătitoare, clasa I-a și clasa a II-a, aprobată prin ordin al ministrului, nr. 3418/19.03.2013, București, 2013.
- PROG. MUZ. III-IV = *Programa școlară pentru disciplina Muzică și Mișcare*, clasele a III-a și a IV-a, aprobată prin ordin al ministrului, nr. 5003/02.12.2014, București, 2014.
- PROG. MUZ. V-VIII = *Programa școlară pentru disciplina Educație muzicală*, clasele a V-a – a VIII-a, aprobată prin ordin al ministrului, nr. 3393/28.02.2017, București, 2014.

B. Literatură secundară

- Baconschy, Teodor, *Europa creștină. Metoda cut&paste*, în *Pentru un creștinism al noii Europe*, Editura Humanitas, 2007.
- Barbu-Bucur, Sebastian, *Cântarea de cult în Sfânta Scriptură și Sfânta Scriptură în cântările Bisericii Ortodoxe*, „Studii Teologice”, 1988, 5, 86-102.
- Breazul, George, *Pagini din istoria muzicii românești*, vol. II, București, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, 1970.
- Breazul, George, *Pagini din istoria muzicii românești*, vol. VI, ediție îngrijită și prefațată de Vasile Vasile, București, Editura Muzicală, 2003.
- Cândea, Virgil, *Evangelhia în cultura românească*, „Studii Teologice”, 1997, 1-2, 142-148.
- Cosma, Octavian Lazăr, *Hronicul muzicii românești*, vol. I, *Epoca străveche, veche și medievală*, București, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, 1973.
- Cucoș, Constantin, *Educația. Reîntemeieri, dinamici, prefigurări*, Iași, Editura Polirom, 2017.
- Cucoș, Constantin, *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, Editura Polirom, 2009.
- Eliade, Mircea, *Sacral și profanul*, București, Editura Humanitas, 2005.
- Grăjdian, Vasile, *Cântarea ca Teologie. Studii și articole de teologie a cântării bisericești*, Sibiu, Editura Universității „Lucian Blaga”, 1998.
- Holbea, Gheorghe, *Pastorația tinerilor în contextul actual al globalizării*, „Ortodoxia”, 2015, 4, 41-59.
- Jinga, Constantin, *Biblia și sacralul în literatură*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2001.
- Munteanu, Gabriela, *Didactica educației muzicale*, ediția a II-a, București, Editura Fundației „România de Mâine”, 2007.
- Necula, Constantin, *Pe cine incomodează ora de religie?*, Sibiu, Editura Agnos, 2015.
- Nikolakopoulos, Konstantin, *Imnografia ortodoxă la început și astăzi. Dicționar de termeni liturgici și imnologici*, București, Editura Basilica, 2015.
- Papahagi, Adrian, *Biblia în istoria cărții*, „Tabor”, 2008, 8, 61-71.
- Popovici, Timotei, *Corespondența. Studii de pedagogie muzicală*, vol. II, ediție îngrijită și adnotată de Dumitru Jompan, Timișoara, Editura Eurostampa, 2002.
- Stamoulis, Hrisostom, *Frumusețea sfințeniei*, București, Editura Basilica, 2011.

Șebu, Sebastian/Opriș, Monica/Opriș, Dorin, *Metodica predării religiei*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2017.

Vasile, Vasile, *Metodica educației muzicale*, București, Editura Muzicală, 2004.

Vasile, Vasile, *Pagini nescrise din istoria pedagogiei și a culturii românești*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1995.

**„ȘI NU NE DUCE PE NOI ÎN ISPITĂ”:
A ȘASEA CERERE DIN
RUGĂCIUNEA *TATĂL NOSTRU* ÎN LIMBA ROMÂNĂ***

IOSIF CAMARĂ
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
iosif_camara@yahoo.com

Abstract: In this article we study the sixth petition of the *Pater Noster* in the Greek text, in the patristic hermeneutics and in the Romanian translations from the 16th century until today. The sixth petition, in its present form (*nu ne duce pe noi în ispită* „ne nos inducas in tentationem”), is attested in the earliest versions of the *Pater Noster*, dating back to the 16th century. The changes made in the last centuries reflect not different hermeneutical perspectives, but the lexical dynamics of the Romanian language during its history.

Keywords: *Pater Noster*, *Lord's Prayer*, temptation, sixth petition.

Introducere

Ca rugăciune exemplară, instituită de însuși Iisus Hristos și consemnată de doi apostoli, unul adresându-se evreilor și celălalt „neamurilor”, rugăciunea *Tatăl nostru* este prezentă în orice act devoțional public sau privat. Locul important al rugăciunii în viața cea de toate zilele a transformat-o în etalon de memorare, născând expresia *a ști ca pe Tatăl nostru*. În mod firesc, un text cunoscut de toată lumea și rostit frecvent nu se schimbă foarte lesne și nici foarte des. Textul Rugăciunii domnești este încremenit în timp, iar limba română nu face excepție de la această regulă: ultima modificare semnificativă a rugăciunii s-a făcut în obștea Starețului Paisie Velicikovski acum două secole, constând în introducerea sintagmei *pâinea cea spre ființă* în locul mai vechii formule *de pururea*, care nu putea să mulțumească pe truditarii filocalici și filologi din școala de traducere nemțeană. Cu excepția acestei inovații, *nu există nimic în rugăciunea actuală care să nu fi existat în cele mai vechi versiuni românești ale rugăciunii*, transmise nouă din secolul al XVI-lea.

În articolul de față vom analiza variantele textuale înregistrate de a șasea cerere din rugăciunea *Tatăl nostru* în cele cinci secole de scris românesc păstrat. Transformările nu sunt semnificative, reflectând nu orientări hermeneutice inedite, ci dinamica lexicală a limbii române în decursul istoriei sale. Pentru înțelegerea problemelor pe care le pune cererea a șasea, vom avea în vedere și câteva interpretări patristice ale rugăciunii.

* „Și nu ne duce pe noi în ispită”: the sixth petition of the *Pater Noster* in Romanian language

Repere filologice și exegetice

În privința interesului pe care această cerere l-a suscitată de-a lungul timpului, ea rivalizează, probabil, cu discuțiile pe marginea *hapax*-ului ἐπιούσιος din cererea a patra. Problema e cu atât mai dezbătută azi, când în Biserica Catolică se discută despre posibilitatea adaptării acestei cereri, lucru care a determinat apariția unui număr semnificativ de publicații pro sau contra. Despre ce este vorba? Pasajul grecesc sună astfel:

καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμῶς εἰς πειρασμόν

Pasajul de față este o secvență fără ascunzișuri în limba greacă: creștinul îl roagă pe Dumnezeu să nu-l ducă în încercare. Forma μὴ εἰσενέγκης reprezintă aoristul conjunctiv activ al verbului εἰσφέρω, care înseamnă ‘a băga pe cineva sau ceva’ (Luc. 5:19), ‘a aduce în’ (Evr. 13:11), ‘a duce în’ (Mat. 6:13) (CARREZ-MOREL, s.v.). Temele verbale ale conjunctivului au rolul de a exprima nu timpul, ci aspectul (*Aktionsart*); astfel, aoristul marchează aspectul momentan, în opoziție cu prezentul, care exprimă durată (v. Ștef 1986, 126). Prepoziția εἰς arată direcția și înseamnă ‘la, în, către’ (CARREZ-MOREL, s.v.). Sensul verbului devine și mai clar din analiza modului în care s-a format: prefixul εἰς, care indică direcția, s-a atașat la verbul φέρω ‘a purta’, căpătând sensul indicat mai sus.

Celălalt termen care pune probleme este πειρασμός, tradus de obicei prin ‘ispită, încercare, probă, test’. Termenul πειρασμός este neutru, contextul indicând dacă acesta primește o conotație pozitivă sau negativă.

Adevărata dificultate a acestui pasaj este de ordin exegetic: dacă cerem de la Dumnezeu să nu ne ducă în ispită, înseamnă că și Dumnezeu poate să ispitească. Or, în epistola Sf. Iacov (1:13) citim: „Nimeni să nu zică, atunci când este ispitit: De la Dumnezeu sunt ispitit, pentru că Dumnezeu nu este ispitit de rele și El însuși nu ispitește pe nimeni?” (BIBL. SIN.). De aici începe controversa. S-au invocat, pe bună dreptate, pasaje din *Vechiul Testament* în care Avraam este pus la încercare de Dumnezeu. În mod paradoxal, scriitorii bisericești din primele secole nu au resimțit o contradicție aici. Din ediția critică a *Noului Testament* grecesc (BIBLIA GRAECA) rezultă că cererea a șasea a Rugăciunii domnești nu a cunoscut nicio modificare în papirii și manuscrisele biblice din primele veacuri.

Textul rugăciunii *Tatăl nostru* de la Matei apare prima dată reprodus în *Didahie*, scriere apostolică dataată în anii 50-70 p. Chr. (PSB 1, 20), în forma prezentă în *Noul Testament*. Dar transmiterea acestei scrieri prin manuscrise târzii ar putea conduce la opinia că ea oferă o versiune deja standardizată. *Didahia* atestă și practica rostirii de trei ori pe zi a Rugăciunii domnești (v. textul în PSB 1, 29).

Policarp al Smirnei, care a fost sfințit episcop de Sf. Ioan Evanghelistul, menționează cererea a șasea din rugăciune în epistola pe care o adresează filipenilor (7.2, v. PSB 1, 211). Faptul este de o importanță deosebită, întrucât autorul nu redă

întocmai pasajul, ci îl pune în vorbire indirectă, atestând deplina familiaritate cu rugăciunea – a sa și a destinatarilor săi:

De aceea părăsind deșertăciunea celor mulți și învățăturile false, să ne întoarcem la *cuvântul care ni s-a predat dintru început* (s.n.), „priveghind în rugăciune”, stăruind în posturi, cerând în rugăciunile noastre către Dumnezeu, Cel ce vede toate, „*să nu ne ducă în ispită*” [αἰτούμενοι τὸν παντεπόπτην θεὸν μὴ εἰσενεγκεῖν ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, v. LOEB, 292], că a zis Domnul: „Duhul este osârduitor, iar trupul neputincios.”

Despre această scrisoare avem la Sf. Irineu de Lyon următoarea apreciere: „o scrisoare foarte puternică, din care cei care vor și au grijă de mântuirea lor pot cunoaște credința și predica adevărul” (PSB 1, 205). Metzger (1988, 59) afirmă că Sf. Policarp era familiarizat cu Evangheliile și Epistolele, lucru care nu trebuie să ne surprindă, de vreme ce – după mărturia lui Irineu de Lyon (PSB 1, 204) – îi cunoscuse personal pe apostoli și se bucura de o mare autoritate ca învățător, fiind el însuși autor de epistole destinate să întărească noile comunități creștine.

Receptarea patristică a pasajului a făcut obiectul a numeroase exegeze și sinteze în ultimii ani (în limba română, v. Vlad 2005); ne vom limita la a spune că marii sfinți și scriitori bisericești din primele secole – Ioan Hrisostom, Origen, Ieronim, Ambrozie, Augustin, Ciprian al Cartaginei, Chiril al Ierusalimului, Grigorie de Nyssa etc. – au lăsat comentarii la Rugăciunea domnească.

Comentând episodul ispitirii lui Iisus, Sf. Ioan Hrisostom vorbește despre importanța ispitirii (probei, încercării), având ca exemplu pe Iisus, care le-a învins ca om, încât omul să se încredințeze că este înzestrat cu daruri ca să lupte (sublinierile ne aparțin):

Lucru minunat este că [Hristos] a fost dus de Duhul; că așa spune evanghelistul, că Duhul L-a dus în pustie. Aceasta, pentru că Hristos a făcut și a suferit totul *pentru învățarea noastră*; a primit să fie dus și în pustie și să lupte cu diavolul, ca fiecare om botezat să nu se tulbure dacă după botez suferă încercări și ispite mai mari la care nu se aștepta, ci să îndure totul cu curaj, știind că tot ce i se întâmplă e firesc să i se întâmple. *De aceea ai luat arme, nu să trândăvești, ci să lupți!* De aceea nici Dumnezeu nu oprește încercările și ispitele care vin peste tine după ce te-ai botezat: în primul rând, ca să cunoști că prin botez ai ajuns cu mult mai puternic; în al doilea rând, ca să rămâi smerit și să nu te mândrești cu măreția darurilor primite la botez, pentru că încercările pot să-ți înfrângă cerbicia; în al treilea rând, ca vicleanul diavol, care pune încă la îndoială îndepărtarea ta de el, să se încredințeze, prin încercările la care te supune, că l-ai părăsit depărtându-te definitiv de el; în al patrulea rând, ca să ajungi, prin încercări, mai tare chiar decât fierul; în al cincilea rând, ca să capeți o dovadă evidentă a visteriilor încredințate ție (XIII, 1, în PSB 23, 153).

Autorul consideră necesar să invoce și îndemnul din Mat. 26:11: „«Rugați-vă ca să nu intrați în ispită», adică «Iisus nu S-a dus în pustie că a vrut să Se ducă, ci că a fost dus de Duhul potrivit unei rânduielei dumnezeiești, lăsându-ne să înțelegem să nu ne

băgam singuri în încercări, ci să le înfruntăm cu curaj atunci când suntem târați în ele». Și continuă: „Rugați-vă să nu cădeți în ispită, că duhul este osârduitor, iar trupul neputincios»: Chiar dacă ai vrea să disprețuiești moartea, spune Hristos, nu vei putea, atâta vreme cât Dumnezeu nu-ți întinde mână de ajutor; că trupul trage în jos mintea” (XIII, 1, în PSB 23, 154).

Că Dumnezeu îl poate încerca pe om afirmă și Sf. Vasile cel Mare: „Domnul, Cel care rânduieste toate cu măsură, nu ne pune la încercări mai mult decât îngăduie puterile noastre, ci încearcă ocazional pe cei ce luptă pentru credință, fără să îngăduie să fie ispitiți mai greu decât le este puterea; El amestecă cu măsură lacrimile cu băutura (Ps. 79:6) celor care trebuie să arate dacă în timpul suferințelor păstrează pentru Dumnezeu recunoștința la care are drept” (Ep. 219, în PSB 12, p. 451-452).

În viziunea creștină, ispita își are locul ei: unde este *exercițiul* (gr. ἄσκησις, asceză) vine și *încercarea* sau *proba* (πειρασμός, ispită), dar aceasta este depășită dacă există *trezvie* (νήψις). Îndemnul la trezvie, care a dat în ascetica răsăriteană un mod de a fi – părinții niptici, se întemeiază pe îndemnul din 1Pet. 5:8: „Fiți treji (νήψατε), privegheați (γρηγορήσατε). Potrivnicul vostru, diavolul, umblă răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită. [...] Iar Dumnezeu a tot harul [...] vă va întări, vă va împuternici, vă va face neclintii”. Însă îndemnul la priveghere a însoțit întotdeauna, în Evanghelie, avertismentul de a nu cădea în ispită (e.g. Mat. 26:41).

Cum a fost receptată în vechea cultură românească cererea a șasea din *Tatăl nostru*? Comentariile se găsesc în catehisme, mărturisiri de credință și omilii; ne vom opri la trei dintre ele. În ÎNV. 1642, 27: „Ci nu duce pre noi în ispită, ce izbăvește pre noi de hitlianul. Aicea cearem de la Dumnezeu ca să nu ne dea în mânila diavolului să ne facă răotate”. Mai amplu este însă textul din PRAV. MĂRT. 1691 (130), a cărui autoritate în vechea cultură românească este cunoscută:

Care iaste a șasea cearene? Răspunsul: Și nu ne băga pre noi în ispită. Întâiu rugăm pre Dumnezeu să fim slobozi de toate bântuialele și de nu iaste cu putință a fi într-alt chip, măcară den bântuialele cari prisosesc puterile noastre să ne izbăvească harul Său. Detr-aceastea unele vin de la lume, de la diavolul și de la carne, și ne îndeamnă spre a păcătui. Altele vin de la tirani carei bat cu război besearca lui Dumnezeu cu minciunoase cazanii, cu pohlibuituri (adecâte ciocotneții) și cu cuvinte amățitoare, cu minuni minciunoase, cu făgăduințe de băgăție și de slavă, și mai pre urmă de toate cu tiranie, cu necazuri și cu nevoi, cu jafuri și cu răpitudini de averile altora, cu ocări și cu altele aseamene acestora toate aceastea și în zilele noastre le ispitim. Așijderea rugăm pre Dumnezeu la această cearene de s-ar întâmpla să pășim și măcenie pentru numele Lui cel sfânt și pentru Sfânta Besearcă, mireasa Lui, și pentru adevărul Evangheliei Sale, să ne întărească cu harul Său, ca să putem să răbdăm cu tărie și cu bărbăție caznele care ne-ar da până la sfârșit și la ceriuri să luom cununa măceniei și să nu lase să pășim ceva care să prisosească puterile noastre.

Influența PRAV. MĂRT. 1691 se vede în *Învățătura* scrisă de Antim Ivireanul, care explică cererea a șasea astfel: „Și nu ne duce pre noi în ispită: Prin rugăciunea

aceasta cearem de la Dumnezeu să nu ne ducă la ispita lumii și a diavolului și a trupului, pentru că într-aceaste trei ispite să cuprindă tot fealiul de ispită. Ci păzindu-ne de acestea, vom fi păziți de toată altă ispită”.

Traducerile românești. Seria sinonimică *a duce* – *a băga* – *a aduce*

Respectul pentru textul biblic, care își găsește deplina expresie în aprecierea ieronimiană despre Scriptură – „ubi et ordo verborum mysterium est”¹, se reflectă și în literalismul care a dominat practica traducerii textului sacru de-a lungul secolelor. Am remarcat mai sus că cererea a șasea nu conține variații în textele biblice din primele secole creștine. În versiunile românești, gr. εἰσφέρω a fost tradus în acest pasaj în trei feluri de-a lungul timpului: *a duce*, *a aduce*, *a băga* (în slavonă, la Mat. 6:13 apare **не введи**). Ca și în alte cazuri, surprinde BIBL. 1688, care conține verbul *a băga* în versiunea de la Luca. Echivalarea *a băga* nu este rară în BIBL. 1688, ea corespunzând mai multor verbe din NTB 1648: în Fapte 17:20, NTB 1648 întrebuițează verbul *a aduce*, iar BIBL. 1688 – *a băga*; la Eyr. 13:11: *a duce/a băga*. Nu știm cine a optat pentru *a băga* în BIBL. 1688 (inclusiv în rugăciunea de la Luca). Prezența aceluiași verb în PRAV. MĂRT. 1691, care știm că este tradusă de Greceanu, ne-ar putea duce la concluzia că în BIBL. 1688 el a operat modificarea respectivă. Dar *Tatăl nostru* din PRAV. MĂRT. 1691 este preluat din BIBL. 1688, cum dovedește fără urmă de îndoială prezența sintagmei *de toate zilele*, care acolo avea drept sursă NTB 1648. Știm însă că *a băga* apare de trei ori în versiunile Rugăciunii domnești date de mitropolitul Dosoftei (DOS. LIT. 1679, 91-92; DOS. LIT. 1683, 21^v; DOS. MOL. 1681, 40^e), cărturar a cărui legătură cu ediția BIBL. 1688 devine tot mai sigură.

Este surprinzătoare răspândirea lui *a aduce* în versiunile moldovenești. Termenul apare prima dată la STROICI (1594), apoi la MILESCU/SMITH (1669), iar mult mai târziu reappare la Veniamin Costachi (IST. SCR. 1824, 184). Lucrul curios în aceste echivalări este că toate vin din Moldova, apar izolat, la mare distanță în timp unele de altele, ultimele două având sursă grecească. Am presupune că Nicolae Spătarul i-a furnizat lui Smith o traducere nouă, dar Zamfira Mihail (2009, 15-39; 2014, 298-299) dovedește convingător că Milescu a redat din memorie textul. După Coșeriu (1994), ea ar putea reflecta o versiune prezentă în graiurile nordice (Coșeriu 1994, 53). Această particularitate nu se găsește însă în versiunea de tip nordic culeasă de Gruneweg pe la 1600 (pentru această versiune, v. Camară 2014b).

Seria sinonimică *ispită* – *năpastă* și sursa celui mai vechi *Pater*

Cele mai vechi versiuni românești ale rugăciunii *Tatăl nostru* prezintă sinonimia *ispită* – *năpastă*. Termenul **напастъ** cu sensul ‘ispită’ este rar în textele slavone, fiind concurat în acest pasaj al rugăciunii de **искшениѣ**. Raritatea primului termen se

¹ Pentru perspectiva Fericitului Ieronim asupra traducerii textului sacru, v. articolul semnat de Constantin Răchită (2009), de unde am preluat citatul. V. și Munteanu 2007, 14, 51 sqq.

reflectă și în traduceri românești, unde *năpastă* apare de obicei prin transfer lexical direct (v. pe larg în Camară 2011). Dacă *năpastă* nu poate avea decât o sursă slavonă cu **НАПАСТЬ**, în cazul opțiunii *ispită* posibilitățile sunt mult mai mari, putând fi rezultatul traducerii din orice limbă veche sau modernă; doar cunoașterea epocii în care s-a tradus textul poate oferi un indiciu în stabilirea sursei.

În articolul din 2011 afirmam că *ispită* nu se poate explica decât printr-o traducere occidentală – probabil lutherană, chiar când alte particularități din text ne trimit către surse slave. Față de ceea ce afirmam atunci, sondarea atentă a tradiției manuscrise slave ne arată acum în mod clar că *ispită* este rezultatul unei traduceri din versiunea slavonă a *Evangheliei după Matei*, nefiind necesar să invocăm existența unor versiuni contaminate. În redacția medio-bulgară există o familie de versiuni care-l prezintă pe **ИСКЪШЕНИЕ** în loc de **НАПАСТЬ**: EV. ВРАҢА (148), EV. КОНО (51^v) și EV. MS. V-30 de la BCU Iași (38^r). *Tatăl nostru* românesc se apropie de aceste versiuni slavonești de la Matei prin trei particularități: *pâinea sățioasă – ispită – viclean*. Însă cel mai important indiciu că versiunile românești rezultă din familia de manuscrise menționată este prezența traducerii *pâinea sățioasă*: într-un alt articol (Camară 2014a) avansam explicația că aceasta reprezintă rezultatul atracției paronimice dintre **НАСЖИЦЬНЪ** (termen rar, calchiat după gr. ἐπιούσιος, care în textele slave apare doar în *Tatăl nostru*) și verbul **НАСЫЩАТИ** ‘a sătura’. Între timp am constatat că în textele slave pomenite termenul **НАСЖИЦЬНЪ** ‘spre ființă’ este scris chiar **НАСЫЩЬНЪ**, care trimite la **НАСЫЩАТИ**, fiind rezultatul evoluției iusului mare pe teren bulgar (pentru evoluția lui ж, v. Bărbulescu 1904, 190 sqq.). Traducătorii români nu au făcut decât să transpună respectând principiul literalității. *Tatăl nostru* românesc tradus din slavonă în secolul al XVI-lea are deci ca sursă o versiune aflată în evangheliarele medio-bulgare care au circulat și pe teritoriul României actuale.

Răspândirea celor doi termeni, *ispită* și *năpastă*, a fost echilibrată în primele două secole de scris românesc. *Năpastă* nu a putut fi nici marcat confesional, după cum demonstrează prezența lui în CAT. 1656 (f. 113) și în PÂINEA PR. (42^v-50^v). *Noul Testament de la Bălgrad*, operă umanistă de importanță majoră, destinată, cum observă Alin-Mihai Gherman (2018), lecturii individuale și, deopotrivă, folosirii în biserică (lucru dovedit de indicațiile tipiconale în slavonă), a reușit să impună în secolul al XVII-lea versiunea care conține două opțiuni textuale ce o individualizează: sintagma *de toate zilele*, rezultată din sursa latină, și termenul *năpastă*, preluat din sursa slavonă. Tipăritura bălgrădeană a asigurat răspândire formei *năpastă* chiar până în secolul al XVIII-lea (ultima apariție se înregistrează în EV. 1760^{ms}, o copie după *Noul Testament de la Bălgrad* executată de V. Volschii în Bârgău). Desigur, *năpastă* niciodată nu a cunoscut răspândire cu sensul de ‘ispită’ în afara limbii cărților bisericești.

Potrivit DLR, *năpastă* (< sl. **НАПАСТЬ**) are cinci sensuri: 1. „(învechit) ispită, momeală; păcat” (prima atestare: CV; DLR dă numai atestări din textele religioase, ceea ce demonstrează circulația limitată a cuvântului cu acest sens); 2. „nedreptate, prigoană, persecuție” (atestat prima dată în CT, a cunoscut răspândire, fiind prezent și azi); 3. „acuză nedreaptă, învinuire sau afirmație neîntemeiată; calomnie” (atestat în

secolul al XVII-lea, a cunoscut o mare răspândire); 4. „nenorocire mare, pacoste, calamitate, belea; chin, necaz, suferință” (sensul e atestat începând cu CV); 5. „impozit, bir (suplimentar)” (atestat în secolul al XVII-lea).

Dispariția sa din rugăciune s-a făcut treptat, în același timp cu regresul și dispariția culturii slavone la noi. Cuvântul *ispită* întotdeauna a fost opțiunea cea mai la îndemână a traducătorilor, așa cum reiese din textele vechi românești. Dar impunerea sa ca normă absolută în rugăciunea *Tatăl nostru* se datorează lui Antim Ivireanul, care o dă în cărțile sale de cult (după momentul Antim nimeni nu va mai încerca să inoveze pasajul).

Alte opțiuni contextuale: *întrebare, băntuială, iscușenie*

Toate cele trei opțiuni vin din secolul al XVII-lea. Echivalarea lui *năpastă* cu *întrebare* în *Evangeliiarul de la Războieni* (ER) s-a făcut prin paralelismul semantic dintre *ispită* și cognatul său slavon *испытание* (acesta este explicat de LEX. MARD. (154) prin „ispitire, întrebare”, iar verbul *испытать*: „ispățesc, întreb”). Echivalarea aceasta ilustrează modul de lucru al cărturarului, aflat într-o continuă căutare de noi echivalări. Ioan 5:39 („Cercetați scripturile”) este redat în CAT. 1656 (f. 17^r) prin „Să ispițiți scripturile”, dovadă că semantismul cuvântului de origine slavă încă era viu.

În cazul lui *bântuială* problema nu este la fel de simplă. Termenul are următoarele sensuri în DLR: 1. „supărare, necazuri, asupriri și prigoniri prin abuz de putere”; 2. „jaf, pradă, pustiire (din partea dușmanilor)”; 3. (sens dispărut) „(in)cercare, ispitire, ispită” (exemplele din DLR sunt luate numai din BIBL. 1688). Termenul *bântuială* ‘ispită’ își are originea în sensul al treilea al verbului *a băntui* (DLR, s.v.): „a cerca (pe cineva), a pune la (in)cercare, a ispiți”. Din nou sunt date exemple din BIBL. 1688.

Mai multe informații despre acest cuvânt vom încerca să obținem din datele prezentate mai jos. Cert este că *bântuială* apare o singură dată în rugăciune, în BIBL. 1688. El nu a reușit să se impună în stilul bisericesc în paradigma sinonimică a lui *ispită*, dar există unele pasaje în care a supraviețuit: în rugăciunea I din Slujba Cununiei, după ectenia care urmează binecuvântării mari, MOL. 2002 (60): „Păzește viața lor fără băntuială”. Nu am identificat sursa acestei exprimări care pare să trimită la activitatea de diortosire de la sfârșitul secolului al XVII-lea. În MOL. 1681 (f. 36^r), Dosoftei dă o traducere puțin diferită, iar pasajul în cauză conține termenul *primejdie*. *Bântuială* apare în schimb la Gavriil Bănulescu-Bodoni, în MOL. 1820 (f. 59^v). Cum se știe că mitropolitul basarabean tipărea cărți provenite de la Antim Ivireanul, prezența lui *bântuială* acolo se poate explica prin sursa munteană.

O soluție lexicală obișnuită pentru secolul al XVII-lea, dar neobișnuită în rugăciune, apare la Dosoftei. Acesta introduce în *Tatăl nostru* termenul *iscușenie*, cu atestări în două din cele trei versiuni pe care le avem de la mitropolitul moldovean: în MOL. 1681 și într-una din versiunile aflate în *Liturghier*. Desigur, nu este un împrumut contextual, ci face parte din vocabularul lui Dosoftei, după cum atestă ocurențele din textele mitropolitului (ex. *Psaltirea în versuri: iscuși, iscușenie*).

Seria sinonimică *ispită* – *năpastă* – *bântuială* în textul biblic

Urmărim în paginile care urmează conceptul de „ispită” în limbile de cultură² și în vechile traduceri românești ale textelor biblice. Ne-am oprit asupra unui număr de trei cuvinte: ebr. *massah* (cinci ocurențe), lat. *temptatio* (21 de ocurențe) și gr. πειρασμός (21 de ocurențe). Ebraicul *massah* are cinci ocurențe în TM: Deut. 4:34, 7:19, 29:3; Iov 9:23; Ps. 94:8. Termenul *temptatio* înregistrează 42 de ocurențe în *Vulgata Hieronymiana* (21+21) și 43 în *Vulgata Clementina* (22+21). Diferența stă în Ps. 17:30: *accintus* (din versetul „in te enim curram accintus et in Deo meo transilium murum”, VUL.) este înlocuit cu *temptatio* în VUL. CLEM. („quoniam in te eripiar a tentatione; et in Deo meo transgrediar murum”). De notat și că în VUL. NOV. (1979) versetul în cauză arată astfel: „Quoniam in te aggrediar hostium turmas et in Deo meo transilium murum”. În LXX (V. BIBLIA GRAECA), termenul πειρασμός înregistrează 35 de ocurențe (14 în *Vechiul Testament* și 21 în TR, la fel ca în NT din VUL.).

Ocurența din Ex. 17:7 (gr. πειρασμός, lat. *temptatio*, sl. *искѣсь*) a fost redată în vechile texte românești prin *ispită* (MS. 45, MS. 4389, BIBL. 1688). Aceleași cuvinte au la Deut. 4:34 echivalentul românesc *ispitire*, în toate cele trei versiuni. Dăm întregul pasaj de la Deut. 6:16, pentru a se vedea cum a fost redat verbul: „**да не искѣшаешѣ ꙗкоже искѣшаестѣ въ искѣшеніи**” (OSTROG), „Să nu ispitești pre Domnul Dumnezeuul tău în ce chip L-ați ispitit la ispită” (MS. 45, BIBL. 1688), „Să nu ispitești pre Domnul Dumnezeuul tău cum l-ați ispitit în locul Ispitirii” (MS. 4389).

Pasajul de la Deut. 7:19 prezintă variații importante: τοὺς πειρασμοὺς τοῦ μεγάλου (LXX), *plagas maximas* (VUL.), **бѣды великія** (OSTROG), *dodăielele/învăluielele cele mari* (MS. 45), *nevoile cele mari* (MS. 4389), *bântuialele cele mari* (BIBL. 1688).

Paradigma sinonimică a lui *ispită* se îmbogățeste la Deut. 29:3: τοὺς πειρασμοὺς τοῦ μεγάλου, *temptationes magnas*, **искѣства велика**, *ispitile cele mari* (BIBL. 1688), *cercetările cele mari* (MS. 45), *ispititurile cele mari* (MS. 4389).

În Ps. 17:30, πειρασμός nu apare, iar *temptatio* este prezent doar în VUL. CLEM. Textul slavon dă **напастъ**, iar în versiunile românești situația se prezintă astfel: „Că cu tire izbăvescu-me de năpasti, și Dumnezeul meu trecu păreate” (PS¹), „Că cu tine mă voiu izbăvi de năpaste, și cu Dumnădzăul meu voiu trêce zidiul” (PD). Textul slavon paralel: **ѡкѡ тобож избавлѣса ѡ напастѣ, и ѡ бѣдѣ моеѣмъ прелѣзж стѣнѣж**. În BIBL. 1688 avem *bântuială*, în MS. 45 *dodeială*, iar în MS. 4389 *ispitire*.

În Ps. 94:9, textul grecesc τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ, lat. *in die temptationis*, sl. **по дѣни искѣшенія**. În PS¹ se traduce *după dzi ispitire*, în BIBL. 1688 și MS. 45 – *ziua ispitirii*, iar în MS. 4389 – *vrémea ispitirei*.

² Pentru ocurențe am folosit CONCORD. 1897, <http://www.intratext.com/IXT/LAT0001/> (VUL. HIER.), <http://vulsearch.sourceforge.net/> (VUL. CLEM.) și <https://www.blueletterbible.org> (TR, LXX, TM).

Într-un pasaj cunoscut de la Sir. 2:1, BIBL. 1688 traduce *ispită*: „Fătule, de vei să te apropii a sluji Domnului Dumnezeu, gătește sufletul tău spre ispită”. La fel se traduce și Sir. 6:7. Interesant este pasajul de la Sir. 27:6, care demonstrează sensul de ‘încercare’ al verbului *a ispiți*: „Vasele olariului le ispitește cuptoriul, și ispitirea omului – în gândul lui” (BIBL. 1688; cf. VUL.: „vasa figuli probat fornax et homines iustos temptatio tribulationis”). Pentru alte trei versete din aceeași carte, 27:8 și 33:1 și 44:21, BIBL. 1688 reține opțiuni diferite: *ispitire/dodială* (acest cuvânt poate fi de la Milescu)/*ispită*.

La Sol. 14:11, BIBL. 1688 dă *piadecă*. LXX nu înregistrează pe *πειρασμός*, ci pe *σκόναλον*, iar VUL. dă *temptatio*. În alte două pasaje, la 18:20 și 18:25, *πειρα* din LXX are ca echivalent în BIBL. 1688 pe *ispită*, în timp ce VUL. dă *temptatio*.

Așadar, în *Vechiul Testament* principalele echivalări ale lui *πειρασμός* sunt următoarele: *cercetare, ispită, dodială, învăluială* (MS. 45), *ispită, ispitire, ispititură, nevoie* (MS. 4389), *dodială, ispită, ispitire, băntuială, piadecă* (BIBL. 1688), *năpastă, ispitire* (PS¹). Unele variații se datorează intermediarului slav. Pentru demersul nostru, este important de subliniat că *ispită* e dat ca echivalent curent, *dodeială* apare în traducerea lui Milescu, *năpastă* apare atunci când în originalul slav este prezent acest cuvânt, iar insolitul *bântuială* apare doar în BIBL. 1688. Aceste cuvinte apar și în Rugăciunea domnească.

În *Noul Testament* situația nu este diferită. Vom renunța să mai menționăm textul grecesc, întrucât urmărim doar pasajele în care *πειρασμός* apare în TR.

Pentru a începe cu Rugăciunea domnească, trebuie să spunem că la Mat. 6:13 NTB 1648 dă *năpaste*, iar BIBL. 1688 – *bântuială*. La Luc. 11:4 cele două texte prezintă aceeași opțiune: *ispită*.

La Mat. 26:41, NTB 1648 dă *ispită*, însă BIBL. 1688, în ciuda faptului că urmează textul bălgrădean, înlocuiește termenul cu *dodeială*: „Prevegheați și vă rugați, ca să nu intrați la dodeială; că duhul e osârdios, iară trupul e slab”. La Marc. 14:38, NTB 1648 urmează textului slavon, dând *năpaste*, în timp ce BIBL. 1688 echivalează cu *bântuială*. La Luc. 4:13, BIBL. 1688 preia întregul verset din BIBL. 1688, care conține *ispită*. Pentru Luc. 8:13 opțiunile sunt din nou diferite: *năpastă* (NTB 1648), *dodeială* (BIBL. 1688).

Noul Testament de la Bălgrad utilizează termenul *dodeială* la Luc. 18:5, dar cu alt sens decât în BIBL. 1688: *Iară pentru că-mi face dodeială văduva aceasta, izbăvi-voiu pre ia, ca venind, să nu-mi mai facă supărare*. Așadar, dacă BIBL. 1688 dă *dodeială* cu sensul ‘temptatio’, NTB 1648 îl folosește cu sensul ‘necaz, supărare’. Interesant că în acest pasaj BIBL. 1688 îl păstrează pe *dodeială*: *Iară pentru că-m face dodeială văduva aceasta, izbândi-voiu pre ea, ca nu până la săvârșit venind să-m facă supărare*.

O situație complicată apare la Luca 22: în BIBL. 1688 avem *bântuială* (Luc. 22:28), *dodeială* (Luc. 22:40), *năpastă* (Luc. 22:46). NTB 1648: *năpăștile și năpaste*, urmând textul slavon. Probabil trebuie să vedem intervenția mai multor mâini aici. Versetul de la Luc. 22:28 este important și din alt punct de vedere: textul slavon sună astfel: „вы же есте пребывше со мною в напастехъ”. NTB 1648 îl ia pe *năpăști* de aici: *Iară voi sânteți carii ați rămas cu Mine întru năpăștile Meale*. Tipăritura de la 1688

prezintă o asemănare perfectă cu textul de la Bălgrad, până la cele mai mici detalii, dar înlocuiește pe *năpăști* cu *bântuiale*. Suna oare prea slavonește acest cuvânt pentru revizorul BIBL. 1688? Pentru a nu încărca expunerea, nu mai dăm citatele următoare. Dar remarcăm că, la Luc. 22:49, revizorul îi scapă *năpaste*, care apare, așadar, și în textul bucureștean: *Sculăți-vă și vă rugați, ca să nu intrați în năpaste* (versetul este preluat integral din NTB 1648).

Trecând la *Faptele Apostolilor* și la *Epistole*, am extins comparația la mai multe texte³. La Fapte 20:19, BIBL. 1688 dă *dodeiale*, dar Micu actualizează la *ispite* în BIBL. 1795. CB, CV și CP dau *năpaste*.

Versetul de la 1 Cor. 10:13 vine ca o explicație a cererii din *Tatăl nostru*: *și nu ne duce pre noi în ispită*.

NTB 1648: „**Năpăstuire** pre voi nu v-au agiunsu, fără numai omenească: dereptu e Dumnezău, carele nu lasă **să vă ispitească** asupra de puteare. Și cu **ispite** depreună da-va și izbăvire, ca să o puteți suferi”. BIBL. 1688: „**Dodiiala** pre voi nu v-au apucat, fără numai omenească. Iară credincios e Dumnezău, Carele nu va lăsa pre voi **să vă dodeiți** mai mult de ce puteți, ce va face, împreună cu **dodiiala**, și istovul, ca să puteți voi suferi”.

În alte două pasaje NTB 1648 dă *ispită* (Gal. 4:13) și *năpaste* (1Tim. 6:9), în timp ce BIBL. 1688 conține *dodeială*.

Este surprinzător pasajul de la Evr. 3:8, unde NTB 1648 și BIBL. 1688 dau opțiuni unitare, chiar dacă între cele două texte nu e o legătură în acest loc: „Pentru aceea, după cum zice Duhul cel Sfânt: «Astăzi de veți auzi glasul Lui, Nu întăriți inimile voastre, ca și la amărăciune, în ziua **ispitirii** în pustiiu, unde au **ispitit** pre Mine părinții voștri, **ispititu**-M-au și au văzut lucrurile Meale 40 de ani!»” (BIBL. 1688).

Iac. 1:2 conține variații importante: în BIBL. 1688, în versetul al doilea avem *dodeială*, iar în următorul apare *ispită*. Oscilația trebuie explicată ori prin revizia textului, ori prin sursă: TR dă aici *πειρασμός–δοκίμιον*, iar VUL. *temptatio–probatu*s. Oscilația din BIBL. 1688 e conformă cu 1Petr. 1:6 (*bântuială–ispită*). Așadar, putem să ne facem o imagine despre modul în care erau echivalați termenii: *πειρασμός* „dodăială, bântuială”; *δοκίμιον* „ispită”. CB dă *năpaste* în ambele cazuri, CV dă *năpaste–ispită*, iar CP dă *ispită* în ambele locuri, la fel ca NTB 1648 și BIBL. 1795.

Sensul de la Iac 1:12 este foarte transparent: nu Dumnezeu ispitește, ci omul, prin propria plăcere. Sinonimia pentru *ispită* indică tocmai numărul de mâini care au lucrat la întocmirea BIBL. 1688. Este intrigantă oscilația de la Iac. 1:12-14 între BIBL. 1688 și BIBL. 1795: *dodeială/ispită; dodeindu-să/fiind ispitit; dodeiesc/ispitesc; neispitoriu/ nu este ispititoriu: nu ispiteaște/ nu ispiteaște; să ispiteaște/ să ispiteaște*. A *dodei* apare aici cu trei forme diferite, fapt care atestă că traducătorul avea la îndemână întreaga paradigmă derivativă, termenul fiind bine încadrat în limbă (cel puțin în graiul scribului). De la

³ Pentru *Codicele Bratul* (CB), *Codicele Voroneșean* (CV) și *Praxiul* lui Coresi (CP) am folosit versiunea electronică a *Codiceului Bratul*, ed. Alexandru Gafton.

jumătate apare doar *ispită* cu derivatele sale, ceea ce ar putea sugera că de aici a intervenit altă mână, cu siguranță alta decât cea care opta frecvent pentru *bântuială*.

CV: „Ferice de bărbatul cela ce rreabdă **năpasti**, că cela ce va fi **năpăstuitu** preemi-va curură de viață cea ce o giuruu Domnul celora ce iubescu elu. Și nime **năpăstuitu** se nu grăiască că «De la Dumnedzeu **năpăstuitu** sîntu». Că Dumnedzeu, amu, nu e **năpăstuioriu** rrealorlu, nu **năpăstuiaste** nimirile, ce cinrescu **ispiteaste**-se de ale sale pohtiri trasu și prilăstiu. De aci pohta începîndu naște-se păcatu, și deca se sfirșaste păcatul naște moarrtia”.

NTB 1648: „Ferice de bărbatul ce rabdă **ispită**: că fiind **ispitit**, luoa-va corona vieții, carea au făgăduiu Domnul celora ce-l iubăsc pre el. Nime când are **ispită** să nu zică că-l **ispitēște** Dumnezău. Că Dumnezău nu-i **ispititori** spre rău: și el pre nime nu **ispitiaste**. Iară fie cine să **ispitēște** cându-l trage pofta sa, și să otrăvēște”.

BIBL. 1688: „Fericit bărbatul carele rabdă **dodeială**, căci lămurit făcându-se, lua-va cununa vieții, carea au făgăduiu Domnul celora ce iubesc pre El. Nimeni, **dodeindu-să**, să zică că «de la Dumnezău mă **dodeiesc**»; pentru că Dumnezău **neispititori** iaste de reale și pre nimenea El nu **ispiteaste**. Iară fieștecarele să **ispiteaste** de a sa pohta trăgându-să și înșălându-se. Apoi, pohta zămisliind, naște păcat; iară păcatul săvârșindu-să, naște moarte”.

La 1Petr. 1:6, în textul grecesc avem πειρασμός–δοκίμιον, în cel latinesc *temptatio–probatu*, în BIBL. 1688 *bântuială–ispită*. Ni se relevă adevăratul semantism al lui *ispită* ‘încercare’, spre deosebire de *năpastă* ‘ispită’. În versetul 11, BIBL. 1688 dă *cercetând*, iar BIBL. 1795 *ispitind*. VUL. dă *scrutantes*, iar TR – ἐρευνῶτες (de la ἐρευνῶω „a căuta, a examina, a cerceta”)⁴. În NTB 1648 și în versiunile mai vechi ale *Apostolului* seria sinonimică prezentă aici este formată din *năpastă* și *ispită*. În BIBL. 1688: *Întru carea bucurăți-vă puțin acum, de iaste cu cuvîntă măhnindu-vă întru multe feliuri de bântuiale, Ca ispitirea voastră a credinții, cu mult mai cinstită decât aurul cel ce piare și pren foc să lămureaște, să să afle, în laudă și cinste și mărire, întru descoperirea lui Iisus Hristos*. La 1Petr. 4:12 *ispită* apare în ambele texte din secolul al XVII-lea.

La 2Petr. 2:9 apar două elemente din lexicul rugăciunii *Tatăl nostru*, care pot ilustra tradiția din spatele acestor texte: *a izbăvi–năpaste* (CB, CV, CP, NTB 1648), *a mântui–bântuială* (BIBL. 1688), *a izbăvi–ispită* (BIBL. 1795). Gr. πειρασμός apare și în Apoc. 3:10, pasaj omis de BIBL. 1688; aici NTB 1648 și BIBL. 1795 traduc prin *ispită*.

Din versetele studiate se pot evidenția următoarele serii sinonimice: *ispită – năpaste* (NTB 1648); *bântuială – dodeială – ispită – năpaste* (BIBL. 1688). Bogăția seriei sinonimice din *Biblia de la București* se datorează probabil faptului că avem de a face cu un text tradus și apoi diortosit de mai multe mâini. Cert este că *năpaste* apare în NTB 1648 acolo unde se traduce din slavonă și numai când textul slavon conține

⁴ Gr. ἐρευνῶω din TR este redat în *Vulgata* în toate locurile prin *scrutare* (Ioan 5:39, 7:52, Rom. 8:27, 1Cor. 2:10, 1Petr. 1:11, Apoc. 2:23).

acest cuvânt. Când *năpastă* apare în BIBL. 1688, el își are originea în traducerea bălgrădeană, de unde vine împreună cu versetul care-l conține. Dar *năpastă* scapă destul de greu în paginile tipăriturii bucureștene, căci revizorii îl înlocuiesc deseori cu *dodeială* sau *bântuială*. Pe *dodeială* l-am găsit la Dosoftei (*Psaltirea în versuri: dodei, dodeială*) și la Milescu⁵, iar pe *bântuială* la Greceanu, în *Viața lui Constantin Brâncoveanu*. Credem că cercetarea acesteia ajută la identificarea surselor textelor menționate (scop pe care nu ni l-am propus aici)⁶. Același *bântuială* apare la Constantin Cantacuzino (în *Istoria Țării Rumânești*) și la Cantemir (în *Istoria ieroglică și în Hronic*).

Cale de ispită

Alături de traducerea obișnuită a pasajului biblic în discuție, există două atestări din secolul al XVII-lea ale unei echivalențe destul de neobișnuite a termenului *ispită*, prin sintagma *cale de ispită*. Această construcție se individualizează prin așa-numitul genitiv arhaic cu *de*, destul de frecvent în româna veche. Genitivul cu *de* este întâlnit atât în limba veche, cât și astăzi, deopotrivă la nordul și la sudul Dunării (e.g. drom. *mijloc de codru*, arom. *ușa di călivă*) (v. Ivănescu 1980, 136; Rosetti 1986, 514). Asemenea construcții analitice au fost semnalate de Gafton (2001, 92) în Iac. 1:12 din CV, înlocuit în CB prin genitivul sintetic: *curură de viață – cumuna viațeei* (în latină, greacă și slavonă găsim un substantiv în genitiv). Psaltrile rotacizante abundă și ele în asemenea forme: e.g. „pre mijloc de codri trec ape” (Ps. 103:10, în PS¹); dacă această construcție este resimțită ca normală de vorbitorul de azi, faptul se datorează poeziei *La mijloc de codru des*, de Mihai Eminescu, cititor pasionat al textelor biblice vechi⁷.

Prima ocurență vine de la Hieronymus Megiser, care a publicat în culegerea sa poliglotă de *Pater noster* și o versiune românească. Nu știm de unde a luat-o, dar ar putea veni de pe urma contactelor strânse ale românilor cu Viena în vremea lui Mihai Viteazul. Am presupus cu altă ocazie că această versiune trebuie să fi avut circulație în epocă, de vreme ce găsim asemănări cu *Tatăl nostru* consemnat în 1641 de Ioan din Pociovești (v. Camară 2014a, 140-141).

Cea de-a doua ocurență a sintagmei *cale de ispită* vine să sprijine ipoteza circulației în Transilvania a versiunii care apoi, prin intermediul lui Megiser, va fi difuzată în întreaga Europă: o mai găsim în *Tatăl nostru* dintr-un Ceaslov fragmentar aflat în ms.

⁵ Vezi și *Carte cu întrebări* (v. ediția la Căndea 1979), întrebarea nr. 10: „Dară pentru ce îl iertă Dumnezeu a dodei firea omenească?” (în nota 78, Căndea explică prin „a război”).

⁶ Gafton (2011) justifică prezența bogatei sinonimii a lui *ispită* în BIBL. 1688 prin încercarea autorilor de a lărgi posibilitățile lexico-semantice ale românei biblice, edificând un aspect cult al limbii.

⁷ Pentru influența importantă pe care a exercitat-o textul biblic românesc vechi asupra limbii și poeziei lui Eminescu, a se vedea contribuțiile profesorului Alin Mihai Gherman, e.g. *Eminescu și lecturile sale biblice*, în „Dacoromania”, Freiburg, 8, 1991, 35-50 (cu o bibliografie asupra problemei) sau articolul semnat de domnia sa în volumul de față.

rom. B.A.R. 4818 (CEASL. MS. 4818). Manuscrisul în cauză este un miscelaneu care a fost datat filigranologic de Mareș (1971) în intervalul 1637-1648 și al cărui prototip românesc trebuie să fie vest-transilvănean. Fiind un text mai greu accesibil, publicăm mai jos în transcriere Rugăciunea domnească pe care manuscrisul o conține:

Tatăl nostru, ce ești în ceriure, sfințească-se numele tău, [...] cumu-i în ceriure așa și pre pământ. Pânea noastră cea sățioasă dă-ni-o noao astăzi. Și ne iartă greșealele noastre cum iertăm și noi greșealele greșiților noștri. Și nu ne lăsa pre noi în cale de ispită, ce ne izbăvește pre noi de hicleanul. Că a ta iaste împărăția și puterea și slava, Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt, acmu și pururea și în veciia de veac. Amin! (CEASL. s. XVII, f. 22^{r-v}).

Prezența termenului *sățioasă* încadrează această versiune în tipul slavo-ortodox, rezultat din traduceri slavonești. Ceea ce individualizează versiunea de față nu este doar sintagma *cale de ispită*, ci și opțiunea *nu ne lăsa*: după datele pe care le avem acum, aceasta este singulară în *Tatăl nostru* din epoca veche, apropiind-o de variantele interpretative latinești medievale.

Un indiciu în stabilirea sursei pare să vină din NTB 1648: la Luc. 1:79 aflăm secvența *în calea de pace* (gr. εἰς ὁδὸν εἰρήνης, lat. *in viam pacis*), care nu poate rezulta decât din OSTROG: на пѣть миренѣ. Sintagma nu apare doar în OSTROG, ci și în vechi monumente slave (Zografensis și Marianus, v. SJS), iar traducerea *calea de pace* se găsește și în Psaltirile din secolul al XVI-lea, cu sursă, evident, slavonă (v. aparatul PS², 336). Așadar, construcția cu *de* echivalează în acest caz un adjectiv slavonesc, dar originea sintagmei *cale de ispită* rămâne deocamdată necunoscută. Următoarea ocurență a sintagmei se găsește într-un calendar năsăudean din 1867, care condamnă dezvoltările orale din rugăciune neconforme cu originalul (v. MAGAZ. PED. 1867, 195). Surprinzător este faptul că această sintagmă încă circulă – am înregistrat-o în județele Bacău și Suceava, iar construcția cu *de* ne trimite tot la epoca veche a scrisului românesc.

Concluzii

Rugăciunea *Tatăl nostru* este o prescurtare a *Evangheliei* (Tertullian: „breviarium totius evangelii”), astfel că fiecare secvență se sprijină pe *Biblie* în întregul ei. Cererea a șasea din rugăciune nu a fost controversată în vremea primilor ei receptori, iar acest lucru este indicat de însăși stabilitatea pasajului în manuscrisele grecești din primele secole creștine: de-a lungul timpului, această secvență a sunat în greacă într-un singur fel, cel conservat de cei doi evangheliști. În spațiul românesc, cererea a șasea, în forma ei actuală, se găsește atestată în cele mai vechi versiuni ale rugăciunii *Tatăl nostru*, datând din secolul al XVI-lea. Mai multe indicii din epoca respectivă ne-au permis să concluzionăm că sursa traducerii e reprezentată de evangheliarele medio-bulgare care circulau între români în epoca slavonismului cultural, dar pasajul suna asemănător și în versiunile venite pe filieră occidentală,

dovadă că termenii nu erau marcați confesional. Altfel spus, cererea a șasea a sunat identic la români, indiferent de zona geografică, de epocă, de orizontul cultural și de confesiune. Inovațiile apărute pe parcurs nu au fost reținute de normă.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- BIBL. 1688 = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vecchiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688, în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani, în facsimil și transcriere, cu aprobarea Sfintului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, Editura IBMBOR, 1988.
- BIBL. 1795 = *Biblia de la Blaj, 1795*, ediție jubiliară, Precuvântare de Lucian Mureșan, Cuvânt introductiv de Camil Mureșan, edit. coord.: Ioan Chindriș; coord. filol.: Eugen Pavel; studii: Ioan Chindriș, Eugen Pavel; transcrieri: Elena Ardeleanu, Ioan Chindriș, Nicolae Edroiu, Elena Mișu, Florica Nuțiu, Dora Pavel, Eugen Pavel, Șerban Turcuș, Veronica Turcuș; concordanța numelor proprii: Sidonia Puiu; glosar: Elena Comșulea, Valentina Șerban, Sabina Teiuș, Roma, 2000.
- BIBLIA GRAECA = *Septuaginta* (ed. Alfred Rahlfs). *Novum Testamentum Graece* (ed. Nestle-Aland²⁸), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.
- BIBL. SIN. = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura IBMBOR, 2006.
- CARREZ-MOREL = Maurice Carrez/François Morel, *Diționar grec-român al Noului Testament*, traducere de Gheorghe Badea, București, Societatea Biblică Interconfesională din România, 1999.
- CAT. 1656 = *Scutul catichizmușului: cu răspunsu den scriptura svântă*, Alba Iulia, 1656.
- CB = *Codicele Bratului comparat cu Codicele Voronețean, Praxiul Coresian și Apostolul Iorga*, ediție de Alexandru Gafton, <http://media.lit.uaic.ro/gafton/> (accesat la 1 septembrie 2019).
- CEASL. MS. 4818 = *Ceaslov*, în miscelaneul ms. rom. B.A.R. 4818 (sec. XVII).
- CONCORD. 1897 = *Concordantiarum universae Scripturae Sacrae thesaurus ea methodo qua P. de Raze disposuit suum concordantiarum SS. Scripturae manuale*, Paris, 1897.
- CP = *Praxiul Coresian*, v. CB.
- CT = *Tetraevanghelul tipărit de Coresi (Brașov 1560-1561) comparat cu Evangheliarul lui Radu de la Mănăești*, ediție alcătuită de Florica Dimitrescu, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963.
- CV = *Codicele Voronețean*, v. CB.
- DLR = *Diționarul limbii române*, serie nouă, București, Editura Academiei Române, 1965-2010.
- DOS. LIT. 1679 = Dosoftei, *Dumnezeiasca Liturghie 1683*, ediție critică de N. A. Ursu, cu un studiu introductiv de Înalt Prea Sfințitul Teoctist, arhiepiscop al Iașilor și mitropolit al Moldovei și Sucevei, Iași, 1980.
- DOS. LIT. 1683 = Dosoftei, *Dumnezeiasca Liturghie*, ediția a doua, Iași, 1683.
- DOS. MOL. 1681 = Dosoftei, *Molitvânic de înțales*, Iași, 1681.
- ER = *Evangheliarul de la Războieni*, mijlocul secolului al XVII-lea (ms. rom. B.A.R. nr. 296).
- EV. 1760^{ms} = *Sfânta și dumnezeiasca Evanghelie*, copiată de V. Volskii în Bârgău – Maramureș în 1760 (ms. rom. B.A.R. 5684).

- EV. КОНО = Natalia Viktorovna Kossek, *Евангелие Кожно. Болгарский XIII в.*, Sofia, Издательство Болгарской Академии Наук, 1986.
- EV. Ms. V-30 = Evangheliar manuscris de redacție medio-bulgară, sec. al XVI-lea, păstrat la B.C.U. Iași sub cota V-30.
- EV. VRAȚA = B. Țonev, *Врачанско евангелие, среднобългарски паметник от XIII в.*, în „Български старини”, t. IV, Sofia, 1914.
- IST. SCR. 1824 = Veniamin Costachi, *Istoria Scripturii Vechiului și Noului Testament*, vol. 2, Iași, 1824.
- ÎNV. 1642 = *Învățătură preste toate zilele*, traducere din limba greacă, Câmpulung, 1642.
- ÎNV. 1710 = *Învățătură bisericască*, Târgoviște, 1710.
- LEX. MARD. = Mardarie Cozianul, *Lexicon slavo-românesc și tâlcuirea numelor din 1649*, publicate cu un studiu, note și indicele cuvintelor românești de Grigorie Crețu, București, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1900.
- LOEB = *The Apostolic Fathers*, with an English translation by Kirsopp Lake, vol. I, Cambridge, Massachusetts, Cambridge University Press, 1965 (col. *Loeb Classical Library*).
- MAGAZ. PED. 1867 = *Магазинъ педагогичен*, red. Basiliu Petri/Cosma Anca/Maximu Popu, t. 1, Năsăud, 1867.
- MILESCU/SMITH = *Tatăl nostru* transmis de Nicolae Spătarul Milescu capelanului Thomas Smith în 1669; vezi Coșeriu 1994, 52.
- MLD = *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia de la 1688*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1988-2015.
- MOL. 1681 = Dosoftei, *Molitvânic de înțâles*, Iași, 1681.
- MOL. 1820 = Gavriil Bănulescu-Bodoni, *Molitvenic*, Chișinău, Tipografia Exarhicească, 1820.
- MOL. 2002 = *Molitfelnic*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, Editura IBMBOR, 2002.
- MS. 4389 = Biblioteca Academiei Române, *Manuscrisul românesc nr. 4389* [c. 1665-1672]. Conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată după slavonă și latină de un anonim muntean (probabil Daniil Andrean Panoneanu), în a doua jumătate a secolului al XVII-lea (v. MLD).
- MS. 45 = Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, fondul Blaj, *Manuscrisul românesc nr. 45* [c. 1683-1686]. Conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată de Nicolae Milescu și revizuită de un anonim moldovean (probabil Dosoftei), în a doua jumătate a secolului al XVII-lea (v. MLD).
- NTB 1648 = *Noul Testament sau Împăcarea cu Leagea Noao a lui Iisus Hristos Domnului nostru*, Bălgrad, 1648 [ediție modernă: Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, 1988].
- OSTROG = *Библія, сирѣчь Книгы Ветхого и Новаго Заветъ по яззыкѣ словенскѣ* [*Biblia slavonă*, Ostrog, 1581], ed. Rafail (Roman) Torkonyak, Lvov, 2006.
- PÂINEA PR. = *Pâinea pruncilor*, Alba Iulia, 1703.
- PD = Dosoftei, *Psaltire de nțăles*, Iași, 1680.
- PRAV. MĂRT. 1691 = *Pravoslavnica mărturisire*, Buzău, 1691.
- PS¹ = *Psaltirea Scheiană. Ms. 449 BAR* [c. 1573-1578], publicată de I. Bianu. Tomul I. *Textul în facsimile și transcriere cu variante din Coresi (1577)*, București, Tipografia Carol Göbl, 1889.
- PS² = *Psaltirea Scheiană comparată cu celelalte psaltiri din sec. XVI și XVII traduse din slavonește*, ediție critică de I.-A. Candrea, vol. I, București 1916.

- PSB 1 = *Scrierile Părinților apostolici*, traducere, note și indice de pr. D. Fecioru, București, Editura IBMBOR, 1979 (col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 1).
- PSB 12 = Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a III-a: *Despre Sfântul Dub. Corespondență (Epistole)*, traducere, introducere, note și indici de pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, pr. Teodor Bodogae, București, Editura IBMBOR, 1988 (col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 12).
- PSB 23 = Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrieri*, partea a III-a: *Omiliile la Matei*, traducere, introducere, indici și note de pr. Dumitru Fecioru, București, Editura IBMBOR, 1994 (col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 23).
- SJS = *Slovník Jazyka Staroslověnskébo/ Lexicon Linguae Palaeoslovenicae*, Praha Nakladatelství Československé Akademie Věd, 1959-.
- STROIICI = *Tatăl nostru* transmis de Luca Stroici lui Stanislaw Sarnicki și publicat în 1594; vezi Jordan, Iorgu, *Crestomație romanică*, I, București, Editura Academiei R.S.R., 191.
- TR = *Textus Receptus (Noul Testament grecesc*, ed. Stephanus 1550), <https://www.blueletterbible.org> (accesat la 1 septembrie 2018).
- VUL. = *Vulgata Hieronymiana*, <http://www.intratext.com/IXT/LAT0001/> (accesat la 1 septembrie 2018).
- VUL. CLEM. = *Vulgata Clementina*, <http://vulsearch.sourceforge.net/> (accesat la 1 septembrie 2018).
- VUL. NOV. = *Nova Vulgata*, <http://www.intratext.com/IXT/LAT0669/> (accesat la 1 septembrie 2018).
- TM = *Textul Masoretic (Vechiul Testament ebraic, Codex Leningradensis)*, <https://www.blueletterbible.org> (accesat la 1 septembrie 2018).

B. Literatură secundară

- Bărbulescu, Ilie, *Fonetica alfabetului chirilic în textele române din veacul XVI și XVII în legătură cu monumtelele paleo-, sîrbo-, bulgaro-, ruso- și româno-slave. Cu o introducere despre „Felurile de scriere” și „Alfabetul cirilic și ortografia slavă” la români*, București, Tipografia „Universitară”, 1904.
- Camară, Iosif, *Istoria unui pasaj dificil din rugăciunea Tatăl nostru în limba română: „Pâinea noastră cea spre ființă”*, în Gabriela Haja (ed.), *Al. Andriescu – 88*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, 135-152 (= 2014a).
- Camară, Iosif, *Rugăciunea Tatăl nostru în însemnările unui liovean din secolul al XVI-lea*, în „Biblicum Jassyense”, 5, 2014, 87-95 (= 2014b).
- Camară, Iosif, *Versiunile românești ale rugăciunii Tatăl Nostru din secolul al XVI-lea în raport cu originalele lor slavone*, în *Receptarea Sfintei Scripturi, între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”* (Iași, 28-29 octombrie 2010), coord. Eugen Munteanu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2011, p. 36-52.
- Cândea, Virgil, *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Cluj-Napoca, Dacia, 1979.
- Coseriu, Eugenio, *Limba română în fața Occidentului. De la Genebrardus la Hervás. Contribuții la istoria cunoașterii limbii române în Europa occidentală*, traducere de Andrei A. Avram, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1994.
- Gafton, Alexandru, *Evoluția limbii române prin traduceri biblice din secolul al XVI-lea. Studiu lingvistic asupra Codicelui Bratul în comparație cu Codicele Voronețean, Praxiul Coresian și Apostolul Iorga*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2001.

- Gafton, Alexandru, *Particularități ale traducerii în Biblia de la București și în Noul Testament de la Bălgrad. Cu ilustrații din Epistola lui Iacov*, în „Limba română”, LX, 2011, 261-272.
- Gherman, Alin-Mihai, *Noul Testament de la Bălgrad între ortodoxie, reformă și catolicism. Câteva note filologice*, în *Studii romanice. Omagiu profesorilor Florica Dimitrescu și Alexandru Niculescu la 90 de ani*, ed. Coman Lupu/Alexandru Ciolan/Alessandro Zuliani, vol. I, București, Editura Universității din București, 2018, 507-516.
- Ivănescu, G., *Istoria limbii române*, Iași, Editura Junimea, 1980.
- Mareș, Al., *Un text polemic românesc din prima jumătate a secolului al XVII-lea*, în „Limba română”, XX, 1971, 6, 589-604.
- Metzger, Bruce M., *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, New York, Oxford University Press, 1988.
- Mihail, Zamfira, *Nicolae le Spathaire Milesco à travers ses manuscrits*, București, Editura Academiei Române, 2009.
- Mihail, Zamfira, *Perioada textelor religioase din activitatea lui Nicolae Spătarul, în Receptarea sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie*. Lucrările Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană” (Iași, 30 mai-1 iunie 2013), coord. Eugen Munteanu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, p. 291–301.
- Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, București, Editura Humanitas, 2008.
- Răchită, Constantin, *Teoria și practica traducerii la Hieronymus*, în „Text și discurs religios”, 1, 2009, 207-212.
- Rosetti, Al., *Istoria limbii române*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.
- Ștef, Felicia, *Sintaxa structurală a limbii vechi grecești*, ediția a II-a, București, Editura Universității din București, 1986.
- Vlad, Vasile, *Comentarii patristice la Tatăl nostru în biserica primelor cinci secole: perspectivă morală*, Deva, Emia, 2005.

**EPISODUL NOE ȘI POTOPUL ÎN TRADUCERILE BIBLICE DIN
MS. 45, MS. 4389 ȘI ÎN TRADUCEREA *HRONOGRAF DEN
ÎNCEPUTUL LUMII* (1658-1661) DIN MS. 3517 (CCA 1658-1661)***

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

Résumé: Les chroniques retracent l'enchaînement des événements de l'Humanité dès le commencement du monde, suivant les faits bibliques jusqu'à un certain moment, et s'arrêtent généralement à l'époque des empereurs contemporains de l'auteur. Parmi les trois types de chroniques grecques qui, à partir du XVII^e siècle, ont circulé sur le territoire des Pays Roumains – à savoir le type Dorotei, le type Kigalas et le type Kigalas-Dorotei –, le dernier a été largement connu dans l'espace roumain, à travers les siècles, soit sous forme de copies partielles, soit sous forme intégrale. On a étudié pendant plusieurs années la copie-prototype de cette traduction, le ms. 3517 BAR, *Hronograf den începutul lumii/Chronique dès le commencement du monde*. L'un des moments surpris dans cet ouvrage, qui reprend un thème de la *Bible*, est l'épisode qui raconte l'histoire de Noé et du déluge. Bien que, dans les grandes lignes, la *Chronique* suive le fil biblique, l'épisode où l'on parle du juste Noé et du déluge présente toute une série de différences par rapport au même épisode évoqué dans le texte biblique, tel qu'il apparaît dans B1688, ms. 45 et ms. 4389. Les différences résident dans la structure générale, aussi bien que dans les détails et au niveau expressif, étant dues au fait que, dans la *Chronique*, cet épisode est raconté de nouveau, étant plus précisément passé par deux filtres: celui de l'auteur des chroniques grecques, puis celui du traducteur roumain; c'est ainsi qu'il finit par être finalement réécrit en roumain, comme dans un livre où l'on garde l'essence chrétienne et l'intervention du narrateur se fait ressentir. Après avoir confronté le texte roumain et les deux textes grecs qui ont été à la base de la traduction de la *Chronique*, on a constaté que le fragment concernant l'histoire de Noé et celle du déluge n'a pas été traduit d'après la source qui a été à la base de ce type, à savoir la chronique de Matheos Kigalas *Νέα σύννοψις διαφορῶν ἱστοριῶν ἀρχομένη ἀπό κτίσεως κόσμου...* (Venise, 1650), mais d'après une source secondaire, c'est-à-dire la chronique de Dorotheos de Monemvasia, *Βιβλίον ἱστορικὸν περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἐξόχους ἱστορίας...* (Venise, 1631). Le traducteur, qui dans notre opinion semble être Nicolae Milescu Spătarul, réalise une synthèse où il reprend également des informations provenant de la chronique de Kigalas. On considère qu'il procède de cette manière parce qu'il était sous l'influence du texte biblique, voulant suivre de près l'enchaînement des faits présentés dans la *Bible*, qu'il connaissait non seulement à la suite du contact avec le

* *L'épisode du Déluge et de l'Arche de Noé dans les traductions bibliques contenues dans le MS. 45, le MS. 4389 et dans la traduction Chronique dès le commencement du monde, qui fait partie du MS. 3517 (vers 1658-1661).*

milieu religieux de Moldavie et Constantinople, mais aussi bien parce c'était lui qui l'avait traduite.

Mots-cléf: chronique, source principale/source secondaire, filtre du traducteur, intervention du narrateur, différences par rapport aux textes bibliques.

1. Din cele trei tipuri de cronografe grecești care au circulat începând din secolul al XVII-lea pe teritoriul Țărilor Române, numite tipul Dorotei, tipul Kigalas și tipul Kigalas-Dorotei (Mihăescu 2006), cel din urmă a avut o mare răspândire în spațiul românesc de-a lungul secolelor, fie în copii parțiale, fie integral. Noi am studiat mai mulți ani copia-prototip a acestei traduceri, ms. 3517 BAR, și am analizat, între altele, diferitele ipoteze asupra traducătorului (Dragomir 2007). Astfel, supunând textul unei amănunțite investigații lingvistice și filologice, comparând sistematic traducerea cu textul grecesc și aplicând conceptul de *bază psihologică-spirituală* din doctrina A. Philippide-G. Ivănescu, așa cum este prezentat în monografia *Alexandru Philippide*, realizată de Carmen-Gabriela Pamfil (Pamfil 2008), am construit o argumentație care ne-a condus la concluzia că acest text, numit în copia din ms. 86 *Hronograf den începutul lumii*, este tradus de cărturarul moldovean Nicolae Milescu Spătarul (Dragomir 2007, Dragomir 2017).

2. Cronografele povestesc cursul faptelor omenirii de la facerea lumii, urmând până la un punct faptele biblice, și ajung, în general, până în timpul împărățiilor contemporane cu autorul. Unul dintre momentele surprinse în *Hronograf den începutul lumii*, în care se reia o temă din *Biblie*, este episodul lui Noe și al potopului pe care Dumnezeu îl abate asupra lumii ca pedeapsă pentru relele nemăsurate și lipsa de credință care cuprinseseră neamul omenesc¹. Deși în linii mari păstrează firul biblic, compoziția acestui fragment din *Hronograf* prezintă și o seamă de diferențe față de *Biblie* (Ms. 45, Ms. 4389 și B1688).

Structura acestui episod în *Hronograf* este următoarea:

I. prezentarea lui Noe ca fiind drept și om al lui Dumnezeu și prezentarea situației omenirii de dinaintea potopului;

II. construirea corabiei și introducerea lui Noe, a familiei lui și a viețuitoarelor perechi în corabie; Dumnezeu încuie ușa corabiei pe dinafară;

III. potopul;

IV. Dumnezeu oprește potopul; corabia se oprește pe Muntele Ararat;

V. Noe încearcă să afle dacă s-a oprit potopul, trimițând un corb, apoi alt corb și apoi porumbelul;

VI. lumea nouă, de după potop; Noe și familia lui aduc jertfă lui Dumnezeu;

VII. pământul se umple din nou de oameni; Noe aduce jertfă lui Dumnezeu și se roagă să nu mai fie potop; legământul lui Dumnezeu cu oamenii; semnul păcii este curcubeul.

¹ Episodul se află în *Glava 6*.

În textul biblic, MS. 45 și Biblia de la 1688 (*Geneza* 1988), structura este mai complexă, cu mai multe momente de intervenție a divinității; în MS. 4389 lipsește textul capitolelor 6 și 7 până la versetul 16:

I. prezentarea dreptului Noe și a lumii greșite, „pentru că au strîcat tot trupul calea lui pre pămîntu” (MS. 45, 6:12);

II. Dumnezeu îi anunță lui Noe potopul și îi spune să facă o corabie în care să se salveze, el și familia lui și viețuitoarele perechi, și să ia hrană; îi indică cum să o facă și cât de mare;

III. Noe ascultă porunca lui Dumnezeu; Dumnezeu închide ușa corabiei pe dinafară;

IV. potopul; moartea oamenilor și a tuturor viețuitoarelor;

V. Dumnezeu oprește potopul; corabia se oprește pe Muntele Ararat;

VI. Noe trimite vestitori să vadă dacă se arată pământ uscat: trimite întâi corbul, apoi porumbelul, de trei ori; a doua oară acesta se întoarce cu o ramură de măslin;

VII. Dumnezeu îi spune lui Noe să iasă din corabie și să continue să viețuiască: „cresțeți și vă înmulțiți pre pămîntu” (MS. 45, 8:17);

VIII. Noe face jertfă de sânge lui Dumnezeu;

IX. Dumnezeu spune că nu va mai blestema pământul să rămână sec de viață;

X. Dumnezeu îi transmite lui Noe reguli de viață și de stăpînire a oamenilor asupra pământului și asupra viețuitoarelor și vrea ca pământul să se umple din nou de oameni;

XI. în semn de pace, Dumnezeu trimite curcubeul.

3. Așa cum s-a arătat² și cum am precizat și noi cu alte ocazii, *Hronograful* este tradus în principal după cronograful lui Mattheos Kigalas, *Νέα σύνοψις διαφορών ιστοριών ἀρχομένη από κτίσεως κόσμου...*, tipărit în anul 1650, la Veneția (= K), dar în anumite fragmente traducătorul a urmat textul altui cronograf, pe care l-a folosit ca sursă secundară, și anume cronograful lui Dorotheos de Momenvasia, *Βιβλίον ιστορικόν περιέχον ἐν συνόψει διαφορούς και ἐξόχους ιστορίας...*, Veneția, 1631 (= D). Confruntând textul românesc cu ambele texte grecești, am constatat că fragmentul referitor la Noe și la potopul slobozit de Dumnezeu pe pământ nu a fost tradus după Kigalas, textul de bază al traducerii, ci după cronograful lui Dotheos de Monemvasia, în care faptele sunt povestite mai detaliat. Între cele două cronografe, în acest fragment, sunt însă și deosebiri în ce privește informația. De pildă, în D se arată că Noe a avut trei fii, Sim, Ham și Iafet (MS. 45, 6:10; în MS. 4389 lipsește) și se specifică numele lor la locul potrivit, în timpul povestirii, dar în K se spune care este numele lor după ce se termină episodul lui Noe. În alt loc, în D se specifică faptul că, după potop, chivotul lui Noe se oprește

² Vezi Cernovodeanu 1998, p. LIV: „Primele 11 glave din ms 86 [care este o copie fidelă a ms. 3517] – ca orice cronograf de tip Danovici – prelucrează în mod liber după expunerea lui Gială, amendată cu fragmente din Dorotei, textele biblice ale Genezei de la facerea lumii de către Dumnezeu [...] omorârea lui Abel de către Cain, potopul lui Noe”.

pe Muntele Ararat, pe cînd în K această informație de sorginte biblică (MS. 45, 8:4; MS. 4389, 8:4) nu mai apare.

Și de această dată, traducătorul folosește o tehnică mixtă în redarea textului în românește: unele pasaje sunt redade literal, iar altele sunt rescrise după textul lui Dorotheos, de pe care a realizat traducerea. Am remarcat o serie întreagă de diferențe, pe care le vom expune aici.

a) În prima secvență, în care se prezintă situația omenirii de dinaintea potopului, în *Hronograf* textul este astfel: „să creadză în Dumnădzău care au făcut ceriul și pământul” // (f. 1^v) soarele, luna și stelele și toate altele cîte credea ei pre aceeaia vreme”. Atât din K, cât și din D lipsesc precizările *care au făcut ceriul și pământul* și *toate altele cîte credea ei pre aceeaia vreme*.

b) Tot în prima secvență se află un pasaj în care exprimarea este expresivă și pe care traducătorul o repetă și în alte locuri în *Hronograf*: „Și de pururea nevoiia ca să întoarcă pre acei oameni păgîni spre dumnădzăire și să creadză în Dumnădzău [...]. Și nu putea nici într-un chip să-i pleace, *că-i cuprinseasă diiavolul, de-ș făcusă cuibu în coșurile lor*” (f. 1^v), pe cînd în D este: καὶ ἐβιάζετο πολλὰ νὰ τοὺς φέρῃ εἰς τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ. Καὶ ὡσὰν δὲν ἐδυνήθη· ἔστωντας ὅπου τοὺς εἶχεν ὁ Διάβολος πιστομισμῆνους εἰς ὄλα του τὰ θελήματα [16] (= Și se străduia mult să-i aducă la frica de Dumnezeu. Și nu reușea, pentru că îi avea diavolul încredințat în voile sale).

Fragmente de acest tip, în care se descrie strădania lui Noe de a-i întoarce pe oameni la dreptate, au o tentă profund moralizatoare în *Hronograf*. Ele nu există în *Biblie* (nici în MS. 45, nici în B1688), deoarece Dumnezeu este cel care constată răutatea omului și își propune să distrugă pământul prin potop, după care naratorul-evangelist constată: „Și să strică pământul înaintea lui Dumnădzău și să împlu pământul de strîmbătate (MS. 45, 6:11; B1688 id.).

c) În *Hronograf* este tradus aproape literal un anumit pasaj, dar traducătorul transformă vorbirea indirectă în dialog, făcând pasajul respectiv mai viu: „Și dzisă: «Mai bine să petrecu în pustiiu, cu gadeni sălbatece, decît să lăcuiescu cu oameni fără leage»” (f. 1^v) – în D: λέγωντας ὅτι κάλλον νὰ εἶναι εἰς ξένους καὶ ἀγνωρίστους τόπου [16] (= zicînd că mai bine este în locuri străine și necunoscute...).

d) Traducerea este expresivă în *Hronograf* și în pasajul „Dumnădzău, vădzînd nebuliia lor și inemile lor ceale împietrite” (f. 1^v); adjectivul-epitet *împietrite* redă adjectivul substantivat dificil de tradus ἀμετάθετον din pasajul: ἰδὼν ὁ Θεὸς τὸ ἀμετάθετον τῆς καρδίας αὐτῶν [16] (= Văzînd Dumnezeu nemîșcarea inimilor lor).

e) În *Biblie* Dumnezeu vorbește nemijlocit către Noe și îl anunță că va distruge neamul omenesc (MS. 45, B1688 6:7; 6:13; în MS. 4389 lipsește), pe cînd în *Hronograf*, așa cum se află și în D, se spune că Dumnezeu trimite un înger care îi duce mesajul lui Noe: „Trimisă pre îngerul său cătră Noe, să le spuie că Dumnădzău va să omoară toată lumea și va să curățască pământul” (f. 1^v) – ὁ Θεὸς ἔστειλε τὸν Ἄγγελον αὐτοῦ, καὶ εἶπε τοῦ Νῶε [16] (= Dumnezeu trimise îngerul lui și zise lui Noe...); și continuă: „Și dzisă îngerul cătră Noe...” (f. 1^v); „Iar dac-audzî Noe de la

înger acea<sta po>roncă, în locu să apucă de corabie, cum fu cuvîntul lui // (f. 2^r) Dumnădzău”.

f) În *Hronograf* se insistă prin sinonime asupra anumitor amănunte, ca de pildă faptul că Noe trebuie să caute un lemn tare pentru construirea corabiei: „dzisă lui Noe să caute să găteadză niște *leamne îndurate, foarte tari*, și să să apuce să facă chivotul” (f. 1^v), care traduce sintagma ξύλα καλὰ δυνατὰ [16] (= lemne bune, tari).

g) Tendința moralizatoare este augmentată de traducător, care adaugă de la sine explicații în afara celor spuse în textul grecesc: „iar Noe totu le spunea cu direptul cum va să facă Dumnădzău potop, să piardză toț oamenii de pre pămîntu, *că s-au supărat Svinției Sale cu lucrurile lor ceale fără de leage*” (f. 2^r) – în D este θέλην νὰ κάμη κατακλυσμὸν [16] (= va face potop).

h) În secvența în care Dumnezeu îi spune lui Noe că va trimite potop pe pămînt, nici în MS. 45, nici în MS. 4389 și nici în cronografele grecești nu se specifică faptul că acest moment, al potopului, nu s-a mai petrecut până atunci, dar în textul românesc traducătorul observă acest fapt și îl exprimă în dialogul în care vorbește Dumnezeu: „voi să slobodzu pre pămîntu o ploaie grea, cât să nu fie fostu de-nceputul pămîntului. Și va să ploaie 40 de dzile și 40 de noț” (f. 2^v) – θέλην ἀρχίση βροχή φοβερὰ, νὰ βρέχη σαράντα ἡμέρας καὶ σαράντα νύκτας [16] (= va începe ploaie înfricoșătoare, să plouă patruzeci de zile și patruzeci de noți); remarcăm și faptul că sintagma βροχή φοβερὰ este tradusă prin intermediul unui epitet: *ploaie grea*.

i) În ambele manuscrise biblice și în B1688 se spune că Dumnezeu a închis ușa corabiei. În MS. 45 (7:16): „și închise Domnul Dumnezău săcriul denafara lui”; MS. 4389 (7:16): „și închise Domnul Dumnezeu sicriul denafară”; B1688 (7:16): „și închise Domnul Dumnezău chivotul den afara lui”.

În cronografele grecești această informație lipsește, dar în textul românesc apare astfel: „Și dacă să împlură șapte dzile, închisă Dumnădzău ușa corabiei” (f. 2^r). Prin urmare, traducătorul cunoaște acest amănunt din textul biblic și îl preia.

j) În secvența în care se vorbește despre încetarea potopului, în textele grecești nu se mai explică cum se oprește potopul, adică cum se opresc apele de sus și cele de jos, așa cum se arată la începutul potopului, dar acest fapt se precizează în textul biblic. În MS. 45 (8:2): „și să acoperi izvoarele celui fără de fundu și jghiaburile ceriului și să opri ploaia den ceriu”; MS. 4389 (8:2): „și să închiseră izvoarele fărăfundului și vlogurile ceriului și se conteni ploaia den cer”; B1688 (8:2): „și se descoperiră izvoarele celui fără fund și jghiaburile ceriului și să opri ploaia den ceriu”. Și această descriere a fost preluată de traducător din textul biblic: „Iar dacă să împlură patrudzăci de dzile, stătura ploile deasupra și izvoarele dedesuptu” (f. 2^v).

k) Momentul de după potop în care Noe vrea să afle dacă potopul a încetat și dacă poate ieși din corabie este prezentat diferit în textul *Hronografului*, atât față de manuscrisele biblice, cât și față de textul grecesc. În MS. 45 și în B1688 se spune că Noe trimite corbul și acesta, găsind stârvuri, nu se mai întoarce; în MS. 4389 textul lipsește parțial.

În textele biblice se spune că apoi, după corb, Noe trimite porumbelul de trei ori. Prima oară, „neafîind porumbul odihnă picioarelor lui, s-au întorsu la dînsul, la chivot, pentru că apa era preste toată fața a tot pămîntul” (B1688, 8:9, cf. și MS. 45, 8:9, MS. 4389, 8:9). A doua oară, când Noe trimite din nou porumbelul, acesta se întoarce și aduce în cioc „frundză de maslin, stîlpar în gura lui (MS. 45, 8:11, cf. MS. 4389, 8:11, B1688, 8:11), iar a treia oară porumbelul „nu mai adaosă a să mai întoarce cătră însul iarăși” (MS. 45, 8:12, cf. MS. 4389, 8:12, B1688, 8:12). Și în cronograful grecesc al lui Dorotheos se spune că porumbelul este trimis de trei ori: κανόντας καὶ τρίτην φορὰν τὴν περιστερὰν νὰ ἔυγη ἐκεῖνη, δὲν ἐστράφη πλέον [17] (= făcând și a treia oară pe porumbel să iasă, acela nu se mai întoarce).

În textul românesc se povestește că Noe trimite corbul și „daca-l trimisă, el nu să mai întoarsă, că găsîsă trupuri moarte și să puseasă de mînca” (f. 2^v). Dar a doua oară trimite tot un corb: „Apoi mai trimisă și pre altu corbu să vadză doar au scădzut apele și acela încă au luat urma celui dentîiu” (f. 2^v). A treia oară este trimis porumbelul și acesta îi aduce semn lui Noe că a încetat potopul: „Cum să dusă porumbul, așa vādzu pămînt uscat și să pogorî de luă o frumdză de maslinu și nu vru să să aşeadză, nici să calce în tină, ca un lucru curat, ce-i făcut de Dumnădzău. Ce, numai cum au luat în gură frundza, cum s-au și întorsu înapoi la corabie și dusă sămnu lui Noe. Și vādzu Noe c-au scădzut de totu potopul și-i păru bine foarte” (f. 2^v).

Momentul în care Dumnezeu făgăduiește că nu va mai trimite potop și, în semn de legămînt și de pace cu neamul omenesc, trimite curcubeul nu se află în cronograful lui Dorotheos, de pe care este tradus întregul fragment: εὐλόγησεν ὁ Θεὸς πάλην τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ζώων [17] (= A binecuvîntat din nou Dumnezeu seminția omenească și pe a animalelor).

Totuși, traducătorul consideră că este un moment important, poate și datorită faptului că asupra lui se insistă în *Biblie*: „și va fi arcul meu în noară și-l voi vedea pre însul ca să pomenescu făgăduința vécinică între mine și între pămîntu și întru mijlocul sufletului viu carele iaste în tot trupul pre pămîntu” (MS. 45, 8:16, cf. și 8:13; MS. 4389, 8:13 text parțial, 8:16; B1688, 8:13, 8:16). De aceea, traducătorul povestește și el acest fragment, pe care îl va fi știut din *Biblie*, dar care se află foarte pe scurt și în celălalt cronograf grecesc, al lui Kigalas: ὑπήκουσέν του καὶ ὑπεσχέθη τοῦτο, βάλλοντας σημεῖον τὸ τόξον τῆς ἱριδος εἰς τὴν νεφέλην [ιδ´] (= L-a ascultat și a făgăduit, punând semn arcul curcubeului în nor).

În *Hronograf* traducătorul se gîndește că termenul *arc*, prin care e tradus τόξος, nu este tocmai clar, de aceea glosează acest calc semantic (de semnificat): „Pentru credință, să nu mai fie potop, *arc* meu voi întinde în nûori». Adecă arcul ieste, cum dzicem noi, curcubeaul. Ce, pentr-aceasta, au pus Dumnădzău acest sămnu, ca să nu mai hie potop pre pămînt, cum s-au adeverit lui Noe” (f. 3^v).

4. Concluzia noastră este că episodul în care se vorbește în *Hronograf den începutul lumii* despre dreptul Noe și despre potop prezintă o seamă de diferențe față de acest episod din textul biblic, așa cum apare în B1688, MS. 45 și MS. 4389. Diferențe sunt

atât în structura generală, cât și în detalii și la nivel expresiv și se datorează faptului că în *Hronograf* acest episod este repovestit, mai precis este trecut prin două filtre: cel al autorului cronografelor grecești, apoi cel al traducătorului român, astfel încât acest moment ajunge a fi rescris în românește ca într-o carte în care esența creștină se păstrează, iar intervenția naratorială se face simțită. O dată în plus, percepem tendința traducătorului *Hronografului* de a explica cele descrise cât mai clar, fapt pentru care introduce, acolo unde crede că este necesar, sinonime sau glose. Deși, în cazul acestui fragment, traduce o sursă secundară folosită în acest tip de cronograf care a circulat în Țările Române, anume cronograful lui Dorotheos de Monemvasia, traducătorul, Nicolae Milescu Spătarul în opinia noastră, realizează, totuși, o sinteză în care preia și informație din cronograful lui Kigalas. Considerăm că procedează astfel sub influența textului biblic, dorind să urmeze cât mai îndeaproape firul faptelor din *Biblie*, pe care o cunoștea nu numai din contactul cu mediul religios din Moldova și de la Constantinopol, ci pentru că o și tradusese.

Bibliografie

A. Izvoare

B1688 = *Biblia Dumnezeiasca scriptură vechi și noană*, București, 1688; vezi *Geneza* 1988.

D = Dorotheos de Monemvasia, *Βιβλίον ιστορικόν περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἐξόχους ιστορίας...*, Veneția, 1631.

Geneza 1988 = *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars I. Genesis*, Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marieta Ujică, Iași, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”/Freiburg, Albert-Ludwigs-Universität, 1988.

K = Mattheos Kigalas, *Νέα σύνοψις διαφορῶν ιστοριῶν ἀρχομένη ἀπὸ κτίσεως κόσμου...*, tipărit în anul 1650, la Veneția.

Ms. 45 = Manuscrisul rom. nr. 45 de la Filiala din Cluj a Bibliotecii Academiei Române; conține traducerea Vechiului Testament efectuată de Nicolae Milescu Spătarul, copiată de Dumitru din Câmpulung; vezi *Geneza* 1988.

Ms. 4389 = Manuscrisul rom. nr. 4389 de la Biblioteca Academiei Române; conține traducerea Vechiului Testament realizată de (probabil) Andrei Panoneanu; vezi *Geneza* 1988.

Ms. 3517 = Manuscrisul rom. nr. 4317 de la Biblioteca Academiei Române, care conține prototipul copiilor traducerii *Hronograf den începutul lumii* (fără foile de la început).

B. Literatură secundară

Cernovodeanu, Paul, *Sudiu introductiv*, în *Cronograf tradus din grecește de Pătrașco Danovici*, ediție îngrijită și cuvânt înainte de Gabriel Ștrempel, studiu introductiv de Paul Cernovodeanu, București, Editura Minerva, vol. I, 1998, vol. II, 1999.

Dragomir, Mioara, *Hronograf den începutul lumii (ms. 3517). Probleme de filologie*, Iași, Editura Trinitas, 2007.

Dragomir, Mioara, *Hronograf den începutul lumii (Ms. 3517). Studiu lexicologic*, vol I, *Descrierea lexicului. Raportare la lexicul din traducerea mitropolitului Dosoftei. Raportare la lexicul epocii*, vol. II, *Aplicarea conceptului de bază psihologică / spirituală în lingvistică și filologie. Hronograful este traducerea lui Nicolae Milescu Spătarul*, Iași, Editura Doxologia, 2017.

Mihăescu Doru, *Cronografele românești*, București, Editura Academiei Române, 2006.

Pamfil, Carmen-Gabriela, *Alexandru Philippide*, București, Editura Litera internațional, 2008.

DESPRE CITĂRILE BIBLICE ÎN PREDICILE PĂRINTELUI ARHIMANDRIT PLACIDE DESEILLE*

FELICIA DUMAS

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
felidumas@yahoo.fr

Résumé: Le présent article propose une analyse du rôle argumentatif des citations bibliques insérées par le père archimandrite Placide Deseille dans ses homélies, à travers l'identification et l'étude des marques discursives-oratoires de ces citations de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament*. Sont analysés les concepts de citation biblique (citation et intertextualité), de réception spirituelle-culturelle, de compétences bibliques du public auditeur-lecteur, de contexte immédiat d'insertion de la citation biblique. Le corpus de base de l'analyse est représenté par le recueil d'homélies du grand spirituel français contemporain, que nous avons traduit en roumain et publié en 2015, aux éditions Doxologia de la Métropole de Moldavie et de Bucovine.

Mots-clés: citation biblique, discours homilétique, Orthodoxie, langue française, compétences bibliques, continuum culturel.

0. Argument

Ca tip particular de discurs religios, predica se caracterizează prin prezența unor forme de intertextualitate biblică, atent dozată de autor, cu rol și semnificație precise în transmiterea și receptarea mesajului oratoric.

Ne propunem să analizăm în comunicarea noastră rolul argumentativ al citatelor biblice inserate de părintele arhimandrit Placide Deseille în predicile sale, încercând să identificăm și să studiem mărcile discursiv-oratorice ale acestor citări din *Vechiul* și *Noul Testament*. Vom reflecta la conceptele de citare biblică (citat și intertextualitate), de receptare spiritual-culturală, de competențe biblice ale publicului auditor-cititor, de context imediat de inserare a citatului biblic. Corpusul de bază al analizei va fi reprezentat de culegerea de predici ale marelui duhovnic francez contemporan cuprinse în volumul *Cununa binecuvântată a anului creștin. Predici la duminicile și sărbătorile anului liturgic*, pe care l-am tradus în limba română în anul 2015, pentru editura „Doxologia” a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei.

1. *Cununa binecuvântată a anului creștin* – un tip special, duhovnicesc, de predică

Literatura română de spiritualitate creștin-ortodoxă este bogată în scrieri de tip omiletic, numeroase volume de predici fiind publicate în ultimele decenii, multe

* *Les citations bibliques dans les homélies du père archimandrite Placide Deseille.*

dintre ele aparținând unor personalități duhovnicești cu totul remarcabile, mai cu seamă din spațiul ortodox românesc. Am ales spre traducere în limba română cartea de predici a părintelui arhimandrit Placide Deseille din două motive principale: în primul rând, pentru renumele duhovnicesc de care se bucură acest mare teolog francez contemporan plecat la Domnul la începutul acestui an, precum și pentru specificitatea profund duhovnicească a discursului său omiletic.

Volumul *Cununa binecuvântată a anului creștin. Predici la duminicile și sărbătorile anului liturgic* cuprinde așadar un tip special de predici, cu conținut și scop duhovnicesc. Am semnalat acest lucru încă din Introducerea traducătorului, care însoțește textul propriu-zis al versiunii românești: „Un cititor obișnuit cu predici savante, exprimate într-un limbaj teologic tehnic, cu desfășurări argumentative arborescente și fastidioase va fi surprins să constate profunzimea duhovnicească clară, limpede și concisă a omiliilor din lucrarea de față” (Deseille 2015, 12).

Această caracteristică principală este rezultatul înțelegerii rolului predicii în direcția unei catehizări, a unei inițieri spirituale a publicului ascultător-sau-cititor în învățătura Bisericii cuprinsă în textele evanghelice citite în timpul Sfintei Liturghii. De altminteri, în economia desfășurării celebrării liturgice, ele au fost rostite întotdeauna imediat după citirea Evangheliei și nu în alt moment liturgic. Și acest aspect este precizat în Introducerea traducătorului:

Toate predicile din acest volum au fost rostite de părintele arhimandrit în timpul Sfintei Liturghii, imediat după citirea pericopei evanghelice rânduită de Biserică pentru duminicile sau sărbătorile respective. Prin urmare, ele se adresează în primul rând, în mod direct și nemijlocit celor prezenți la celebrările liturgice respective, ortodocși „practicanți”, ucenici ai părintelui, fii și fiice duhovnicești, dornici de sporire duhovnicească în vederea dobândirii vieții veșnice. Aceste predici prezintă așadar într-o formă accesibilă un conținut profund duhovnicesc constituit din scurte comentarii ale pericopelor evanghelice citite în timpul Sfintei Liturghii, în sfaturi și tâlcuiri ale învățăturilor desprinse din semnificația liturgică și duhovnicească a praznicelor de peste an. Rugându-l să definească în câteva cuvinte esența predicilor sale, Gheronda Placide (cum este numit părintele în mănăstirile sale și în Sfântul Munte) ne-a răspuns, cu smerenia-i atât de firească și definitorie, că acestea reprezintă „simple” cateheze, familiare, pe înțelesul tuturor. [...] Rolul esențial al predicii trebuie să fie acela de inițiere, de lămurire tâlcuitoare (adică pe înțelesul credincioșilor prezenți la liturghie) a învățăturilor cuprinse în fragmentele evanghelice citite în timpul celebrării liturgice și a conținutului duhovnicesc al sărbătorilor anului liturgic, părintele arhimandrit insistând de fiecare dată asupra intenției Bisericii de a ne călăuzi duhovnicește, printr-o întreagă pedagogie bazată pe orânduirea sărbătorilor în cadrul anului bisericesc, spre sporirea darului Duhului Sfânt primit la Botez, curățirea inimii, dobândirea sfințeniei și intrarea în Împărăția lui Dumnezeu. În fiecare dintre predicile sale, Gheronda se adresează de fapt inimilor ucenicilor săi și creștinilor ortodocși în general, din dorința de a le atrage atenția asupra adevăratului scop al vieții lor pământești, care nu este decât o pregătire pentru viața cea veșnică, pe care Dumnezeu ne-o dăruiește prin Întruparea, moartea pe Cruce și Învierea Fiului Său cel Unul Născut. Majoritatea predicilor insistă așadar asupra

acestor aspecte și asupra importanței conștientizării modului în care un creștin adevărat trebuie să-și mărturisească prin întreaga viață apartenența la Trupul lui Hristos: „A fi creștin înseamnă a fi înviat împreună cu Hristos, iar iubirea Mântuitorului, iubirea luminii care izvorăște din El trebuie să ne călăuzească întreaga viață” (predică la Sărbătoarea Schimbării la Față a Domnului); „Viața noastră creștină nu este doar o viață pământească, ci una trăită în comuniune deplină cu Hristos Cel Înviat. Toate simțămintele noastre, toate impulsurile și rațiunile faptelor noastre trebuie să fie cele ale lui Hristos din noi. Și atunci viața noastră devine una a Învierii și a Adormirii” (predică la Sărbătoarea Adormirii Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu); „Da, viața creștinului este o luptă, o luptă care trebuie să fie încununată de biruință fiindcă avem în noi această forță a Duhului care ne ajută să învingem, să fim biruitori” (predică la Sărbătoarea Sfintei Treimi).

2. Citarea biblică și rezultatele ei discursiv-oratorice

Conform *Dicționarului explicativ al limbii române*, citarea înseamnă „acțiunea de a cita și rezultatul ei”¹. Citatul și aluzia reprezintă, așadar, formele ei discursive de manifestare. Dacă citatul este strict delimitat tipografic de folosirea ghilimelelor ce exprimă identitatea sa intertextuală precisă, aluzia – în cazul nostru, biblică – reprezintă un tip special de intertextualitate ce presupune prezența implicită într-un text, sugerată de anumite sintagme sau fragmente discursive scurte, a unor texte sau imagini biblice pe care cititorii trebuie (sau ar trebui) să le recunoască (sau să le poată recunoaște) ca atare (Dumas 2012, 171). Prin urmare, aluzia biblică este o formă discursivă de citare mai greu de reperat în text, în primul rând de cel dintâi și cel mai privilegiat cititor al acestuia care este traducătorul sau traducătoarea sa într-o altă limbă. În ceea ce privește volumul de predici al părintelui arhimandrit Placide Deseille, traducerea acestor două forme de intertextualitate biblică a trebuit să țină seama de o caracteristică fundamentală a textului sursă (*texte-source*, cum este numit în traductologie: Ladmiral 2014) și anume de faptul că predicile reunite în carte nu au fost scrise în vederea publicării, ci au fost transcrise așa cum au fost ele rostite în timpul Liturghiei. Am precizat această particularitate tot în Introducerea traducătorului:

Încă de la început trebuie să facem o precizare importantă, prezentă, de altminteri, chiar în prima frază a „Cuvântului înainte” al autorului: predicile reunite în acest volum nu au fost scrise în vederea publicării. Ele au fost înregistrate de maicile de la Solan (Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului) sau de una dintre ucenicele foarte apropiate ale părintelui Placide (la Mănăstirea Sfântul Antonie cel Mare) în momentul rostirii lor și transcrise ulterior, autorul păstrând, după revizuirea generală, stilul oral care le caracterizează și, în același timp, le conferă prospețime, vigoare și o autenticitate duhovnicească inestimabilă.

¹ <http://www.dex.ro/citare>; consultat la 12 februarie 2018.

Această ordine cronologică: rostire, înregistrare și transcriere influențează tehnica citării și rezultatele ei discursiv-oratorice. Este evident că atât citatul, cât și aluzia biblică presupun cunoștințe biblice prelabile din partea ascultătorului predicii și că ele nu pot fi însoțite de referințe precise decât în forma transcrisă și publicată a acestui tip de discurs religios. Singurele mărci oratorice care facilitează identificarea lor ca atare sunt verbele *dicendi* și anunțarea cărții biblice din care urmează citarea. În forma transcrisă a predicilor, mărcile oratorice de introducere a intertextualității biblice se transformă în mărci discursiv-oratorice, completate de referințele biblice exacte ale citatelor respective. Aceste mărci îi sunt de mare ajutor traducătorului pentru găsirea echivalentului corespunzător din cultura biblică canonică românească. Adjectivul „canonic” face referire aici la traducerea sinodală a Bibliei, autorizată ecleziastic pentru folosirea ei în mediul bisericesc, liturgic și cultural-omiletic.

În *Cununa binecuvântată a anului creștin* nu sunt multe citate biblice, dacă ne raportăm la dimensiunile mari ale volumului. Părintele arhimandrit citează cu sobrietate și discernământ din *Sfânta Scriptură*, după cum ar spune el însuși, sau, cu zgârcenie, după cum ar spune partizanii citărilor biblice ample și numeroase, multiplicare uneori aproape la nesfârșit pe parcursul unei predici. Părintele Placide Deseille citează în predicile sale mai cu seamă din *Noul Testament*, dar și din *Vechiul Testament*.

Ca să începem cu acesta din urmă, patru sunt cărțile veterotestamentare din care se citează, și anume: *Cartea lui Tobit* (în legătură cu duminica întoarcerii fiului risipitor), *Cartea lui Baruh*, *Psalmi* și *Facerea* (în legătură cu Sărbătoarea Rusaliilor). Alegerea lor este subiectivă, ca orice alegere de altfel, iar această subiectivitate este declarată la modul explicit de părintele arhimandrit, cu privire la *Cartea lui Tobit*, spre exemplu, din care citează în virtutea unei analogii pe care o stabilește între fiul risipitor și Tobie; în plus, autorul subliniază necesitatea cunoașterii *Vechiului Testament* de către creștinul adevărat, ascultător al predicii sau cititor al ei, a cărui lectură personală trebuie să compenseze prezența discretă a textelor veterotestamentare din slujbele liturgice:

Astăzi, pilda întoarcerii Fiului risipitor vine să ne reveleze alte aspecte, complementare, ale acestei căi. Înainte de a mă referi la ele, aș dori să pun în legătură această pildă cu un text biblic din Vechiul Testament, destul de puțin cunoscut fiindcă nu este folosit ca text liturgic. Sunt puține lecturi din Vechiul Testament în timpul slujbelor Bisericii, cu excepția marilor sărbători și a slujbelor din Postul Mare. Însă trebuie să suplinim acest lucru prin citirea Vechiului Testament acasă, în particular. Textul despre care aș vrea să vă vorbesc acum, care mi se pare apropiat de pilda întoarcerii Fiului risipitor este *Cartea lui Tobit*. *Cartea lui Tobit*, care nu figurează în Canonul ebraic, este un text absolut minunat.

Singurul citat precis din această carte este de dimensiuni foarte mici și inserat în poziția finală a unui context de istorisire detaliată a cărții, ce poate fi considerată, din punct de vedere discursiv, ca o citare a narațiunii biblice în ansamblu:

După aceea, Cartea lui Tobit ne prezintă întreaga istorie a acestei călătorii. Îl vedem plecând pe tânărul Tobie, călăuzit de arhanghelul Rafael care i se înfățișase ca tovarăș de drum. Pe drum, în timpul unei opriri, Tobie prinde un pește uriaș care îl atacase [...]. După aceea, recuperând banii încredințați de tatăl său rudei respective, Tobie se întoarce acasă, la tatăl, împreună cu soția sa. Iar textul ne spune că tatăl și mama sa îl așteptau cu toată duiosia iubirii lor, și cu neliniște, fiindcă stătuse multă vreme departe de casă. Tobie aduce și leacul din fierea peștelui, cu care vindecă orbirea de care suferea tatăl lui, după ce niște vrăbii „lăsaseră necurăție” (Tobit 2,10) în ochii lui.

După această citare biblică prelungită, autorul explică rolul catehetic al introducerii ei în economia predicii respective:

Toată această istorisire plină de farmec, care este impregnată de atmosfera din vremea Patriarhilor, are un sens tipologic, un sens duhovnicesc, căci numai Duhul Sfânt ne poate face să descoperim și să gustăm din dulceața prezenței lui Hristos în cuvintele Vechiului Testament. (Predica a patra la duminica întoarcerii Fiului risipitor).

Același rol de susținere și legitimare a afirmațiilor cu scop de inițiere duhovnicească îl are și apelul la o scurtă aluzie biblică din *Cartea lui Baruh*, inserată în plină desfășurare argumentativ-assertivă a Predicii a doua la Sărbătoarea Nașterii Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu:

În deplină comuniune cu Maica Domnului, trebuie să facem din întreaga noastră viață o permanentă încuviințare, o permanentă consimțire la voia lui Dumnezeu și la acest dar al harului care ne este transmis în atâtea moduri în Biserică, după cum vă spun adesea, prin primirea Sfintelor Taine, prin citirea cuvântului lui Dumnezeu, dar și prin respectarea tuturor regulilor și rânduielilor Bisericii care nu sunt doar simple reglementări, ci reprezintă calea vieții, « cele ce îi plac lui Dumnezeu » (cf. Baruh, 4,4).

Este vorba despre o aluzie biblică ce poate fi identificată ca atare de cititorii volumului de predici datorită marcării ei discursiv-textuale specifice, care cuprinde trimiterea, indicarea cărții biblice la care se face referire intertextuală.

Cartea Facerii este citată în predica a treia la Sărbătoarea Pogorării Sfântului Duh, citatul din capitolul I fiind introdus de verbul *citim*, ce funcționează ca marcă discursiv-oratorică de inserare a intertextualității:

După cum citim în primele capitole ale cărții Facerii, Dumnezeu a creat totul cu cuvântul: „Și a zis Dumnezeu” și lucrurile au existat. Tot în cartea Facerii, chiar la începutul capitolului I, citim și faptul că „Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor” (Facerea 1,2). Vedem deci că putem contempla taina Preasfintei Treimi încă din episodul creației, Îl putem vedea deja pe Tatăl împlinind totul prin Fiul, prin Cuvântul Său divin, cu puterea Duhului Sfânt.

Părintele arhimandrit citează de câteva ori și din *Psalmi* (pe care el i-a tradus în limba franceză după *Septuaginta*), spre ilustrarea biblică a afirmațiilor sale de tâlcuire a învățaturii Bisericii:

Da, acest plan de mântuire al Domnului, acest plan dumnezeiesc manifestat astfel într-o minunată unitate de-a lungul secolelor, trebuie să ne umple de uimire. Nu putem decât să spunem împreună cu psalmistul „Cât de minunate sunt lucrurile Tale, Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut” (Psalmi 103,25). Da, Domnul a făcut cu înțelepciune întreaga creație, iar creația întreagă nu avea alt scop decât această creație nouă care se împlinește sub ochii noștri prin citirea pericopei evanghelice de azi, odată cu Nașterea Mântuitorului, odată cu Nașterea lui Hristos, Cel ce va fi Noul Adam și începutul acestei noi creații. (Predica a patra la Duminica Sfinților Părinți după trup ai Domnului).

Ca și în majoritatea citărilor din *Noul Testament*, și în acest caz autorul recurge la citatul din *Psalmi* ca la o instanță de legitimare discursivă a afirmațiilor sale. În plus, în contextul imediat de inserare a acestui citat, prin care înțelegem aici vecinătatea discursivă anterioară și ulterioară introducerii acestei forme de intertextualitate, funcția argumentativă a citatului biblic este sporită de folosirea redundant repetitivă a afirmației *da*, cu rol asertiv-concluziv de reliefare a anumitor idei fundamentale ale învățăturilor duhovnicești expuse.

3. Rolul intertextualității biblice în lucrarea părintelui arhimandrit Placide Deseille

Acest rol argumentativ, de legitimare discursivă a afirmațiilor sale, de tâlcuire evanghelică și catehizare, reprezintă, de altminteri, principala funcție a recursului la intertextualitatea biblică în predicile părintelui arhimandrit Placide Deseille.

Înainte de a trece la analiza câtorva tehnici discursive de inserare a citatelor biblice din *Noul Testament* în lucrarea *Cununa binecuvântată a anului creștin*, trebuie să precizăm faptul că apelul la citările biblice se bazează pe presupunerea din partea autorului a existenței în rândul publicului cititor (care este, într-o primă instanță, doar auditor)² a unor competențe de identificare-recunoaștere a fragmentelor scripturistice citate. Este vorba despre competențe construite prin acumulări repetate de lectură din *Biblie* și participări regulate la slujbele Bisericii, în care sunt cuprinse majoritatea textelor citate. Sunt competențe considerate implicite, ce caracterizează un public purtător al unui *savoir biblique*, familiarizat cu textele evanghelice și din *Faptele* și *Epistolele Apostolilor*, un public „mers la biserică”, dar și unul citit, care cunoaște atât *Noul*, cât și *Vechiul Testament*.

După cum spuneam, citările biblice au în cartea părintelui arhimandrit un rol argumentativ-ilustrativ și legitimant totodată; autorul recurge la citatele din *Noul Testament* (mai cu seamă) ca la niște instanțe de legitimare discursivă a afirmațiilor

² Datorită caracteristicii lucrării de reunire a unor predici transcrise după rostirea lor.

sale de tâlcuire duhovnicească a textelor evanghelice citite în timpul Liturghiei. În general, ele se regăsesc în poziție mediană înăuntrul discursului omiletic, și doar rareori în poziție finală. În această ultimă situație, citatul biblic are un impact oratoric maxim, după cum se poate observa din exemplul următor, extras din predica la duminica a opta de la *Luca*, a samarineanului milostiv³:

Milostivirea lui Hristos este o milostivire concretă și lucrătoare care ne poate transforma inimile și face din noi mădulare ale lui Hristos însușite de Duhul Sfânt, de acest duh fiesc care să ne poată face să strigăm „Avva, Părinte!” (Galateni 4,6), care să ne facă să-L iubim cu adevărat pe Tatăl cel ceresc ca pe Tatăl nostru, și, prin această iubire de Tatăl, să ne facă să-i iubim pe toți oamenii, frații noștri. Treimii Sfinte I se cuvine toată slava, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, în vecii vecilor. Amin.

Citatul din *Epistola către Galateni* a Sfântului Apostol Pavel (4:6), prezent sub o formă discursivă foarte scurtă în fragmentul menționat⁴, este unul foarte îndrăgit de părintele arhimandrit, înregistrând nu mai puțin de zece ocurențe în volumul de predici⁵. Sunt două astfel de citate, extrem de folosite de autor: acesta și un altul din aceeași *Epistolă*, din capitolul 2 (*Galateni* 2:20, prezent de șapte ori pe parcursul lucrării, în predici diferite):

A se îmbrăca în Hristos asta înseamnă: să-L lăsăm pe Hristos să se nască înăuntrul nostru, să facem în așa fel încât viața noastră să nu mai fie condusă de eul nostru

³ Precizăm că am respectat întru totul, la nivelul traducerii, structurarea liturgică a duminicilor de peste an, din textul sursă, care urmărește, după cum ne-a mărturisit autorul și așa cum am precizat în Introducerea la versiunea românească a lucrării, tipicul Sfântului Munte, respectat în mănăstirile sale, întemeiate în Franța ca metocuri athonite ale lavrei Simonopetra. Această structură tipiconală face ca duminicile să fie intitulate în funcție de numele evanghelistului Luca, din al cărui text sunt citite, într-o anumită succesiune, pericopele din cadrul Sfintei Liturghii, și nu denumite în funcție de poziționarea lor în economia anului bisericesc prin raportare la Sărbătoarea Rusalilor, ca în calendarul Bisericii noastre.

⁴ Este vorba despre următorul citat: „Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile voastre, care strigă: Avva, Părinte!” (Galateni 4,6).

⁵ Să vedem un alt exemplu de context imediat de introducere discursivă a aceluiași citat, extras din Predica a cincea la Sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci: „După cum spune Sfântul Apostol Pavel, Sfântul Duh strigă în inimile noastre «Avva, Părinte!» (Galateni 4,6). Ei bine, dacă consimțim la acest imbold pe care Duhul ni-l imprimă în inimi, dacă facem cu adevărat din toate crucile noastre zilnice, din toate formele prin care suferința își face loc în viața noastră și din însăși moartea noastră semnele renunțării la orice formă de egocentrism, la orice închidere în individualitate, la voința de stăpânire și de posedare a eului nostru, pentru a fi pe deplin o iubire fiască față de Tatăl și iubitori față de frații noștri oamenii, atunci, suferința este învinsă și Învierea se face deja prezentă în chip tainic în inimile noastre, de unde va străluci în ziua Parusiei și a Învierii de apoi, la sfârșitul veacurilor”.

egoist, care să ne mai stăpânească faptele și gândurile, ci Hristos să fie Cel Care să trăiască cu adevărat în noi și să împărațiască în inimile noastre; înseamnă să facem în așa fel încât să se împlinească în noi cuvintele Sfântului Apostol Pavel care zice: „Nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine” (Galateni 2,20) (Predica a treia la Duminica după Nașterea Domnului).

Inserarea lor constantă și repetitivă, ca un leit-motiv duhovnicesc, exprimă în mod evident subiectivitatea autorului în materie de intertextualitate biblică; cele două citate fac referire explicită la o normă de viață creștină autentică, de trăire în Hristos, prin curățirea de păcate, lepădarea deplină de sine, dobândirea Duhului Sfânt și împlinirea voinței lui Dumnezeu în toate. Autorul subliniază de nenumărate ori pe parcursul lucrării sale că acesta este adevăratul model de viață creștină, arvunitoare încă din lumea aceasta a dobândirii Împărăției lui Dumnezeu⁶.

Marca discursiv-oratorică de introducere a citatului biblic este în acest caz precis verbul *dicendī*, prezent în structura „care zice”. Numeroase alte citate din *Noul Testament* sunt inserate după același model:

Evanghelia nu este un cod moral și nici o doctrină filosofică de înțelepciune, ci descrierea a ceea ce Dumnezeu împlinește în omul care acceptă să moară sîși și să învieze împreună cu Hristos, primind darul Duhului Sfânt. Acesta este și sensul cuvintelor Mântuitorului Care zice: „Fără Mine, nu puteți face nimic” (Ioan 15,5) (Predică la Sâmbăta Mare).

Întălnim în *Cununa binecuvântată a anului creștin* și alte mărci discursiv-oratorice de inserare a citatelor din *Noul Testament*, care sunt, de fapt, variante ale acesteia; este vorba despre structuri precum: „care spune”, „după cum spune”, al căror subiect este Hristos Însuși, ale Cărui cuvinte sunt transmise de sfinții Evangheliști, sau chiar Apostolii înșiși:

Numai în viața veșnică Îl vom vedea pe Dumnezeu precum este, Îl vom vedea cu adevărat pe Cel în Care credem aici pe pământ. Atunci când cântăm în textele liturgice ale Bisericii: „Am văzut lumina cea adevărată”, nu este vorba despre o vedere clară, ci despre o cunoaștere și o vedere ca prin oglindă, în ghicitură, cum spune Sfântul Apostol Pavel: „Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin,

⁶ Iată un alt exemplu de context imediat de inserare a acestui citat, cu același rol de inițiere duhovnicescă, de cateheză, extras din predica la Sâmbăta Mare: „Să trăim și noi în profunzime această taină creștină și să-I dăm slavă lui Dumnezeu pentru acest dar inefabil pe care ni l-a făcut micșorându-se, făcându-se mic pentru noi, prescurtându-se potrivit dimensiunilor noastre, pentru a putea trăi în noi și a ne învia, pentru ca noi să nu mai fim singuri, iar lucrarea noastră să nu mai fie doar de natură omenească, ca prin practicarea iubirii milostive sub toate formele ei, El, Mântuitorul Hristos să trăiască cu adevărat în lăuntru nostru, iar noi să trăim în El. Da, cuvintele Sfântului Apostol Pavel « Nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine » (Galateni 2,20) rezumă toată viața noastră de creștini”.

precum am fost cunoscut și eu” (I Corinteni 13,12). Vedem lumina cea adevărată prin oglinda credinței, prin oglinda cuvântului lui Dumnezeu, care este cu adevărat o lumină pentru noi. (Predica a doua la duminica Sfântului Apostol Toma).

Rolul citatului din *Epistola întâi către Corinteni* este acela de argumentare a afirmației autorului, prin apelul la autoritatea cuvântului Apostolului din textul biblic. După cum spuneam deja, părintele arhimandrit recurge la citatul din *Noul Testament* ca la o instanță de legitimare discursivă a catehezei sale, a interpretărilor și sfaturilor sale duhovnicești; mai cu seamă atunci când citatul respectiv reproduce cuvintele lui Hristos, Enunțătorul suprem, Cuvântul lui Dumnezeu cel Întrupat:

Credința asta înseamnă: în primul rând și prin esență încrederea totală pe care ne-o punem în Persoana lui Hristos, încrederea totală pe care o avem în Dumnezeu și în aceia despre care Domnul ne-a spus: „cel ce vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă” (Luca 10,16). (Predica a treia la Duminica a paisprezecea de la Luca: vindecarea orbului din Ierihon III).

Aceeași funcție argumentativă este îndeplinită discursiv și de citatul din *Evangelia de la Ioan* din fragmentul următor, extras din predica a doua la Duminica Sfinților Părinți după trup ai Domnului:

Toate acestea erau îndreptate spre Întruparea Mântuitorului Hristos. Toate tindeau spre pruncul cel nevinovat culcat în iesle, spre această manifestare a lui Dumnezeu, fiindcă despre o manifestare divină este vorba. Dumnezeu se manifestă în mijlocul nostru nu în chip de bărbat, ci sub aspectul unui prunc. Iar pentru noi, lucrul acesta este extrem de revelator, deoarece pruncul culcat în iesle ar fi putut spune ceea ce Hristos avea să îi spună mai târziu lui Filip: „Filipe, Cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl” (Ioan 14,9). Da, Tatăl Însuși ni se arată în acest fel prin Fiul. Da, Tatăl ni se arată în acest chip și în acest trup de copil nou-născut, care reprezintă ceea ce este cu adevărat Dumnezeu.

În predica a treia la Duminica întoarcerii fiului risipitor, citarea cuvintelor lui Hristos are rolul de inițiere catehetică și tâlcuitoare într-un conținut teologic extrem de important (și de complex totodată), cu consecințe majore asupra vieții duhovnicești a creștinilor:

După Cina cea de taină, în rugăciunea pentru Sine, pentru apostoli și pentru toți credincioșii, Mântuitorul Hristos spune: „Și acum, preaslăvește-mă, Tu, Părinte, la Tine Însuși, cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea” (Ioan 17,5). Or, aceste cuvinte înseamnă tocmai faptul că după Sfintele Sale Pătimiri, În Învierea și în Înălțarea Sa la cer, Hristos avea să înalțe odată cu El întreaga fire omenească pe care a îmbrăcat-o și care, încă o dată spun, ne conține pe toți, pentru ca și ea să fie îndumnezeită și să se bucure de slava, de privilegiile cele dumnezeiești de care Logosul, în condiția sa divină, se bucura „mai înainte de a fi lumea”.

Și inițierea continuă, lămuritoare, prin recurgerea la un alt citat, din Apostolul Pavel de data aceasta, inserat în continuitate semantică cu primul, cu scopul tâlcuirii cât mai explicite a conținutului teologic complex expus anterior:

De fapt, adevăratul Fiu risipitor care se întoarce la Tatăl Său este Hristos Care Și-a asumat firea noastră păcătoasă, care a luat asupra Sa păcatele noastre, Care, potrivit cuvintelor atât de puternice ale Sfântului Apostol Pavel, S-a făcut păcat pentru noi: „Căci pe El, Care n-a cunoscut păcatul, L-a făcut pentru noi păcat” (II Corinteni 5,21). Desigur, aceste cuvinte trebuie bine înțelese. Mântuitorul Hristos nu a săvârșit niciodată vreun păcat personal, firește, dar S-a făcut păcat pentru noi adică a îmbrăcat firea noastră omenească, nu una ideală, abstractă, fără întinăciune, ci firea omenească cu toate păcatele ei și toți oamenii cu cantitatea de păcate pe care omenirea le-a acumulat de la origini.

Atunci când este vorba despre argumentarea unui aspect doctrinar considerat a fi deosebit de important, autorul apelează la o intertextualitate biblică sporită, la o înlănțuire de citate, al căror rol este acela de a susține, prin argumentare intensificată de mulțimea instanțelor biblice de legitimare invocate, afirmațiile autorului ce reiau, de fapt, învățătura Bisericii. Este cazul unui fragment din predica la Sărbătoarea Sfinților Apostoli Petru și Pavel, referitor la justificarea importanței și a existenței unei ierarhii în Biserică:

Episcopii și toți cei care-i ajută în slujirea lor sunt trimișii Lui, pe care dorește ca noi să-i tratăm ca pe El Însuși și, în cele din urmă, ca pe Tatăl Său: „Cel ce vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă, iar cel ce se leapădă de voi se leapădă de Mine” (Luca 10,16); „Cine vă primește pe voi pe Mine Mă primește și cine Mă primește pe Mine primește pe Cel ce M-a trimis pe Mine” (Matei 10,40); „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi [...]. Luați Duh Sfânt; căroră le veți ierta păcatele, le vor fi iertate și căroră le veți ține, vor fi ținute” (Ioan 20,21-23).

Un alt exemplu, la fel de complex, de intertextualitate biblică identificat în lucrarea la care ne referim apare în predica a patra la Duminica întoarcerii fiului risipitor, fiind reprezentat de cumulara a trei citate din Epistolele pauline, a căror funcție discursivă este aceea de explicare prin analogie a smereniei lui Hristos ce trebuie să fie paradigma-model de urmat pentru toți creștinii; citatele sunt inserate într-un context cu rol de inițiere duhovnicească prin analogie și introduse printr-un verb *dicendî*:

Însă exemplul prin excelență al acestei smerenii ne este dat de Însuși Fiul lui Dumnezeu, de Logosul divin, prin întruparea Sa, prin venirea Sa în lume pentru a purta pe umerii Săi povara firii noastre omenești păcătoase, pentru a-Și asuma firea noastră omenească în starea ei de păcat și a o ridica la Tatăl, prin smerenia și ascultarea Sa. După cum spunea Sfântul Apostol Pavel în Epistolele sale: „Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire în a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor și la

înfățișare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine ascultător făcându-se până la moarte și încă moarte pe cruce. Pentru aceea și Dumnezeu L-a preainălțat” (Filipeni 2,6-9); „Dar Dumnezeu, bogat fiind în milă, pentru multa Sa iubire cu care ne-a iubit, pe noi cei ce eram morți prin greșelele noastre, ne-a făcut vii împreună cu Hristos – prin har sunteți mântuiți! – Și împreună cu El ne-a sculat și împreună ne-a așezat întru ceruri, în Hristos Iisus” (Efeseni 2,4-6); „Dacă pățimim împreună cu El, ca împreună cu El să ne și preamărim. Căci socotesc că pățimirile vremii de acum nu sunt vrednice de mărirea care ni se va descoperi” (Romani 8,17-18). Aceasta este calea pe care trebuie să o parcurgem în timpul Postului și în timpul întregii noastre vieți în general: să ne smerim împreună cu Hristos, să îndurăm împreună cu El consecințele păcatelor noastre pentru a ajunge împreună cu El la bucuria infinită a Slăvitei Sale Învierii.

Sunt și situații în care citatul biblic poate fi inserat prin simplă juxtapunere sintactică, introducerea lui fiind caracterizată printr-o marcă discursiv-oratorică zero, ca în exemplul următor:

Toate acestea pot părea paradoxale, însă ele aruncă o lumină extraordinară asupra naturii divine, asupra a ceea ce este Dumnezeu în Sine Însuși, asupra chipului Tatălui pe care ni-l revelează Hristos, chip ale cărui diferite trăsături ne sunt revelate de Mântuitorul prin tainele vieții Sale. „Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl” (Ioan 14,9) și contemplându-L pe pruncul Iisus din iesle trebuie să ne gândim la aceasta, să ne gândim că cel ce Îl vede pe Hristos, smerit și mic, prunc făcut în iesle, Îl vede pe Tatăl. (Predica a patra la Duminica Sfinților Părinți după trup ai Domnului).

Găsim un alt exemplu de această natură în predica la praznicul Bunei Vestiri, unde citatele din Luca sunt inserate fără vreo marcă discursivă introductivă, ci doar urmate de afirmația *da*, al cărei rol discursiv-argumentativ este acela de împreună-propunere (cu citatul), prin analogie, a exemplului smereniei Maicii Domnului pentru o viață duhovnicească autentică:

Dacă vrem ca Hristos să trăiască cu adevărat în noi, ca El să se nască și să trăiască în noi întreaga Sa taină, nu există altă cale decât aceea de a ne împărtăși din consimțirea smerită a Fecioarei Maria, din încuviințarea Ei. „Iată roaba Domnului” (Luca 1,38). „Că a căutat [Dumnezeu] spre smerenia roabei Sale” (Luca 1,48). Da, Dumnezeu nu se arată decât celor smeriți și dacă vrem să gustăm din dulceața inefabilă a prezenței Sale divine în inimile noastre, nu avem altă cale de urmat decât aceea a smereniei.

Ne-am referit până acum doar la citatele biblice; însă, asemenea citărilor veterotestamentare, și citările din *Noul Testament* pot apărea și sub forma aluziei. Sunt foarte puține exemple de aluzii biblice în *Cununa binecuvântată a anului creștin*, tocmai datorită intenției autorului de a nu pune în dificultate receptarea intertextualității biblice de beneficiarul predicilor sale. Această frecvență redusă a aluziilor biblice pe parcursul întregii lucrări exprimă complicitatea autorului cu competențele biblice ale publicului său cititor și auditor. Să vedem, spre

exemplificare, unul dintre rarele exemple de asemenea aluzii, cu referire la o epistolă a Sfântului Apostol Pavel: „Trebuie să fim încredințați că dincolo de toate acestea se află «slava veșnică covârșitoare» despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel (II Corinteni 4,17) care ni se revelează, ni se arată, prin intermediul Crucii biruitoare pe care o cinștim astăzi”. (Predica a treia la Sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci).

4. În loc de concluzie

Observăm, așadar, atenția acordată de părintele arhimandrit Placide Deseille receptării predicilor sale; este vorba despre o receptare ce se dorește a fi una spiritual-culturală. Receptarea spirituală se face prin sublinierea legăturii dintre textele evanghelice și necesitatea punerii în practică a învățăturii lor spre sporirea duhovnicească a creștinului, *Biblia și Evangheliile* fiind cărțile revelatoare ale planului de mântuire al lui Dumnezeu, ale faptelor și cuvintelor lui Hristos, capul Bisericii în care și prin care se lucrează mântuirea. Receptarea culturală se face tocmai prin intermediul traducerii, al transpunerii conținuturilor teologice și doctrinare ale cărții, precum și al echivalării culturale a intertextualității biblice în limba țintă, adică în limba și cultura română. O precizare deosebit de importantă trebuie făcută în acest sens. Lucrarea *Cununa binecuvântată a anului creștin* a apărut în versiune românească înainte de a fi publicată în limba franceză; părintele arhimandrit ne-a încredințat-o spre traducere sub formă de manuscris, cu copleșitoare dragoste față de credința poporului român și de mării lui duhovnici pe care i-a cunoscut personal (dintre care îi menționăm aici pe părinții Cleopa Ilie, Petroniu Tănase, Teofil Părăian, Sofian Boghiu). Încrederea în competențele biblice și duhovnicești ale cititorului român de receptare a predicilor sale și dragostea față de spiritualitatea românească, tradițional ortodoxă, au stat la baza acestui demers inedit în istoria culturală în general și cultural-religioasă în special; și legătura de complicitate afectivă stabilită față de traducătoarea lucrării. Este ca și cum autorul și-a dorit ca lucrarea sa să se nască în limba și cultura română, ca textul sursă și textul țintă să fie un singur text care să reprezinte rezultatul unui proces de creare a unui continuum cultural-spiritual între cele două spații culturale; un continuum manifestat pe tărâmul unei „intersemioticități culturale”, după cum spunea François Rastier (Rastier 2009, 94), datorită absorbției conținuturilor teologice și spirituale ale textului sursă de specificul culturii țintă (profund impregnată de spiritualitatea creștin-ortodoxă). Din această perspectivă, citările biblice îndeplinesc un rol fundamental, de participare discursivă eficientă la buna îndeplinire a acestui demers.

Bibliografie

A. Corpus

- 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, Archimandrite, *La Couronne bénie de l'année chrétienne. Homélie pour l'année liturgique*, volumes I et II, Monastères Saint-Antoine-Le-Grand et Monastère de Solan, 2017.

B. Literatură secundară

- Genette, Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.
- Dumas, Felicia, *Motiv biblice în Acatistul Buna Vestiri*, în E. Munteanu, A.M. Gînsac, M. Moruz (dir.), *Receptarea Sfintei Scripturi între filologie, hermeneutică și traductologie*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012, p. 169-177.
- Ricœur, Paul, *L'Herméneutique biblique*, présentation et traduction par François-Xavier Amherdt, Paris, Cerf, 2001.
- Ladmiral, Jean-René, *Sourcier ou cibliste*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- Rastier, François, *Sémiotique des cultures*, în *Vocabulaire des études sémiotiques et sémiologiques*, sous la direction de Driss Ablali et de Dominique Ducard, Paris, Honoré Champion, 2009.

REPERE BIBLICE ÎN POEZIA LUI MIHAI EMINESCU. I: CÂTEVA GLOSE LA *GLOSSĂ**

ALIN-MIHAI GHERMAN
Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia
diortositor@gmail.com

Abstract: In this article, the author proposes the parallel reading of the Eminescu's *Gloss* and the *Ecclesiastes*, a biblical book familiar to Eminescu both as an assiduous lecturer of the ancient Romanian texts, including the oldest Romanian translations of the *Bible*, and through his affinity for the Schopenhauer's philosophy. This analysis highlights the fact that Eminescu paraphrases and develops sentences and ideas from *Ecclesiastes*, even the sentential expression of poetry being close to the biblical one. The *Ecclesiastes* turns out to be the main source of the first stanza of Eminescu's *Gloss* and, through its conclusive resumption in the final verses of the other stanzas, of the whole poem.

Keywords: Eminescu, *Gloss*, *Ecclesiastes*, Schopenhauer

Cuvântul *glosă* este foarte rar întâlnit – de fapt doar de trei ori – în lexicul eminescian. Pe lângă titlul unei poezii, *Glossa*, mai apare de două ori în manuscrisele lui cu sensul propriu, cel inventariat de dicționarele limbii române „1. Explicarea sensului unui pasaj sau al unui cuvânt dintr-o scriere; *spec.* comentariu sau notă explicativă făcută pe marginea unui text. ♦ (La pl.) Totalitatea cuvintelor care alcătuiesc un glosar. 2. Formă fixă de poezie în care fiecare strofă, începând de la cea de-a doua, comentează succesiv câte un vers din prima strofă, versul comentat repetându-se la sfârșitul strofei respective, iar ultima strofă reproducând în ordine inversă versurile primei strofe” (DEX, s.v.). Cu primul sens menționat îl găsim de două ori într-un text rămas nefinalizat, [*Istorie miniaturală*] (EMINESCU, 322, 323):

Ș-atunci o lacrimă curse ... una ... Era viața lui pierdută în zădar. Viața unui om, a părinților, poate a unui șir infinit de oameni ... într-o lacrimă ... Dar * căzuse scursă * în cafea și *** ce romanță cântă *, zise el în această noapte, la lumina dulce a țigărei mele ... Este o romanță *** ... îmi aduce aminte de [ce] a zis ***

atuncea * va face glose asupra unei femei *, căci va fi în[c]întat * omul de nimic * ce este.

și

Uite la Irimie: un pepelea a fost tată-său, un pepelea străbu[nu]-său, e același Pepelea care nainte c-o mie de ani făcea glose asupra unei strachine cu linte; uite la Veniamin:

* *Biblical landmarks in Mihai Eminescu's poetry: Some glosses on Gloss*

un năuc în vecii vecilor, și cu același năuc ne-om întâlni peste o mie de ani poate 'n locul unde a stat odată această cafenea ... va fi un lac aici și noi vom [fi] stalactiți.

Faptul este relativ surprinzător, întrucât, datorită subtilului simț al limbii pe care îl avea poetul, opera sa, mai ales publicistica, este plină de adevărate glose, explicații și definiții ale unor termeni, Eminescu preferând sinonime precum *înțelesul*, *explicația*, *rostul*, *sensul* etc. Cred că un studiu mai detaliat în această direcție ar aduce clarificări insolite despre mecanismul creației eminesciene în definirea relației sale cu limba.

Cu cel de-al doilea sens îl întâlnim o singură dată în titlul unei poezii, subliniind experimentul poetic al unei poezii cu formă fixă, *Glossa*. Poetul se mai lăsase atras de poezia în formă fixă și în sonetele sale (unele traduceri sau prelucrări după poezia universală). În sens mai larg, ca urmare a sensibilității poetului față de structura însăși a versurilor scrise, în multe din poeziile sale putem identifica prezența secțiunii (numărului) de aur, care oferă scrierilor sale o armonie și un echilibru expresiv cu totul remarcabile. Dacă în cazul sonetului se poate vorbi în poezia noastră de o experiență anterioară lui Eminescu și, mai ales, de o tradiție remarcabilă a acestuia, provenind până la el în mare parte din prelungirea clasicismului în literatura noastră și, odată cu secolul al XX-lea, din asimilarea curentelor moderne precum parnasianismul sau simbolismul, în cazul *Glossei* suntem în fața unei experiențe unice, care apropie acest text de o altă remarcabilă poezie, *Odă în metru antic*, unde poezia se supune canoanelor versificației cantitative specifice literaturii greco-latine. În prima, prin folosirea ca titlu a unui termen de teoria literaturii care definește o formă a poeziei cu formă fixă, în celălalt prin specificarea abordării unei modalități de versificație specifice literaturii greco-latine, Mihai Eminescu subliniază insolitul experimentului poetic în respectivele versuri.

Analizând *Glossa*, criticii și istoricii literari (Perpessicius, Călinescu, T. Vianu, D. Popovici etc.) s-au oprit aproape în exclusivitate asupra studierii conținutului, subliniind aderența, mai ales în redactarea finală¹ a poeziei, la schopenhaurianism, regăsind, pe de altă parte, motive cu largă rezonanță în literatura universală precum „fortuna labilis”, „memento mori”, „lumea ca teatru”, multe dintre ele fiind recurente și în restul operei eminesciene.

Luând ca punct de plecare definiția mai sus menționată a glosei oferită de DEX sau cea dată de Chris Baldick în *The Oxford dictionary of Literary Terms* (3 ed.): „*glosa* (in English, glose; gloss): A poem composed as an amplification of lines taken from an earlier and usually better-known” (OXF. DICT., s.v.) [„un poem compus ca o amplificare a unor versuri (citate) dintr-o lucrare anterioară și, de obicei, binecunoscută”] ne putem întreba care este textul bine cunoscut pe care îl dezvoltă Eminescu în *Glossă*.

¹ După Perpessicius, geneza poeziei datează din timpul perioadei studiilor berlineze ale poetului (1863-1874), ea cunoaște până în 1882 11 variante. De subliniat este faptul că o perioadă identică de finalizare a cunoscut și *Luceafărul*, fapt care ne îndeamnă să facem prin coincidența temelor o lectură paralelă a celor două.

Prima strofă a *Glossei* eminesciene nu este un citat din altă poezie, ci o înșiruire de scurte sentințe referitoare la existența umană și la viața individuală. Ea este o parafrazare sau, mai bine zis, rescriere a unui text asupra căruia Poetul a revenit în mai multe rânduri în opera sa:

*Vreme trece, vreme vine
Toate-s vechi și nouă toate;
Ce e rău și ce e bine
Tu te-ntreabă și socoate;
Nu spera și nu ai teamă,
Ce e val ca valul trece;
De te-ndeamnă, de te cheamă,
Tu rămâi la toate rece.*

Cea mai apropiată sursă a acestora cred că este reprezentată de primele versuri din *Ecleziast*, respectiv capitolul 1, versetele 2-11:

2. Deșertăciunea deșertăciunilor, zice Ecclesiastul, deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciuni! 3. Ce folos are omul din toată truda lui cu care se trudește sub soare? 4. Un neam trece și altul vine, dar pământul rămâne totdeauna! 5. Soarele răsare, soarele apune și zorește către locul lui ca să răsară iarăși. 6. Vântul suflă către miazăzi, vântul se întoarce către miazănoapte și, făcând roate-roate, el trece neîncetat prin cercurile sale. 7. Toate fluviile curg în mare, dar marea nu se umple, căci ele se întorc din nou la locul din care au plecat. 8. Toate lucrurile se zbucesc mai mult decât poate omul să o spună: ochiul nu se satură de câte vede și urechea nu se umple de câte aude. 9. Ceea ce a mai fost, aceea va mai fi, și ceea ce s-a întâmplat se va mai petrece, căci nu este nimic nou sub soare. 10. Dacă este vreun lucru despre care să se spună: „Iată ceva nou!” aceasta a fost în vremurile străvechi, de dinaintea noastră. 11. Nu ne aducem aminte despre cei ce au fost înainte, și tot așa despre cei ce vor veni pe urmă; nici o pomenire nu va fi la urmașii lor.

Atribuit de tradiție regelui Solomon, *Ecleziastul* a fost compus cândva între anii 450 și 200 înainte de Christos, însumând deopotrivă influențele exercitate asupra evreilor în perioadele ocupației persane și a primei faze a elenismului (literatura de specialitate vorbește despre o anume influență a stoicismului și a epicurianismului). Atitudinea *Ecleziastului* asupra vieții și cunoașterii este, spre deosebire de alte cărți biblice de înțelepciune (*Proverbele lui Solomon*, *Iisus Sirah* și, parțial, *Psaltirea*) una relativ contradictorie, dar fundamental sceptică, afirmând pe de o parte importanța cunoașterii și a dobândirii înțelepciunii (7:19. „Înțelepciunea dă înțeleptului mai multă putere decât au zece nerozi într-o cetate”, dar, pe de altă parte, afirmă chiar răspicat limitele și chiar inutilitatea înțelepciunii: 7:16. „Nu fi drept peste măsură și nu te arăta prea înțelept! Pentru ce vrei să te nimicești?”, 1:17. „Și mi-am silit inima ca să pătrund înțelepciunea și știința, nebunia și prostia, dar am înțeles că și aceasta este vânăre de vânt”, 1:18. „Că unde este multă înțelepciune este și multă amarăciune, și cel ce își înmulțește știința își sporește suferința”).

O înrâurire indirectă dar cu siguranță importantă în receptarea gândirii exprimate în *Ecleziast* a primit-o Eminescu și prin asimilarea profundă a filosofiei lui Schopenhauer, care în mai multe rânduri în *Lumea ca voință și reprezentare* citează sau face referințe la acesta ca argument în construcția sa filosofică. Mai mult chiar, ultimul capitol al lucrării conține în concluziile finale o referire la *Ecleziast* ca un argument deosebit de important, asociindu-l celor luate din *Etica* lui Spinoza: „Auch bei ihm also ist die Welt und Alles in ihr ganz vertrefflich und wie ws seyn sol; daher hat der Mensch weiter nicht zu tun als *vivere, agere, suum Esse conservare ex fundamento proprio utile querendi* (*Eth.* 4. 67) er soll eben sich seines Lebens freuen, so lange es wärt, ganz nach Kohelet 9,7-10. Kurz es ist Optimismus daher ist die ethische Seite schwach, wie in Altes Testament, ja sie ist falsch und zum Theil empörend” (SCHOPENHAUER, 750) [„Chiar și la el deci, lumea și tot ce este în ea, este absolut minunat și cum ar trebui să fie; prin urmare, omul nu mai are altceva de făcut decât *vivere, agere, suum Esse conservare ex fundamento proprio utile querendi* (în lat.: «de a trăi, a acționa, a-și păstra ființa proprie, a căuta interesul propriu») (*Etica.* 4, 67) că trebuie să se bucure în viața sa, atâta timp cât există, conform *Ecleziastului* 9: 7-10. Pe scurt, optimismul este slab, ca în Vechiul Testament, este fals și uneori scandalos”]².

Motivul principal și concluzia textului biblic este rezumată spre sfârșitul lui (12:8) într-o formulare cu ample ecouri în literatura universală și, în cazul nostru, în opera lui Mihai Eminescu: „Deșertăciunea deșertăciunilor, a zis Ecclesiastul, toate sunt deșertăciuni!”. Textul în cauză era unul foarte familiar poetului și din parcurgerea repetată a textelor vechi, inclusiv a celor biblice, și din afinitățile pe care le manifesta spre lumea credinței, dezvoltându-l sub diferite forme în mai multe scrieri, precum cele cinci scrisori, *Memento mori*, *Împărat și proletar* și în multe alte poezii ale sale. Asemănarea exprimării sentențioase din textul biblic și cea din poezie ar fi un argument suplimentar pentru acceptarea acestei sugestii.

Unele sentințe din *Ecleziast* au devenit aforisme preluate de paremiologia universală. Astfel: „Nu este nimic nou sub soare” (1:9), „Totul este deșertăciune și vânare de vânt” (1:14), „Pentru orice lucru este o clipă prielnică și vreme pentru orice îndeletnicire de sub cer” (3:1), „Și am fericit pe cei ce au murit în vremi străvechi mai mult decât pe cei vii care sunt acum în viață” (4:2), „Mai de preț este un nume bun decât untdelemnul cel binemirositor și ziua morții decât ziua nașterii” (7:1), „Nu fi drept peste măsură și nu te arăta prea înțelept! Pentru ce vrei să te nimicești?” (7:16), „Și am găsit femeia mai amară decât moartea, pentru că ea este o cursă, inima ei este un laț și mâinile ei sunt cătușe. Cel ce este bun înaintea lui Dumnezeu scapă, iar păcătosul este prins” (7:26), „Oare cine va rămâne în viață? Pentru toți cei vii este o nădejde, căci un câine viu este mai de preț decât un câine

² Mai cita Schopenhauer din *Ecleziast* și în alte lucrări ale sale, precum în *Die beiden Grundprobleme der Ethik* („Cele două probleme fundamentale ale eticii”), *Aphorismen und Lebensweisheit* („Aforisme și înțelepciunea de o viață”) și *Vereinzelte oder systematisch geordnete Gedanken* („Gânduri risipite sau ordonate sistematic”).

mort” (9:4), „Cel ce sapă o groapă poate să cadă în ea și cel ce dărâmă un zid poate fi mușcat de șarpe”, „scrisul de cărți este fără sfârșit, iar învățătura multă este oboseală pentru trup” (12:12).

Eminescu nu procedează la citirea directă a textului biblic, ci îl reformulează în sentințe proprii. Că așa stau lucrurile se poate dovedi și printr-o simplă operațiune de lectură paralelă a primului capitol al textului biblic și a poemului, fapt evident mai ales analizând cele șase versuri-cheie din prima strofă:

*Vreme trece, vreme vine,
Toate-s vechi și nouă toate*

este o parafrază a începutului *Ecleziastului* (cap. 1):

4. Un neam trece și altul vine, dar pământul rămâne totdeauna! 5. Soarele răsare, soarele apune și zorește către locul lui ca să răsară iarăși. 6. Vântul suflă către miazăzi, vântul se întoarce către miazănoapte și, făcând roate-roate, el trece neîncetat prin cercurile sale. 7. Toate fluviile curg în mare, dar marea nu se umple, căci ele se întorc din nou la locul din care au plecat. 8. Toate lucrurile se zbuiciumă mai mult decât poate omul să o spună: ochiul nu se satură de câte vede și urechea nu se umple de câte aude. 9. Ceea ce a mai fost, aceea va mai fi, și ceea ce s-a întâmplat se va mai petrece, căci nu este nimic nou sub soare. 10. Dacă este vreun lucru despre care să se spună: „Iată ceva nou” aceasta a fost în vremurile străvechi, de dinaintea noastră”.

La fel și următoarele versuri

*Ce e rău și ce e bine
Tu te-ntreabă și socoate;*

sunt o reformulare a unor sentințe din capitolul al doilea al *Ecleziastului*:

11. Apoi m-am uitat cu luare aminte la toate lucrurile pe care le-au făcut mâinile mele și la truda cu care m-am trudit ca să le săvârșesc și iată, totul este deșertăciune și vânare de vânt și fără nici un folos sub soare. 12. Și mi-am întors privirea să văd înțelepciunea, nebunia și prostia. Căci ce poate să facă un om de rând peste ceea ce a făcut un rege? 13. Atunci m-am încredințat că înțelepciunea are întâietate asupra nebuniei tot atât cât are lumina asupra întunericului. 14. Înțeleptul are ochii în cap, iar nebunul merge întru întuneric. Dar am cunoscut și eu că aceeași soartă vor avea toți.

Și următoarele versuri ale primei strofe pot fi considerate ca o dezvoltare a unor teme preluate tot din primul capitol al *Ecleziastului*:

*Nu spera și nu ai teamă,
Ce e val ca valul trece;
De te-ndeamă, de te cheamă,
Tu rămâi la toate rece.*

13. Și m-am sărguit în inima mea să cercetez și să iau aminte cu înțelepciune la tot ceea ce se petrece sub cer. Acesta este un chin cumplit pe care Dumnezeu l-a dat fiilor oamenilor, ca să se chinuiască întru el. 14. M-am uitat cu luare aminte la toate lucrările care se fac sub soare și iată: totul este deșertăciune și vânare de vânt. 15. Ceea ce este strâmb nu se poate îndrepta și ceea ce lipsește nu se poate număra. 16. Grăit-am în inima mea: Cu adevărat am adunat și am strâns înțelepciune – mai mult decât toți cei care au fost înaintea mea în Ierusalim căci inima mea a avut cu belșug înțelepciune și știind. 17. Și mi-am silit inima ca să pătrund înțelepciunea și știința, nebunia și prostia, dar am înțeles că și aceasta este vânare de vânt, 18. Că unde este multă înțelepciune este și multă amărăciune, și cel ce își înmulțește știința își sporește suferința.

Supunându-se exigențelor genului, pornind de la sintagme preluate din *Ecleziast*, Mihai Eminescu dezvoltă fiecare vers din prima strofă prin comentarea cunoscutei teme „deșertăciunea deșertăciunilor”. Astfel, versul „Ce e rău și ce e bine” este dezvoltat de Mihai Eminescu într-o temă des întâlnită în literatura universală, mai ales în perioada Barocului, dar și la Shakespeare, „lumea ca teatru”:

Privitor ca la teatru
Tu în lume să te-nchipui:
Joace unul și pe patru,
Totuși tu ghici-vei chipu-i,
Și de plânge, de se ceartă,
Tu în colț petreci în tine
Și-nțelegi din a lor artă
Ce e rău și ce e bine.

O întreagă strofă reformulează și ea un fragment din capitolul al treilea al *Ecleziastului*:

Viitorul și trecutul
Sunt a filei două fețe,
Vede-n capăt începutul
Cine știe să le-nvețe;
Tot ce-a fost ori o să fie
În prezent le-avem pe toate,
Dar de-a lor zădărnice
Te întrebă și socoate.

14. Atunci mi-am dat seama că tot ceea ce a făcut Dumnezeu va ține în veac de veac și nimic nu se poate adăuga, nici nu se poate micșora și că Dumnezeu lucrează așa ca să ne temem de fața Lui. 15. Ceea ce este a mai fost și ceea ce va mai fi a fost în alte vremuri; și Dumnezeu cheamă iarăși aceea ce a lăsat să treacă. 16. Dar am mai văzut sub soare că în locul dreptății este fărădelegea și în locul celui cucernic, cel nelegiuit. 17. Și am gândit în inima mea: „Dumnezeu va judeca pe cel drept ca și pe cel nelegiuit”, căci este vreme pentru orice punere la cale și pentru orice faptă. 18. și am

zis iar în inima mea despre fiii oamenilor: „Dumnezeu a orânduit să-i încerce, ca ei să-și dea seama că nu sunt decât dobitoace”. 19. Căci soarta omului și soarta dobitocului este aceeași: precum moare unul, moare și celălalt și toți au un singur duh de viață, iar omul nu are nimic mai mult decât dobitocul. Și totul este deșertăciune!

Mărturia lui Ștefanelli de la Cernăuți, la începutul drumului poetic al lui Eminescu, și cea de la București a lui Gaster de la sfârșitul creației sale confirmă că Eminescu copia pe bucățele de hârtie din cărțile vechi formulări care îi atrăgeau atenția, cu siguranță că multe au fost reținute de memoria prodigioasă a poetului fără a fi necesară consemnarea lor în scris. Manuscrisele eminesciene abundă printr-o lungă serie de exemple confirmând acest fapt. Multe din aceste formulări au devenit apoi nucleul în jurul căruia s-a cristalizat întreaga sa operă. În acest sens se poate afirma că identificarea acestor surse și studierea dezvoltării lor în opera sa poetică este o operațiune dificilă, dar la fel de generoasă pentru cercetarea eminescologică cum este studiul variantelor diferitelor poezii. Identificarea *Ecleziastului* ca principală sursă a primei strofe a *Glosei*, și, prin reluarea concluzivă în versurile finale, a întregii poezii, ne poate oferi o asemenea cheie de analiză, care confirmă transformarea unui motiv sau a unui citat în germenul în jurul căruia se cristalizează opera. Dar, chiar dacă textul biblic este sursa, trebuie să afirmăm că *Glossa* lui Eminescu nu este o poezie religioasă, căci și aicea, ca și în alte opere ale sale, pornind de la formulările culese din *Sfânta Scriptură*, dar combinându-le cu toposuri fundamentale ale literaturii universale, poetul dezvoltă opere originale și o adevărată filosofie proprie referitoare la viață, cunoaștere și fragilitatea existenței umane.

Bibliografie

- Biblia sau Sfânta Scriptură*, <https://www.bibliaortodoxa.ro/> (accesat la 1 august 2018).
DEX = *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Alexandru Rosetti”, București, Editura Univers Enciclopedic, 2009.
EMINESCU = Mihai Eminescu, *Opere, VII. Proza literară*. Studiu introductiv de Perpessiciu, București, Editura Academiei R.S.R., 1977.
OXF. DICT. = Chris Baldick, *The Oxford dictionary of Literary Terms* (3 ed), Oxford University Press, 2008.
SCHOPENHAUER = Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, Zürich, Haffmans Verlag bei Zweitausendens, 2006.

SINTAGME ȘI IDEI MEDICALE ÎN BIBLIA DE LA BUCUREȘTI – ENTITATEA PATOLOGICĂ *TZARAAT**

IOAN ȘTEFAN HAPLEA
UMF, Cluj-Napoca
pentruminister@gmail.com

Abstract: Resting on the field of biblical medicine, the study reviews several medical ideas, as they appear in *Biblia de la București* (1688), the first integral translation of the *Bible* in Romanian. A special focus is the nosological entity known as *tzaraat*, as described in *Leviticus* 13, often mistranslated in modern versions as leprosy. Being the first text in Romanian that refers to medical semiology, and predating by two centuries the next explicit Romanian medical writings of similar extent, it might have shaped the Romanian medical and scientific language. The possibility that the biblical description of *tzaraat* had influenced medical thinking in general, and modern Romanian medical language in particular is discussed, taking into account both philological considerations and data from the history of biblical and talmudic medicine.

Keywords: biblical medicine, medical history, *tzaraat*, leprosy.

1. Istoria medicinei biblice

Domeniul istoriei medicinei se găsește în poziția, deopotrivă precară și privilegiată, dintre o istorie a ideilor și o istorie a entităților materiale. Corpul uman, continuu în spațiul fizic, posibil reper și punct de plecare al oricărei corporalități, corpul bolii (din leziuni distribuite discontinuu, și într-un sens distinct de corpul bolnavului), materialele și instrumentarul medical, farmacopeea – toate aparțin unui spațiu al vizibilului și palpabilului, examinabile diacronic cu metodele arheologiei. Pe de altă parte, în toate timpurile medicina s-a referit constant la o componentă invizibilă, obiectivabilă sau nu, postulată sau dedusă, dar invariabil imaterială. Entități ca sufletul, îngerii, duhurile, ideea retribuției divine, teoriile corpului și ale bolii, până la postulatele biologiei moleculare și distincția *mind/brain* practică de științele cognitive de astăzi – toate au în comun apartenența la o lume non-materială, fie ea spirituală, fantastică, imaginară, fabuloasă, sau doar neverificabilă.

Eco (2000, 36) menționează două metode de abordare a unui subiect la limita sau dincolo de limita realului, dând exemplul centaurului. Prima constă din căutarea ocurențelor în literatură ale termenului, cu metodele analizei textuale, iar rezultatul va fi eventual o istorie a ideii. Cealaltă variantă, extremă (și, în cazul centaurului, ridicolă), este a cercetării arheologice pornind de la ideea că specia chiar ar fi existat material în Antichitate. Pentru istoria medicinei, zona fertilă se găsește între cele

* *Medical ideas in Biblia de la București – the pathological entity known as tzaraat*

două extreme, evitând în egală măsură absurdul rizibil și reduționismul sărăcitor, acolo unde textul este lăsat să își spună propria variantă.

Termenii medicali ai *Bibliei* constituie un corp onomasiologic greu de definit. Spre deosebire de toponime, zoonime, fitonime (Ardelean 2014), terminologie militară etc., aici problema delimitării domeniului este proeminentă. Referințele biblice aparent medicale sunt adesea figurate, tangențiale sau ambigue. De exemplu, în „Tot capul este bolnav, și toată inima suferă de moarte...” (Is. 1:5) referința este la un corp spiritual sau social, iar a trage concluzii medicale constituie un abuz exegetic.

Istoria medicinei se constituie ca o disciplină distinctă în secolul al XIX-lea, aproximativ simultan cu alte domenii care devin preocupate de propria istorie. Medicina biblică și talmudică au fost printre sursele cele mai studiate, dar domeniul are câteva probleme specifice (în plus față de studiul medicinei hipocratice, de exemplu). Acestea sunt de trei tipuri: de natură practică, lingvistică și de pragmatică a discursului. Motivele practice țin de necesitatea dublei competențe, clinice și lingvistice, ebraica fiind mult mai puțin cunoscută decât elina. Lucrarea de referință din domeniu, *Biblisb-talmudische Medizin*, scrisă de un medic practician competent în literatura talmudică, a apărut la începutul secolului al XX-lea (Preuss 1923), își păstrează în mare măsură actualitatea și a fost tradusă în engleză în anii '80, de asemeni de un medic (hematolog) dublat de un ebraist. Motivele lingvistice se referă la concizia extremă a limbilor semitice și la structura specială a narațiunilor biblice (punctul culminant este adesea expedit într-o singură frază, dar se insistă asupra unor detalii aparent la limita relevanței); la dificultăți de traducere a termenilor specifici domeniului (suntem „forțați să deducem sensul unui cuvânt pornind de la forma sa” (Preuss 1923, 326)); astfel, chiar preluarea unui termen din ebraica biblică în ebraica modernă este susceptibilă la o „translocație arbitrară [...] dintr-un strat profund într-o nouă semnificație” (Feinsod 2010, 37). Motivele de pragmatica discursului derivă din evidența că *Biblia* nu constituie un manual de practică clinică, iar aspectele medicale sunt menționate „*en passant*, în scrieri non-medicale, pentru scopuri non-medicale” (Feinsod 2010, 36).

Crearea artificială a contextului este o problemă constantă a exegezei ideilor medicale biblice. Disciplinele biomedicale au avut frecvent tendința de a-și depăși limita strictă a domeniului lor și de a se constitui într-o axiologie autonomă sau de a prescrie o propedeutică socială. Din perioada Revoluției Franceze, clinicienii au considerat inegalitatea socială ca principala cauză a bolilor, pornind de la observația că inegalitatea duce la boli prin exces (la bogați) și boli curențiale (la săraci) (Foucault 1963, 54). În viitorul ipotetic, just și lipsit de boli, se pune problema rolului restant al medicinei într-o lume aflată aproape de idealul biologic. Atunci, conform unui medic al Revoluției, medicina nu urma să dispară ca inutilă, ci să reglementeze modul de funcționare a societății, spre exemplu interzicând „căsătoriile din interes și pe cele izvorâte dintr-o pasiune superficială și trecătoare”, încurajând înrolarea și existența de tip militar, prescriind regimul vieții private, instaurând practic o dictatură a sănătății biologice individuale, în scopul

supraindividual al utilității pentru stat (Foucault 1963, 55). Limbajul medical însuși își depășește limitele definiției inițiale și se aplică în calitate de metalimbaj structurilor socialului (ele însele determinate lingvistic). Dintre termenii patologiei, ideea anatomico-clinică de *degenerare* (inițial strict biologică, cu referire la un organ sau țesut) a cunoscut aplicațiile extramedicale cele mai extinse, în ideile instrumentate politic de individ degenerat, clasă sau rasă degenerată, cu consecințele ultime în ororile secolului al XX-lea. Pe aceeași linie a extrapolării biologicului la extra- sau suprablogic se situează medicalizarea (Cook 2011, 200) sau teoriile sociologice de inspirație evoluționistă, intrate în forma vulgarizată în imaginarul public ca „supraviețuirea celui mai puternic”.

Interpretările medicale ale textelor biblice suferă uneori de pe urma sindromului medicalizării. Feinsod (2010, 39) trece în revistă câteva exemple extreme. Victoria lui David asupra lui Goliat (1Reg. 17) este explicată postulând o boală preexistentă a lui Goliat (adenom de hipofiză), care l-ar fi predispus la gigantism (tală înaltă) și defecte de câmp vizual (ar fi fost atacat din lateral). Viziunile profeților sunt descrise ca epilepsie de lob temporal. Episodul vindecării miraculoase din 4Reg. 4 este considerat o mențiune arhaică a unor manevre de resuscitare. Vindecarea de „lepră” a generalului Neeman (4Reg. 5) este explicată prin proprietățile curative ale apei Iordanului (dar nu se explică singularitatea cazului lui Neeman) etc.

În contrast cu exuberanța teoriilor de mai sus, datele textului biblic justifică deducții mult mai rezervate. Însuși termenul *medic* apare explicit în *Vechiul Testament* doar de două ori. În Fac. 50:2, apare pluralul **רֹפְאִים** (*roph'im*), tradus ca *ἐνταφιστοί* (SEPT), *îngropători* (BB) (pasajul în care Iosif solicită medicilor egipteni îmbalsămarea lui Iacov). În Ier. 8:22 apare singularul **רָפָא** (*rapha'*), *ἰατρός* (SEPT), *doftor* (BB) (profetul deplânge, metaforic, lipsa de medici din Galaad). Vindecările biblice, chiar însoțite de gesturi aparent terapeutice (de ex. Is. 38:22, profetul aplică un preparat din smochine pe o leziune de natură neprecizată) nu sunt considerate de natură medicală și aparțin altui domeniu decât cel al intervenției lui *rapha'* (Allan 2001, 379).

2. O boală numită *tzaraat*

Din multitudinea de texte biblice cu conținut posibil medical, ne-am oprit asupra capitolului 13 din *Levitic*. Pasajul descrie reglementări pentru diagnosticul unei boli numite în textul ebraic *tzaraat*, transcris uneori *tsara'at* sau *tzarangath*, în general asimilată în traduceri moderne cu lepra. Precizia descrierii sale este aproape unică în *Biblie*. Sunt enumerate cu lux de detalii formele clinice, sunt menționate alte boli (benigne) de care trebuie diferențiată. În cazul unui diagnostic de certitudine, se prescrie măsura drastică a izolării sociale a celui afectat, până la vindecare sau deces. Nu se evaluează prognosticul (alte texte menționează cel puțin un caz incurabil (2Paral. 16). Nu se specifică dacă vindecarea este spontană sau asistată medical, nu se indică nicio măsură terapeutică. O indicație profilactică generală, dar care nu menționează metode specifice, există în Deut. 24:8. Capitolul 14 din *Levitic* detaliază

procedurile de reinsertie socială în cazul vindecării. Structura textului, incongruentă cu descrierea unei boli într-un tratat medical din orice perioadă istorică (care ar respecta schema diagnostic – tratament – prognostic), sugerează că entitatea *tzaraat* are, conform descrierii, o natură specială, posibil non-medicală. Partea de diagnostic însă, considerată izolat, este asimilabilă canonului medical actual, iar în traducerea BB capitolul 13 constituie, în mod frapant, primul text în limba română cu conținut semiologic medical sau paramedical.

La om, de se va face oarecăruia în piala feații lui struncinătură de semnare au semnu de stricăciune și se va face în piala trupului lui pipăire de bube, și va veni către Aaron preotul [...] și va vedea preotul pipăirea în piala trupului lui, și părul în pipăire se va premeni în albu, și vederea pipăirii iaste afund den piala trupului său, pipăire de stricăciune iaste. Și va vedea preotul și va pângări pre el. Iară de va fi și stricăciune albă în piala trupului lui, și afund nu va fi vederea ei den piale... (BB, Lev.13:1-4).

Forma textului este remarcabilă – fără valențe sau intenții literare, cu expresivitate minimă. Abundența de termeni tehnici, repetitivitatea care sacrifică fluenta în favoarea preciziei îi conferă o aparență „modernă”. În sens strict, descrie un algoritm (conține instrucțiuni de ciclare și control), iar asemănarea cu secțiunea de diagnostic a unui ghid de practică medicală actual este izbitoare. Textul este greu de plasat în istoria ideilor medicale (universale sau românești) sau în istoria limbajului medical românesc, iar forma în care a ajuns să existe în BB (în măsura în care textul poate fi considerat medical) este evident condiționată de contextul practicilor medicale la momentele traducerilor (ebraică – greacă în mediul alexandrin, greacă – română în Imperiul Otoman și Țările Române ale secolului al XVIII-lea).

Este notabilă lipsa de relevanță a textului pentru practica religioasă actuală, a iudaismului sau creștinismului. Pentru iudaismul modern, prescripțiile referitoare la această patologie sunt inaplicabile, datorită extincției competențelor practice de diagnostic și imposibilității de a practica ritualul de purificare; deja în Tosefta, reglementările pe această temă sunt considerate legi de interes pur teoretic; orice patologie actuală aparent asimilabilă cu *tzaraat* se recomandă a fi abordată și tratată prin metode exclusiv medicale. În creștinism, conținutul semiologic medical al textului este absolut irelevant pentru practica liturgică sau pastorală a bisericii creștine actuale de orice denotație, cu excepția referințelor omiletice la „lepra păcatului”.

3. Aspecte filologice

Sintagma utilizată pentru a descrie boala, *נֶגַע צִרְעָת* (*nega' tsara'at*), ἀφή λέπρας în SEPT, traduse „lepră”, „stricăciune” etc. în BB, a ajuns să desemneze un prototip al bolilor biblice, asimilat în general leprei lepromatoase. Această interpretare persistă și la autori actuali (Sun 2013, 419).

În Preuss 1923, 323 se observă o semnificație juridică în repetarea obstinată a sintagmei „este *tzaraat*, este necurat” la finalul fiecărui paragraf, întrucât pentru necesități medicale „este *tzaraat*” ar fi fost suficient.

Etimologia lui *tzaraat* este neclară; în schimb *nega* provine de la verbul *naga*, ‘a atinge’, și desemnează în *Biblie* și *Talmud* boli contractate prin contact cu o altă entitate, materială sau nu (*tzaraat* era denumită „degetul lui Dumnezeu”). Conceptul modern de contagiozitate (lat. *contagium*), în sensul bolii transmise de la o persoană bolnavă la una sănătoasă, pare să fie un subset al contagiunii de tip *nega*. În *Talmud*, opusul bolilor din categoria *nega* sunt afecțiunile *machla* (boli degenerative, „în conformitate cu legile obișnuite ale lumii”) (Preuss 1923, 326). Scopul textului Lev. 13 este de a diferenția între *nega tzaraat* și alte *negaim*, considerate benigne întrucât nu produc impuritate.

Există trei niveluri succesive ale semnelor clinice care conduc la diagnosticul *tzaraat*. În primul nivel se iau în calcul doar cazurile cu unul din cele trei tipuri specifice de leziuni: *תִּצְרָאֵת אִשׁ וְאִישׁ חֲסִיחַ* (Lev. 13:2) – *se’eth or-sappachat or-bahereth* (tumefiere, descumare, respectiv o zonă depigmentată). În al doilea nivel, dacă aspectul leziunii pare sugestiv pentru *tzaraat* (conform părerii unui profan, sau a pacientului însuși, după niște criterii suplimentare nespecificate în text, astăzi pierdute), cel afectat se prezintă preotului. Nivelul trei constă din regulile complexe de diagnostic, aplicate de preoți sau de un diagnostician de profesie, reguli care fac obiectul detaliat al capitolului 13. Deși sensul literal al lui *seeth* indică o caracteristică spațială a leziunii (elevația față de planul tegumentului), comentariile rabinice consideră că ar desemna nuanțe de alb, alături de *baheret*, care se referă evident la cromatică, conducând în total la patru nuanțe posibile de alb ale leziunii (ca zăpada, ca piatra de calcar, ca membrana unui ou, ca lâna albă) (MIS Negaim 1:1). *Sappachat* este luată în studiu separat. Mishna detaliază până la 72 de forme clinice, rezultate din combinatorica unor caracteristici de bază (MIS Negaim 1:4).

Detaliile procedurii de diagnostic și în special cele trei niveluri de la suspiciune la confirmare nu se mai pot discerne sub straturile succesive ale traducerilor. Principalul punct de divergență se găsește în versetul doi: SEPT redă pasajul care include *se’eth*, *sappachat* și *bahereth* într-o variantă distinctă, diferită de *Textul masoretic*, de VULG și de majoritatea traducerilor moderne, prin οὐλή σημασίας τηλαυγής (lit. „cicatrice strălucitoare a unui semn”) (Munteanu 2008, 69). Alte variante derivate din SEPT sunt „semn de umflătură sau de pecingine sau de pete lucioase” (ANANIA), „o umflătură ca un semn lucios” (SEPT CNA).

Pentru Lev. 13:2, BB reține aproape literal varianta din MS. 45: „struncinătură de semnare au semnu de stricăciune și se va face în pialea trupului lui pipăire de bube” (BB), „struncinătură de însemnare au semnu de stricăciune și se va face întru pielea trupului lui pipăire de stricăciune” (MS. 45). MS. 4389 diferă: „semn de bube, începătură de mișălie și va fi pe pielea trupului începătură de mișălie”.

Munteanu (2008, 69) explică structura redundantă „struncinătură de semnare au semnu de stricăciune” prin includerea în text a unei glose marginale, întrucât cei doi termeni, deși prezenți în relație disjunctivă, aproximează același pasaj din

Septuaginta. Echivalarea obscură a lui ὄψη prin „pipăire” se explică prin „neperceperea sensului secundar de rană, plagă al gr. ὄψη ‘faptul de a atinge’” (Munteanu 2008, 70). Începând cu versetul 3, descrierea semiologică a celor șase forme de *tzaraat* este redată recognoscibil în traducerea BB.

Camară (2012) trece sistematic în revistă condiționările istorice ale termenilor asociabili complexului *lepră-tzaraat* în literatura biblică românească. În *Noul Testament*, norma lingvistică este perechea *stricăciune/stricat*, cu variantele *gubav/gubăvit* (din sârbo-croată), *mişălit* (din lat. *misellus*) și *bubos*. Remarcabil, deși în NTB Mat. 8:2-3 *bubos* semnifică lepros în sens biblic, conform unei glose *bube* nu desemnează strict lepra, ci o categorie nosologică mai largă („acest *feal de bube* era de ieșia denlontrul omului, de nu să putea curăți”). În pasajele unde problema este tratată detaliat, Deut. 24:8 și Lev. 13:2, *nega tzaraat/ ὄψη λέπρος/plaga leprae* este tradusă în mai multe variante: *buba mișăliei*, *semnul mișăliei*, *pipăirea strălucirii*, *pipăire de bube*, *pipăirea stricăciunii* (MS. 45, MS. 4389, BB) (Camară 2012, 132). Curios, deși tocmai în BB există prima atestare a cuvântului *lepră* în limba română (4Reg. 5:27 „lepra lui Neeman”), în majoritatea situațiilor au fost preferate alte aproximări, unele parafrastice, ale termenului (Munteanu 2008, 70). Preferința pentru *stricat/stricăciune* ar putea fi explicată prin influența OSTROG (прокаженіе, проказа ‘lepră’, прокаженъ ‘lepros’, de la verbul казити ‘a strica’) (Camară 2012, 131).

4. Caracteristicile procesului diagnostic

Sunt notabile câteva trăsături ale diagnosticului biblic. Metoda exclusivă este inspecția vizuală; nu se palpează, nu se interoghează pacientul în legătură cu simptomele. Definiția este parțial recurentă, la nivelul al doilea: *tzaraat* este numai ceea ce pare a fi *tzaraat* și satisface în plus un set de criterii – există semne de suspiciune și semne de certitudine. Nu se practică ceea ce astăzi s-ar numi supraveghere activă, sau *screening* (bolnavul prezumtiv se prezintă doar la inițiativa și în funcție de opinia sa). Din definiție, *tzaraat* nu poate avea forme oculte, sau exclusive interne, sau indetectabile prin atipie extremă. Semnele conduc la diagnosticul bolii, dar boala funcționează ea însăși ca semn al unei realități extracorporale și nu are sens decât în vederea acestei validări.

În afara lumii biologice, *tzaraat* poate afecta, cf. Lev. 13, și textilele, obiectele din piele sau construcțiile, descrise ca degradări organice sau minerale ale hainelor și zidurilor clădirilor. Implicită în text este și disjunția observațional-intervențional: pentru textile și construcții, dar nu pentru corpul uman, se pot preleva eșantioane, se practică spălarea, excizia și reconstrucția, în timp ce aplicarea la corpul uman a procedeelelor de excizie a leziunilor în scopul eliminării statusului de impur este interzisă expres în literatura rabinică. Domeniul vulnerabilității la boală este surprinzător, incluzând lucruri vii și nevii, din regnuri diverse, dar, paradoxal, entitățile lumii naturale sunt constitutiv imune; astfel, nu se menționează atingeri ale rocilor sau plantelor, nici nu există forme zoonotice. În discordanță cu orice boală de astăzi, nu par să fie susceptibile decât corpul omului și rezultatele artefactuale ale

activității sale. Textul pare să situeze această entitate nosologică la limita dintre natural și supranatural, o afecțiune semi-materială, dar în întregime reală.

La începutul secolului al XX-lea, Sudhoff considera capitolele 13 și 14 din *Levitic* drept „documente oficiale în istoria medicinei preventive [...] și originea profilaxiei moderne a bolilor infecțioase” (Sun 2013, 419). Analizând însă reglementările rabinice, este evident că cel puțin începând cu interpretarea tanitică, izolarea bolnavului de *tzaraat* nu are un obiectiv epidemiologic sau de sanitație. MIS Negaim (citată de Schamberg 1899, 167) observă că neevreii cu *tzaraat* nu făceau obiectul izolării (cf. cazul lui Neeman, 2Reg. 5:1), diagnosticul putea fi amânat în preziua unei sărbători (care presupunea întâlnirea pacientului cu un număr mare de pelerini) sau dacă pacientul se căsătorea, iar în cazul oricărui dubiu diagnostic, subiectul era considerat sănătos (o atitudine extrem de riscantă dacă boala ar fi fost considerată infecțioasă). Paradoxal, leziunea *tzaraat* generalizată la toată suprafața corpului nu mai era considerată impură (Lev. 2:13). În plus, dacă pacientul modifica deliberat aspectul plăgii pentru a-și schimba artificial statutul, era considerat de asemenea formal sănătos. Regimul de excludere socială, echivalent unei excomunicări, se referă nu la o boală fizică, ci la realitatea non-materială a distincției pur-impur. Dintre toate formele de impuritate rituală, *tzaraat* era singura care conducea la consecințe atât de severe; acest fapt era explicat prin gravitatea cauzei sale tipice, păcatul calomniei, proeminent în Num. 12:1. Relația este indicată în literatura talmudică prin omofonia dintre *metzora* („lepros” în sens biblic) și *motzi ra* („vorbire de rău”) (MID Vayikra Rabbah 16:2).

Opiniile despre originea și natura lui *tzaraat* sunt diverse la autori începând cu secolul al V-lea și există dovezi consistente că nu poate fi asimilată leprei bacilare de astăzi. TAL Arachin 16a o consideră o consecință a păcatului. Maimonide consideră că ar defini nu o boală, ci o serie de boli. Nahmanide situează *tzaraat* la limita dintre patologia fizică și spirituală. Dintre autorii moderni, Kalisher a încercat să apropie diagnosticul de vitiligo, Israels de o boală specifică existentă în timpurile biblice, dar acum extinctă, Grzybowski de o serie de afecțiuni dermatologice existente și în prezent. Rosner consideră că patologia este neidentificabilă doar pe baza descrierii biblice (Williams 2009, 245).

5. Lepra Hansen și confuzia cu *tzaraat*

Termenul *lepra* desemnează astăzi o boală infecțioasă, cu două forme majore (tuberculoidă și lepromatoasă), al cărei agent etiologic (*Mycobacterium leprae*) a fost descoperit de Gerhardt Hansen (1897). Contagiozitatea sa este scăzută, astfel încât caracterul infecțios i-a fost pus la îndoială până la sfârșitul secolului al XIX-lea (Grzybowski et al. 2015, 5). Deși probabil a existat sporadic în mai multe arii, în lumea antică rezervorul natural principal al bolii a fost subcontinentul indian. Extinderea sa în Orientul Mijlociu (datată osteoarheologic) coincide cu întoarcerea trupelor lui Alexandru Macedon din campaniile din India, iar extinderea masivă în Europa în secolele XI-XII poate fi atribuită în mod plauzibil cruciadelor. Remisia

treptată a bolii în Europa în secolul al XV-lea se datorează, posibil, competiției cu tuberculoza, față de care există rezistență încrucișată (Carmichael 2003, 193). Absența sa *de facto* din lumea mediteraneană în epoca biblică (Carmichael 2003, 195), caracterul lent progresiv (în ani/zeci de ani), leziunile mutilante, caracterul leziunilor cutanate (Schamberg 1899, 164), evoluția naturală aproape invariabil spre agravare exclud practic lepra Hansen din lista afecțiunilor actuale care ar putea fi asimilate cu *tzaraat* (Davies 1890, 146).

Istoria confuziei dintre lepra Hansen și patologia biblică *tzaraat* poate fi trasată începând cu epoca Greciei clasice. În corpusul hipocratic afecțiunile dermatologice erau clasificate în trei grupuri generice, *lepra*, *psora* și *leichen* (Grzybowski et al. 2015, 4). *Lepra* definea probabil categoria leziunilor exantematice sau ulcerate, fără a avea nicio legătură cu boala Hansen (Hipocrate notează că *lepra* se vindecă mai ușor la tineri) (Schamberg 1899, 169); nu există nicio dovadă că boala Hansen ar fi fost cunoscută în Grecia clasică (Carmichael 2003, 195). Lepra Hansen este cunoscută la romani ca *elephantiasis graecorum*, denumire descriptivă pentru indurația tipică a tegumentului (ceea ce astăzi se numește elefantiazis (filarioză) era denumit în epocă *elephantiasis araborum*) (Iftimovici 2008, 143). O epidemie de lepră Hansen cu caracteristici speciale (contagiozitate mare, evoluție rapidă) este menționată la Roma în sec. I î.e.n. În tratatele de medicină arabe din secolul al X-lea, lepra Hansen este cunoscută ca *judham* (de la verbul *judham* ‘a mutila’) (Davies 1890, 149). În traducerea acestor tratate în latina Evului Mediu, termenul arab este transpus, din motive neclare, ca *lepra graecorum*, apoi doar *lepra* (Grzybowski et al. 2016, 6). În paralel și fără legătură cu această filiație, *Vulgata* traduce *tzaraat*-ul biblic prin lat. *lepra*, un calc lexical al lui λέπρα din *Septuaginta*. Convergența lexicală nefericită dintre o entitate medicală și una biblică a dus la prima și una dintre cele mai severe forme ale medicalizării, cu consecințe drastice în Evul Mediu european. În Europa de Vest, începând cu secolul al XII-lea, autoritățile ecleziastice identifică leproșii și îi exclud formal din comunitate, paradoxal, la câteva secole după ce iudaismul rabinic considera măsura inaplicabilă. Viața leproșului se desfășoară între leprozerii și zona din exteriorul orașelor. Printre accesoriile pe care le poartă se numără un clopot cu care își semnalează prezența și un băț suficient de lung pentru a-și împinge bolul de cerșetor mai aproape de drum decât i se permite lui să se apropie (Carmichael 2003, 194). Grupul leproșilor include bolnavi cu lepră Hansen alături de mulți alții atinși de alte boli dermatologice desfigurante sau dezgustătoare. *Facies*-urile de leproși ale lui Leonardo da Vinci descriu, cu siguranță, leproși Hansen. Figurile din cronică lui Barthelemy l'Anglais (secolul al XIII-lea) sau leproșii vindecați miraculos figurați pe peretele mănăstirii Moldovița au, cu siguranță, altă patologie.

6. Două moduri de a gândi despre corp

Unicitatea capitolului 13 din *Levitic* în traducerea BB reiese din comparația cu un alt text românesc oarecum medical, din aceeași epocă. Am identificat, în PRĂVILA, (glava 378), un *responsum* al unui teolog bizantin, în care justifică științific practica

rituală menționând o formă vulgarizată a teoriei hipocratice a celor patru umori:

Trupul omului iaste de 4 stihii, de în sânge zic, de în flegmă, de în tuse și de în hiiare negră deci însă sângele căce e cald iaste de în foc, iară flegma căci iaste réce iaste de în apă, iară tusea căce iaste umădă, iaste de în văzduh, iara fiarea căce iaste uscată, iaste de în pământ... cu porunca lui Dumnezeu se împart acele 4 stihii... stihia sângelui, ca o căldurósă și viitóre ce iaste și viază tot trupul...

Textul biblic și textul cu valoare legală de mai sus par suficient de diferite pentru a ridica problema legitimității comparației. Ambele sunt scrise în aceeași limbă, aparțin aceleiași perioade istorice, au posibil același traducător (Daniil Panoneanul), tratează despre subiectul corpului uman, în plus sunt unice în domeniul lor (nu există, în secolul al XVII-lea, în limba română, texte mai ample care să trateze despre probleme medicale sau cvasimedicale). Mijlocul secolului al XVII-lea, când medicina este încă în esență hipocratică și galenică, se află la numai două secole distanță de revoluția anatomo-clinică, ce va redefini din temelii științele medicale (ideea că boli specifice au leziuni spațial și tipologic specifice în organe distincte, în contrast cu amalgamul confuz al simptomelor clinice). În pasajul din PRAVILA, spațialitatea corpului este irelevantă, contează doar proporția și gradul în care se combină umorile-stihii. Pe de altă parte, textul este ocupat aproape în totalitate în speculații teoretice; modelul (în sensul distincției *data/model* de astăzi, de postulat, dat *a priori*, intern sau invizibil) este prominent, iar observațiile („sângele căce e cald”) sunt marginale, cu rol auxiliar. În contrast, când BB notează:

...și va vedea preotul pipăirea în pialea trupului lui, și părul în pipăire se va premeni în albu, și vederea pipării iaste afund den pialea trupului său, pipăire de stricăciune easte. Și va vedea preotul...

descrie o structură spațială, cu profunzime, extensie și localizare anatomică („iaste afund”, „afund nu va fi vederea ei” etc.). Observațiile ocupă aproape tot textul, iar modelul redus la minimum postulează doar existența a două entități non-corporale, categorial distincte: statusul de pur sau impur.

Foucault (1963, 6-7), comparând alte două texte medicale, face observații aplicabile și la comparația între PRAVILA și BB:

Fiecare cuvânt [al celui de-al doilea text], cu precizia sa calitativă, ne orientează privirea într-o lume de o vizibilitate constantă, în timp ce textul precedent ne vorbește în limbajul fără suport perceptiv al fantasmelor[...]. Legătura fantastică între cunoaștere și suferință, departe de a fi întreruptă, este asigurată printr-o cale mai complexă decât simpla permeabilitatea a închipuirilor. [...] Ceea ce s-a schimbat este configurația surdă pe care limbajul se sprijină, raportul de situare și de postură între cel care vorbește și cel despre care se vorbește.

7. Concluzii

Influența textului Lev. 13 asupra gândirii medicale moderne este un subiect speculativ la extrem, deși problema a fost tratată pe larg de o serie de specialiști, inclusiv Maimonide. Se poate imagina o filieră a ideilor dinspre medicina iudeo-arabă, prin iluminism, până la medicina europeană a secolului al XVIII-lea. Influența asupra limbajului științific românesc este mai ușor de evaluat. La nivelul evidenței, textul aduce o inovație lexicală (termenul *lepra*). Efectul său de durată nu a fost, în niciun caz, de tip imediat și trivial (citări sau influențe directe); o mare parte din construcția diagnosticului rămâne inaccesibilă fără ebraică. Se poate însă presupune o influență la nivelul pragmaticii discursului, care rămâne intactă chiar prin filtrul traducerilor. Traducerea Lev. 13 înseamnă contactul unei limbi în circulație cu o gândire structurată după un tipar nou, complex, riguros, oarecum contraintuitiv, care privește și înregistrează în termeni egali banalitatea unei enumerări de simptome, și paradoxul că o boală generalizată la tot corpul încetează să mai fie o boală. Un proces care conduce la un limbaj repetitiv și anost, fascinant și paradoxal: forjarea unei limbi științifice. Este pentru prima oară când limba română se întâlnește cu o structură logică de tipul:

...și va vedea preotul... iară de va fi și... și va vedea preotul pipăirea a șaptea zi... și va vedea preotul pre dânsul a șaptea zi al doilea rând... iară de se va premeni și se va întoarce... iară de va rămânea pe locul lui...

iar orizontul de expresie deschis de această întâlnire este, potențial, fără limite.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- ANANIA = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune întocmită de I.P.S. Bartolomeu Valeriu Anania, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.
- BB = *Biblia adevăată Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688, în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani, în facsimil și transcriere, cu aprobarea Sfintului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
- B1924 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*. Cu trimeteri. București, Societatea Biblică pentru Răspândirea Bibliei în Anglia și Străinătate, 1924.
- MID = *Midraš Rabba*, <https://www.sefaria.org/texts/Midrash> (accesat la 4 iulie 2018).
- MIS = *Mishnah*, <https://www.sefaria.org/texts/Mishnah> (accesat la 4 iulie 2018).
- MLD = *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia de la 1688. Pars III. Leviticus*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1993.
- Ms. 4389 = Biblioteca Academiei Române, *Manuscrisul românesc nr. 4389* [c. 1665-1672]. Conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată după slavonă și latină de un

- anonim muntean (probabil Daniil Andrean Panoneanu), în a doua jumătate a secolului al XVII-lea (v. MLD).
- MS. 45 = Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, fondul Blaj, *Manuscrisul românesc nr. 45* [c. 1683-1686]. Conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată de Nicolae Milescu și revizuită de un anonim moldovean (probabil Dosoftei), în a doua jumătate a secolului al XVII-lea (v. MLD).
- NTB = *Noul Testament sau Împăcarea cu Leagea Noao a lui Iisus Hristos Domnului nostru*, izvodit cu mare socotință den izvod grecescu și slavonescu pren limbă rumânească [...], Bălgrad, 1648 [Ediție modernă: Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, 1988].
- OSTROG = *Библија, сирѣчь Книгы Ветхаго и Новаго Завета по языку словенскѣ* [*Biblia slavonă*, Ostrog, 1581], ed. Rafail (Roman) Torkonyak, Lvov, 2006.
- PRAVILA = *Pravila cea mare numită Întreptarea Legii*, 1652, ediție de acad. Andrei Rădulescu *et al.*, București, Editura Academiei R.P.R., 1962.
- SEPT CNA = *Septuaginta*, vol. I, volum coordonat de Cristian Bădiliță *et al.*, Colegiul Noua Europă, București-Iași, Editura Polirom, 2004.
- SEPT = *Τῆς Θείας Γραφῆς, Παλαιάς Διαθήκης καὶ Νέας Διαθήκης ἀπάντα – Divinae Scripturae nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia, Graece, a viro doctissimo recogniata et emendata* [...], Frankfurt am Main, 1597.
- TAL = *Talmud Bavlī*, <https://www.sefaria.org/texts/Talmud> (accesat la 4 iulie 2018).
- VULG = *Biblia ad vetustissima exemplaria castigata* [...], Antwerpiae, ex officina Christophori Plantini, 1565.

B. Literatură secundară

- Adhikari, Bipin *et al.*, *Factors affecting perceived stigma in leprosy affected persons in Western Nepal*, „PLOS Neglected tropical diseases”, 8, 2014, 6, <https://doi.org/10.1371/journal.pntd.0002940> (accesat la 3 iulie 2018).
- Allan, Nigel, *The physician in Ancient Israel: his status and function*, „Medical History”, 45, 2001, 377-394.
- Ardelean, Anuța-Rodica, *Câmpul lexico-semantic al numelor de plante din tradiția biblică românească. Analiză semică*, în *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermenetică și traductologie. Lucrările Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, III, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, 39-49.*
- Bernstein, Abraham *et al.*, *Medicine in the Talmud*, „Calif Med”, 1951, 74:4, 267-268.
- Boboc, Raluca, *Reprezentări ale corpului în imaginarul biblic – Cartea Proverbelor*, Oradea, Editura Ratio et Revelatio, 2015.
- Camară, Iosif, *Note filologice la cartea a IV-a a Regilor*, „Biblicum Jassyense”, 3, 2012, 125-140.
- Carmichael, Ann, *Leprosy (Hansens disease)*, în *The Cambridge historical dictionary of disease*, Kenneth Kiple (ed.), Cambridge University Press, 2003.
- Cook, Harold, *Medicine in western Europe*, în *The Oxford handbook of the history of medicine*, Mark Jackson (ed.), Oxford University Press, 2011.
- Davies, Wytton T., *Bible leprosy*, „The Old and New Testament Student”, 11, 1890, 3, 142-152.
- Eco, Umberto, *Come si fa una tesi di laurea*, traducere de George Popescu, Constanța, Editura Pontica, 2000.
- Edson, Cyrus, *The contagion of leprosy*, „The North American Review”, 152, 1891, 759-762.
- Eknoyan, Garabed, *The kidneys in the Bible: what happened?*, „Journal of the American Society

- of Nephrology”, 16, 2005, 12, 3464-3471.
- Feinsod, Moshe, *Neurology in the Bible and the Talmud*, în *Handbook of Clinical Neurology*, vol. 95, S. Finger et al. (ed.), Elsevier, 2010, 37-47.
- Foucault, Michel, *Naissance de la clinique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963 (traducere de Diana Dănișor, București, Editura Științifică, 1998).
- Grzybowski, Andrzej et al., *Leprosy: various etiologies from miasma to bacteriology and genetics*, „Clinics in Dermatology”, 33, 2015, 3-7.
- Grzybowki, Andrzej et al., *Leprosy in the Bible*, „Clinics in dermatology”, 34, 2016, 3-7.
- Iftimovici, Radu, *Istoria universală a medicinei și farmaciei*, București, Editura Academiei Române, 2008.
- Jun-fang Sun, *Medical implication in the Bible and its relevance to modern medicine*, „Journal of Integrative Medicine”, 11, 2013, 6, 416-421.
- Lloyd Davies, Margaret et al., *Biblical leprosy: a comedy of errors*, „Journal of the Royal Society of Medicine”, 82, 1989, 10, 622-623.
- Medlen, Lilian, *Health care in the Bible and the Talmud*, „Curationis”, 3, 1980, 2, 28-31.
- Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, București, Editura Humanitas, 2008.
- Nutton, Vivian, *The rise of medicine*, în *Cambridge illustrated history of medicine*, Roy Porter (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Preuss, Julius, *Biblich-talmudische Medizin*, Berlin, Ed. von S. Karger, 1923 (trad. Freud Rosner, New York, Sanhedrin Press, 1993).
- Santoro, Giuseppe et al., *The anatomic location of the soul from the heart, through the brain, to the whole body and beyond: a journey through Western history, science, and philosophy*, „Neurosurgery”, 65, 2009, 4, 633-643.
- Saxey, Roderick, *A physician's reflections on Old Testament medicine*, „Dialogue”, 16, 1984, 2, 37-51.
- Schamberg, Jay, *The nature of the leprosy of the Bible from a medical and biblical point of view*, 13, 1899, 3, 162-169.
- Shulga, Elena, *Medicine in the era of the Old Testament: from the history of hygiene and Biblical practice of healing*, „History of Medicine”, 2, 2014, 2, 5-13.
- Sun, Jun-fang, *Medical implication in the Bible and its relevance to modern medicine*, Journal of Integrative Medicine, 2013, 11(6), 416-421.
- Voiculescu, Marin, *Scrisul medical ca tehnică și artă*, București, Editura Academiei R.S.R., 1987.
- Tabah, Earnest et al., *Community knowledge, perceptions and attitudes regarding leprosy in rural Cameroon*, „PLOS Neglected tropical diseases”, 12, 2018, 2, <https://doi.org/10.1371/journal.pntd.0006233> (accesat la 3 iulie 2018).
- Vătămanu, Nicolae, *Practica medicală până la 1775*, în *Istoria științelor în România – medicina*, Ștefan-M. Milcu (ed.), București, Editura Academiei R.S.R., 1980.
- Williams, Patricia, *A talmudic perspective on Old Testament diseases, physicians and remedies*, dizertație de master, University of South Africa, 2009, http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/3318/dissertation_williams_g.pdf (accesat la 3 iulie 2018).

THE ROLE OF THE *OLD TESTAMENT* PROPHETS IN THE HOLY WAR NARRATIVES: A LINGUISTIC ANALYSIS*

AUREL ONISIM LEHACI
Universitatea din București
lehaciaurelonisim@gmail.com

Rezumat: Studiul de față examinează rolul profeților din *Vechiul Testament* în narațiunile războiului sfânt. Propunem o analiză textuală (lingvistică) a episoadelor care descriu modul implicării profeților în războaiele veterotestamentare, scopul fiind reliefaarea rolului acestora în războiul sfânt. Analizând aceste narațiuni dintr-o perspectivă lingvistică, lucrarea de față prezintă și discută trăsăturile particulare ale profeților care luptă în războiul sfânt, așa cum este descris acesta în textul veterotestamentar. Examinând expresiile lingvistice care evocă războiul sfânt, ne propunem să oferim o descriere a rolului profeților în această confruntare.

Cuvinte-cheie: *Vechiul Testament*, profeți, războiul sfânt, războinic, Dumnezeu Războinic.

1. Introduction

This paper examines the role of the *Old Testament* (OT) prophets in the holy war narratives. This is a textual analysis and a close reading of the war narratives in which the OT prophets are involved. The questions raised in this paper are the following: 1) Which is the role of the OT prophets in the holy war contexts?; 2) To what extent the OT prophets are involved in these wars?; 3) How do prophets approach the issue of holy war and which is their relation to Yahweh the Warrior?; 4) Which is the language (linguistic expression) that evoke the context of the holy war?

This paper will focus on the OT texts that describe instances of holy war. We will not define and present all instances of “holy wars,” but rather select those episodes in which prophets are involved. These issues have been discussed in other studies,¹ which will be taken as reference for our study.

The prophets we have found to be involved in the holy wars and we have selected for this analysis are: Abraham, Moses, Aaron, Samuel, the Unknown Prophet, Elisha, and Isaiah.² Our aim will be to show what social role they play in their relationship

* *Rolul profeților din Vechiul Testament în narațiunile războiului sfânt. O analiză lingvistică*

¹ See, for example, Magyarosi (2010); see also Neipp (2012).

² All these are involved in the holy war narratives.

with Yahweh. We will also try to find out which are the most important activities prophets perform in the holy war narratives.

2. The OT concept of holy war

The term *holy war* (lat. *bellum sacrum*) does not occur in the *Bible*, but it is used for describing a reality which is illustrated in the OT writings. It refers to a kind of war which is carried out by God or commanded and conducted on behalf of God. For example, Magyarosi (2010, 15) shows that “the notion of divinely conducted war as well as the portrait of God as the «Divine Warrior» are central themes “to the entire Old Testament, and dominate the Israelite faith throughout its existence.” Further, he states that throughout the OT “there are wars carried out at the command of God, in the name of God, and with the help of God (Ex. 14:13, 17:9-16, Num. 31:7, Deut. 1:30, 7:23-24, 20:4, Jos. 10:14, 25-26, 23:3)” (ibid.). In these OT texts, God is described, according to Janzen (1972, 156), as one who causes, commands, and is involved in wars of the Israelites.

However, the above biblical descriptions give rise to some theological and philosophical problems and questions such as:

1) How can we understand these actions carried out by God’s chosen people and especially by the prophets in OT times?

2) How can we reconcile the image of a warlike God with his character of love (e.g., Ex. 34:6, Ps. 86:15, 103:8, 108:4) without distorting and misrepresenting “the credibility, authority, and historicity of the OT?” (Magyarosi 2010, 16);

3) Can we consider a war holy? (Magyarosi 2010, 16; see also Copan 2011, 22-23; Craigie 1978, 51).

Some of these questions are raised by moral sensitive persons who condemn genocide, violence, ethnic cleansing, and wars.

In the theological literature, there are some explanations for theological and philosophical issues raised above. Therefore, it is important when we examine the OT narratives to take into consideration the fact that not every war is a “holy war.” Thus, we should not blame God for every war, because some wars were carried out by the will of humans and for human purposes. The prototypical “holy war” is that type of “war in which God is personally and directly involved, and with which he identifies himself, maintaining control over the events in such a way as to actively determine their final outcome” (Magyarosi 2010, 19-20). Usually, in the prototypical “holy wars” God is the One who fights with his heavenly armies, while humans only watch what God is doing (see the next subsections). The typical “holy wars” are actually acts of judgement carried out by God himself, without human intervention.

For understanding the concept of “holy war” as well as the image of God as a “Warrior,” we should view it, as Magyarosi (2010, 272) shows, “against the backdrop of the cosmic conflict between good and evil, God and Satan.” Because, actually “the language and the images of the analysed OT passages related to holy

war reveal the fact that divine intervention in holy war is the historical manifestation of the cosmic conflict” between good and evil, i.e. between God and Satan. This type of war does not “only reflects a glimpse of the cosmic conflict as in a mirror, but it is part and parcel of the same controversy, anticipating God’s end-time judgment in the sphere of present history.”

Thus, having this in mind, we should view the wars of Yahweh from the OT as God’s way of bringing justice and punishment of evildoers. This type of war is intrinsically related to the problem of sin and the solution brought by God to it. The war in which God is personally involved is actually a type of “just war.” However, since our paper does not explore this issue, but rather the involvement and the role of the OT prophets in these types of wars, we will not define and present all instances of “holy wars.” Therefore, we will not bring other arguments against or in favour of this. This has been done in other studies,³ which will be taken as references for this paper.

3. Definitions of the term *prophet*

In the *Bible*, “prophets” are described as God’s spokesmen. The Hebrew term נָבִי (nāvî), which is translated as “prophet”, has the meanings of ‘spokesman,’ and ‘speaker.’ The equivalent in the *New Testament*, namely the Greek term προφήτης is more appropriate to be translated as “the one who speaks for God.” The text from Ex. 7:1-2 (NET) captures the nuance of this definition:

¹So, the Lord said to Moses: “See, I have made you like God to Pharaoh, and your brother Aaron will be your prophet. ²You are to speak everything I command you, and your brother Aaron is to tell Pharaoh that he must release the Israelites from his land.”

It means that the prophet is “a person authorized to speak for another” (Brown et al. 2000, 611), like Aaron speaks in Moses’ place to Pharaoh. Therefore, this term implies the idea that prophets usually receive the message and deliver it to humans. As Harris et al. (1999, 544) puts it, prophets “receive God’s speech” and then they proclaim it to humans. But a prophet “could be such a spokesman for God only if God had genuinely given him a message (however obscurely) to speak” (ibid.).

Moreover, Lundbom (2010, 9-29) has identified six typical characteristics of the Israelite and ancient Near Eastern prophets: a) they have a divine call; b) they speak God’s word; c) they have divine visions; d) they do mighty work; e) they are filled with the Spirit; f) they pray. Therefore, those of the prophets⁴ who exhibit all these features are “true prophets.” For instance, Moses is a “prototypical prophet,”

³ See, for example, Magyarosi (2010) and Neipp (2012).

⁴ But not all prophets exhibit all of these attributes. For example, the prophet Obadiah only claims to communicate the divine revelation he received from God.

the prophet *par excellence*, because he shares all these features,⁵ while Amos and Nathan are less prototypical. On the other hand, there are also false prophets (Jer. 23) who claim to have several of these features. Non-prophetic individuals have one or two of these typical characteristics or no characteristic.⁶ Therefore, these features contribute to a prototype structure of the social role prophet.

4. The Warrior Prophet in *Genesis*. Abraham, the First “Warrior Prophet”

The prophet Abraham is the first “warrior prophet” from the *Bible*. He is called “prophet” by God himself (Gen. 20:7). This is the first occurrence of the word *prophet* (*nāḇî*) in the Hebrew *Bible*. Mathews (2005, 254) states that “Abraham is considered a prophet by virtue of his mediatorial role; he is not the founder or model of the prophetic institution of Israel (cf. Moses, Deut. 18).” This call to intercede for others appears in the context of a conflict that apparently seems to be between Abraham and Abimelech. But this is actually between God and the king of Gerar. From this context, it is clear that the office of the prophet is higher than the king. And the intercession is indeed “a function of the prophet” (Skinner 1910, 317). Moreover, “it is interesting that Abimelech is not required to make a sacrifice in order to be restored. What he needs for his restoration is the prayer of a prophet,” as Pshenichny (2007, 149) states. It is important to highlight that this prayer is not a usual one. In this context, according to Wenham (2002, 71), the word *pray* is “used particularly of intercessory prayer,⁷ whereas «to call (on the name of)» – קרא בשם (*ba-shem qara*) is a less precise term for prayer used quite often in Genesis.”⁸

In this narrative described in Gen. 20, there is not any fight or war, but it is only a conflict between God and the king of Gerar. As anticipated, what is important is the fact that this is the first mention of the word נָבִיא (*nāḇî*).⁹ According to this text, the role of the prophet is to encounter, to communicate with God, and to pray, even though in this situation he is the one who is wrong partially, because he lies and hides the fact that Sarah is his wife. This issue is complicated because she is actually his half-sister. Moreover, at a higher level, this may be a conflict between Yahweh and some other forces, i.e. the evil forces, but this is just a presupposition we advance when we try to make sense of this narrative. Theologically, we consider

⁵ For example, Moses is named by God “prophet” (Deut. 18:15-18, 34:10), he also encounters God “face to face.”

⁶ In the biblical tradition, there are some individuals who had visions; for example, King Pharaoh. These persons are not considered as prophets.

⁷ E.g., Num. 11:2, 21:7, Deut. 9:20, Jer. 7:16, 11:14.

⁸ See 13:4, 12:8, 4:26, 26:25, 21:33.

⁹ According to the biblical text, it is evident that God appeared to Abraham only in Gen. 18 in a way that has not occurred since the Garden of Eden.

this to evoke the conflict between God and Satan, that is the conflict between good and evil behind the curtain.

Before Abraham is called a prophet, there is a narrative description portraying him as a warrior, namely in Gen. 14. We turn our attention to his narrative. For example, Brodsky (2003, 167) claims that “Genesis 14 gives the first description of warfare in the Bible, and the central figure in the conflict is the founding father of Israel,” the prophet Abraham, the one who fights against “Amraphel king of Shinar, Arioch king of Ellasar, Chedorlaomer king of Elam, and Tidal king of nations (Genesis 14:1 NET).” In this story we find the first and the last occurrence of the word מִלְחָמָה (*milchamah*), which means ‘war,’ ‘battle’ in Gen. 14:8.

The army of Abraham is composed of “his three hundred and eighteen trained servants who were born in his own house” (Gen. 14:14). Therefore, the question to be asked when we analyse and try to comprehend this narrative is: how is it possible to win the battle against these trained armies of coalition of kings who were more powerful than Abraham? Before answering this question, there are other questions to be answered: Could this be an instance of holy war? If this is true, which are the arguments against or for this assumption? Did Yahweh command Abraham to fight against these kings? The answer to the first question is to be found in v. 20, place that relates about the blessing pronounced by Melchizedek. He recognizes the fact that God is the one who delivered Abraham’s enemies into his hand.

The word מָגָן (*māgan* ‘to deliver’) belongs to the holy war language. According to Wenham (2002, 317), the verb מָגַן (‘to deliver’) “occurs in only two other passages (Hos. 11:8, Prov. 4:9), both times in parallel with נָתַן (*natan*), which means ‘to give.’ Here too, *giving* is mentioned immediately afterwards (vv. 20-21). The cognate term מָגֵן (*māgan* ‘shield’), used in 15:1, seems to look back to this passage evoking the same holy war context.

Melchizedek recognizes that the battle is won with the aid of Yahweh. And Abraham acknowledges that this is not his war, but Yahweh’s war, by not taking any plunder, even though the king of Sodom offered him everything. By doing this, argue Brodsky (2003, 137), “Abraham made it clear that material gain was not his motive for entering into this conflict. Ostensibly, his only objective was to rescue his kinsman Lot.” This could be an instance of הֶרֶם (*hērem*), i.e. a war of total destruction, where a captured territory was purified of all evil so that it may be dedicated to God. We may call it so, because Abraham refuses to touch those things which did not belong to him. As evident from the episodes describing the conquest of Jericho, the people of Israel were not supposed to touch the plunder of war, all was dedicated to Yahweh. But this is of a different kind than the case found at the conquest of Canaan, since this is not a direct command from God, or maybe he received this command and we do not know about it, because it is not recorded in the *Bible*.

Even though Abraham is named “prophet” by God only later, in Gen. 20, he also functions here as a prophet and warrior having the task to make justice, to

pray, to intercede, and, finally, to intervene in this conflict of war. What is interesting is that, after this war, he himself needs an intercessor, namely the priest Melchizedek. As Brodsky (2003, 143) says: “Abram suffered from what is now called Post-Traumatic Stress Disorder or, perhaps more familiarly, shell shock,” because “no sensitive person can go into battle and witness the slaughter of other human beings without being burdened with a sense of horror. Abram needed the comfort of a priest.” Rabbi Levi¹⁰ (ap. *ibid.*) expresses the same idea: “Abraham was fearful, saying, ‘perhaps the sons of the kings that I killed will collect troops and come and wage war against me.’” Furthermore, Nehama Leibowitz¹¹ (ap. *ibid.*) states that “the victory is not the end of war. It contains within itself the germs of the next war,” thus, “it takes careful judgment to determine just how far one should go to ensure that an enemy is sufficiently punished so that he will not wish to do battle again.”

Having examined this narrative of war described in Genesis 14:14, it is evident that Abraham participates in the war as a prophet, and there seems to be a just war for rescuing Lot, his nephew. It is clear that Abraham is helped by God to win the war. He is a prophet that intercedes for another king and prays for him. But, on the other hand, he needs the blessing of a priest and the atonement prayer after the war is finished. This is not an instance of the holy war *par excellence*, as we will show below, but an instance of “just war,” because Abraham fights not for material gain, but to rescue his kinsman Lot. Abraham is a warrior who makes justice. As seen, he acknowledges that the victory is God’s victory.

5. The warrior prophets in *Exodus*

5.1. Aaron as the “warrior prophet”

Ex. 7:1 describes an instance of divine revelation where the Lord says to Moses: “See, I have made you as God to Pharaoh, and Aaron your brother shall be your prophet.” Moreover, in the *exodus* event is the case of a kind of war *par excellence* (Miller 1973, 160). Boling/Wright (1975, 28) agree with this assumption by saying that “the holy war *par excellence* was the one at the Red Sea, in which Yahweh and his heavenly army defeated the host of Egypt (the Israelites did no fighting) and thus laid the basis (Ex. 1-15) for Israel’s acknowledgement of his total sovereignty.” What is interesting and characteristic for the episode at the Red Sea is that God (Yahweh) fights, and Israelites only witness this event.

Having this context in mind, we will now see what role has the prophet Aaron in the context of holy war. The role of Aaron is described in Ex. 4:30: “and Aaron spoke all the words, which the Lord had spoken to Moses.” Then, the narrative

¹⁰ In *Midrash Rabbah: Genesis*, vol. 2, translated by H. Freedman, London, Soncino Press, 1983, 57.

¹¹ In *Studies in Bereshit*, Jerusalem, World Zionist Organization, 1974, 136-141.

says that Aron did the signs in the sight of the people. Aaron does not have to fight, but only to speak the message received from Yahweh. He has the prophetic duty of “performing the signs (אֹתוֹת, v. 30)” (Durham 2002, 59). Therefore, “Aaron is highlighted as the performer of divinely spoken commands” (Findlay 2005, 56).

As anticipated, in this war, the people do not fight, because Yahweh is doing everything for them. Ashby (1997, 29) says, “the word, even though mediated through both Moses and Aaron, is so effective that the signs are re-enacted, and the people believe.” The people of Israel have only to believe and wait because Yahweh will fight for them. Therefore, in the context of war between God and the king of Egypt, Aaron is a spokesman with an important role, i.e. to transmit Yahweh’s message to Pharaoh persuading him to let the people of Israel go out of Egypt.

5.2. Moses as the “warrior prophet”

Moses is not directly called a prophet during his life, but in Deut. 18:15-18 and 34:10 there is an indirect allusion to him being a prophet. For example, God describes Moses as the prototype of all prophets. Moore (2007, 157) says that “while Moses fills a broad spectrum of leadership roles in Israel’s formational phase, the Torah’s most explicit projection of his identity is as the prophet *par excellence*, the exemplar for all Hebrew prophets to come.” In the *Exodus* narratives, Moses is involved a lot in the holy war, which starts with the deliverance of the Israelites from *exodus* and the Crossing of the Red Sea, which is the holy war *par excellence*. This is because “the Exodus battle is different from battles in which two opponent armies fight against each other. Here the battle is fought by Yahweh, and Israel is required not to fight (Exodus 14:14)” (Magyarosi 2010, 77-78). Thus, Moses participates in the holy war *par excellence* and he is the prophet *par excellence*. Moreover, Jacob Milgrom¹² (ap. Findlay 2005, 235) sees Moses as having the “prophetic role as mediator between God and the people,” and considers Aaron to be “powerless” [...] in comparison to Moses.”

Thus, from the *Exodus* account, we find also that Moses starts his activity as a warrior by killing an Egyptian, thus he revenges against the cruel treatment of the Egyptians against the Israelites who were inhumanly treated as slaves in Egypt. Afterwards, Moses is called by God to deliver the people of Israel out of Egypt. As seen, in this mission Aaron is a prophet, while “Moses was made God to Pharaoh” (Ex. 7:1), which means that he has to represent God before Pharaoh.

In this type of holy war *par excellence*, Moses has a very important role. For example, in Ex. 14:13-14, it is said that after Moses heard that Pharaoh was coming with his entire army, he started to encourage the people by saying:

¹² In *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1991, 57.

Do not be afraid. Stand still, and see the salvation of the Lord, which He will accomplish for you today. For the Egyptians whom you see today, you shall see again no more forever. “The Lord will fight for you, and you shall hold your peace” (Ex. 14:13-14).

According to these verses, the role of Moses is to encourage the people and to point to Yahweh, who is the true Warrior. What is important in this episode is that “the encouraging words of Moses addressed to the Israelites begin with an expression אֶל־יְהוָה (*al yāre*) which belongs to holy-war language” (Dion 1970, 565-567; see also Conrad 1985). This suggests that here the prophet has the role of using specific expressions, which point to the true Fighter. Israel ought to stay quiet and to listen to the prophetic message. This also “suggests not only non-intervention but also the sanctity of Yahweh-war as a religious and confessional event” (Durham 2002, 192). Besides this, Moses has to do a specific ritual, namely to lift up the rod and stretch out the hand over the sea and divide it. Even though, as mentioned above, Yahweh is fighting for them, Moses is the instrument through which the miracles are accomplished.

In another context of war, when the Amalek attacks the Israelites, Moses fulfils another role in this kind of war. First of all, he has to command Joshua to prepare the army and then he climbs on the top of the mountain with the rod of God in his hand. Durham (2002, 236) comments this passage by saying that Moses “will take a position overlooking the field of battle, and he will be equipped with «the staff of Elohim»”; in this context, the staff is an “authenticating symbol of Yahweh’s powerful Presence.” The episode describes a ritual which evokes the miraculous power of God upon the people of Israel who were involved in the fight. Symbolically, “Moses’ upraised hands became also conductors of that power” (Durham 2002, 236). It is clear that “the war against Amalek is a holy war, with which Yahweh identifies himself (Ex. 17:16) on basis of a special directive” from God (Magyarosi 2010, 251).

What is interesting is that in this war, the Israelites are in a way actively involved in the fight, but what is about to take place is firmly and surely under Yahweh’s control. This war is not the “holy war” *par excellence* in which only God fights, because the Israelites are involved and fight, unlike in the Red Sea episode.

There is an explanation for the fact that Yahweh allowed the Amalekites to attack Israel. The first reason is because “they were disobedient,” and “they might learn to trust him again” (Winandy 1998, 320). Probably this is the reason why God made them experience the war, because of their fault. Had they not been rebellious, probably God would have continued to fight for them as before. An interesting explanation comes from White (1980, 134), who says that “if the children of Israel had not murmured against the Lord, he would not have suffered their enemies to make war with them.”

The role of Moses is highlighted in v. 11: “and so it was, when Moses held up his hand, that Israel prevailed; and when he let down his hand, Amalek prevailed.” In this ritual, Moses stretches his hand towards heaven, i.e. God. When Moses

intercedes for the people of Israel, their victory is assured. This could be a hint to the cosmic conflict, where the interceding prayer offers to God the possibility to intervene in this fight on their behalf. After the fight was over, Moses “built an altar and called its name, the–Lord–Is–My–Banner.” In other English version, this expression is translated “Yahweh is my standard.” The Hebrew word **נִסִּי** (*nēs*) has the meaning ‘signal’ or ‘ensign, flag, banner,’ but HEL:651 (ap. Durham 2002, 237) renders the word *standard* as ‘rallying-point’ in this biblical verse. The expression evokes the holy war language and points to the role of the prophet Moses in the holy war context.

Thus, we might say that the ritual is part of the prophetic activity specific to the context of war for proclaiming the victory of Yahweh over their enemies.¹³ The banner serves as a remainder of the fact that Yahweh is the greatest Warrior in the world. It is evident that Moses’ ritual and language evoke the holy war frame.

6. The warrior prophets in the other OT books

6.1. Samuel as the “warrior prophet”

In 1Sam. 3:20, it is said that “all Israel from Dan to Beersheba knew that Samuel had been established as a prophet of the Lord.” Klein (2002, 34) gives the following characteristics of Samuel and his prophetic mission:

Though other accounts portray Samuel as a local judge (7:16) or local seer (9:6-9), the author of chap. 3 wants him to be understood as a prophet to the whole people. The word prophet may mean etymologically something like “the one called” (cf. the discussion in McCarter), but the definition most appropriate to this context is not to be gained by etymology. The prophet is the one to whom Yahweh appears (v 21a; cf. 15b) and to whom he reveals himself (v 21b; cf. v 7).

Thus, Samuel is a prophet, and also a judge. He is involved in some battles of the people of Israel.

1Sam. 4:1 describes an instance of a war: “and the word of Samuel came to all Israel. Now Israel went out to battle against the Philistines, and encamped beside Ebenezer; and the Philistines encamped in Aphek.” But, according to this text, there is no information that Samuel started the battle or fought as a leader and warrior against the Philistines. We find him fighting only later, because when this battle took place, Samuel was only a young prophet.

This episode is interesting, because it sheds light on the understanding of further episodes. What is characteristic of the holy war contexts is the Ark of the Covenant which is brought on the battlefield (see Merrill 2003, 85). In other words, “most important for the present context is the ark’s role as the symbol of Yahweh’s

¹³ This is part of his activity as a prophet and warrior.

presence, leading the people's march in the desert¹⁴ or their armies in holy war"¹⁵ (Klein 2002, 42). Another characteristic is "the shouting of war,"¹⁶ which is "typical of holy war contexts"¹⁷ (Klein 2002, 42).

This war sound also made the Philistines afraid, because they thought that the God of Israelites came into the camp, as it was supposed to happen in the holy war context. But, unfortunately, the people of Israel were defeated in the end. What is tragic is the fact that "the ark was captured because Yahweh had chosen to abandon Israel on account of the wickedness of the Elides" (McCarter 2008, 109). It seems that, before this happened, a prophecy has been made. This war has the characteristics of a holy war, but it seems that God the "Divine Warrior" is against his own people for whom he used to fight for. As said, there is no information showing that any prophet participated in this fight. Even though, Samuel communicated with God and received the call to be a prophet via the supernatural revelatory experience. He was too young and could not get involved in the fight.

Coming back to the battle narrative, we find that the battle continues with the Ark of the Covenant. At this time, the war is between Yahweh and Dagon. This is indeed a holy war, which is finally won by Yahweh. Being severely punished, the Philistines have sent back the ark of the Covenant. This may suggest that they were defeated. This seems to be a true context of holy war in which the Israelites were punished this time for evil conduct. As shown, there is no mention of a prophet who might have been involved in this battle.¹⁸

We will look now into other context of war where Samuel is involved:

Now as Samuel was offering up the burnt offering, the Philistines drew near to battle against Israel. But the Lord thundered with a loud thunder upon the Philistines that day, and so confused them that they were overcome before Israel (1Sam. 7:10).

This happens after the Israelites repented, and Samuel "cried out to the Lord for Israel, and the Lord answered him." This is also a clear context of holy war. For example, according to Klein (2002, 27), the act of "crying" to Yahweh is a frequent motif in a holy war. This motif is also found in the period of the judges (the Hebrew terms are: קָרָא¹⁹ and קָרָעוּ).²⁰ Through this cry they would ask Yahweh, their

¹⁴ See Num. 10:33-36.

¹⁵ See Ex. 33:14-15, Num. 14:42-44, Josh. 3:4, 6, 2Sam. 11:11, 15:24-30.

¹⁶ 1Sam. 4:5 mentions that "when the ark of the covenant of the Lord came into the camp, all Israel shouted so loudly that the earth shook."

¹⁷ See also Josh. 6:5, Judg. 7:20, 1Sam. 17:20, 52, 2Chr. 20:21-22.

¹⁸ It is evident that Samuel was not yet in charge to fight the battles of the Lord.

¹⁹ See vv. 8-9, 1Sam. 12:8, 10, Judg. 3:9, 15, 6:6, 7, 10:10.

²⁰ See Josh. 24:7, Judg. 4:3, 10:12; cf. Ex. 14:10.

“God”²¹, to save them. McCarter (2008, 145) discusses the semantics of the Hebrew word *waybummēm*.

The verb means to throw into confusion and panic and is used especially with Yahweh as subject and an enemy as object within a holy war context (Ex 14:24; 23:27, Josh 10:10, Judg 4:15). Cf. especially 2Sam. 22:15 = Ps 18:15 (English 18:14) and Ps 144:6, where the term is used to describe the effect upon the enemy of Yahweh’s lightning (“arrows”) in a storm theophany context.²²

It is clear from this account that Samuel has the role of crying to the Lord and to bring sacrifice. Without the prophet, the holy war could not happen and start. The prophet Samuel is “portrayed in this account more as the *prophetic mediator* of holy war (cf. 1Kings 20:13-14, 22:5-12, 2Kings 3:11-19) than as a hero judge who led Israel in a great victory” (Klein 2002, 67). As the following verses show, “the victory is Yahweh’s alone” (ibid.).

In 1Sam. 13, the king Saul is in war with the Philistines, but before the start of the war the prophet was supposed to come and bring a sacrifice. They were supposed to wait seven days, as appointed by Samuel. In v. 13, the prophet Samuel says: “You have done foolishly. You have not kept the commandment of the Lord your God, which He commanded you.” According to this, the word of Samuel is equal to the Word of God. And “during the monarchy the only representatives of holy war remained the prophets” (Magyarosi 2010, 249-50). They carried on the concept of holy war. So, the prophets remained as the true representatives of the holy war *par excellence* (as fought in the *Exodus* narratives).

Concluding this section, we might say that the role of the prophet in the holy war seems to be very preeminent even during the Monarchy, when kings were in charge of wars. The prophet Samuel conducts sacrifices, prays on behalf of the people. The wars usually start at his command which may show that his office is more important than that of the king Saul. The episode shows that the prophet Samuel is the mediator of holy war.

6.2. The unknown prophet who came to king Ahab

Another context of war in which a prophet of the Lord is involved is described in 1Kings 20, where “Ben-hadad the king of Syria” comes with his army to fight against Ahab. The Biblical account mentions that “Ben-hadad’s army was composed of thirty-two kings” that “were with him, with horses and chariots.” Thus, “this army, equipped with cavalry and chariotry, comes upon Samaria with clearly hostile intent” (De Vries 2002, 248). Moreover, v. 13 says that “suddenly a

²¹ See Josh. 24:17, 24.

²² As it is found in Westminster Hebrew text which is in the tagged Hebrew text from BIBLEWORKS 9 software.

prophet²³ approached Ahab king of Israel, saying: «Thus says the Lord: ‘Have you seen all this great multitude? Behold, I will deliver it into your hand today, and you shall know that I am the Lord’».” As evident from the text, the unnamed prophet comes to Ahab and “in the name of the Lord assures him of victory” (Rice 1990, 168). And even though the King hated prophets, this time Ahab received him because “in the time of their distress a prophet who foretold victory was even welcome” (Lange et al. 2008, 234).

According to Gerhard von Rod²⁴ (ap. Merrill 2003, 115), this is another characteristic of the holy war. The prophet gives him the “announcement of victory” (ibid.), which was granted by Yahweh. In the case of this war, the victory is not done by a miraculous intervention of Yahweh, but it is done by a divine strategy proposed by the prophet.

From this account, we observe that the role of the prophet in this kind of war is to foretell victory and act as a divine messenger by encouraging the king Ahab to go to war. Moreover, the prophet came with the strategy of war, which he received from the Yahweh Himself. The same unknown prophet also announces that a new war will take place in the spring of the next year when “the king of Syria will come up against you.”²⁵ Thus, the role of the unknown prophet was to encourage the king and announce that the victory is guaranteed by Yahweh himself. As evident from this episode, the particular role played by the prophet fits very well with other contexts of holy war as mentioned so far. It also shows that the unknown prophet possesses some of these typical characteristics of the holy war narratives.

6.3. Elisha, the son of Shaphat, as the warrior prophet

In 2Kings there is another context of war, even though it is not a kind of holy war, but a war in general. We are going to see which is the role of the prophet in this context.

In this account, the King of Israel, the King of Judah and the King of Edom went together to war. And in 2Kings 3:11, it is mentioned that “Jehoshaphat said: «Is there no prophet of the Lord here, that we may inquire of the Lord by him?»” So, one of the servants of the king of Israel answered and said: «Elisha the son of Shaphat is here, who poured water on the hands of Elijah».” In other words, the King Jehoshaphat felt the need to enquire the Lord through a prophet. Thus, we infer that hierarchically the prophetic office is higher than the kingly office. It shows, according to Hobbs (2002, 36), “the role prophets played during campaigns of this kind.”

²³ An unnamed prophet (lit. “a certain prophet”) approaches Ahab.

²⁴ In *Der Heilige Krieg im alten Israel*, 4th edition, Göttingen, Vandenoek & Ruprecht, 1965.

²⁵ In 1Kings 20:22 is mentioned: “And the prophet came to the king of Israel and said to him, «Go, strengthen yourself; take note, and see what you should do, for in the spring of the year the king of Syria will come up against you».”

As in other cases mentioned so far, the role of the prophet is to “assure the kings that it is as easy to hand over Moab into their power as it is to supply water for the armies” (Hobbs 2002, 37). Furthermore, it is important to mention that “this is the first instance of Elisha’s active involvement in the political affairs of Israel; because of him, victories were granted to Israel’s armies (cf. 6:24-7:20, 13:14-19)”, as Cogan/Tadmor (2008, 48) states. Even though this is not a holy war *par excellence*, “the systematic way in which the defeat of Moab is described is reminiscent of the ordered way in which holy war is described elsewhere in the OT” (Hobbs 2002, 37).

To end this section, it is evident that the most important role of the prophet is to be “mediator of YHWH’s word” even in times of war causing the kings to remember that only Yahweh could guarantee their victory (Conrad 1985, 48).

6.4. Isaiah, the prophet who receives the war letter

In 2Kings 18-19 it is presented another instance of holy war, where all the fortified cities of Jerusalem are surrounded and attacked by Sennacherib, the king of Assyria. Before attacking, Sennacherib sends a letter to the King of Israel, Hezekiah. This letter is “sent to Hezekiah (2Kings 19:10-13)” and “provides a good example of how the Assyrians adapted a message of their propaganda to a particular audience” (Dubovský 2005, 30).

In this critical situation, the king of Israel humbles himself and covers with sackcloth. The biblical text says that “he sent Eliakim, who was over the household, Shebna the scribe, and the elders of the priests, covered with sackcloth, to Isaiah the prophet, the son of Amoz.” Thus, prophets have a very important role even during the monarch period. Hobbs (2002, 274) says that “Hezekiah now involves Yahweh’s prophet in the sequence of events.” When the prophet Isaiah is called, he “prophesies deliverance employing a formulaic expression «thus says Yahweh» (2Kings 19:6)” (Evans 2008, 122). He predicts that “the foreign monarch, Sennacherib, will hear a rumour and return to his land (2Kings 19:7)” (Evans 2008, 122).

Moreover, in v. 6, the prophet comes with the answer: “Thus you shall say to your master, «thus says the Lord: ‘Do not be afraid of the words which you have heard, which the servants of the king of Assyria have blasphemed Me’».” The Hebrew the expression אַל־תִּירָא (al *tirah* “do not be afraid”) contains a very crucial message from the prophet; it “is one of reassurance, one which echoes throughout the pages of the OT, not only in the stories of Abraham (Gen. 15:1), but also in the tradition of holy war”²⁶, which is quite suitable for our discussion (Hobbs 2002, 275).

Like the previous prophets, Isaiah has an important role in war contexts. What is important is the fact that this war resembles the prototypical (*par excellence*) holy

²⁶ See Josh. 8:1, 10:1, 11:6.

war, in which God proves victory and Israel's enemies are defeated by a direct intervention of Yahweh. In this war, the prophet has a very decisive role, namely he predicts victory and encourages the king with the crucial message of assurance. Isaiah prophesies that the king of Hezekiah will win the battle with a supernatural intervention. As seen, the prophet also uses the specific language of holy war. What matters is the fact that the prophet is more important than the King who was the supreme commander, because he has a crucial and decisive role in winning the battle representing God's voice. It is obvious that "after kingship the prophets became the theological bearers of the holy war theme in the North" (Lind 1980, 28). Thus, the prophet's office is higher than king's office, because he is directly God's spokesman.

7. Conclusions

This paper has examined the role of the OT prophet in the holy war narratives. We have started with a linguistic analysis of the Hebrew word נָבִיא (*nāvi*) and its etymology. Our results show that a "prophet" is God's spokesman, namely "a person authorized to speak for" God.

Following a textual analysis, we have found that the most important prophets involved in "holy war" narratives are: Abraham, Moses, Aaron, Samuel, the unknown prophet, Elisha and Isaiah. After an in-depth linguistic analysis, we have discovered that they are the most active prophets who participated in the holy wars representing Yahweh the Warrior. They have the most typical characteristics which evoke the holy war imagery.

Abraham's role is to do a "just war" in order to rescue Lot. He also practices a kind of war, known as *hērem*, which was a war of total destruction at God's command as a revenge. Like in this type of war, the prophet Abraham does not touch anything of the prey of war, because he considers that this might be unfair. Thus, Abraham does not fight this war for material gain, but for a just cause. After the war is finished, Abraham is in a state of suffering, probably being physiologically affected and needs a purification of his conscience. What is interesting is the fact that Abraham pays tithe and asks the priest Melchizedek to intercede for him.

Aaron is another prophet who is involved in the *par excellence* holy war in *Exodus*. As he speaks on behalf of God, he is a "divine spokesman." Moreover, Aaron also makes some "signs" and "miracles." In the war between God and Pharaoh, his role is to execute what God requires him to do. By his actions, Aaron shows that God is the true Fighter and Warrior. He only performs some rituals and is the human agent who does what Yahweh prescribed him to do. He does not fight using arms or violence, but is a true warrior for God against the Egyptians.

Moses is the next prophet analysed in this paper. He is also involved in the holy war *par excellence* in *Exodus*, and he is the prototypical prophet. He starts his "career" as a warrior and fighter by killing the Egyptian, but this was not according to God's plan. Only later, he becomes a true warrior in the holy war. For example, Moses is

involved in the war from the Red Sea, where he has a very important mission of encouraging the Israelites using some expressions which belong to the holy war terminology evoking this type of war. The prophet Moses performs some important rituals using the Yahweh's rod. Thus, he is God's instrument through which the miracle is accomplished. Further, Moses is also implicated in the war with Amalek, where he is passively involved, because he does not fight, but only intercedes for the people of Israel with "the staff of Elohim" in his hand. It is clear that he makes the connection with the spiritual and metaphysical world. This may be a hint to the cosmic conflict. Thus, the conflict seems to be between two realms of God and Satan. As presented above, this is a "symbol of Yahweh's powerful Presence" (Shin 2012, 128).

Another important prophet analysed is Samuel. He occupies a lot of offices, for example, he was a judge, a warrior, and a prophet. The prophet Samuel is the one who reconciles the people of Israel with Yahweh and reintroduces to a certain extent the holy war in his time. He is the one who starts the war with a sacrifice. What is interesting is that he even kills Amalek. This in fact shows that he is a great warrior. Samuel's narrative suggests that the prophets remain the only representatives of the holy war *par excellence* in which only God fights and the people witness. Thus, the prophet Samuel becomes the "prophetic mediator of holy war" (Klein 2002, 67).

Another prophet with an important function is the Unknown Prophet who comes to Ahab. He gives "announcement of the victory." As shown, this may suggest that this is a manifestation of holy war, as the typical characteristics show in fact. In this narrative, the prophet has the role of foretelling the victory and encouraging the king. The Unknown Prophet also comes with the strategy of war. Besides this, he also announces the victory and foretells the next war, which will take place in the following spring.

As seen, Elisha son of Shaphat could be characterized as a warrior prophet involved in the holy war. The biblical narrative shows that he is very much involved in the political affairs of Israel. He comes with a strategy and foretells the defeat of Moab, giving a political advice. He functions as a mediator of Yahweh's word.

Isaiah is the last prophet analysed in this paper. He is consulted by the king Hezekiah through a letter, when Sennacherib king of Assyria attacked Jerusalem. Like the previous prophets, he has the same role of encouraging the political rulers and proclaiming God's deliverance by prophesying it. He also uses specific expressions and terminology which belong to holy war narratives. Like the previous prophets, Isaiah occupies a position and office higher than that of king in the social hierarchy representing God. Like the previous prophets, Isaiah is God's spokesman.

Following this analysis, it is obvious that the OT prophets have certain roles in the holy war setting. They are involved in this type of war and represent God acting at His command. Prophets do not fight as warriors, but are mediators between God and the humans involved in the war.

Bibliography

A. Primary Sources

- BIBLEWORKS 9 = *Software for Biblical Exegesis & Research*, Norfolk, VA, BibleWorks, 2014.
HEL = Wilhelm Gesenius, Edward Robinson, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: Including the Biblical Chaldee*, 4th edition, Boston, Crocker and Brewster, 1850.
NET = *New English Translation*, on-line <https://www.biblegateway.com/versions/New-English-Translation-NET-Bible> (accessed on February 7th, 2019).

B. Secondary Literature

- Ashby, Godfrey William, *Go Out and Meet God: A Commentary on the Book of Exodus* (“International Theological Commentary”), Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans, 1997.
- Boling, Robert G./Wright, Ernest G., *The Anchor Bible*, Garden City, New York, Doubleday, 1975.
- Brodsky, Harold, *Did Abram Wage a Just War?*, “Jewish Bible Quarterly”, 31, 2003, 3, 167-173.
- Brown, Francis et al. (eds.), *Hebrew and English Lexicon*, Strong’s, TWOT, and GK References Copyright 2000 by Logos Research Systems, Inc., electronic edition, Oak Harbor, WA, Logos Research Systems, 2000.
- Cogan, Mordechai/Tadmor, Hayim, *II Kings: A New Translation With Introduction and Commentary*, New Haven – London, Yale University Press, 2008.
- Conrad, Edgar W., *Fear Not Warrior: A Study of ‘al Tīrā’ Pericopes in the Hebrew Scriptures* (“Brown Judaic Studies”, 75), 1985.
- Copan, Paul, *Is God a Moral Monster?: Making Sense of the Old Testament God*, Michigan, Baker Books, 2011.
- Craigie, Peter C., *The Problem of War in the Old Testament*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 1978.
- De Vries, Simon J., *1 Kings* (“Word Biblical Commentary”, 12), Dallas, Word Books, 2002.
- Dion, Paul Eugène, *The Fear Not Formula and Holy War*, “Catholic Biblical Quarterly”, 32, 1970, 4, 565-570.
- Dubovský, Peter, *Hezekiah and the Assyrian Spies: Reconstruction of the Neo-Assyrian Intelligence Services and Its Significance for 2 Kings 18-19*, Harvard University, Biblical Institute Press, 2005.
- Durham, John I., *Exodus* (“Word Biblical Commentary”, 3), Dallas, Word Books, 2002.
- Evans, Paul Stewart, *Prolegomena to the Use of 2 Kings 18-19 in the Historical Reconstruction of Sennacherib’s 701 B.C.E. Invasion into Judah*, Toronto, Faculty of Wycliffe College and the Biblical Department of the Toronto School of Theology, University of St. Michael’s College, 2008.
- Findlay, James D., *A Study of the Biblical Characterization of Aaron* (Ph.D. dissertation), The Claremont Graduate School, 2005.
- Harris, R. Laird et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago, Moody Press, 1999.
- Hobbs, T. R., *2 Kings* (“Word Biblical Commentary”, 13), Dallas, Word Books, 2002.
- Klein, Ralph W., *1 Samuel* (“Word Biblical Commentary”, 10), Dallas, Word Books, 2002.
- Lange, Johann Peter et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 1 Kings*, Bellingham, WA, Logos Research Systems, Inc., 2008.

- Lind, Millard C., *Yahweh is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel* (“Christian Peace Shelf”), Scottsdale, PA, Herald Press, 1980.
- Louw, Johannes P./Nida, Eugene A., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, New York, United Bible Societies, 1996.
- Lundbom, Jack R., *The Hebrew Prophets: An Introduction*, Minneapolis, Fortress Press, 2010.
- Magyarosi, Barna, *Holy War and Cosmic Conflict in the Old Testament: From the Exodus to the Exile*, Berrien Springs, Adventist Theological Society Publications, 2010.
- Mathews, Kenneth A., *Genesis 11:27-50:26* (“The New American Commentary”, 1B), Nashville, Broadman & Holman Publishers, 2005.
- McCarter, P. Kyle, *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, New Haven – London, Yale University Press, 2008.
- Merrill, Eugene H., *The Case for Moderate Discontinuity*, in *Show Them No Mercy: 4 Views on God and Canaanite Genocide*, S. N. Gundry (ed.), Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 2003.
- Miller, Patrick D., *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1973.
- Moore, Rickie D., *The Prophet as Mentor: A Crucial Facet of the Biblical Presentations of Moses, Elijah, and Isaiah*, “Journal of Pentecostal Theology”, 15, 2007, 2, 155-172.
- Neipp, Daryl, *The Dilemma of the Genocide in the Old Testament* (Masters Theses, Liberty Baptist Theological Seminary), Lynchburg, Virginia, 2012, on-line <https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1232&context=masters> (accessed on July 12th, 2017).
- Pshenichny, Gennady Ilyich, *Abraham in the Canonical Hebrew Bible: A Study of the Abrahamic Narrative of Genesis with a View Toward the Reading of that Text by the Later Canonical Authors*, Wake Forest, NC, South-Eastern Baptist Theological Seminary, 2007.
- Rice, Gene, *Nations under God: A Commentary on the Book of 1 Kings* (“International Theological Commentary”), Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1990.
- Skinner, John, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, New York, Scribner, 1910.
- Shin, Deuk-il, *The Ark of Yahweh in Redemptive History: A Revelatory Instrument of Divine Attributes*, Oregon, Wipf & Stock Publishing House, 2012.
- Wenham, Gordon J., *Genesis 16-50* (“Word Biblical Commentary”, 2), Dallas, Word Books, 2002.
- White, Ellen G., *The Story of Redemption*, Hagerstown, Review and Herald Publishing Association, 1980.
- Winandy, Pierre, *God and War in the Old Testament*, “Journal of the Adventist Theological Society”, 9, 1998, 1-2, 318-325.

CONCEPTUALIZAREA ȘI LEXICALIZAREA OPOZIȚIILOR ÎN TEXTELE BIBLICE*

MIHAELA MARIN

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

Abstract: This article aims to analyze the meaning of the concept of opposition in biblical texts. We started from the definitions of the term opposition in the *Dictionary of Romanian Language* and we used contexts drawn from the *Bible* to illustrate our statements. We used a corpus made of contexts extracted from the Romanian versions of the *Bible* (1688, 1988). We identified the antonymic pairs and classified the metaphorical terms into 12 semantic fields.

Keywords: *Bible*, concept, Christ, dictionary, lexicalization, opposition, term.

1. Introducere

În rândurile de față vom porni de la definiția lexicografică a termenului *opoziție*, așa cum apare el în *Dicționarul Limbii Române* (DLR), și vom analiza modul în care se reflectă semantismul din dicționar în cuprinsul textului biblic. Corpusul folosit în prezenta cercetare este alcătuit din contexte extrase din *Vechiul și Noul Testament*, transpuse în românește în secolele al XVII-lea și al XX-lea (*Biblia de la București*, 1688, în ediția de la 1988; *Biblia sinodală* de la 1988). Referințele complete se regăsesc în bibliografia de la sfârșitul articolului. Pe baza corpusului am stabilit tipologia opozițiilor din textele biblice, modalitățile de exprimare a acestora și inventarul lexical aferent cu particularitățile morfo-semantice, sintactice, stilistice și etimologice specifice limbii române vechi și moderne.

2. Termenul în DLR

În *Dicționarul Limbii Române* (DLR) cuvântul OPOZIȚIE desemnează: 1. ‘Raportul dintre două lucruri sau două situații opuse, contradictorii; deosebire izbitoare, contrast. V. antiteză’. 2. ‘Împotrivire, opunere, rezistență’. Cuvântul vine din lat. **oppositio**, **-onis**, fr. **opposition**, germ. **Opposition** și este strâns legat de vb. *a (se)opune*.

Din definițiile menționate rezultă că opoziția este sinonimă atât cu ‘diferența de atitudine sau de comportament’, cât și cu ‘nesupunerea față de o autoritate sau contestarea unei reguli prestabilite de aceasta’.

* *Conceptualization and lexicalization of the opposition in biblical texts*

Potrivit textului biblic, prima ‘opoziție’ a apărut în lumea îngerilor și a dus la apariția celor două ierarhii antagonice, conduse de lideri între care nu e posibilă reconcilierea. Imposibilitatea nu se explică prin refuzul lui Dumnezeu, ci prin acela al îngerului căzut de a-l recunoaște pe Dumnezeu drept unică autoritate căreia trebuie să i se supună.

Is. 14:12-15, B1688: „În ceriu mă voiui sui, deasupra stelelor ceriului pune-voiui scaunul meu. Ședea-voiui în măgura naltă, preste munții cei nalți, cei despre miazănoapte. Sui-mă-voiui deasupra norilor, fi-voiui de potriua Celui Înalt. Și acum la iad te vei pogori și la temeaiile pământului.” B1988: „Sui-mă-voiui deasupra norilor și asemenea cu Cel Preaînalt voi fi. Și acum, tu te pogori în iad, în cele mai de jos ale adâncului!”.

Consecințele acțiunii îngerului răzvrătit au fost cu atât mai grave, cu cât perturbă ordinea, armonia și ierarhia care a stat la baza întregii Creații a universului. Cu alte cuvinte, revolta a fost o tentativă eșuată de substituire a cosmosului cu haosul. Intervenția divină promptă și imediată a condus la restabilirea ordinii, întrucât a separat total binele de rău. Dumnezeu a oferit libertatea demonului să devină liderul taberei răului, să-și propună ierarhia proprie, însă fără a putea depăși granițele impuse de Dumnezeu. La rândul-i, îngerul răzvrătit are și el slujitori cărora le impune ascultarea necondiționată, îndeplinirea fără crâcnire a poruncilor, însă la modul despotic. „Noul stăpân” nu iartă, nu are milă, ci pedepsește drastic orice abatere a supușilor săi. Conflictul etern între bine și rău s-a mutat pe un alt teren odată cu apariția primilor oameni. Adam și Eva se lasă amăgiți de îndemnul ispititorului și acceptă propunerea acestuia ca pe o cale sigură de a deveni asemeni lui Dumnezeu și se trezesc „goi”, adică despărțiți de Dumnezeu și alungați din Paradis pentru neascultare. În loc de mult dorita înțelepciune, se trezesc cu o nedorită stare de confuzie care-i face să se ascundă de Dumnezeu. Opoziția primilor oameni față de autoritatea lui Dumnezeu a avut o miză aparent benefică pentru Adam și Eva, aceea a cunoașterii binelui și a răului, dar s-a dovedit a fi nu numai iluzorie, ci tragică pentru întregul neam omenesc. Bătălia câștigată de îngerul răzvrătit cu protopărinții Adam și Eva în Rai le-a adus pedeapsa lui Dumnezeu, moartea și obligativitatea de a-și câștiga traiul printr-o muncă istovitoare. În plan spiritual, au devenit terenul luptei dintre bine și rău:

Fac. 2:17, B1688: „Dentru lemnul a priceape binele și răul să nu mâncați dentr-însul; iară când veți mânca dentr-însul, cu moarte muri”. B1988: „Din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, [...] căci vei muri”.

3. Tipologia opozițiilor din textul biblic

Între cele două principii antagonice – Binele și Răul – nu există reconciliere, ci doar iminența anulării unuia de către celălalt (Răul e învins de Bine). Confruntarea celor două principii se manifestă în trei planuri: cel Ceresc, cel pământesc și cel uman.

Protagonistii luptei sunt Dumnezeu, Lucifer și omul. Lupta îmbracă o multitudine de forme de expresie mai ales în planul material-terestru și în cel uman, ultima fiind chiar mult mai complexă decât celelalte, întrucât se dă între om și semenii săi, dar și între binele și răul care se găsesc în chiar sufletul fiecărei ființe umane. Dumnezeu i-a pedepsit pe Adam și Eva pentru neascultarea lor, alungându-i din Rai, însă nu le-a anulat libertatea de a alege de ce parte vor să se situeze în timpul vieții pământești și după aceea. Exilarea pe Pământ are rolul de a-l înțelepți pe om ca să aleagă varianta potrivită și folositoare pentru sine. Omul pendulează permanent între bine și rău, se poate corecta, se poate întoarce din nou la Dumnezeu, dar izbânda sa este condiționată exclusiv de cooperarea cu Hristos-Dumnezeu.

Războiul omului cu sine este cel mai subtil și cel mai dificil dintre toate, pentru că presupune schimbarea totală a modului de viață, abandonarea perspectivei (extrem de tentante pentru om) de a-și fi propriul stăpân, de a fi independent față de Dumnezeu și care, în realitate, îl transformă în prizonierul veșnic al egoismului și al răutății, ajungând să semene cu îngerul căzut.

Identificăm următoarea schemă după care se structurează orice opoziție, indiferent de planul, de actanți și de formele sale de manifestare:

OPOZIȚIA are următorii pași: 1. Dorința de a-și realiza un scop diferit de cel al autorității căreia i se subordonează o persoană. 2. Revolta împotriva regulilor autorității inițiale. 3. Dobândirea independenței față de vechea autoritate. 4. Asumarea rolului de autoritate de către revoltatul devenit independent. 5. Îndeplinirea scopului urmărit de acesta din urmă. 6. Perturbarea ordinii prestabilite de autoritatea inițială. 7. Consecințele derivate de aici.

Având în vedere că există doar două principii antagonice care se confruntă din anistorie și până la sfârșitul veacurilor, o persoană se poate împotrivi binelui sau răului, dar nu se poate manifesta decât aparent ca autoritate. Omul este strict condiționat de Creator de a se plasa doar într-una sau alta dintre tabere, cu alte cuvinte poate fi ori de partea binelui, ori de cea a răului și nicidecum neutru. Neutralitatea este doar ipostază mascată a situării inconștiente în tabăra răului. Din Sfintele Evanghelii aflăm că numai Dumnezeu este bun, iar omul este tărâmul luptei între bine și rău, pentru că „face nu binele pe care-l vrea, ci răul pe care nu-l vrea”. De aici derivă și îndemnul Sf. Apostol Pavel adresat omului de a se împotrivi „până la sânge” pornirilor sale rele (Evrei 12:4). Acest lucru este posibil doar cu ajutorul lui Hristos-Dumnezeu, singurul care poate transforma pietrele în fii ai lui Avraam, așa cum poate face dintr-un păcătos un sfânt, gata să-L mărturisească pe Hristos cu prețul vieții și să se jertfească pentru semenii săi. Omul poate alege să răspundă sau nu chemării lui Dumnezeu de a se schimba, cu atât mai mult cu cât Hristos îi pune la îndemână calea care duce la viață, dar îl înștiințează totodată și care sunt consecințele refuzului.

Textul biblic cuprinde diferite forme de expresie ale opoziției. Ne referim la întâmplări, situații, acțiuni și protagoniști ai acestora.

3.1. Opozițiile din planul familiei. Iată câteva exemple:

a) Părinți buni vs. Părinți răi. Primii își pedepsesc copiii atunci când greșesc pentru a-i responsabiliza și pentru a-i determina să se corecteze. Tot așa face și Dumnezeu-Tatăl cu cei pe care-i iubește. Părinții răi, din contră, își lasă copiii să persiste în greșeli, din prea multă „îngăduință” sau „milă” greșit înțelese.

Evr. 12:5-8, B1688: „Pre carele iubeaște Domnul îl ceartă și bate pre tot fiul pre carele îl priimește. De veți răbda certarea, ca unor fii voao să apropie Dumnezeu. Căci care iaste fiul pre carele nu-l ceartă tatăl? Iară de sunteți fără de învățatură căriia părtaș s-au făcut toți, poate fi că copili sunteți, și nu fii. Apoi, pre ai trupului nostru părinți avemu-i certători și ne înfruntăm; nu cu mult mai vârtos ne vom supune la Părintele duhurilor și vom trăi?” B1988: „Pe cine îl iubește Domnul îl ceartă, și biciuiește pe tot fiul pe care îl primește. Dumnezeu se poartă cu voi ca față de fii, Căci care este fiul pe care tatăl său nu-l pedepsește? Iar dacă sunteți fără de certare, de care toți au parte, atunci sunteți fii nelegitimi și nu fii adevărați”.

b) Copii buni vs. copii răi. Ambii sunt oglinda părinților lor. Din păcate, fiii își pot întrece părinții în ticăloșie chiar dacă nu sunt conștienți de acest lucru: Mat. 23:31, B1688: „Mărturisiți [...] că sunteți fii celor ce au omorât (B1988: au ucis) pre proroci”.

c) Frați buni vs. Frați răi: Abel/Cain, Iosif/frații săi. Oamenii pot fi frați atât în scopuri nobile (ex. magii de la Răsărit, păstorii care i se închină lui Hristos, Sf. Apostoli care-L urmează pe Mântuitorul), cât și în scopuri rele (ex. locuitorii Sodomei și ai Gomorei, contemporanii lui Noe, fariseii și saducheii din vremea Mântuitorului, locuitorii care decid să-l ucidă pe Moștenitor pentru a-i lua împărăția, pe scurt, umanitatea în general).

3.2. Opoziția în relațiile dintre membrii comunității iudaice a *Vechiului Testament* în care Hristos vine pentru a le arăta oamenilor ce înseamnă să respecte Cuvântul lui Dumnezeu și ce așteaptă de fapt Dumnezeu de la ei în calitate de popor ales și de fii ai lui Avraam. Hristos-Dumnezeu le spune că S-a întrupat pentru ca ei să aibă viață veșnică și în acest scop le vorbește celor mulți care nu cunosc Legea lui Moise, pentru că fariseii, cărturarii și învățătorii de lege deveniseră „păstori plătiți”, căzuseră într-un formalism religios inutil, steril și de-a dreptul nociv care exclude definitiv progresul spiritual. Aceștia nu se mai îngrijeau de sufletele semenilor lor, nu le mai explicau acestora înțelesul real al Scripturilor, ci redusese totul la un comerț de pe urma căruia dobândeau câștig și prestigiu social. Hristos-Dumnezeu vrea să le arate oamenilor că judecățile și Căile Sale sunt total diferite de cele ale oamenilor și să-i determine să abandoneze perspectiva falsă pe care o aveau despre virtuți și despre relația autentică a omului cu Dumnezeu și cu semenii săi.

Fariseul îi interzice femeii păcătoase să se apropie de Hristos, fiind foarte critic cu cea dintâi și, în același timp, scandalizat de atitudinea îngăduitoare a Domnului față de aceasta. Dumnezeu o iartă pe păcătoasă, pentru că, prin atitudinea ei sinceră,

recunoaște că Îl are în față pe Dumnezeu, spre deosebire de fariseul mândru și autosuficient transformat în judecător nemilos.

Luc. 7:36-37, B1688: „O muiare [...] păcătoasă [...] plângând, începu a spăla picioarele Lui cu lacrimi, și cu părul capului ei ștergea, și săruta picioarele Lui, și le ungea cu unsoarea. Și văzând fariseul carele chemase pre El, zise întru sine, zicând: «Acesta de-ari fi proroc, ar ști cine e și ce muiare e carea să atinge de El, că iaste păcătoasă»”. B1988: „O femeie păcătoasă [...] plângând, a început să ude cu lacrimi picioarele Lui, și cu părul capului ei le ștergea. Și văzând fariseul carele chemase pre El, zise întru sine, zicând: «Acesta de-ar fi proroc, ar ști cine e și ce fel e femeia care se atinge de El, că este păcătoasă»”.

3.3. Dumnezeu vrea smerenia și căința sinceră a omului hotărât să-și îndrepte greșelile. Nu cere nicidecum împlinirea riguroasă a unui set de prescripții religioase care să-i confere un statut superior în raport cu semenii săi (ex. Vameșul și fariseul).

Luc. 18:10, B1688: „Fariseul [...] să ruga: «Doamne, mulțămescu-Ți că nu sunt ca ceilalți oameni [...] sau ca și acest mitarnic.» [...] Iară mitarnicul, departe stând, nu vrea nici ochii să rădice cătră ceriu, ce bătea pieptul lui zicând: «Doamne, iartă mie păcătosului!»”. B1988: „Fariseul [...] se ruga în sine: «Dumnezeule, îți mulțumesc că nu sunt ca ceilalți oameni, răpitori, nedrepti, adulteri, sau ca și acest vameș [...]». Iar vameșul, departe stând, nu voia nici ochii să-și ridice către cer, ci-și bătea pieptul, zicând: «Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului!»”.

3.4. Hristos-Dumnezeu le recomandă oamenilor să împlinească legea în taină, fără să se laude cu „vrednicia lor” și fără să primească aprecierile celorlalți. Oamenii trebuie să aștepte răsplată de la Dumnezeu pentru strădania lor.

a) *Milostenia*: Mat. 6:3, B1688: „Tu, făcând (B1988: când faci) milostenie, să nu știe stânga ta ce face dreapta ta”.

b) *Rugăciunea*: Mat. 6:6, B1688, B1988: „Când te rogi, intră în camera ta și, închizând ușa ta, te roagă Tatălui tău Celui dentr-ascunsu”.

c) *Postul*: Mat. 6:16, B1688: „Când postiți, nu vă faceți ca cei fățarnici, posomorâți (B1988: nu fiți triști ca fățarnicii)”.

d) *Purtarea față de semenii*: Mat. 6:14, B1688: „De veți lăsa (B1988: veți ierta) oamenilor greșalele lor, lăsa-va (B1988: ierta-va) și voao Tatăl Vostru cel din Ceruri”.

e) *Bunurile materiale trebuie să fie un mijloc și nu scop al existenței*: Mat. 6:17, 21-23, B1688: „Unde iaste comoara voastră (B1988: comoara ta), acolo iaste și inima voastră (B1988: inima ta)”.

f) *Sinceritatea deplină în relația cu Dumnezeu*: Mat. 6:24, B1688: „Nimeni nu poate sluji (B1988: să slujească) la doi domni”.

g) *Înțelepciunea și mărturisirea credinței cu mult curaj*: Mat. 10:17, B1688: „Feriți-vă de oameni, că vor da pre voi la adunări (B1988: pe mâna sinedriștilor)”.

h) *Formalismului religios și închistării în litera legii i se opun dragostea și spiritul legii*: Mat. 15:1, B1688, B1988: „Ucenicii Tăi calcă rânduiala bătrânilor, că nu-ș spală mânila

lor când mănâncă pâine?” vs. Marc. 7:1-16, B1688: „Lepădați porunca lui Dumnezeu, ca rânduiala voastră să păziți.”, B1988: „Ați lepădat porunca lui Dumnezeu, ca să țineți datina voastră”.

i) *Fățărnicia clerului îndeu atunci când deplânge uciderea prorocilor* Vechiului Testament: Mat. 13:27, B1688: „Vai voao, cărturari și farisei fățarnici! Că zidiți mormintele prorocilor și împodobiți mormintele direpților”. B1988: „Zidiți mormintele prorocilor și împodobiți pe ale drepților”.

3.5. Casa lui Dumnezeu e loc de rugăciune, nu târg. De aceea Hristos îi alungă din templu pe vânzătorii de animale și pe zarafi.

Luc. 19:46, B1688: „Întrând în besearică, începu a scoate pre cei ce vindea într-însa și cumpăra. [...] «Casa Mea casă de rugăciune iaste»”. B1988: „Intrând în templu, a început să scoată pe cei ce vindeau și cumpărau în ea. [...] «Va fi casa Mea casă de rugăciune»”.

3.6. Din perspectiva lui Hristos-Dumnezeu fiii lui Avraam sunt cei care ascultă de Dumnezeu și îi împlinesc poruncile, chiar dacă nu sunt descendenți ai acestuia. Luc. 3:8, B1688: „Faceți, dară, roduri destoinice pocăinței (B1988: roade vrednice de pocăință) și nu înceapereți a grăi întru voiș «Tată avem pre Avraam»”. B1988: „Nu începeți a zice în voi înșivă: Avem tată pe Avraam”.

3.7. Omul și Dumnezeu au perspective diferite asupra imaginii celui care vrea să fie conducător:

Marc. 10:42, B1688: „Cine va vrea să fie mare întru voi, să fie slugă voao. (B1988: „Care va vrea să fie mare între voi, să fie slujitor al vostru”) [...] Fiiul Omenesc n-avu venit să I să slujască, ce să slujască și să dea sufletul Lui răscumpărare pentru mulți”.

3.8. Iudeii sunt victimele imaginii lor greșite despre proroci și despre Mesia pentru că interpretează Scriptura prin prisma modului lor reduționist de a percepe realitatea (viața e doar materie și atât). De aceea nu rezonează nici la îndemnul lui Ioan Botezătorul, nici la chemarea Mântuitorului.

Luc. 7:25, B1688: „Cei cu veșminte slăvite și în desfătăciune fiind, la împărății sunt. [...] Că veni Ioan Botezătorul, nici pâine mâncând, nici vin bând, și ziceți: «Drac are». Veni Fiul Omenesc, mâncând și bând, și ziceți: «Iată om mâncătoriu și băutoriu de vin, vameșilor prienten și păcătoșilor»”. B1988: „Iată cei ce poartă haine scumpe și petrec în desfătare sunt în casele regilor. [...] A venit Ioan Botezătorul, nemâncând pâine și negustând vin, și ziceți: «Are demon!» A venit și Fiul Omului, mâncând și bând, și ziceți: «Iată om mâncăcios și băutor de vin, prienten al vameșilor și al păcătoșilor»”.

3.9. Pentru omul ancorat în *aici și acum* fericirea este dată de bogăția, mulțimea prietenilor, statutul social privilegiat. Dumnezeu condiționează fericirea viitoare de

acceptarea de bună voie a suferinței pe durata existenței pământești (cf. Textul Ferișirilor la Mat. 5:3-12).

3.10. Sf. Ioan Botezătorul este smerit și temător față de Domnul, Acesta la rându-i vine să fie botezat de Ioan pentru a le arăta oamenilor că trebuie să asculte de Cuvântul lui Dumnezeu și de slujitorii Săi: Mat. 3:14, B1688: „Eu trebuie să mă botez de Tine; și Tu vii la mine?” B1988: „Eu am trebuință să fiu botezat de Tine și Tu vii la mine?”

3.11. Închinarea i se cuvine doar Dumnezeului celui Adevărat și nu e condiționată de avantaje materiale: Mat. 4:10, B1688: „Domnului Dumnezăului tău să te închini, și Lui sângur (B1988: numai Lui) să slujăști (B1988: să-I slujești)”.

3.12. Hristos nu a venit să desființeze Legea veche, ci doar s-o desăvârșească. Mat. 5:22, B1688: „Tot cel ce urgisește (B1988: oricine se mânie) pe fratele său [...] vinovat va fi judecătii (B1988: este vrednic de osândă)”.

3.13. Dumnezeu îl pedepsește pe păcătos, dar, dacă acesta se căiește și se îndreaptă, îl iartă. Mai mult, nici măcar în vremea ispășirii pedepsei nu-l părăsește pe păcătos. Fac. 4:14, B1688: „Dumnezău puse semnu lui Cain, ca să nu-l omoară pre dânsul tot cine va afla pre dânsul”. B1988: „A pus Domnul Dumnezeu semn lui Cain, ca tot cel care îl va întâlni să nu-l omoare”.

3.14. Hristos-Dumnezeu a venit pentru toți oamenii, fie ei iudei, samarineni sau de alte neamuri: Mat. 15:26, B1688: „Nu e bine a lua pâinea feciorilor (B1988: să iei pâine copiilor) și a o arunca câinilor”.

3.15. Măreția Ierusalimului văzută de Sf. Apostoli contrastează cu prorocia prin care Hristos îi anunță dărâmarea. Mat. 24:1, B1688: „Ieșind Iisus den beserecă (B1988: din templu) [...] să apropiară ucenicii Lui să arate Lui zidurile beserecii (B1988: clădirile templului). «Nu va rămâne acicea piatră pe piatră care să nu să răsipească»”.

3.16. Statornicia lui Dumnezeu se află în opoziție cu firea schimbătoare a omului: Mat. 26:33-34, B1688: „Petr, zise Lui: «De să vor și toți zminti în Tine, iară eu niciodată nu mă voi zminti». Zise Iisus Lui: «Adevăr grăiesc ție că în ceastă noapte, mainte de cântatul cocoșului, de trei ori te vei lepăda de Mine»”. B1988: „Petru [...] I-a zis: «Dacă toți se vor sminti întru Tine, eu niciodată nu mă voi sminti». Zis-a Iisus lui: «Adevărat zic ție că în noaptea aceasta, mai înainte de a cânta cocoșul, de trei ori te vei lepăda de Mine»”.

3.17. Petru și Iuda – două atitudini ulterioare săvârșirii aceluiași păcat. Petru se căiește sincer și-și plânge lepădarea de Hristos: Mat. 25:75, B1688: „Ș-aduse aminte Petăr (B1988: Petru și-a adus aminte) de cuvântul lui Iisus [...]. Și [...] plânse (B1988:

a plâns) cu amar”. Iuda se căiește și el, dar deznădăjduit fiind, se sinucide: Mat. 27:3-5, B1688: „Iuda, [...] căindu-se, întoarce cei 30 de arginți popilor [...] zicând: «Greșit-am vânzând sânge nevinovat». Și aruncând arginții în beserecă, [...] să spânzură”. B1988: „Iuda, s-a căit și a adus înapoi arhierilor și bătrânilor cei treizeci de arginți. Zicând: «Am greșit vânzând sânge nevinovat». [...] Și el aruncând arginții în templu, s-a dus de s-a spânzurat”.

3.18. Omul are nevoie nu numai de hrana materială, ci și de cea spirituală: Mat. 4:5, B1688: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ce cu tot cuvântul carele iase den (B1988: care iese din) gura lui Dumnezeu”.

3.19. Jertfa și Învierea lui Hristos, ca și toată stradania Sfinților Apostoli, vor întâmpina o opoziție nemaiîntâlnită la sfârșitul veacurilor. Societatea descrisă de Sf. Apostol Pavel seamănă izbitor cu cea actuală.

2Tim. 3:8-12, B1688: „În zilele ceale de apoi sta-vor vremi nesilnice. Pentru că vor fi oameni iubitori de eiș, iubitori de argint, mândri, simeți, hulitori, la părinți neascultători, nemulțumitori, necurați, fără dragoste, neîmpăcați, pârâți, nestâmpărați, nedumeasteci, neiubitori de bine, vânzători, obraznici, îngâmfați, mai vârtos iubitori de dezmiardăciuni decât iubitori de Dumnezău, [...] aceștea stau împotriva adevărului, oameni stricați la minte, nelămuriți în credință. Toți ceia ce vor cu bunăcredință a trăi întru Hristos Iisus goni-să-vor”. B1988: „În zilele din urmă, vor veni vremuri grele: Că vor fi oameni iubitori de sine, iubitori de argint, lăudaroși, trufași, hulitori, neascultători de părinți, nemulțumitori, fără cucernicie, lipsiți de dragoste, neînduplecați, clevetitori, neînfrânați, cruzi, neiubitori de bine, trădători, necuviințioși, îngâmfați, iubitori de desfătări mai mult decât iubitori de Dumnezeu, având înfățișarea adevăratei credinței, dar tăgăduind puterea ei. [...] Aceștea stau împotriva adevărului, oameni stricați la minte și netrebnici pentru credință. Toți care voiesc să trăiască drept și cucernic în Hristos Iisus vor fi prigoșiți”.

4. Modalități de exprimare a opozițiilor

În textul biblic, antonimia este un mijloc esențial de exprimare a ideilor și conceptelor opuse. Am selectat câteva exemple pentru a ilustra afirmația formulată anterior.

Cer/pământ: Fac. 1:5, B1688: „Au făcut (B1988: a făcut) Dumnezeu *cerul* și *pământul*.”

Moarte/viață: Deut. 20:15-19, B1688: „Pre moarte și pre viață dat-am înaintea feații tale”. B1988: „Viață și moarte ți-am pus eu astăzi înaintea”.

Lumină/întuneric; zi/noapte: Fac. 1:7, B1688: „Numi Dumnezeu *lumina* *zi* și *întunecarecul* [...] *noapte*”. B1988: „*Lumina* a numit-o Dumnezeu *ziua*, iar *întunericul* [...] *noapte*”.

Seară/diminează: Fac. 1:5, B1688: „Să făcu *sară* (B1988: a fost *seară*) și [...] *diminează* (B1988: *diminează*)”.

A privi cu îndurare/a nu lua aminte: Fac. 4:2, B1688: „Privi Dumnezeu preste Avel și preste darurile lui, Iară preste Cain și preste jârtvele lui *n-au luat aminte*”. B1988: „*A căutat* Domnul spre Abel și spre darurile lui, iar spre Cain și spre darurile lui *n-a căutat*”.

Blagoslovenie/blestem: Deut. 30:19, B1688: „Dat-am înaintea feții tale, *blagoslovenia* și *blestemul*”. B1988: „Ți-am pus eu astăzi înainte *binecuvântare și blestem*”.

A cădea de sabie/a se abate: Num. 14:42, B1688: „*Veți cădea cu sabie*; pentru care lucru v-ați întorsu, *neascultând* pre Domnul”. B1988: „*Veți cădea de sabie*, pentru că v-ați abătut de la Domnul”.

A plânge/a se mângâia: Mat. 2:18, B1688: „Rahila *plângându* copiii săi nu vrea să să *mângâie*”. B1988: „Rahela își *plânge* copiii și nu voiește să fie *mângâiată*”.

Păcătos/dirept (păcătos/robilul lui Dumnezeu): Ps. 33:20-21, B1688: „Moartea *păcătoșilor* e rea (B1988: e cumplită) și cei ce urâsc pre cel *drept* vor greși. Mântui-va Domnul sufletele robilor Lui (B1988: robilor Săi) și nu vor greși toți ceia ce nedejduiesc pre El (B1988: toți cei ce nădăjduiesc în El)”.

Adam/Noi: Fac. 3:22, B1688: „*Adam* să făcu ca unul dentru *Noi*, ca să priceapă binele și răul”. B1988: „*Adam* s-a făcut ca unul dintre *Noi*, cunoscând binele și răul”.

Milă/jertfă: Mat. 9:11, B1688: „*Milă* voiu, și nu *jârtvă*”. B1988: „*Milă* voiesc, iar nu *jertfă*”.

Înțept/nebur: Mat. 25:1, B1688: „Cinci [fecioare] erau *înțelepte* și cinci *ne bune*”. B1988: „Cinci [...] erau *fără minte*, iar cinci erau *înțelepte*”.

Sănătos/bolnav, drept/păcătos: Luc. 5:21, B1688: „Nu le trebuiaște *sănătoșilor vraci*, ce *bolnavilor*. N-am venit să chem pre *drepți*, ce pre *păcătoși* la pocăință”. B1988: „N-au trebuință de *doctor* cei *sănătoși*, ci cei *bolnavi*. N-am venit să chem pe cei *drepți* ci pe cei *păcătoși* la pocăință”.

A face bine/a face rău; a mântui/a pierde: Luc. 6:9, B1688: „Să cade în sâmbete, *bine a face* au rău a face? Suflet a-l *mântui* au a-l *piarde*?” B1988: „Se cade [...] sâmbăta *a face bine* sau *a face rău*? *A scăpa* un suflet sau a-l *piarde*?”

5. Inventarul lexical utilizat pentru exprimarea opozițiilor

Pentru exprimarea opozițiilor se utilizează cuvinte vechi, moștenite în română din latină, preluate din substratul traco-dac¹, împrumutate din slavă și greacă, precum și derivate pe teren românesc de la cuvintele menționate.

Din perspectiva apartenenței lor la clasele morfologice, aceste lexeme sunt substantive comune: *balaur, capră, fariseu, fiu, fur, grâu, împotrivire, întuneric, lumină, neghină, om, oaie, păcătos, păstor, satana, șarpe, tâlbar, vameș*; substantive proprii: *Maria, Lazăr, Eva, Dumnezeu*; verbe: *a se pocăi, a crede, a despărți, a smulge, a asculta, a împlini, a se împotrivi, a lupta, a nu crede*; adjective: *bun, drept, mult, puțin, chemat, ales, binecuvântat, blestemat*; adverbe: *bine, rău*; pronume: *noi, unul, altul*. Aceste cuvinte alcătuiesc serii

¹ Termenii de substrat folosiți sunt: *balaur, brâu, buză, măgură, mire* (Brâncuș 1983, 33, 46, 53, 96, 143).

sinonimice de doi, trei și chiar patru termeni. Traducătorii textelor biblice au apelat la termeni cunoscuți și folosiți în toate regiunile locuite de români. Frecvența acestor cuvinte în limba literară actuală se explică prin importanța acestora în ansamblul lexicului românesc din toate epocile, prin expresivitatea și complexitatea semantismului acestora (Dimitrescu 1995, 34).

În afara părților de vorbire enumerate, se întrebuițează și o serie de unități frazeologice:

a) locuțiuni verbale:

A fi netăiat împrejur la inimă și la urechi: Fapte 7:51, B1688: „Nesilnici la cerbice și neobrezuiți cu inima și cu urechile, voi pururea Duhului Sfânt stați împotriva!” B1988: „Voi, cei tari în cerbice și netăiați împrejur la inimă și la urechi, voi pururea Îi stați împotriva Duhului Sfânt”.

A cinsti cu buzele: Mat. 7:6, B1688: „Acest norod cu buzele Mă cinstește, iară inima lor departe e de la Mine”. B1988: „Acest popor Mă cinstește cu buzele, dar inima lor e departe de Mine”.

A sta împotriva: 2Tim. 4:15, B1688: „De [Alexandru] și tu să te păzești, pentru că foarte stă împotriva la ale noastre cuvinte”. B1988: „Păzește-te și tu de el [Alexandru arămarul], că tare mult s-a împotrivit cuvântărilor noastre”.

A-și întări inima: Evrei 3:7-9, B1688: „Astăzi de veți auzi glasul Lui, Nu întăriți inimile voastre, ca și la amărăciune, în ziua ispitirii în pustiu, Unde au ispitit pre Mine părinții voștri”. B1988: „Dacă veți auzi astăzi glasul nu vă învățoșați inimile voastre, ca la răzvrătire în ziua ispitirii din pustie. Unde M-au ispitit părinții voștri, M-au încercat”.

A sta împotriva: Evrei 12:4, B1688: „Că încă nu până la sânge ați stătut împotriva, spre păcat împotriva lepădându-vă”. B1988: „În lupta voastră cu păcatul, nu v-ați împotrivit încă până a sânge”. vs. Fapte 5:38, B1688: Nu cândai și vrăjmașii lui Dumnezeu să aflați”. B1988: [Iudeilor] nu cumva să vă aflați și luptători împotriva lui Dumnezeu”.

b) locuțiuni adjectivale: *fără minte, târziu cu inima, zăbavnici cu inima*: Luc. 24:24, B1688: „O, voi, fără minte și târziu cu inima a creade la toate carele au grăit prorociei”. B1988: „O, nepricepuților și zăbavnici cu inima ce sunteți, ca să credeți toate câte-au spus prorociei”.

c) sintagme: *fiii oamenilor, Fiii lui Dumnezeu, păstorul plătit, Păstorul cel Bun; cei răi; mulți chemați, puțini aleși; Fiul lui Dumnezeu; Mielul lui Dumnezeu*.

6. Utilizarea unor elemente lexicale cu caracter simbolic

În textul biblic se face de multe ori apel la simboluri pentru a înfățișa idei, concepte, situații ori trăsături opuse. Termenii folosiți în acest scop aparțin următoarelor sfere semantice:

6.1. Plante: Mat. 7:17-18, B1688: „Au face *pomul bun* și *poamele* lui *bune*, sau face *pomul putred* și *poamele* lui *putred*”. B1988: „Nu poate *pom bun* să facă *roade rele*, nici *pom rău* să facă *roade bune*”. vs. Luc. 3:17-18, B1688: „Acela va boteza pre voi cu

Duhul Sfânt și cu foc, [...] și va strânge *grâul* în jâcnita Lui, iară *păiele* le va arde cu foc nestinsu”. B1988: „El vă va boteza cu Duh Sfânt și cu foc [...] ca să curețe aria și să adune *grâul* lui în jtnița Sa, iar *pleava* o va arde cu foc nestins”.

6.2. Animale și pășări: Mat. 9:36-37, B1688: „Niște *oi* ce n-au păstoriu”. B1988: „Niște *oi* care n-au păstor”. vs. Mat. 10:16, B1688: „Ca *oile* în mijlocul *lupilor*; deci fiți înțelepți ca *șerpii* și întregi ca *porumbii*”. B1988: „*Oi* în mijlocul *lupilor*; fiți înțelepți ca *șerpii* și nevinovați ca *porumbeii*”. Mat. 25:33, B1688: „*Oile* de-a dreapta Lui, iară *caprele* de-a stânga”. B1988: „*Oile* de-a dreapta Lui, iar *caprele* de-a stânga”. vs. Mat. 12: 12, B1688: „Iaste omul mai osebit decât *oaia*”. B1988: „Se deosebește omul de *oaie*”. vs. Mat. 15:21, B1688: „Nu sunt trimis ce numai cătră *oile* ceale perite (B1988: decât către *oile* pierdute) ale casei lui Israil”. Mat. 15:26, B1688: „Nu e bine a lua (B1988: să iei) pâinea feciorilor (B1988: copiilor) și a o arunca *câinilor*”. vs. Mat. 15:28, B1688: „Doamne [...] *câinii* mănâncă den fărâmele cealea ce cad den masa domnilor lor (B1988: din cele ce cad de la masa stăpânilor lor)”.

6.3. Forme de relief: Luc. 6:12, B1688: [Hristos] „ieși în *munte* să să roage [...] și, [...] stătu în *loc șăsu*, [...] mulțime multă de nărod [...] după lângă *marea* Tirului și a Sidonii”. B1988: „Isus a ieșit la *munte* ca să Se roage. [...] a stat la *loc șes*, [...] mulțime mare de popor [...] de pe *țărmlul* Tirului și al Sidonului”. vs. Luc. 3:5, B1688: „Toată *valea* să va împlea, și tot *muntele* și *măgura* să va smeri, și ceale strâmbe vor fi dreapte, și ceale aspre spre căi neatede”. B1988: „Orice *vale* se va umple și orice *munte* și orice *deal* se va pleca; căile strâmbe se vor face drepte și cele colțuroase, drumuri netede”.

6.4. Construcții: Luc. 6:48-49, B1688: „[Omul] ce zidește *casă*, [...] și puse *temelie* preste piatră”. B1988: „Un om care, zidindu-și *casă*, [...] i-a pus *temelia* pe piatră”.

6.5. Obiecte casnice: Mat. 9:17, B1688: [Oamenii] „nici bagă vinu nou în *foi* vechi, iară de nu, să sparg *foii* și vinul să varsă și *foii* pier”. B1988: „Nu pun oamenii vin nou în *burdufuri* vechi; altminterea *burdufurile* crapă; vinul se varsă și *burdufurile* se strică”.

6.6. Alimente: Luc. 9:13, B1688: „Nu iaste la noi mai mult de cinci *pâini* și doi *pești*, poate că vom merge noi să cumpărăm mulțimii aceștiua *bucate*”. B1988: „Nu avem mai mult decât cinci *pâini* și doi *pești* [...] ducându-ne vom cumpăra *merinde*”. vs. Luc. 9:16, B1688: „Luând ceale cinci *pâini* și cei doi *pești* [...] le blagoslovi”. B1988: „Isus luând cele cinci *pâini* și doi *pești* [...] le-a binecuvântat”. vs. Luc. 24:42, B1688: „Ei deaderă Lui o parte de *peaste fript* și dentr-un *fagur de miare*.” B1988: „Ei i-au dat o bucată de *peste fript* și un *fagure de miere*”.

6.7. Băuturi: Mat. 9:17, B1688: [Oamenii] „bagă *vinul* nou în *foi* noi”. B1988: „Pun *vin* nou în *burdufuri* noi”. vs. Ioan 2:9, B1688: „Gustă arhitriclinul *apa* vin făcută”. B1988: „Nunul a gustat *apa* care se făcuse *vin*”. vs. Mat. 3:4, B1688: „*Hrana* lui [Ioan] era *vlăstare și miare sălbatecă*”. B1988: „*Hrana* lui [Ioan] era *lăcuste și miere sălbatică*”.

6.8. Îmbrăcăminte, materiale textile: Mat. 9:16, B1688: „Nimeni nu va cărpi *veșmântul* vechiu cu *peatec* nou, că scoate plinirea lui de către *haină* și mai rea spărtură să face”. B1988: „Nimeni nu pune *petic de postav* nou la o *haină* veche, căci *peticul* acesta, ca

umplutură, trage din *haină* și se face o ruptură și mai rea”. vs. Mat. 3:4, B1688: „Ioan avea *îmbrăcămintea lui de păr de cămilă și brâu de curea* prejur mijlocul lui”. B1988: „Ioan avea *îmbrăcămintea din păr de cămilă și cingătoare de piele* împrejurul mijlocului”.

6.9. Membrii familiei: Mat. 10:35, B1688: „Omul asupra *tatălui* său, și pre *fată* asupra *mâne*-sa, și *nor* asupra *soacră*-sa. Și pizmașii omului – *cei den casa* lui”. B1988: „*Fiul împotriva tatălui; fiica împotriva mamei; nora împotriva soacrei*; dușmanii omului vor fi *casnicii* lui”.

6.10. Relații sociale: Mat. 9:14-15, B1688: „Zise lor Iisus: „Au pot fiii *nunteei* jăli până iaste cu ei *gînele*? Ce vor veni zilele când să va lua de la ei *gînele*, și atunci vor posti”. B1988: „Iisus le-a zis: Pot oare, fiii *nunții* să fie triști câtă vreme *mirale* este cu ei? Dar vor veni zile când *mirale* va fi luat dela ei și atunci vor posti”.

6.11. Meserii: Mat. 9:37, B1688: „*Secerătură* e multă, iară *lucrători*-s pușini”. B1988: „*Secerișul* e mult, *lucrătorii* sunt pușini”.

6.12. Evenimente istorice: Mat. 10:34, B1688: „N-am venit să pui *pace*, ce *sabie*”. B1988: „N-am venit să aduc *pace*, ci *sabie*”.

7. Concluzii

1. În prezentul articol am trecut în revistă principalele opoziții existente în textele biblice, pe baza unui corpus alcătuit din contexte extrase din Sfânta Scriptură, edițiile 1688 și 1988.

2. Pornind de la opoziția fundamentală dintre *bine* și *rău*, am identificat următoarele ipostaze sub care acestea se concretizează în textul biblic: material/spiritual; perspectiva divină asupra realității/perspectiva umană; individ/semeni.

3. Conceptele antagonice își găsesc expresia în perechile antonimice și lexemele cu sens simbolic. Acestea din urmă au fost încadrate în douăsprezece câmpuri semantice.

4. Inventarul lexical la care au apelat traducătorii cuprinde termeni moșteniți din latină, preluați din substratul traco-dac, împrumuturi slave și grecești, precum și derivate pe teren românesc de la aceste baze.

5. Din perspectivă morfologică, elementele inventarului lexical sunt substantive (comune și proprii), pronume, adjective, verbe, adverbe, o parte dintre acestea figurând și în unități frazeologice (expresii, locuțiuni, sintagme).

6. În lucrarea de față am făcut o trecere în revistă a câtorva dintre aspectele legate de un subiect atât de complex cum este cel al opoziției în textul biblic. Prin urmare, nu avem pretenția epuizării temei de față. Sperăm ca observațiile noastre să fie un punct de plecare pentru o cercetare mai amplă și mai amănunțită a antinomiilor în textele religioase.

8. Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

B1688 = *Biblia adevă Dumnezeiasca scriptură ale cei veachi și ale cei nouo leage toate*, Tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban-Vodă Cantacuzino, domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.

B1988 = *Biblia sau Sfânta Scriptură* tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.

DLR = *Dicționarul limbii române*, ediție anastatică în 19 vol., București, Editura Academiei Române, 2010.

B. Literatură secundară

Brâncuș, Grigore, *Vocabularul autohton al limbii române*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.

Dimitrescu, Florica, *Dinamica lexicului românesc – ieri și azi*, Cluj-Napoca/București, Editura Clusium /Editura Logos, 1995.

DEZBATERI ESHATOLOGICE CONTEMPORANE: αἰώνιος ΣΙ αἴδιος, TERMENI BIBLICI CARE DEFINESC CONCEPTUL DE 'ETERNITATE' *

OANA RALUCA MOCEAN (PLEȘA)
Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia
raluca_mocean@yahoo.com

Abstract: The eschatology has been and shall always remain a very controversial issue as it aims at things that have not happened yet and which can excite speculations. The relation between time and eternity represents a current and widely debated issue not only in theology, but also in philosophy. The various interpretations of these two notions have led to numerous eschatological debates.

In the present study we will mainly focus on the two Greek terms of the biblical review – terms which define the idea of eternity (αἰώνιος and αἴδιος) – in order to understand their relevance in arguing the idea of apocatastasis. Approaching critically and comparatively the present literature regarding this issue, we have reached the conclusion that the manner in which these two Greek terms are used in the sacred text cannot justify a clear argumentation of the absence of an everlasting hell and, hence, lead to asserting apocatastasis as a dogma or an eschatological certainty. Nonetheless, the questions and the perspectives raised by the use of the two Greek terms in the sacred text are extremely important in emphasizing and reassessing the contemporary eschatological discourse.

Key-words: *Bible*, eternity, eschatology, apocatastasis, hell, contemporary theologians.

1. Veșnicia iadului în contextul eshatologic actual

Dacă în epoca primară a Creștinismului eshatologia era un subiect ce făcea parte din viața creștinilor, dându-i sens, cu timpul, valoarea ei a scăzut semnificativ, fiind pusă la periferia existenței și constituind un subiect separat de viața mundană, acel „ceva” necunoscut din viitor. Din această cauză, o serie de teologi renumiți ai secolului al XX-lea au propus revigorarea și reevaluarea termenului în discursul teologic actual, subliniind în operele lor importanța experimentării și înțelegerii eshatologice ca parte integrantă a vieții noastre, aici și acum¹.

* *Contemporary Eschatological Debates: αἰώνιος and αἴδιος, Biblical Terms which Define the Concept of 'Eternity'.*

¹ În ultimul secol s-au dezvoltat mai multe direcții de interpretare a eshatologiei: eshatologia „existențialistă” a lui R. Bultmann și K. Barth, eshatologia „realizată” din perspectiva lui C. H. Dodd, precum și eshatologia „consecventă” a lui J. Weiss și A. Schweitzer (Mureșan 2010, 45-55; 61-70). Viziunea ortodoxă se apleacă mai mult spre o eshatologie experiențială, trăită cu precădere în Sfânta Liturghie (Schmemmann 2012, 35-61; Lemeni 2007, 239-245; 253-262).

În domeniul eshatologic, o problemă aparte este aceea a sensului noțiunii de ‘veșnicie’. Începând cu secolul al XX-lea, în Occident – dar nu numai –, tot mai puțini sunt cei care mai cred în doctrina tradițională a veșniciei iadului, iar studiile actuale asupra termenilor biblici αἰώνιος și ἄδιος, care exprimă ideea de eternitate, readuc în discuție problema eternității iadului și a pedepselor pentru cei condamnați vs. salvarea universală. Dezbaterile teologice recente cu privire la apocatastază evidențiază importanța și amploarea acestui subiect pentru creștinul contemporan, motiv pentru care am considerat oportun să trasăm câteva repere.

În ceea ce privește efectiv modul de înțelegere a iadului au fost dezvoltate patru mari direcții de interpretare: viziunea literală, viziunea metaforică, viziunea purgatorială și viziunea condițională (Crockett et al. 1996). În funcție de poziționarea față de o perspectivă sau alta, teologii contemporani și-au dezvoltat propriile opinii și speculații cu privire la veșnicia sau temporalitatea iadului.

Despre starea sufletelor celor condamnați în iad au fost trasate trei mari teorii:

a) viziunea tradițională, care susține că cei condamnați sunt separați definitiv de Dumnezeu în iad, fiind chinuți de focul conștiinței;

b) adepții celei de a doua teorii cred că sufletele celor din iad vor fi anihilate după o anumită perioadă de timp; aceștia consideră că iadul are sfârșit, dar odată cu el și sufletele celor condamnați vor dispărea²;

c) cei care susțin că, după o perioadă de pedeapsă, sufletele se vor pocăi, vor fi purificate și salvate; aceștia sunt adepții restaurării universale, adică ai apocatastazei.

Numeroasele texte biblice referitoare la veșnicia iadului (Mat. 25:41, 46, Marc. 9:44, 2Tes. 1:9, Apoc. 20:14-15, 21:8³ ș.a.) combat cu ușurință ultimele două supoziții. Cu toate acestea, teologii contemporani susțin că aceste texte nu infirmă posibilitatea mântuirii universale, termenul utilizat în definirea eternității iadului sugerând mai degrabă o limitare temporală a existenței sale. Exegeții actuali susțin chiar faptul că fiecare autor patristic a dezvoltat în mod conștient un anumit vocabular cu privire la veșnicie, care îl situează fie de partea celor care admit posibilitatea apocatastazei, fie de partea anti-universaliștilor.

² Lavatori (2013, 189) afirmă că acest lucru ar fi contrariul naturii dragostei bazate pe libertatea interpersonală: „Dacă cel condamnat ar fi nimicit, acest lucru ar permite o devalorizare a dragostei lui Dumnezeu, restrângându-se doar la cei care o acceptă; ar conduce în sfârșit la afirmația unei iubiri limitate și tiranice”.

³ Pentru citate biblice utilizăm ediția: *Biblia* sau *Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991.

2. Universul semantic al termenilor αἰώνιος și αἰδίος

2.1. Antichitatea greacă

Conform lui Plass (1982, 11), ideea de ‘eternitate’ poate include în general cinci înțelesuri:

- 1) modul propriu de existență absolută a lui Dumnezeu;
- 2) o durată fără sfârșit și neschimbabilă;
- 3) o durată fără sfârșit, dar care permite schimbarea în bine;
- 4) planul divin din spatele evenimentelor actuale ce au loc în mod succesiv în timp și prin care cele trei părți ale timpului devin prezente simultan în planul pre-existențial;
- 5) timp fără sfârșit, înțeles mai puțin acceptat ca definiție a eternității de tradiția teologică, dar utilizat adeseori ca definiție funcțională și general valabilă.

În tradiția patristică, incluzându-i aici în special pe Sfântul Vasile cel Mare și pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, se vorbește despre trei moduri de ființare: timpul (χρόνος), veacul sau eternitatea creaturală (αἰών) și veșnicia sau eternitatea necreată (exprimată prin cuvintele αἰδίος, αἰδιότης, uneori redată și cu cuvintele αἰώνιος, προαιώνιος sau ἀτελεύτητος) (Gallaher 2013, 11). Teologic vorbind, omul a fost creat de Dumnezeu în timp pentru a fi nemuritor, iar veșnicia lui este asigurată de veșnicia absolută a lui Dumnezeu și de voința Lui de a păstra creația pentru eternitate.

Traducerea grecească a *Vechiului Testament*, *Septuaginta*, precum și *Noul Testament* utilizează în mod special doi termeni diferiți pentru a desemna ideea de eternitate: αἰώνιος și αἰδίος. În limba română, acestor doi termeni le corespund adjectivele *veșnic* și *etern*, care au aproximativ același înțeles: ‘durată care nu are nici început, nici sfârșit, care nu se supune niciunei determinări temporale; durată nelimitată în viitor; (prin exagerare) perioadă foarte lungă’ (DEX). Spre deosebire de această definire sumară a termenilor, adjectivul *veșnic* poate avea contextual și alte sensuri: poate exprima ‘o acțiune repetată regulat’, poate face referire la ‘ceva nenumărat sau incomprehensibil’ sau poate defini ‘ceva care are sfârșit, dar nu are început’.

Cu toate că termenul αἰώνιος este astăzi comun și des utilizat de greci, în perioada presocratică acesta nu era folosit de scriitori. Pentru a se desemna ideea de ‘eternitate’ se utiliza, în diverse contexte și cu diferite sensuri, numai termenul αἰδίος, care putea însemna ‘etern, permanent, perioadă foarte lungă, nepieritor, fără început, perpetuu’. Pe măsură ce ne apropiem de perioada presocratică, termenul αἰδίος apare mai ales cu sensul de ‘fără început și fără sfârșit’, sau cel puțin ‘fără sfârșit’. Abia la presocratici termenul pare să își primească sensul statornic de ‘veșnic, nesfârșit’ (vezi Ramelli/Konstan 2006, 21-39).

Adjectivul αἰώνιος este atestat pentru prima dată la Platon și corespunde, în general, substantivului αἰών, care poate indica ‘timpul vieții, o generație sau o întreagă epocă’. În operele patristice, acest substantiv se înregistrează cu sensul de ‘timp; veac; eternitate; timpul vieții; o lungă, dar definită perioadă de timp; eră; epocă sau o perioadă de timp nedefinită’. Totodată, poate face referire la perioada

de dinaintea Creației, de la Creație până la Judecata finală, de la Creație la Întruparea Domnului, la o perioadă din viața de după moarte sau la timpul cuprins între Înviere și Restaurarea universală (cf. PGL, s.v. αἰών).

Interesant este faptul că Aristotel nu a utilizat niciodată termenul αἰώνιος pentru a defini ideea de ‘eternitate’, iar substantivul αἰών l-a folosit doar ocazional, cel mai adesea cu sensul de ‘viață’ (Ramelli/Konstan 2006, 28)

2.2. Utilizarea celor doi termeni grecești în *Sfânta Scriptură*

În *Vechiul Testament* din versiunea ebraică sunt folosiți mai mulți termeni pentru a desemna ideea de veșnicie, și anume: *ôlām* (apare de 440 de ori), *alam* (cuvânt din aramaică, cu 20 de apariții în cărțile *Daniel* și *Ezdra*) și *nešah*, acești termeni fiind însoțiți adeseori de prepozițiile *ad* (‘până la’; termenul poate apărea și singur cu sensul de ‘întotdeauna’), *le* (‘până la urmă’) sau *min* (‘de la’) (TLOT, 1059-1078).

În *Biblie*, termenii grecești αἰώνιος și αἰών, care au la bază substantivul ebraic *ôlām* (Keizer 2010, 114-115; Ramelli 2013, 27), au câteva sute de ocurențe. În *Noul Testament*, termenul αἰώνιος este utilizat de 66 de ori: de 51 de ori cu referire la fericirea dreptilor, de două ori în legătură cu slava divină, în alte 6 locuri cu sens de ‘fără sfârșit’, iar de 7 ori pentru a desemna suferințele celor condamnați. Substantivul αἰών apare de 95 de ori, având, conform lui Buis (1957, 49-50), doar în 50 de cazuri sens de ‘durată nelimitată’, în 31 de locuri desemnând clar o limitare temporală, iar în 9 cazuri referindu-se la chinurile viitoare. Conform BDB, s.v. αἰώνιος, acest termen ebraic este definit ca „perioadă de lungă durată”, cu referire fie la trecut, fie la viitor sau la ambele. Această definiție este conformă cu rezultatele cercetării întreprinse de E. Jenni și C. Westermann (TLOT, 1078), care afirmă că sensul de bază al termenului αἰώνιος ar fi acela de ‘timp îndelungat’.

Spre deosebire de αἰώνιος, adjectivul αἰδιος își are rădăcinile în lexicul filosofic și are, în *Sfânta Scriptură*, întotdeauna înțelesul de ‘etern’ în sens absolut. Cu toate că termenul αἰδιος a fost atât de utilizat în Antichitate, în *Septuaginta* se regăsește doar de două ori, în cărțile *4 Macabei* și *Înțelepciunea lui Solomon*. În plus, apare și substantivul abstract αἰδιότης (‘eternitate’), tot în cartea *Înțelepciunea lui Solomon*. În *Noul Testament*, adjectivul αἰδιος apare tot de două ori, în Rom. 1:20 și Iuda 1:6.

Folosirea ambilor termeni grecești pentru definirea conceptului de ‘veșnicie’ în *Biblie* a dat naștere unor opinii divergente printre teologi. Neînțelegerea actuală a sensului exact al termenilor αἰώνιος și αἰδιος, mai ales printre necunoscătorii limbii grecești, a fost provocată de traducerea latină a ambelor cuvinte prin *aeternus*, iar teologul catolic Ramelli (2013, 33; 2013a, 285-286) consideră că acest fapt a stat la baza respingerii apocatastazei. Totodată, acesta consideră că folosirea unei anumite terminologii de către Părinții și scriitorii bisericești facilitează identificarea poziției pe care aceștia au avut-o față de apocatastază (Ramelli/Konstan 2007, 3-4). În acest sens sunt aduși ca exemplu Origen și Grigorie de Nyssa, care nu folosesc niciodată termenul αἰδιος pentru a desemna pedeptele sau moartea în viața de apoi, acesta

fiind și „principalul argument metafizic” al susținerii apocatastazei la acești doi autori patristici (Ramelli 2010, 58).

Păreră generală, veacuri de-a rândul, a fost aceea că ambii termeni, atunci când se referă la viața de apoi sau la existența divină, nu pot avea alt înțeles decât acela de ‘veșnic, nemuritor’, fapt pentru care ideea unui iad etern este până astăzi doctrina tradițională a Bisericii. Studii mai noi vin însă să combată această premisă teologică și să interogheze poziția oficială a teologiei actuale prin numeroase analize istorice și filologice ale celor doi termeni biblici grecești.

2.3. Dezbateri actuale privind semnificația celor doi termeni grecești

Pozițiile teologilor contemporani cu privire la sensul celor doi termeni biblici ce definesc ideea de eternitate sunt împărțite în trei mari grupuri: 1) cei care susțin că cei doi termeni vizează întotdeauna ideea de eternitate absolută; 2) cei care promovează ideea unei limitări temporale a celor doi termeni, inclusiv atunci când aceștia se referă la Dumnezeu sau la existența divină; 3) cei care au o atitudine moderată, care văd ambivalența contextuală a celor două adjective grecești utilizate de autorii biblici pentru a exprima conceptul de ‘veșnicie’.

Una dintre cele mai recente voci care s-au ocupat de această problemă este Ilaria Ramelli⁴, care face parte însă din categoria exegeților moderați. Pentru a-și susține poziția deschisă asupra posibilității mântuirii universale, Ramelli (2013, 26-28) pleacă de la premisa că textele biblice care fac referire la veșnicia pedepselor, a focului sau a morții utilizează întotdeauna termenul grecesc αἰώνιος, care are, din perspectiva ei, numai uneori înțelesul de ‘fără sfârșit’, mai exact atunci când se referă explicit la Dumnezeu sau la existența divină. Am putea spune că, prin aceasta, Ramelli afirmă că adjectivul își schimbă sensul în funcție de substantivul pe care îl determină. Pe aceeași linie de gândire se situează și Vincent (2009, 58-61), care arată că termenul αἰώνιος apare de 150 de ori în *Septuaginta*, dar în aproximativ 120 dintre aceste cazuri indică o durată limitată de timp. De asemenea, Keizer (2010, 250) susține că ideea de ‘eternitate’ în sens strict nu este specifică termenului grecesc αἰών.

În schimb, pentru viața veșnică fericită, *Sfânta Scriptură* utilizează și un alt termen, αἰδιος, care – conform utilizării lui generale de scriitorii greci anteriori – ar însemna ‘etern’, în sensul strict al cuvântului. Ramelli/Konstan (2007, 237-238) sugerează faptul că această utilizare limitată a termenului αἰδιος în *Sfânta Scriptură* și în epoca primară indică o oarecare ezitare a autorilor biblici în ceea ce privește destinul final al celor condamnați, lăsând astfel deschisă posibilitatea mântuirii universale. Cert este că, pentru Ramelli (2013, 26), în *Sfânta Scriptură* termenul

⁴ Specializată în teologie catolică, Ilaria Ramelli cunoaște peste douăzeci de limbi străine (fiind supranumită și „doamna care cunoaște toate limbile pământului”) și este recunoscută internațional pentru numeroasele și vastele ei cercetări teologice, filologice și filosofice.

αἰώνιος indică de regulă o perioadă limitată de timp. Totodată, arată aceasta, este acceptabilă ideea că acest termen are înțelesul de ‘fără început și fără sfârșit’ atunci când se referă la Dumnezeu⁵ sau la atributele divine, deoarece Dumnezeu este prin natura Sa veșnic.

Cu toate acestea, există și opinii conform cărora termenul αἰώνιος poate indica altceva decât o perioadă nelimitată, chiar și atunci când se referă la Dumnezeu, nu pentru faptul că existența divină nu ar fi veșnică, ci pentru simplul motiv că autorul textului sacru poate nu a fost interesat să sublinieze ideea de eternitate în aceste contexte, ci să sugereze o altă idee, mai generală, care nu a fost încă contemplată (Burnfield 2013, 145). Bazându-se pe cercetările lui E. Jenni, o serie de comentatori moderni au respins ideea de ‘eternitate’ cu sensul de ‘atemporal’, atribuit uneori termenului ebraic *ólām*. În consecință, nici chiar atunci când acest termen este pus în legătură cu Dumnezeu nu ar conduce la ideea de eternitate absolută (Padgett 1992, 24). Pe această poziție extremă de interpretare se află și Margido (1947, 159-160), care susține că atât substantivul αἰών, cât și adjectivul αἰώνιος desemnează întotdeauna o limitare temporală. Vincent (2009, 58-61) adaugă faptul că ideea de ‘eternitate’ avea o mai puțină importanță în perioada primară decât i-a fost dată de teologia actuală.

Așadar, noile repere de interpretare sugerate de teologii contemporani menționați mai sus susțin faptul că autorii biblici și patristici: a) nu erau atât de interesați de exprimarea unei veșnicii absolute, nici chiar atunci când se refereau la existența divină, utilizând aproape exclusiv termenul grecesc αἰώνιος; b) nu au dorit să se exprime explicit în ceea ce privește destinul celor condamnați, lăsând deschisă posibilitatea mântuirii lor și folosind în acest sens termenul grecesc cu valență dublă αἰώνιος.

Cu toate acestea, trebuie să menționăm că și teologii tradiționali au argumente viabile în combaterea acestui tip de interpretare a celor doi termeni. Argumentele lor se referă în special la existența câtorva excepții de la aceste „reguli” generale ale universalistilor, reguli care aduc o notă de ambiguitate cercetărilor cu privire la înțelesul celor doi termeni grecești⁶. Așadar, dacă adjectivul αἰώνιος ar impune întotdeauna o delimitare temporală (atunci când nu se referă explicit la Dumnezeu), ar trebui să afirmăm că viața de apoi nu este veșnică, ceea ce ar fi absurd. Astfel de exemple se regăsesc în cărțile *Tobit* și *Macabei* (Tob. 3:6, 2Mac. 7:9, 4Mac. 15:3, 9:9, 13:15, 12:12⁷), unde, pentru descrierea vieții de dincolo, este utilizat termenul

⁵ De exemplu, în Fac. 21:33, 1Tim. 6:16, 1Petr. 5:10-11, 2Tim. 2:10, 1Ioan 1:2, 2:25.

⁶ Scheffczyk/Ziegenaus (2016, 180) menționează aceste excepții: „este de remarcat că αἰώνιος este folosit pentru Dumnezeu «veșnic» (Rom. 16:26); altfel ar trebui ca și «viața veșnică», în textele paralele la Mat. 25:46, să fie limitată temporar și multe parafrazări («focul care nu se stinge niciodată», «viermele care nu moare») să fie interpretate fără echivoc în sensul duratei infinite”.

⁷ În limba română: „Poruncește să fiu scăpat de această povară în locașul de veci” (Tob. 3:6); „însă Împăratul lumii, pe noi cei care murim pentru legile Lui, iarăși ne va învia cu înviere de viață veșnică” (2Mac. 7:9); „Dar tu, pângărit prinuciderea noastră, îți vei

αἰώνιος. A susține că în pasajele biblice din Tob. 3:6, 4Mac. 9:9 și 4Mac. 13:15 termenul αἰώνιος desemnează o limitare temporală din pricina contextului negativ în care este utilizat (cu referire la chinuri sau la focul veșnic), în timp ce în 2Mac. 7:9 și 4Mac. 15:3 același termen are sensul de veșnicie absolută, ține de o analiză și o înțelegere subiectivă și forțată. În plus, în *4 Macabei* (4Mac. 10:15⁸) viața de dincolo a martirilor este descrisă cu ajutorul termenului αἰδιος, pentru a desemna ‘veșnicia în înțeles absolut’. Așadar, dacă pentru viața de apoi, în contexte pozitive, este utilizat atât termenul αἰώνιος, cât și termenul αἰδιος, nu putem ajunge cu necesitate la concluzia că primul dintre termeni desemnează ‘veșnicia absolută’. Ne întrebăm de ce autorul cărții *4 Macabei* nu a utilizat pentru contextele pozitive întotdeauna termenul αἰδιος, pentru a desemna veșnicia absolută a vieții de apoi și, prin aceasta, să se poată face diferențierea clară între viața de dincolo – ca dar al lui Dumnezeu pentru o viață curată – și chinurile temporare din viața de apoi, destinate celor care s-au împotrivit lui Dumnezeu în timpul vieții pământești? Teologul ortodox Kallistos Ware, punând în evidență trei pasaje scripturistice care vorbesc despre chinurile veșnice (Marc. 9:47-48, Mat. 25:41, Luc. 16:26), se întrebă de ce – dacă termenul αἰώνιος, utilizat în aceste contexte, ar însemna de fapt doar un timp îndelungat, ce aparține acestui veac și nu neapărat și veacului viitor, și dacă prăpastia de netrecut dintre rai și iad este doar temporar inaccesibilă – nu reiese acest lucru mai evident din *Noul Testament*? (Ware 2004, 196).

Acestei situații problematice, Ramelli îi aduce o explicație sumară, menționând că viața de apoi, ca dar pentru o viață pământească dreaptă, este caracterizată *mai ales* prin adjectivul αἰδιος, pentru a evidenția veșnicia absolută a acesteia⁹. Această concluzie nu poate sta în picioare dacă avem în vedere faptul că viața de apoi este descrisă în principal cu termenul αἰώνιος¹⁰.

Totodată, în *Noul Testament*, termenul αἰδιος se regăsește în *Epistola către Romani* (Rom. 1:20), unde evidențiază eternitatea atributelor divine (puterea și dumnezeirea), și în *Epistola Sobornicească a Sfântului Apostol Iuda*, unde se spune că îngerii răi vor fi puși în întuneric „în lanțuri veșnice (αἰδιος), spre judecata zilei celei mari” (Iuda 1:6).

dobândi de la dreptatea divină chinuire veșnică în foc” (4Mac. 9:9); „Căci mare este bătaia sufletului și [mare] primejdia chinului veșnic pentru cei care încalcă porunca lui Dumnezeu” (4Mac. 13, 15); „A iubit mai mult evlavia, care salvează pentru viața veșnică, după [făgăduința] lui Dumnezeu” (4Mac. 15:3); „De aceea, dreptatea te-a pus deoparte pentru un foc mai aprig și veșnic și pentru chinuri care nu te vor părăsi toată veșnicia” (4Mac. 12:12) – pentru 4Mac. am utilizat traducerea din *Septuaginta* (SEPT.).

⁸ „Pe moartea fericită a fraților mei și pe pieirea veșnică a tiranului și pe viața veșnică a celor evlavioși, nu mă voi lepăda de frăția voastră nobilă” (4Mac. 10:15).

⁹ Ramelli (2013, 28) afirmă că: „retributive punishment and destruction is described simply as *aiōnios*, that is, belonging to the *aiōn* «to come», or «long», but not strictly «eternal», whereas otherworldly life seen as a reward for the just, pious, and martyrs, is rather characterised as *aiidios*, which means «eternal» proper”.

¹⁰ De exemplu: Mat. 19:16, 19:29, Marc. 10:17, Luc. 18:18, 18:30, Tit 1:1-2, 3:6-7, Fapte 3:21, Ioan 4:14, 12:25, 13:48, Rom. 2:7-9, 5:20-21, Gal. 6:8.

Dacă urmărim linia logică a speculațiilor lui Ramelli cu privire la utilizările celor doi termeni grecești, s-ar putea deduce de aici că cel puțin îngerii răi vor avea parte de un iad veșnic, deci apocatastaza nu ar avea loc și pentru diavol.

Așadar, ceea ce se poate afirma în urma ideilor menționate este faptul că termenul αἰώνιος are uneori și înțelesul de ‘nelimitat’, dar sensul exact al termenului și implicațiile sale teologice nu reies doar dintr-o analiză filologică. Cu toate acestea, cercetările și concluziile cercetătorilor din acest domeniu pot avea cel puțin valoarea de a nuanța discursul cu privire la veșnicia iadului și a chinurilor pentru cei condamnați.

3. Concluzii

Bisericele tradiționale au făcut întotdeauna o distincție clară între timp și eternitate și nu au acceptat definiția veșniciei ca fiind o continuare a timpului experimentat în lumea aceasta. Din acest motiv, nici schimbarea fundamenteală a năzuinței omului și nici pocăința lui nu mai sunt acceptate după moarte pentru învățătura tradițională – moartea fiind un eveniment care marchează încheierea timpului pentru acea persoană și intrarea într-o nouă dimensiune –, constituind astfel un argument important în respingerea ideii de apocatastază. Cu toate acestea, teologii contemporani vin să interogheze tocmai această concepție duală dintre timp și eternitate și să aducă o nouă viziune asupra înțelegerii celor două noțiuni. Astfel, din perspectiva lor, eshatologia nu reprezintă un domeniu separat de viața mundană, iar raiul și iadul nu rămân doar o răsplată veșnică a faptelor din viața aceasta, ci sunt stări trăite aici și acum și pot fi prelungite în veșnicie prin răspunsul definitiv al omului.

Reluarea și reevaluarea problemelor eshatologice, propusă de teologii și gânditorii contemporani, nu are alt scop decât acela de a pune în prim plan iubirea lui Dumnezeu, mila, iertarea, comuniunea, și mântuirea – iar nu păcatul sau iadul – în cadrul discursului eshatologic actual. Noua direcție pe care teologia actuală pare să se înscrie are ca țintă înlăturarea imaginii aceluși „Dumnezeu diabolic”, imagine născută din „nevoia de răzbunare și de compensare a atâtor așa-ziși creștini”, a aceluși Dumnezeu care „pregătește pentru cei condamnați un locaș al chinurilor veșnice” (Clement 1999, 117). Cercetările contemporane accentuează tocmai această latură pozitivă a eshatologiei creștine, încercând indirect să reintegreze acești piloni în gândirea creștină actuală. Departate de a fi susținători ai unei apocatastaze necesare pentru îndeplinirea desăvârșită a planului divin cu privire la Creație, autorii menționați doresc mai degrabă să pună într-o nouă lumină acele pasaje scripturistice care ar putea justifica o posibilă mântuire universală. Aceștia cercetează un domeniu sensibil, în care nu mulți sunt cei care au curajul de a-și expune punctul de vedere, mai ales dacă este vorba despre un spațiu în care lipsa unor învățături precise te poate plasa în contradicție cu Predania oficială a Bisericii.

Cu toate acestea, starea lumii creștine, invadată de noile religii new-age-iste, pare să afirme necesitatea unei schimbări clare a discursului eshatologic contemporan. Teama și groaza fluturate amenințător de religie, împreună cu varietatea de pedepse

nemiloase, nu fac altceva decât să contribuie la succesul ateismului militant. Dacă altădată ideea de iad îi ținea pe oameni înăuntrul Bisericii, astăzi ea îi pune pe fugă și îi împiedică să se întoarcă la Dumnezeu (Alfeyev 2014, 361). Potrivit lui Clement (1999, 115), noul mileniu nu va mai putea fi guvernat nici de moralism, nici de pietism, ci va fi un creștinism în care vestea biruinței lui Hristos asupra morții și a iadului va reprezenta singura cale pe care vor putea fi îndrumați „numeroșii urmași (chiar fără s-o știe) ai lui Dostoievski și Nietzsche”, adică cei „nerăbdători, mereu decepționați, care se afundă în infernul drogurilor, erotismului, terorismului, nebuniei”, cei „coborâți în regiunile cele mai tenebroase ale abisului” ca niște „adevărați morți vii”.

În acest context, în special începând din secolul al XX-lea, veșnicia iadului a devenit o *posibilitate* pentru o serie de teologi și gânditori creștini, care, prin studiile lor, au arătat că tocmai argumentele aduse în favoarea doctrinei unui iad veșnic pot demonstra contrariul. Fără a încerca să facă din aceste argumente o dogmă a Bisericii, teologii contemporani menționați în cadrul studiului de față aduc o nouă perspectivă și nuanțează discursul teologic cu privire la veșnicie, pledând pentru acceptarea posibilității unei mântuiri universale ca taină a iubirii și puterii lui Dumnezeu.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- BDB = Francis Brown, S. R. Driver, Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1907.
- DEX = *Dicționar explicativ al limbii române*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2009, disponibil la <https://dexonline.ro/> (accesat la data de 01.12.2017).
- PGL = *A Patristic Greek Lexicon*, edited by G. W. H. Lampe, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- SEPT. = *Septuaginta*, ediție disponibilă la <http://www.sufletortodox.ro/arhiva/carti-documente/Septuaginta/Septuaginta%20III.pdf> (accesat la data de 09.10.2017).
- TLOT = Ernst Jenni and Claus Westermann (ed.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, translated by Mark E. Briddle, vol. I, II, III, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1997.

B. Literatură secundară

- Alfeyev, Ilarion, *Taina Credinței. Introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă*, traducere din limba franceză de Felicia Dumas, Iași, Editura Doxologia, 2014.
- Buis, Harry, *The Doctrine of Eternal Punishment*, Philadelphia, Pennsylvania, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1957.
- Burnfield, David, *Patristic Universalism: An Alternative to the Traditional View of Divine Judgment*, Boca Raton, Florida, Universal-Publishers, 2013.
- Clement, Olivier, *Puterea credinței. Studii de spiritualitate*, traducere din limba franceză de Alexandrina Andronescu și Daniela Ciascai, Târgoviște, Editura Pandora, 1999.
- Crockett, William et al., *Four Views on Hell*, Grand Rapids, Zondervan, 1996.

- Gallaher, Brandon F., *Chalice of Eternity: An Orthodox Theology of Time*, „St. Vladimir’s Theological Quarterly”, 57, 2013, 1, 5-35.
- Keizer, Heleen M., *Life Time Entirety. A Study of AION in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*, Amsterdam, Academisch Proefschrift, 2010.
- Lavatori, Renzo, *Domnul va veni cu mărire. Esbatologia în lumina Conciliului Vatican II*, traducere din limba italiană de Cristian Rus, Târgu Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2013.
- Lemeni, Adrian, *Sensul esbatologic al creației*, ediția a II-a, revizuită, București, Editura ASAB, 2007.
- Margido, Peder, *The Concept of Olam, Aion and Aionios in the Light of the Biblical and Certain Other Related Languages*, Pacific Union College, Angwin, California, 1947.
- Mureșan, Mihai Andrei, *Esbatologie și paradox esbatologic în Evanghelia a IV-a. O contribuție la definirea unicității teologice iohaneice. Teză de doctorat*, Cluj Napoca, Universitatea Babeș Bolyai, Facultatea de Teologie Ortodoxă, 2010.
- Padgett, Alan G., *God, Eternity and the Nature of Time*, London, Macmillan Press, 1992.
- Plass, Paul, *The Concept of Eternity in Patristic Theology*, „Studia Theologica”, 36, 1982, 11-25.
- Ramelli, Ilaria, *Aionios and Aion in Origen and in Gregory of Nyssa*, „Studia Patristica”, 47, 2010, 57-62.
- Ramelli, Ilaria, *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from New Testament to Eriugena*, Leiden, Supplements to Vigiliae Christianae, Brill, 2013.
- Ramelli, Ilaria, *Origen in Augustine: A Paradoxical Reception*, „Numen”, 60, 2013, 280-307 (=2013a).
- Ramelli, Ilaria/Konstan, David, *Terms for Eternity: aiōnios and aīdios in Classical and Christian Texts. Resumen*, „Mexican journal, Nova Tellus”, 24, 2006, 2, 21-39.
- Ramelli, Ilaria/Konstan, David, *Terms for Eternity: aiōnios and aīdios in Classical and Christian Texts*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2007.
- Scheffczyk, Leo/Ziegenaus, Anton, *Dogmatica Catholică. Volumul VIII. Viitorul creației în Dumnezeu. Escatologie*, traducere din limba germană de Valerica Sobou și pr. dr. Ștefan Lupu, Iași, Editura Sapienția, 2016.
- Schmemmann, Alexander, *Eucharistia – Taina Împărăției*, traducere din limba rusă de pr. Boris Răduleanu, București, Editura Sophia, 2012.
- Vincent, Marvin R., *Word Studies in the New Testament*, vol. IV, Peabody, MA, Hendrickson Publisher’s, 2009.
- Ware, Kallistos, *The Collected Works. Volume 1. The Inner Kingdom*, Crestwood, New York, St Vladimir’s Seminary Press, 2004.

“THE TIME IS AT HAND”: REVISITING THE *NEW TESTAMENT* LANGUAGE OF “NEARNESS” IN REFERENCE TO THE SECOND COMING OF JESUS *

LAURENȚIU FLORENTIN MOȚ
Universitatea Adventus, Cernica
mlaurentius@gmail.com

Rezumat: Articolul analizează limbajul epistolar din *Noul Testament* cu privire la apropierea revenirii lui Iisus. Argumentul principal este că cele mai multe dintre (dacă nu chiar toate) textele care par a se referi la o Parusie apropiată trebuie analizate dintr-o perspectivă lingvistică, și nu una teologică. Neținându-se cont de acest principiu, au apărut și apar interpretări alternative care nu sunt susținute de cele mai bune argumente. Aceste alternative, deși îi apără pe scriitorii *Noului Testament* de eventuale acuzații că au greșit în predicțiile lor cu privire la apropierea sfârșitului, reinterpretează vocabularul cu privire la apropierea Parusiei. Studiul nostru arată că limbajul folosit în *Noul Testament* nu justifică astfel de afirmații și nici nu învață întârzierea sfârșitului, acesta din urmă fiind așteptat în perioada bisericii primare. Acest lucru este vizibil atât la nivelul limbajului explicit, cât și la nivelul celui implicit.

Cuvinte-cheie: *Noul Testament*, Parusie, a doua venire, apropiere.

1. Introduction

The timing of the second coming of Christ has generated huge interest throughout the Christian era. Looking at the *New Testament* (NT), which is replete with statements about the soon return of Christ, and looking after the fact that He did not come as yet, early and modern interpreters searched for an explanation. This endeavour is often influenced by our modern, post-clock perspective. Therefore, the biblical language ends up being interpreted as if “soon,” “near,” and the like adverbs mean something else than they mean in the original context. But does this make justice to the biblical language?

The difference between ancient and modern views on time is well taken notice of by Malina (1989, 4, 5, 7, 12-17). According to him, mainstream and middle-class America is future-oriented, achievement-directed and focused on distant goals. When a person like this reads NT statements of nearness, the perception will be that the writers had a distant future in mind. The peasant, Mediterranean society, on the other hand, had the present as the primary temporal orientation, followed by the past and the future. The focus on the present can be seen in texts such as Lev. 19:13, Matt. 6:11, 34, 20:8, and Luke 11:3. Interestingly, NT writers speak about the

* „Vremea este aproape”: revizuirea limbajului *Noului Testament* referitor la apropierea celei de-a doua veniri a lui Iisus

present age and the age to come, but never of a future generation of the present age. Malina shows that societies that have a future orientation need to be bound to conditionality and future goals. In the rest of the article, Malina discriminates between experienced (human) and imaginary (divine) time. The first is ours, the second pertains exclusively to God and, by inspiration, to the prophets to whom He decides to reveal Himself. When Jesus did not come, the experienced time of the Parousia gave way to the imaginary or prophetic time. One of the results is that there is no delay of Parousia from the NT perspective. I turn this into a claim of the present study and in the following I will take it as a hypothesis to be tested.

As mentioned, the NT seems to be using plenty of nearness terms or expressions that appear to be associated with Christ's return. Depending on the scholars one asks, however, it is not altogether clear whether all this vocabulary points to the personal second coming of Christ, to Jesus' non-personal coming (either in judgment or spiritually), or it refers to an entirely different event. It is the purpose of the present study to explore virtually all occurrences in the NT epistles where words of nearness are used in association with phrases which seem to refer to Parousia. Such an endeavour is motivated by the fact that terms of nearness have sometimes been interpreted and explained from a theological perspective. For fear that the promises of a soon end had failed, some researchers re-interpret the terms involved in a non-eschatological fashion. But theology should never preclude the study of language.

The methodology draws on modern linguistics, as it tackles the semantic, syntactic, verbal aspect, and discourse features of the key terms involved. Therefore, the claim of the article is that if not all, then most of the texts to be reviewed represent either explicit or implicit statements affirming the soon return of Christ. The alternative explanations, offered in literature, are based on theological motivations.

At the outset, three features are to be mentioned with regards to nearness. First, virtually, all NT writers affirm the idea that Jesus is soon to return. Second, only very few of these writers provide the reasons why they believe in the soon coming of Christ. Third, nearness is affirmed many times within a time span of about four decades.

2. Implicit statements on “nearness”

In the NT, there are statements, which seem to implicitly suggest that the second coming of Christ was near by the time of the writing. This means they are not straightforward affirmations that the Parousia was soon to happen, but the texts imply it. This will be seen within two corpora: the Pauline and non-Pauline letters.

2.1. Pauline¹ letters

Within the first corpus, that Christ would come soon seems implied in certain verses in *Philippians*, the Thessalonian correspondence, and the Pastoral epistles. The first is the idea that God will finish the work He began in the believers “until the day of Christ Jesus”² (ἄχρι ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ, Phil. 1:6)³ or “at the coming of our Lord Jesus” (ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, 1Thess. 3:13; 5:23).⁴ The second is the inference that Paul included himself and the addressees among the ones to be alive when Christ returns (1Thess. 4:15-17).⁵ The third is the urge that the eschatological prototype of the human being (self-centred, money lover, etc., 2Tim. 3:1-5) must be avoided in the present (τούτους ἀποτρέπου, 2Tim. 3:5).⁶ Now we turn to the texts themselves in order to see whether evidences support that the nearness of the second coming is inferred in these texts.

2.1.1. Until the day of Christ Jesus (Phil. 1:6, 10)

Paul writes to the Philippians that a work of spiritual reformation has begun and needs to be carried on “until the day of Christ Jesus” (Phil. 1:6). The meaning of “the day of Christ” seems to be taken from the *Old Testament* (OT) Day of the Lord imagery. Paul, as other NT writers, applies this phrase to the second coming of Christ. Paul does not only borrow language, but also the concept behind the “Day of the Lord” phrase. Fee (1995, 86) estimates that the aspect of judgment, which was bound to the OT phrase and concept, is, at times, present, but “much more often the emphasis in Paul is on the eschatological consummation that has Christ’s coming [...] as its central focus.” In practical terms, the day of Christ would then refer to His glorification at the end of times. It is the time when salvation is received in its full form, the day when Christ comes to earth to fulfil His promise and save those who believed and underwent the work of preparation for that day.

Now, Paul links the fulfilment of that work to a timetable – “until the day of Christ.” The use of “until” seems strange for modern languages, as Silva (2005, 56) remarks. The English would better have “at”, in the sense that the Christian is found prepared on/at the occasion, not until the occasion. But the Greek emphasizes continuity and that the process of preparation ends with (and in this sense before) the Parousia.

¹ I call “Pauline” whatever bears the name of “Paul,” whether critical scholarship views the works as Pauline or deutero-Pauline.

² Unless otherwise stated, the translations from Greek are mine.

³ Cf. Phil. 1:9-10.

⁴ Cf. 1Cor. 1:8.

⁵ The language that includes contemporary addressees among the witnesses of the Parousia is also found in Mark 14:62, Matt. 26:64, John 21:22.

⁶ Cf. Matt. 24:12, Jude 1:16-18.

The adverb “until” suggests that the preparation has a deadline, but it means more than that. Second O’Brien (1991, 65), “the expression refers to a definite point of time when Christ will appear, and some anticipation of its near approach seems to underlie ἄχρι here (cf. 1Thess. 4:17, 1Cor. 15:51).” The apostle, then, states two things: that his recipients would reach the final day and that they might be presenting themselves before God as fit and pleasing (O’Brien 1991, 79). The two are linked. The readiness of the Philippians makes sense only in the perspective of a soon return of Christ (Loh/Nida 1995, 13). Reumann (2008, 114) sees that the meaning of “until” also implies “not later than,” as he states that Christians in the city of Philippi were to continue preparing until the Parousia, but not at that day.

Not all scholars believe that in Phil. 1:6 Paul affirms that the return of Christ is near. In light of 2Thess. 2 and the context of *Philippians*, Melick (2001, 59) sees the nearness of the end as out of place. According to him, Paul was more aware of a delay when he writes to the Philippians than earlier in his ministry to the Thessalonians. Therefore, the Pauline phrase until the day must be a general representation of the end of the present age, whether they would be part of it or not.

Other scholars, nonetheless, cannot imagine a “de-eschatologized” Paul:

The day of Christ is a Christianized version of the day of the Lord in the Old Testament (Amos 5:20, Zeph. 1:14) and refers to the Parousia, the coming of Christ. The image is here unadorned with the end of time descriptions: afflictions, struggle of good and evil, cosmic turmoil, resurrection and judgment. However, the simplicity of the reference is no ground for saying Paul had by this time lost interest in the eschaton. All his discussions, theological, ecclesiological, and ethical, were bordered by an eschatological reservation. God began the work and God will bring it to conclusion (Craddock 1985, 20-21).

There seems to be no delay in the Pauline thought. For fear that the hope of Christ’s return did not fulfil in the generation of the apostle, various solutions have been put forward. Some interpreted “the day of Christ Jesus” as the day of death and others saw the advance toward perfection as continuing after death. But, as Vincent (1897, 8) comments, these attempts to avoid a theological difficulty “are forced and shaped by dogmatic preconceptions of the nature of inspiration”. Indeed, the apostle had neither of these in mind. The near context resumes the same thought in Phil. 1:10, where it is hoped that the addressees “may be pure and blameless *for the day of Christ* (εἰς ἡμέραν Χριστοῦ).” Likewise, in the historical context of the epistle, “Paul was certain that the Philippians would never waiver in their generosity, would never cease sharing their good gifts to help spread the gospel until the Parousia, the return of Christ, took place – that final event of history, which he believed was near at hand (Phil. 4:5)” (Hawthorne 2004, 25).

I would conclude this section with the main arguments which favour the idea that Paul’s statement in Phil. 1:6 reflects his belief that Parousia was near. First, the good work that was to be accomplished before the day of Christ was to be done “in you” (ἐν ὑμῖν). The addressees were the object of transformation. Since this

transformation involves faith, personal decision, and awareness, the work had to be done during their lifetime. Second, the adverb “until” involves continuity, as the imperfective aspect of ἐπιτελέσει also suggests. The work is to continue alongside their life, until the day of Christ. Third, the expression “the day of Christ” (ἡμέρα Χριστοῦ) is a reference to Jesus’ second coming. It is true that the expression appears exclusively in *Philippians*, but by no means is it to be given a non-eschatological tenor. Therefore, in light of the above, in Phil. 1:6 and context Paul implies that the day of Christ, the end of all things, will not extend beyond the lifetime of his addressees. It was his hope that the church’s preparation for that day will be fulfilled on time, before the Parousia, which was near.

2.1.2. Alive at the Parousia (1 Thessalonians)

When the author of *1 Thessalonians* expresses the hope that his readers be spiritually ready “at the coming of our Lord Jesus” (ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, 1Thess. 3:13, 5:23), he “clearly refers to the coming judgment by God at Christ’s parousia” (Wanamaker 1990, 145). This is not to say, however, that he also meant that none of the addressees would die until Christ would come back. Being ready at the Parousia may imply that some of them may experience death meanwhile. The Parousia is simply used as “an incentive to holy living and faithful service” (Bruce 2002, 73), which at the same time suggests that it is not far off in history.

In 1Thess. 4:15, 17, on the other hand, it seems that Paul includes himself and his readers (ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι) possibly among the ones who will not die before Christ will return. But this is not viewed in the same terms by every scholar.

To begin with, Church Fathers already write defensively towards Paul. Thus, CHRYSOSTOM (436), OECUMENIUS (92), THEOPHYLACT (1313) and others (e.g., THEODORET, 648) contended that Paul was speaking of those to be alive at the Parousia and not of himself. In modern times, Fee (2009, 175) contends that “Paul is *not* stating that he expects to be alive at the Parousia.” In support of this claim, this commentator interprets the participle “the living” technically, as by the time of writing Paul had been part of the ones alive, set in contrast to “the sleeping” (i.e., the dead). The apostle seemed to have been in total disinterest with regards to who will be among the living at the Parousia. Rather, he seems concerned with the fact that the living has no advantage over the dead at the Parousia. Fee (ibid.) shows that, elsewhere, Paul takes into account both possibilities when he writes “whether we are awake [lit. “watching,” i.e. alive] or sleeping” (1Thess. 5:10) or “whether we are at home in the body [or] away from the body and at home with the Lord” (2Cor. 5:6-9). Fee concludes that whether Paul/they or we is/are among the living or the dead at Christ’s Parousia is irrelevant. The main point is that there is no advantage either way. Now, while this is a correct conclusion as far as Paul’s general thought is concerned, the arguments put forward are not so convincing. For

example, the statement in 1Thess. 5:10 is soteriological and has little or nothing to do with eschatology. Paul simply states that Christ's death is equally effective for the living as for the dead. The former receive life in the spiritual sense, whereas the latter receive life in a physical sense, at the resurrection. Also, a careful reading of 2Cor. 5:6-9 and context highlights that to be away from the body and with the Lord does not refer to death, but to living with Christ after He comes (2Cor. 5:10), presumably in a spiritual body (cf. 1Cor. 15:51-54).

Other scholars, nonetheless, argue that Paul thought that he and some of his fellow church members might be alive at the Parousia: "He believed that he and many of his contemporaries would still be alive at the time of the Lord's coming, as the phrase ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ Κυρίου («we who are living, who remain until the coming of the Lord») demonstrates" (Wanamaker 1990, 171-172). The main arguments for this position are three. First, it is a discourse marker, which tells the reader that by using the first-person plural (we), while he could have used the indefinite third person plural (they), Paul intended to include himself among those to make it to the second coming of Jesus. It is not the indefinite "we," that is, whoever is alive at the Parousia (Frame 1912, 172). In support of this is also the use of the pronoun which is emphatic as the Greek shows (ἡμεῖς [...] οὐ μὴ φθάσωμεν). Moreover, the writing habits of the author show consistency with this thought. Whether Paul is part of ἡμεῖς οἱ ζῶντες should be decided based on the use of formula personal pronoun + participle elsewhere in Paul. He writes "we who are strong" (ἡμεῖς οἱ δυνατοί, Rom. 15:1) and "we who are living" (ἡμεῖς οἱ ζῶντες, 2Cor. 4:11).⁷ The first case is a good case since Paul is usually siding with those who are strong from a theological standpoint.

In addition, Paul argues for a near end in other writings. One should consider for example the exhortation of the apostle in 1Cor. 7:25-31, seemingly grounded in his belief that his contemporaries were the generation of the end. It is true, at the same time, that with the passing of time, Paul seemed to consider the possibility of passing away before the Parousia of the Lord (cf. 2Cor. 1:8f, 5:8, Phil. 1:21-24), but this does not invalidate the claim that by the time when *1 Thessalonians* was written, the author believed he might survive to witness the return of Christ.

To conclude, though, like Fee (2009), some scholars (e.g., Witherington 1992, 10, 23-35; Martin 2001, 148-149) are reluctant to admit that in 1Thess. 4:15, 17, Paul includes himself with those being alive at the Parousia,⁸ others are in favour of it. For example, "by using the first-person pronoun, Paul includes himself with

⁷ Cf. "we who turn away" (ἡμεῖς οἱ [...] ἀποστρεφόμενοι, Heb. 12:25).

⁸ Martin (2001, 148-149) states: "When speaking of the end and envisioning himself in relation to it, Paul normally cast himself in the category of the living since he was alive at the time he wrote, but this was a convention, not a prediction."

those who will still be living at the Parousia, as he does in 1Cor. 15:52,” Malherbe (2008, 270) states.⁹ In summary, the arguments are three.

The first is the pragmatic use of the personal pronoun “we,” used not in a typological sense (those who will be alive at the Parousia), but in a pragmatic sense (you and I). The second argument is intertextual. In 1Cor. 15:51-52, Paul states: “we will not all fall asleep [i.e. die]” (πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα).

It is to be admitted, notwithstanding, that later Paul does include himself with those who will die before the end. For example, in 2Cor. 4:14, the same Paul affirms: “he who raised the Lord Jesus will also raise us with Jesus and present us with you [presumably, who will still be alive].” Whether this represents an evolution in Paul’s eschatological expectations is not a question to be answered here. As far as *1 Thessalonians* is concerned, Paul expresses the hope to be alive at the Parousia. So, he is not necessarily prophetic, but rather proleptic.

The third argument regards the expression “at the coming of the Lord” (εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ Κυρίου, 1Thess. 4:15). To say that Paul identifies with the living just because he was part of the living when he wrote, does not do justice to the expression “at the coming of the Lord.” The preposition is used here in a temporal manner expressing the limit: “until the coming of the Lord” – and this suggests continuity. As Malherbe (2008, 271) reflects, “the dogmatic interest that drives this line of interpretation obscures the consolatory function of Paul’s words.” If he is to be understood, Paul needs no defence. He thought he would be alive at the Parousia and this is a fact. As explained above, this is not to mean that he predicted this. It was a statement of hope.

2.1.3. “Turn away from such people” (2Tim. 3:5b)

In one of the exhortations regarding the end times, Paul writes to Timothy that “in the last days there will be difficult times” (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνοστήσονται καιροὶ χαλεποί, 2Tim. 3:1). The future tense of the verb “to be” seems to point out to later, remote, times when the eschatological profile of the humankind will take definitive shape. However, the passage ends with the warning “turn away from such people” (τούτους ἀποτρέπου, 2Tim. 3:5b). The imperative present appears to draw attention to the then current state of affairs.

⁹ Likewise, “the writers rank themselves with those who will live to see the Parousia, referring to them in the first person plural, whereas «those who have fallen asleep» are referred to in the third person, cf. 1Cor. 15:52, where Paul says that at the last trump «the dead will be raised incorruptible and we (καὶ ἡμεῖς, i.e. the living) shall be changed.» In 1Cor. 6:14 («God [...] will raise us also»), those who are to be raised are spoken of in the first person plural, but no distinction is drawn there between those who have died and those who will still be alive: «us» means «us Christians» generally” (Bruce 2002, 99). “At this point in his ministry, it appears that Paul believed that he was going to remain alive until the coming of the Lord (cf. 1Cor. 15:51-52), although he admits that he did not know exactly when the day of the Lord would come (1Thess. 5:1-2)” (Green 2002, 222).

Some scholars explain this riddle by acknowledging a certain amount of evil which was already at work in Paul's time. But this evil was not complete. Things were to worsen until the cup is filled to the full. Jesus' Olivet discourse is perceived to teach about seasons of developing wickedness. These will escalate until the climax of all evil, which is the revelation of the man of lawlessness in 2Thess. 2:3-12 (Hendriksen/Kistemaker 1953-2001, 282-283). Beside the intertextual arguments, the conjunction γάρ, argues Ellicott (2008, 145), favours the same evolutionary view of evil, as it "serves clearly and distinctly to connect the future and the present." However, there is no evidence in favour of this claim.¹⁰ Needless to say, this line of argumentation derives from considerations after the fact. The question is: did Paul have a long development of wickedness in mind? Apparently not. He viewed the eschatological times as already unfolding. Below, I will delineate the main arguments.

First, the same conjunction mentioned above is to other scholars an evidence opposite to Ellicott's view: "the connective *gar* establishes a strong link to the *toutous* whom Timothy is to avoid and who have all the characteristics listed in the vice-catalogue. Notice further that this connection also makes their practices the sign that the 'hard seasons' of the last days are truly approaching and perhaps even present" (Johnson 2008a, 406). Second, the imperative present whereby the writer commands Timothy to have nothing to do with such people "reflects the actual situation" (Towner 2006, 206, 561).¹¹ Third, "these also" (καὶ τούτους) implies that the arguments and quarrels described in 2:23 were already active in the church (Marshall/Towner 2004, 776). Fourth, the conjunction καί links the succeeding imperative clause to the preceding vv. 1-5 and, by implication, to the imperative of v. 1. Thus, Paul simultaneously instructs Timothy to be knowledgeable about the difficulty of the last times, which results from the evil characteristics of people living in it, "and" exhorts him continually to "avoid" or "turn (himself) away from"

¹⁰ The sequence ἐκ τούτων in v. 6 may suggest this, albeit the partitive meaning of the preposition does not speak in itself about eschatological prototype germinating in the present, which will reach an extended scale later.

¹¹ The verb ἀποτρέπομαι is a NT *hapax legomenon*. The reference to "them" (τούτους) connects the profile set out in vv. 2-5 to "those" beginning in v. 6 (ἐκ τούτων) who reflect this eschatological reality in Ephesus. See also: "The present linear aspect describes Timothy's ongoing behavior, confirming that the prophecies about the end times (vv. 1-4) have now come true in Timothy's time" (Mounce 2002, 548). The nature of the separation needs to be qualified. According to Lea/Griffin (2001, 226), "Timothy had to turn his back constantly on such people. [Yet] The command did not demand a termination of all personal relations (Paul had called for kindness to all in 2:24), but it does suggest that he had to practice a separation in spirit from the actions and attitudes of the errorists." In the Pastorals, Paul asked for separation from the false teachers (1Tim. 4:7, 6:20, Titus 3:9-11), while teaching everybody (including the deceived) was urged and worth it (see 2Tim. 2:24-26).

those who hold to an outward form of Christianity (the antecedent of τούτους) (Knight 1992, 433).

2.2. Other NT epistles

2.2.1. “Until the coming of the Lord” (James 5:7)

In the beginning of James 5, the author addresses the rich and condemn their unrighteous behaviour. Then, the writer turns towards the oppressed and prompts them to be patient “until the coming of the Lord” (5:7). This advice would make little sense if the promise that the Lord will intervene in the lifetime of the recipients were not to be taken in a literal manner. Based on this rationale, the overarching meaning of the technical term παρουσία,¹² other clear-cut expressions in the near context (especially in v. 8-9), and the Christian¹³ character of the epistle, there is quite a consensus among scholars (Braumann 1986, 901; Oepke 1964, 868)¹⁴ that in James 5:7 the author speaks about the coming of Christ.

This is not to overlook the fact that there have been proposals to read the phrase “the coming of the Lord” as the coming of God in judgement. This vein of argumentation builds on the assumption that *James* is a Jewish document, on Jewish literature, and on the fact that since God is presented as coming to judge in James 4

¹² “The term *parousia* can be used in a straightforward sense of the ‘arrival’ or ‘presence’ of persons (1Cor. 16:17, 2Cor. 7:6-7, 10:10, Phil. 1:26, 2:12) and of Satan (2Thess. 2:9) and once of God (2Pet. 3:12). But the predominant use is with reference to the future coming of Jesus (1Cor. 15:23, 2Pet. 3:4, 12, 1John 2:28) as Son of Man (Matt. 24:3, 27, 37, 39) or, above all, as “Lord” (*kyrios*): 1Thess. 2:19, 3:13, 4:15, 5:23, 2Thess. 2:1, 2Pet. 1:16. It is certainly the case, then, that James’ double use of *parousia tou kyriou* in 5:7-8 reflects a virtually technical Christian usage (Mussner, 201; Chaine, 120; Cantinat, 232; Mayor, 161; Ropes, 293; Marty, 192; Laws, 208; Martin, 190) and, in all likelihood, refers to the coming of Jesus as judge (Davids, 182; Dibelius, 242-243; Mussner, 201; Laws, 208-289)” (Johnson 2008b, 314).

¹³ “The majority of commentators note the strongly Christian tone throughout James, the doubtfulness of references to the parousia of God, and the common technical sense of parousia in the NT, and therefore argue that the event referred to here is the coming of Christ [...]. This seems to be the most reasonable position, for James is not a thinly Christianized Jewish document, but a thoroughly Christian one; it is hard to see how a Christian writer could mean anything else by this term, and it is easy to understand how James, like most NT writers, could refer to God as judge in one breath and Christ in the next (e.g. Revelation). The Christian hope, then, is the coming of Christ when all the wrongs suffered will be set right” (Davids 1982, 182-183).

¹⁴ See also Dibelius/Greeven (1976, 242): “This saying urges the audience to await patiently the great change of fortune which will take place at the parousia”; Adamson (1976, 190): “As an incentive to patience James appeals to the prospect of God’s speedy intervention and bids his readers to look for the coming of Christ.”

and 5:1-6, He must be the “Lord” in 5:7, too (Davids 1982, 182).¹⁵ However, these proposals have received strong criticisms in literature and, therefore, been denied as viable explanations.

To summarize, James 5:7 urges the Christians who were exploited by the rich to endure until the coming of Jesus, which was not far. The link between the present and the future is realized by the preposition ἕως, which expresses continuity. The context shows that for James, he and his contemporary, alongside the wicked rich, were living “in the last days” (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, v. 3) when “the coming of the Lord is near” (ἡ παρουσία τοῦ Κυρίου ἤγγικεν, v. 8) and “the Judge is standing at the door” (ὁ κριτῆς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν, v. 9). Above all, the commandment to be patient, which is spelled out in the imperative-aorist combination, suggests that the necessity to take quick action allows for no delay. The semantic force of the perfective aorist conveys urgency.

2.2.2. “Salvation is ready to be revealed at the last time” (1Pet. 1:5)

In the introductory statements of the epistle, Peter writes to those forming his audience that they are shielded by God’s power “for the salvation ready to be revealed at the last time” (εἰς σωτηρίαν ἐτοιμὴν ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ, 1Pet. 1:5). What Peter is saying here depends on the meaning the reader ascribes to the noun “salvation,” to the adjective “ready,” and to the expression “at the last time.” I will now approach these three notions, one by one.

The salvation Peter speaks of in 1Pet. 1:5 must be the future salvation, as he explains in other parts of his book. Thus, the passage of 1:9-11 reads:

[...] receiving the goal of your faith – the salvation of your souls. The prophets, who were prophesying about the gift meant for you, searched for and inquired about this salvation. They were trying to look for the time and circumstances the Spirit of Christ, who was in them, was predicting the sufferings for Christ and the glory following after them.

The salvation here is the glorious salvation at the end of times, not the spiritual salvation acquired by Christ’s death (Schreiner 2007, 63-64).¹⁶ Likewise, in 2:2, Peter exhorts Christians to long for “the pure spiritual (λογικόν) milk” so that they

¹⁵ Cf. TEST. JUD., 22:2; TEST. LEVI., 8:11; ASS. MOS., 10:12; ETH. ENOCH, 92-105; TEST. ABR., 13; SYR. BAR., 55:6; HERMAS, 5.5.3; 2 CLEMENT, 7:1; some of these passages use παρουσία.

¹⁶ Schreiner (2007) also states: “Salvation can be defined as being rescued from God’s judgment or wrath on the last day (1Pet. 4:17; cf. Rom. 5:9, 1Thess. 5:9). In popular circles salvation is usually conceived of as a past or present possession, and both of these notions are found in the New Testament (cf. Eph. 2:8-9, 1Cor. 1:18). In the majority of cases, however, salvation refers to the future glory believers will enjoy, and it is clear that Peter conceived of salvation in future terms here.”

may grow “towards salvation” (εἰς σωτηρίαν). Since the salvation is not presented as a state (spiritual salvation), but rather as a destination (eschatological salvation), it means that the author has in view that final salvific, vindicative, intervention of God on account of His people.¹⁷ Salvation is therefore a present reality, but not yet fully revealed. However, “the moment of its revelation is very near” (Michaels 2002, 23). This nearness is mainly grounded in the use of the adjective ἔτοιμος, which we are now turning to.

According to some scholars, the adjective “ready” qualifies the noun “salvation” and therefore tells nothing about the readiness of that salvation to be revealed. The moment of revelation seems to these scholars a matter of divine decision (Kistemaker/Hendriksen 1953-2001, 45). From a syntactical point of view, the adjective is clearly in agreement with the noun “salvation.” But to exclude the time-element from the equation altogether seems unwarranted. The infinitive ἀποκαλυφθῆναι, which follows the collocation σωτηρίαν ἑτοιμίην, is telic. The salvation spoken of is not just prepared, but it is ready to be revealed, “a theme sounded frequently in this letter and a theme that adds urgency to its message” (Achtemeier/Epp 1996, 97-98). The time-element is then ingrained in the whole syntactical combination. As J. Ramsey Michaels points out:

The terminology varies, but Peter clearly awaits a sudden, supernatural intervention of God in history, both for salvation (vv. 5, 9, 13) and judgment (1:17, 4:5, 17), and this expectation powerfully shapes much of what he writes. Although he does not try to fix the exact time, Peter regards the salvation as ready (ἑτοιμίην) to be revealed (cf. God as τῷ ἑτοιμῶς ἔχοντι κρίναι, “the One who stands ready,” in 4:5; also the references to what God has “prepared” in Matt. 25:34 and in 1Cor. 2:9). ἑτοιμίην reinforces and intensifies the phrase “reserved in heaven.” The “chosen people” stand on the threshold of their inheritance; its unveiling is both imminent and certain. (Michaels 2002, 23).

The readiness of the soteriological revelation is associated with the last time. In other words, it is ready because it is “the last time.” This wording is unique to Peter,¹⁸ but the concept is well represented in the NT. The time called “last” is the *terminus ad quem* of the present age, a period which was inaugurated in the life of Jesus and with the birth of the Christian church (e.g., Acts 2:17, Heb. 1:2).¹⁹ Davids

¹⁷ Cf. “The end of all things drew near” (Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν, 1Pet. 4:7); “in order to rejoice in the revelation of His glory” (ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι, 4:13); “it is the time for the judgment from the house of God to begin” (ὁ καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ Θεοῦ, 4:17); “the sharer in the glory about to be revealed” (ὁ καὶ μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός, 5:1).

¹⁸ The NT writers generally prefer to use other terminology, such as “day of judgment,” “last day(s),” and “that time.”

¹⁹ “Here and elsewhere in the letter it is evident that *1 Peter* expresses the common eschatological conviction of the early Church (Bowman 1962; Aune 1992) that with the revelation of

(1990, 53-54) contends that 1Pet. 1:5 does not focus on the end as such (either as a whole or the closing stages), “but on the final scene of the age, when Christ will return to judge the godless and resurrect and reward those who believe (e.g., John 6:39-44, 12:48)” (cf. Jobes 2005, 87).²⁰

Accordingly, Peter speaks in 1Pet. 1:5 about the eschatological salvation, which was already prepared and ready to be revealed. In his estimation, they were yet living in the last time, that is, in the end of the period called “end of time.”

3. Explicit statements on “nearness”

Another group of propositions regarding the nearness of Christ’s return consists of explicit statements. I call “explicit” the statements wherein the closeness or imminence of the Parousia is straightforwardly affirmed. Some of these are clothed in metaphorical language, some are not. The references will once more be divided into Pauline and non-Pauline.

3.1. Pauline epistles

3.1.1. The day of salvation is nearer (Rom. 13:11-12)

Rom. 13 begins with admonitions on good behaviour and healthy attitudes with regards to authorities (vv. 1-10). Love is by far the best motivation of these, but Paul adds one more – the present time or hour (τὸν καιρὸν, ὥρα ἤδη, v. 11). The adverb ἤδη is then replaced by νῦν in order to make it clear that the time Paul speaks of is already here, is now. Thus, he states: “our salvation is nearer now than when we first believed” (Rom. 13:11). Being a comparative of ἐγγύς, ἐγγύτερον can be both spatial and temporal, but here is temporal due to its association with adverbs of time in the same sentence. The salvation spoken of is the same like the one in 1Pet. 1:5 – the eschatological one (Dunn 2002, 786). If it were the individual or spiritual salvation in view, it would make no sense to describe it as “nearer” (either in time

Jesus as Messiah (1:10-12, 20) the last of the ages is at hand (1:20, 4:7), that the final judgment of God is commencing (4:17-18; cf. 1:17, 4:5), and that therefore Christians are to entrust themselves in confidence and obedience to a faithful Creator (1:21, 4:19). In this letter, with the sole exception of 1:12, the verb *apokalyptō* (1:5, 5:1) and its related noun *apokalypsis* (1:7, 13, 4:13) refer to the future and final revelation (of Jesus Christ, salvation, or glory)” (Elliott 2008, 338).

²⁰ In the same vein, “the Last Day is the Day of Judgment; the Last Days, Time, Hour are either the age of the Christian dispensation or that portion of it which lies nearest to the End, when the signs of the Parousia are beginning to show themselves. Either the first or the last of these meanings must be that of St. Peter. [...]. Many commentators, however, regard the phrase as meaning “in the last days,” in the time of darkness and suffering. The Parousia puts an end to the suffering, but, coming suddenly, may be said to come in the midst of it all. Upon the whole this appears to be the best explanation” (Bigg 1901, 102).

or space). What Jesus accomplished for the sinner is always and to the same degree present with the sinner as long as grace is available. Therefore, the salvation offered when Christ comes back is what Paul envisions here.²¹ The end was nearer at the time of writing when compared with the time when they first embraced Christian faith. To be sure the audience gets the point, Paul uses also metaphorical language in the next verse: “the night has advanced and the day drew near” (v. 12). Though the noun “night” (νύξ) is found only here in *Romans*, its meaning is to be drawn from the noun “day” (ἡμέρα), with which it stands in contrast. The eschatological meaning of “day” is well established in Paul (e.g., Rom. 2:5, 16, 1Cor. 1:8, 3:13, 5:5, 2Cor. 1:14, etc.; cf. Heb. 10:25). If the noun “day” stands for the future age, the “night” must refer to the present age (cf. also Cranfield 2004, 682). This present age is said to have advanced as the future age came close.

3.1.2. “The time is shortened” (1Cor. 7:29)

In 1Cor. 7, Paul tackles the issues of marital relationships, religious adherence, and slavery and his primary orientation is that everyone should remain in the situation or condition he or she was when they were called in the church (vv. 17, 20, 24, 26). At the same time, if someone, as a concession, marries this is not a sin, but the two partners should behave as if they are not married. This unusual advice is grounded in two realities: 1) “the time has been shortened” (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν, v. 29a) and 2) “the shape of this world passes away” (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, v. 31b). The relation between the two phrases makes it quite clear that the time Paul had in view was the historical time of this earth. History was coming to its conclusion. This impression was probably based on what Paul calls “the present distress/crisis” (διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην, v. 26). He does not explain what makes this crisis but its relation to the coming of the end seems obvious. Below, I will delve in some depth into the meaning of the words the author uses to convey the approaching end.

When it expresses time proper, the noun καιρὸς in the canonical Hellenistic Greek, as well as in the non-canonical Hellenistic Papyri, means ‘a season’, ‘a fixed time’, and ‘a stage or period’ (Friberg et al. 2000, 212; Dellling 1964, 461; Moulton/Milligan 1930, 315). Its association with the participle συνεσταλμένος suggests that in 1Cor. 7:29 καιρὸς means ‘a period of time’, since it is described as “having been shortened.” Specifically, it stands for ‘the time before the Parousia’. This idea is based on Paul’s semantic habits and the confirmation of the usage in similar literature. Καιρὸς was used by Paul in the same letter and in others to refer to Christ’s return (e.g., 1Cor. 4:5, Rom. 13:11, 1Thess. 5:1, 1Tim. 4:1, 2Tim. 3:1, 1Pet. 4:17; cf. Rev. 1:3, 22:10). Also, both BDAG and EDNT perceive these two words as eschatological vocabulary (Arndt et al. 2000, 498; Baumgartner 1990,

²¹ The two aspects blend at the end: “Every day brings us closer to that final day when all that we have anticipated in Christ will become a reality” (Mounce 2001, 247).

233).²² BARNABAS, 4.3b.1-3 quotes Enoch saying: Εἰς τοῦτο γὰρ ὁ δεσπότης συντέμηκεν τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας, ἵνα ταχύνη ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ, καὶ ἐπὶ τὴν κληρονομίαν ἦξει (Kraft 1971, 72-218) (“For this reason, the Master cut short the times and the days so that His beloved might hurry and come for the inheritance.”).²³ The perfect passive of συστέλλω seems to be reflective of divine causation. It was God who shortened the time before the Parousia.

Τὸ λοιπόν refers to the remaining time before the Parousia. This time is depicted in 2Esd. 16:40-48 in a language similar to Paul’s.²⁴ One may wonder what significance τὸ λοιπόν may have as these words precede the conjunction ἵνα. It seems that Paul “rather frequently puts words in front of ἵνα for emphasis; 2Cor. 2:4, Gal. 2:10, Rom. 7:13, Col. 4:16” (Robertson/Plummer 1911, 155). So the time that remained before the Parousia is important for the reasons enumerated after ἵνα. Moulton (2006, 178) considers that Hellenistic Greek innovates upon the combination of ἵνα with the subjunctive mood, ascribing to the conjunction the role of introducing a command, a role held in the Classical Greek by ὅπως in combination with the future indicative.²⁵ However, the commands in the subjunctive are less strong than in the imperative, all the more because they are rendered in the third person plural: “Let those who have wives be as if they do not have, etc.”

The fashion of this world refers to the world as we know it. This form of the world, says Paul, is passing away (παράγει). The present indicative has a twofold aspect: it expresses progress and denotes a reality which is specifically present by the time of the writing (Fanning 1990, 199-200). Because the world was currently and progressively passing away, Paul could say that the time had been shortened.

²² As Fee (1987, 338-339) puts it, “more likely the noun ‘time’ refers to the eschatological event of salvation, which has been set in motion by Christ’s death and resurrection and the gift of the Spirit.”

²³ The idea of the eschatological times being shortened is also present in Matt. 24:22.

²⁴ This is a the Jewish Apocalypse, which reads: “Hear my words, O my people; prepare for battle, and in the midst of the calamities be like strangers on the earth. ⁴¹ Let the one who sells be like one who will flee; let the one who buys be like one who will lose; ⁴² let the one who does business be like one who will not make a profit; and let the one who builds a house be like one who will not live in it; ⁴³ let the one who sows be like one who will not reap; so also the one who prunes the vines, like one who will not gather the grapes; ⁴⁴ those who marry, like those who will have no children; and those who do not marry, like those who are widowed. ⁴⁵ Because of this, those who labor, labor in vain; ⁴⁶ for strangers shall gather their fruits, and plunder their goods, overthrow their houses, and take their children captive; for in captivity and famine they will produce their children. ⁴⁷ Those who conduct business, do so only to have it plundered; the more they adorn their cities, their houses and possessions, and their persons, ⁴⁸ the more angry I will be with them for their sins, says the Lord” (NRSV).

²⁵ Porter (1999, 235) seems to ascribe a resultative meaning of ἵνα in 1Cor. 7:29, “the time stands shortened, with the result that those having wives might be as those not having [wives].”

From an exegetical point of view, the fact that the present tense replaces a future suggests that Paul expected the end of the world to be at hand (Lange et al. 2008a, 161). Kistemaker/Hendriksen (1953-2001, 244) argues that Paul “is not advocating celibacy, separation, or divorce”, but that he urges Christians to be ready to leave the things of the world at any moment. Since marriage is part of the fashion of this world and this form is passing, Paul can prompt Christians metaphorically to be married as if they are not, that is, to be ready to leave it any time soon. Not even marital relationships should avert someone from serving God at the end of earth’s history.

The context of the passage compels us to see marriage, weeping, rejoicing, buying, and using or dealing with the world, as features of the present world.²⁶ When Paul warns about these activities, he has in mind those dimensions which are subject to the law of entropy, since “the life situation of the Christian community is transitory” (Orr/Walther 2008, 221).

The apostle may have come to this conclusion by interpreting the then current state of affairs (ἡ ἐνεστῶσα ἀνάγκη, 1Cor. 7:26) in light of the eschatological tribulation spoken of by Jesus (ἀνάγκη μεγάλη, Luke 21:23; cf. θλίψις μεγάλη, Matt. 24:21). With escalating fatalities in mind, the end of time seemed to have come nearer.

3.1.3. “The Lord is near” (Phil. 4:5)

The expression used by Paul in Phil. 4:5 is somewhat incomplete. Is he referring to the coming of the Lord or His presence? In other words, is the adverb “near” to be understood as a spatial or a temporal reference? A few commentators see here the first dimension (Keener 1993, electronic ed.; Calvin 1998, electronic ed.; Victorinus 1999, 281). They usually affirm that “the Lord is near” (ὁ Κύριος ἐγγύς) in an existential sense, joining His people in His providence. This interpretation is usually based on the premises of the near context (especially the following verses which have no eschatological tinge) and the *Septuagint* where the Lord is seen to be close to His people (e.g., Deut. 4:7, Ps. 145:18). However, for this to be true, the noun Κύριος must refer to God, the adverb ἐγγύς has to denote spatial nearness, and the context should contain no eschatological construct. Notwithstanding, these conditions seem not fulfilled. In the Gospels, the Lord stands usually for God. In Paul, however, it mostly points to Christ, all the more so when the noun is articular. It is true that in the OT God is pictured as close (ἐγγύς) to His people (e.g., Ps. 33:19, 119:151, 145:18), but this usage is foreign to the NT. In the NT, when ἐγγύς has Christ as the subject of the verb it modifies, then the adverb is temporal (Matt.

²⁶ “What does Paul really say? Marriage, tears, joys, purchases, the whole world of earthly things – we Christians may have all of them, use all of them, experience all of them – how? for what they are, as belonging to the σχῆμα or form of this present world” (Lenski 1963, 319).

24:33, 26:18; cf. Rom. 13:11, Rev. 1:3, 22:10). The prior context confirms these thoughts. Phil. 3:20-21 speaks about Christians who were awaiting for the Lord Jesus Christ to come from heaven.

The truth is that to the majority of specialists the adverb ἐγγύς “is a temporal reference to the nearness of Christ’s return” (Greenlee 1992, electronic ed.; Vincent 1897, 133-134; Hendriksen/Kistemaker 1953-2001, 194; Fee 1999, 175). It seems that the statement in Phil. 4:5b reflects the prayer, the expectation, and the longing of the early church for the Lord’s early return (e.g., 1Cor. 7:29-31, 16:22, Heb. 10:37, James 5:8-9) (Loh/Nida 1995, 128). Yet, some scholars argue for a twofold meaning: the temporal-eschatological one, alongside the spatial-providential one. The latter is understood as a perpetual nearness, akin to the one promised in Matt. 28:20. Bruce (1989, 142-143), for instance, states that “if time alone were in view, then it might be thought that the assurance is more valid for those living only a short time before the unknown date of his advent than for those living a longer time before it; but in the sense that Paul’s words probably bear here the Lord is always equally near his people, continually “at hand” (KJV).”²⁷ I take issue with the assumption that a word can be and is used at the same time with two (heavily) different meanings. Paul must have had one primary focus and that seem to have been the temporal. To him, the Lord’s coming was at hand.

3.2. Other NT epistles

In this last section I will deal with four more letters: *Hebrews*, *James*, *1 Peter*, and *1 John*. All use self-evident propositions about the soon coming of Christ. The review, therefore, is meant to complete the picture about the expectation of the early church, more than to decide whether the Parousia is in view or not.

3.2.1. The One coming does not delay (Heb. 10:37, 2Pet. 3:9)

The *Epistle to the Hebrews* contains one of the most beautiful and straightforward promise regarding the soon return of Christ: “there is just so, so little *time*, the One coming will have come and will not delay” (ἔτι γὰρ ὅσον ὅσον, ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονίσει, Heb. 10:37). Here, the author quotes, or rather paraphrases Hab. 2:3. While the OT prophet was waiting for a prophecy to fulfil, the NT writer has a person he awaits for. The phrase “there is just so, so little time” is not found in Habakkuk, but was probably taken from the LXX of Isa. 26:20 (“a little moment”). The identity of the one awaited is pictured in messianic terms. The coming One is

²⁷ “In both time and space, God is available to us. He is not far removed in heaven but present in our hearts to hear and relate to us. His nearness also means he knows us and what we are. In time, God is near, for he is coming again. Then we will receive our rewards for living like Christ rather than like the world” (Anders 1999, 261); see also Lange et al. (2008, 67).

the Messiah, as John the Baptist testifies (Matt. 11:3, Luke 7:19) (Bruce 1990, 272-274). The context of the chapter supports the idea that 10:37 has the Messianic coming in view. In 10:25, the reader is already invited to see that “the day is drawing near” (ἐγγίζουσιν τὴν ἡμέραν). There is no need then to discriminate between the coming divine judgment which is approaching and the end of earth’s history (against Ellingworth 1993, 555). They are one and the same.

Some authors assume that the delay of the Parousia was troubling the church (Attridge/Koester 1989, 303; Lane 2002, 305), and this is the reason why the writer appeals to Hab. 2:3 to instil hope and a state of expectedness. But this does not necessarily seem so. The author is simply eschatological in perspective (Moffatt 1924, 157). Apparently, “for Hebrews the delay of Christ’s return is part of a more basic issue: the fact that God’s promises have not been fully realized” (Koester 2008, 463). So, he speaks about the imminent return simply because the great promise was not yet fulfilled. The advice does not singlehandedly spring from a delay-crisis. *Hebrews* affirms, at the same time, that the Coming One does not delay (οὐ χρονίσει) just as Peter states in a synonymous vocabulary that “the Lord does not hesitate/delay” (οὐ βραδύνει Κύριος, 2Pet. 3:9). Unlike *Hebrews*, which provides no support in context, Peter adds some soteriological rationale for the passing of time.

3.2.2. The Parousia and Judgment are at hand (James 5:8-9)

The fifth chapter of the *Epistle of James* touches upon the unrighteous deeds of the rich and the soon divine vindication on account of the oppressed. About the wicked rich, James says they “stored up wealth in the last days” (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, v. 3). Living in the last days makes the advice to be patient and await for the Lord’s return (v. 7) adequate. As I argued earlier, 5:7 infers that the addressees may live to see their vindication at Christ’s coming. This is strengthened by two more statements in vv. 8-9: “the coming of the Lord is near” (ἡ παρουσία τοῦ Κυρίου ἤγγικεν, James 5:8) and “the Judge has stood at the door” (ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν, James 5:9). The perfect ἤγγικεν “indicates that the coming is near” (Adamson 1976, 191).²⁸ Also, the causal use of ὅτι is another argument that James argues for “the Lord’s [eschatological] proximity” (Johnson 2008, 316). Following up, in 5:9, the image of the Lord standing before the door is apocalyptic (Dibelius/Greeven 1976, 244) and also eschatological, as it “underscore[s] the imminence of judgment” (Martin 2002, 192; cf. Ropes 1916, 297). As Richardson (2001, 223) puts it: “Signs indicate the nearness of the harvest, just as the sign of the Lord’s presence at the “door” indicates the nearness of his coming. Just as the coming of the Judge is the coming of judgment, so the coming of the kingdom is also the coming of the King.”

²⁸ “While famous for its use with the kingdom of God in the synoptics, e.g. Mark 1:15, ἤγγικεν is used several times of the parousia (Rom. 13:12, Heb. 10:25, 1Pet. 4:7)” (Davids 1982, 184).

3.2.3. The eschatological judgment is about to begin (1Pet. 4:5, 7, 17)

In appealing to his audience to wholeheartedly fight against sin, in anticipation of the end, Peter underscores the importance of imitating Christ's own battle with sin (1Pet. 4:1) and the importance of living in accordance with God's will (v. 2). Then, he proceeds with a comparison between the pre-conversion life of Christians to whom he was writing as well as the current lifestyle of the Gentiles (τὰ ἔθνη) and the post-conversion life of the former. In the present, converted Christians suffer excessive insults from the Gentiles, yet the latter will have to face the divine judgment (v. 5). This judgment is presented by Peter as a process about to take place. The use of the adverb ἐτοίμως clearly suggests this (Davids 1990, 153; Elliott 2008, 729). This adverb is used a few times in the LXX and it always describes an action to take place speedily or soon (e.g., Ezra 7:17, 21, 26, Dan. 3:15). Likewise, in the NT, the adverb describes something ready to take place anytime soon (Acts 21:13, 2Cor. 12:14).

The readiness of the judgement is also bolstered by the statement “the end of all things²⁹ is near” (πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν, v. 7a), which is why keeping alert, sober, and prayerful is mandatory (v. 7b). Achtemeier/Epp (1996, 293) states: “that the end (τέλος) mentioned is the time of the final transformation of reality is indicated by the emphatic position of «all things» (πάντων) at the beginning of the sentence.” The end times require also love for one another, hospitality, and service (vv. 8-11).³⁰ The end will also bring fierce trials (πυρώσεις),³¹ but Christians should not loose heart and neither be ashamed for being what they are (vv. 12-16), primarily because “it is the time for judgment to begin” (ὅτι ὁ καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα, v. 17), and this is terrible news for the ungodly (v. 18). Here is how Peter closes the circle begun in v. 5. The end (and the preceding judgment) is

²⁹ The adjective πᾶς could also be masculine (“all men” or “all people”), since it is rendered in the Genitive. Yet, it is more likely to be understood as a neuter, “all things.” See Hiebert (1982, 244).

³⁰ According to Schreiner (2007, 210-211), typical NT eschatology discourages the setting of dates or any sort of future mapping. Also, eschatological passages of the Greek Testament do not invite believers to turn away from the affairs of the world and simply gaze at the heavens. The news of the end “is invariably used to encourage believers to live in a godly way (cf. Matt. 24:36-25:46, Rom. 13:11-14, 1Cor. 15:58, Phil. 4:4-9, 1Thess. 5:1-11, 2Pet. 3:11-16). [...] The imminence of the end should function as a stimulus to action in this world. The knowledge that believers are sojourners and exiles, whose time is short, should galvanize them to make their lives count now” (ibid.).

³¹ Cf., “The fact that Peter understands the persecution of his readers to be the beginning of eschatological judgment does not necessarily mean that he thinks the return of Christ is imminent. Although he may believe that, his reference to persecution as God's judgment makes a different point intended to comfort and console his readers” (Jobes 2005, 293).

near. Indeed, the judgment mentioned occurs prior to the end (Michaels 2002, 270)³² and culminates with the salvation of the faithful (1:5) and their vindication in the eyes of the wicked (5:6).

3.2.4. The antichrists and the last hour (1John 2:18)

John is one of the very few who relate the approaching of the end times with a reason. “Children,” he says, “it is the last hour [...], there are many antichrists, wherefore we know that it is the last hour” (1John 2:18). The sign of the last hour (ἐσχάτη ὥρα) is the presence of many antichrists in the world. The term ἀντίχριστος is unique to *John*. To the author, anyone who denies that Jesus is the Messiah is a liar (ψεύστης) and an antichrist (2:22). The spirit of the antichrist is already at work in the time of John,³³ denying the Messianic claims of Jesus (4:3). In his second epistle, John resumes that many deceivers had gone out in the world not confessing that Jesus Christ came in the flesh. Such a person is an antichrist (2John 1:7). The relationship between the presence of antichrists on earth and the end of time³⁴ goes back to Christ’s eschatological discourse. In the development of his argument, Jesus places the false christs (ψευδόχριστοι) as the last sign before the Parousia (Mark 13:22-26, Matt. 24:24-30). Probably³⁵ that is the reason why John links the antichrists of his age not only with the time of the end, but with “the last hour,” that is, the last portion of the time of the end.

The expression “the last hour” made some to defend John’s apparent erroneous temporal estimation. Because the expression translated “the last hour” is anarthrous in Greek, Westcott (1902, 69) argues that here it is in view “*a* last time” not “*the* last time.” It is an OT concept which was “used for the distant future” from the perspective of the prophet. But, as Blass et al. (1961, 134) affirms, there are instances, primarily in relation to time, when the article is omitted with ordinals and the

³² Cf. “The meaning appears to be that the sufferings of the Christians are the actual beginning of the final judgment” (Bigg 1901, 181).

³³ By connecting the image of the antichrist and the then current state of affairs, John “historicizes the mythical figure” (Bultmann 1973, 35-36). He sees a confirmation that, for John, the last hour had indeed come, in 2:8 “the darkness is passing away and the true light is already shining.”

³⁴ This is also visible at the structural level, as the chiasmus of 1John 2:18 shows: A. This is the last hour; B. Antichrist is coming; B’. Many antichrists have come; A’. This is the last hour.

³⁵ “Jesus taught that false Christs would appear in the last days (Matt. 24:24, Mark 13:22). In practice there is little difference between a false Christ and an antichrist, for both are opposed to the true Christ. It is very likely, then, that when the author says his readers have heard that antichrist is coming he is referring to the message they heard from the beginning (when they were first instructed in the faith), which included teaching about the coming of the antichrist(s)” (Kruse 2000, 98-99).

grammar calls the anarthrous construction in 1John 2:18 as “understandable.”³⁶ The translator has, therefore, to supply the missing article. AUGUSTINE (*Tractate in Epistulam Joan*, 3.3) also tries to save faces of John’s statement: “This same last hour is long; yet it is the last. For he has put ‘hour’ for ‘the last time’; because it is in the last times that our Lord Jesus Christ is to come” (NPNF, 476). Needless to say, “the epistolary author would scarcely need to make an urgent announcement of such a general truth. Since he has just said that the world is passing away, since the presence of the Antichrists is cited as a sign of the end, and since the coming of Christ is mentioned in 2:28, there can be little doubt that the author thought the end was coming soon” (Brown 2008, 330-332).³⁷ In a similar manner, Chaine (1939, 167) contends that John offered an opinion, but not a teaching.³⁸ However, this is an unnecessary and weak dialectic. The difference between an opinion and a teaching is too subtle to mean anything. A more straightforward trajectory is taken by Brown (2008, 330-332), who states that “like every other Christian who stated it then or since, he was wrong.”

The NT testifies that, with His first coming, Christ inaugurated the last days. We find this in Peter’s Pentecost sermon when he applies Joel’s prophecy (Joel 2:28) about the outpouring of the Spirit in the last days to his time (Acts 2:17; cf. Heb. 1:2, 1Pet. 1:20). Based on this, time could not extend long before the end. But John had more than that in mind. Probably, “John was thinking of the final stage in the last days (cf. 1Tim. 4:1, 2Tim. 3:1, James 5:3, 1Pet. 1:5, Jude 18); time had hurried past since the beginning of the church and now it was the last hour before the end (Marshall 1978, 148; cf. Strecker/Attridge 1996, 62-63). The noun ὥρα may either stand for a period of time, or for a moment in time. The meaning in view here is the latter. The whole phrase signifies that the decisive moment of the history of humankind is here (Haas et al. 1994, 61). Smalley (2002, 94-95) is of the opinion that the noun ὥρα is flexible and, therefore, John was not mistaken as such. This is because, at times, the Johannine eschatology is more realized (e.g., 2:8, 24, 4:13, 5:20), other times more futuristic (e.g., 2:28, 3:2).³⁹ However, this is not to say that in 1John 2:18 the emphasis is unclear. In the extent of antichristic manifestations, John “finds clear indication that the process is nearing completion (ὄθεν γινώσκομεν)”

³⁶ See also John 1:39, 4:6, 19:14.

³⁷ The intertextual evidences are plentiful: Rev. 22:20, 1Cor. 7:29, 31, Phil. 4:5, 1Pet. 4:7, James 5:8, Heb. 10:25, 37; 1 CLEMENT, 23:5; BARNABAS, 4:3, 21:3.

³⁸ The author states: “Il donne une opinion sur la dernière heure, mais pas un enseignement.”

³⁹ See also Akin (2001, 115): “John’s eschatology is flexible in that he both emphasizes the present experience of Christ that the believer has but also the promise of his return and the opposition he will encounter. Due to the fact that Jesus has inaugurated the kingdom, John can say with assurance that it is the last hour. It has been the last hour since the Son of God invaded the evil one’s domain and dealt him a death blow in the cross and resurrection. The ending of that final hour, however, is unknown.”

(Brooke 1912, 52). This is why eschatological flexibility does not account for indefinite protraction of time.

4. Conclusions

Although one can guess that not all specialists would confirm that the list of the texts reviewed in this paper supports the Parousia nearness, many of the texts successfully pass the test of exegesis and confirm the hypothesis that the first-century church’s belief was that Jesus was about to return within their time frame. As stated before, the NT epistles do not teach delay and their writers very rarely tell us why they believe in the soon return of Jesus. For example, John puts forward the presence of the antichrists as the reason to believe that they were living in the last hour (1John 2:18), Paul places the shortening of time in the context of some sort of distress and tribulation (1Cor. 7:26, 28), while in 2Tim. 3:1-5 the moral decadence of the first century human race turns into a claim that they were living in the times of the end. All these reasons have their “back-ups” in Christ’s Olivet Discourse.

Before close, I should also emphasize that the very fact that the Parousia is depicted in both impending terms and more general timing shows that the concept of nearness is more dynamic than usually assumed. The different dating of the NT books supports this claim. When the researcher sees, for example, that between the writing of *1 Corinthians* and *James* up to the *Revelation* and *1 John* we have around four decades, then this dynamic speaks of itself. If Christ’s return is at one point “at the door” and after 40 years is perceived as being “near,” then it means that the nearness of the Parousia allows for some flexibility. When after 40 years since *1 Corinthians* or *James*, *John* states the same closeness as Paul and *James* earlier, it may also suggest that from John’s time onward some more decades could pass until the consummation of history may occur, with Parousia being always near and, at the same time, indefinitely pending.

Bibliography

A. Primary Sources

- 1 CLEMENT = Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, Annie Jaubert (ed.), Paris, Éditions du Cerf, 1971, 98-204.
 - 2 CLEMENT = *Die apostolischen Väter* (“Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften als Grundlage für Seminarübungen, 2. Reihe”, 1. Heft, 1. T.), 3rd edition, Karl Bihlmeyer, Wilhelm Schneemelcher (post F. X. von Funk) (eds.), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1970, 71-81.
- ASS. MOS. = *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca, una cum historicum et auctorum Iudaeorum Hellenistarum fragmentis*, Albert-Marie Denis (ed.), Leiden, Brill, 1970, 63-67.
- AUGUSTINE = Augustine, *Tractate in Epistulam Joan*, in *The Nicene and Post-Nicene Fathers* (NPNF), vol. 7, Philip Schaff (ed.), Oak Harbor, WA, Logos Research Systems, 1997.

- BARNABAS = *Épître de Barnabé* (“Sources chrétiennes”, 172), Robert A. Kraft, Pierre Prigent (eds.), Paris, Éditions du Cerf, 1971, 72-218.
- BDAG = *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, William Arndt/Frederick Danker/Walter W. Bauer (eds.), Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- CHRYSOSTOM = John Chrysostom, *Homilies on 1 Thessalonians 7*, in PG, vol. 62, 1862, 391-466.
- EDNT = *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 3 vols., Horst Robert Balz/Gerhard Schneider (eds.), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1990.
- ETH. ENOCH = *Apocalypsis Henochi Graece* (“Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece”, 3), Matthew Black (ed.), Leiden, Brill, 1970, 19-44.
- HERMAS = *Die apostolischen Väter I: Der Hirt des Hermas*, Molly Whittaker (ed.), Berlin, Akademie-Verlag, 1967, 1-98.
- KJV = *King James Version*, 1769, BW10.
- NPNF = *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 7, Philip Schaff (ed.), Oak Harbor, WA, Logos Research Systems, 1997.
- NRSV = *New Revised Standard Version*, 1989, BW10.
- OECUMENIUS = Oecumenius, *Commentary on 1 Thessalonians 4*, in PG, vol. 119, 1864, 58-108.
- PG = Jacques Paul Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris, Imprimerie catholique, 1857-1866.
- SYR. BAR. = *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca: una cum historicorum et auctorum Iudaeorum*, in *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece*, vol. 3, Albert-Marie Denis (ed.), Leiden, Brill, 1970, 118-120.
- TEST. ABR. = *The Testament of Abraham. The Greek Text Now First Edited with an Introduction and Notes*, M. R. James (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1892, 77-104.
- TEST. JUD. = *Testamenta XII patriarcharum* (“Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece”, 1), 2nd edition, Marinus de Jonge (ed.), Leiden, Brill, 1970, 1-86.
- TEST. LEVI = *Testamenta XII patriarcharum*, 2nd edition, Marinus de Jonge (ed.), Leiden, Brill, 1970, 1-86.
- THEODORET = Theodoret, *Interpretation of 1 Thessalonians 4*, in PG, vol. 82, 1864, 502-527.
- THEOPHYLACT = Theophylact, *Exposition of 1 Thessalonians 4*, in PG, vol. 124, 1864, 1279-1326.

B. Secondary Literature

- Achtemeier, Paul J./Epp, Eldon Jay, *1 Peter: A Commentary on First Peter* (“Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible”), Minneapolis, MN, Fortress, 1996.
- Adamson, James B., *The Epistle of James* (“The New International Commentary on the New Testament”), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1976.
- Akin, Daniel L., *1, 2, 3 John* (“The New American Commentary”, 38), Nashville, TN, Broadman & Holman, 2001.
- Anders, Max, *Galatians-Colossians* (“Holman New Testament Commentary”, 8), Nashville, TN, Broadman & Holman, 1999.
- Arndt, William et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd edition, Chicago, IL, University of Chicago Press, 2000.

- Attridge, Harold W./Koester, Helmut, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (“Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible”), Philadelphia, PA, Fortress, 1989.
- Baumgarten, J., *Καίρως*, in *Exegetical Dictionary of the New Testament (EDNT)*, vol. 2, Horst Robert Balz, Gerhard Schneider (eds.), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1990.
- Bigg, Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, Edinburgh, T&T Clark International, 1901.
- Blass, Friedrich et al., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1961.
- Braumann, G., *παρουσία*, in *New International Dictionary of New Testament Theology*, Colin Brown (ed.), Grand Rapids, MI, Zondervan, 1986.
- Brooke, Alan England, *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles*, New York, C. Scribner’s Sons, 1912.
- Brown, Raymond E., *The Epistles of John: Translated, with Introduction, Notes, and Commentary*, New Haven, CT, Yale University Press, 2008.
- Bruce, F. F., *New International Biblical Commentary: Philippians*, Peabody, MA, Hendrickson, 1989.
- Bruce, F. F., *The Epistle to the Hebrews* (“The New International Commentary on the New Testament”), revised edition, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1990.
- Bruce, F. F., *1 and 2 Thessalonians* (“Word Biblical Commentary”, 45), Dallas, TX, Word, Incorporated, 2002.
- Bultmann, Rudolf Karl, *The Johannine Epistles: A Commentary on the Johannine Epistles* (“Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible”), Philadelphia, PA, Fortress, 1973.
- Calvin, John, *Calvin’s Commentaries: Philippians*, Albany, OR, Ages Software, 1998 (electronic edition, LOGOS 6).
- Chaine, Joseph, *Les Épîtres Catholiques*, Paris, Librairie Lecoffre, 1939.
- Craddock, Fred B., *Philippians* (“Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching”), Atlanta, GA, J. Knox Press, 1985.
- Cranfield, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, London, T&T Clark International, 2004.
- Davids, Peter H., *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1982.
- Davids, Peter H., *The First Epistle of Peter* (“The New International Commentary on the New Testament”), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1990.
- Delling, Gerhard, *Καίρως*, in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, Gerhard Kittel/Geoffrey W. Bromiley/Gerhard Friedrich (eds.), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1964.
- Dibelius, Martin/Greeven, Heinrich, *James: A Commentary on the Epistle of James* (“Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible”), Philadelphia, PA, Fortress, 1976.
- Dunn, James D. G., *Romans 9-16* (“Word Biblical Commentary”, 38B), Dallas, TX, Word, Incorporated, 2002.
- Ellicott, Charles J., *The Pastoral Epistles of St. Paul: With a Critical and Grammatical Commentary, and a Revised Translation*, Bellingham, WA Logos Research Systems, 2008.
- Ellingworth, Paul, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1993.

- Elliott, John H., *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven, CT, Yale University Press, 2008.
- Fanning, Buist M., *Verbal Aspect in the New Testament Greek*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1990.
- Fee, Gordon D., *The First Epistle to the Corinthians* (“The New International Commentary on the New Testament”), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1987.
- Fee, Gordon D., *Paul’s Letter to the Philippians* (“The New International Commentary on the New Testament”), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1995.
- Fee, Gordon D., *Philippians* (“The IVP New Testament Commentary Series”, 11), Downers Grove, IL, InterVarsity, 1999.
- Fee, Gordon D., *The First and Second Epistles to the Thessalonians* (“The New International Commentary on the New Testament”), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2009.
- Frame, James Everett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, New York, C. Scribner’s Sons, 1912.
- Friberg, Timothy et al., *Analytical Lexicon of the Greek New Testament* (“Baker’s Greek New Testament Library”), vol. 4, Grand Rapids, MI, Baker Books, 2000.
- Green, Gene L., *The Letters to the Thessalonians* (“The Pillar New Testament Commentary”), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2002.
- Greenlee, J. Harold, *An Exegetical Summary of Philippians*, Dallas, TX, Summer Institute of Linguistics, 1992 (electronic edition, LOGOS 6).
- Haas, C. et al., *A Handbook on the Letters of John* (“UBS Handbook Series”), New York, United Bible Societies, 1994.
- Hawthorne, Gerald F., *Philippians* (“Word Biblical Commentary”, 43), Dallas, TX, Word, Incorporated, 2004.
- Hendriksen, William/Kistemaker, Simon J., *Exposition of the Pastoral Epistles* (“New Testament Commentary”, 4), Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1953-2001.
- Hiebert, D. Edmond, *Living in the Light of Christ’s Return: An Exposition of 1 Peter 4:7-11*, “Bibliotheca Sacra”, 139, 1982, 243-254.
- Jobes, Karen H., *1 Peter* (“Baker Exegetical Commentary on the New Testament”), Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2005.
- Johnson, Luke Timothy, *The First and Second Letters to Timothy: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven, CT, Yale University Press, 2008a.
- Johnson, Luke Timothy, *The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven, CT, Yale University Press, 2008b.
- Keener, Craig S., *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*, Downers Grove, IL, InterVarsity, 1993 (electronic edition, LOGOS 6).
- Kistemaker, Simon J./Hendriksen, William, *Exposition of the Epistles of Peter and the Epistle of Jude* (“New Testament Commentary”, 16), Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1953-2001.
- Kistemaker, Simon J./Hendriksen, William, *Exposition of the First Epistle to the Corinthians* (“New Testament Commentary”, 18), Grand Rapids, MI, Baker, 1953-2001.
- Knight, George W., *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1992.
- Koester, Craig R., *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven, CT, Yale University Press, 2008.
- Kraft, R. A. (ed.), *Épître de Barnabé*, Paris, Éditions du Cerf, 1971.

- Kruse, Colin G., *The Letters of John* (“The Pillar New Testament Commentary”), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2000.
- Lane, William L., *Hebrews 9-13* (“Word Biblical Commentary”, 47B), Dallas, TX, Word, Incorporated, 2002.
- Lange, John Peter et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: Philippians*, Bellingham, WA, Logos Research Systems, 2008.
- Lange, John Peter et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 1 Corinthians*, Bellingham, WA, Logos Research Systems, 2008 (=2008a).
- Lea, Thomas D./Griffin, Hayne P., *1, 2 Timothy, Titus* (“The New American Commentary”, 34), Nashville, TN, Broadman & Holman, 2001.
- Lenski, R. C. H., *The Interpretation of St. Paul’s First and Second Epistle to the Corinthians*, Minneapolis, MN, Augsburg, 1963.
- Loh, I-Jin/Nida, Eugene Albert, *A Handbook on Paul’s Letter to the Philippians* (“UBS Helps for Translators”; “UBS Handbook Series”), New York, United Bible Societies, 1995.
- Malherbe, Abraham J., *The Letters to the Thessalonians: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven, CT, Yale University Press, 2008.
- Malina, Bruce J., *Christ and Time: Swiss or Mediterranean?*, “Catholic Bible Quarterly”, 51, 1989, 1, 1-31.
- Marshall, I. Howard/Towner, Philip H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, London, T&T Clark, 2004.
- Marshall, I. Howard, *The Epistles of John* (“The New International Commentary on the New Testament”), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1978.
- Martin, D. Michael, *1, 2 Thessalonians* (“The New American Commentary”, 33), Nashville, TN, Broadman & Holman Publishers, 2001.
- Martin, Ralph P., *James* (“Word Biblical Commentary”, 48), Dallas, Word, Incorporated, 2002.
- Melick, Richard R., *Philippians, Colossians, Philemon* (“The New American Commentary”, 32), Nashville, TN, Broadman & Holman Publishers, 2001.
- Michaels, J. Ramsey, *1 Peter* (“Word Biblical Commentary”, 49), Dallas, TX, Word, Incorporated, 2002.
- Moffatt, James J., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Edinburgh, T&T Clark International, 1924.
- Moulton, James Hope/Milligan, George, *The Vocabulary of the Greek Testament*, London, Hodder and Stoughton, 1930.
- Moulton, James Hope, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 1: *Prolegomena*, Edinburgh, T. & T. Clark, 2006.
- Mounce, Robert H., *Romans* (“The New American Commentary”, 27), Nashville, TN, Broadman & Holman, 2001.
- Mounce, William D., *Pastoral Epistles* (“Word Biblical Commentary”, 46), Dallas, TX, Word, Incorporated, 2002.
- O’Brien, Peter Thomas, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1991.
- Oepke, Albrecht, *παρουσία, πάρεμι*, in *Theological Dictionary of the New Testament*, Gerhard Kittel/Geoffrey W. Bromiley/Gerhard Friedrich (eds.), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1964.
- Orr, William F./Walther, James Arthur, *I Corinthians: A New Translation, Introduction, With a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary*, New Haven, CT, Yale University Press, 2008.

- Porter, Stanley E., *Idioms of the Greek New Testament*, Sheffield, JSOT, 1999.
- Reumann, John, *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven, CT, Yale University Press, 2008.
- Richardson, Kurt A., *James* (“The New American Commentary”, 36), Nashville, TN, Broadman & Holman, 2001.
- Robertson, Archibald/Plummer, Alfred, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, New York, C. Scribner’s Sons, 1911.
- Ropes, James Hardy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, New York, C. Scribner’s Sons, 1916.
- Schreiner, Thomas R., *1, 2 Peter, Jude* (“The New American Commentary”, 37), Nashville, TN, Broadman & Holman, 2007.
- Silva, Moisés, *Philippians* (“Baker Exegetical Commentary on the New Testament”), 2nd edition, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2005.
- Smalley, Stephen S., *1, 2, 3 John* (“Word Biblical Commentary”, 51), Dallas, TX, Word, Incorporated, 2002.
- Strecker, Georg/Attridge, Harold W., *The Johannine Letters: A Commentary on 1, 2, and 3 John* (“Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible”), Minneapolis, MN, Fortress, 1996.
- Towner, Philip H., *The Letters to Timothy and Titus* (“The New International Commentary on the New Testament”), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2006.
- Victorinus, Marius, *Epistle to the Phillipians* 4.6, in M. J. Edwards, *Galatians, Ephesians, Philippians* (“Ancient Christian Commentary on Scripture NT”, 8), Downers Grove, IL, InterVarsity, 1999.
- Vincent, Marvin Richardson, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, New York, C. Scribner’s Sons, 1897.
- Wanamaker, Charles A., *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1990.
- Westcott, Brooke Foss (ed.), *The Epistles of St. John: The Greek Text with Notes and Essays*, 4th edition, London, Macmillan, 1902.
- Witherington, Ben, *Jesus, Paul and the End of the World*, Downers Grove, IL, InterVarsity, 1992.

THE PRACTICAL AND EXISTENTIAL SENSE OF THE BIBLICAL VERB 'ΑΓΑΠῆΝ, AS EXPLAINED BY ITS OCCURENCES IN LXX*

CĂLIN POPESCU
Seminarul Teologic Ortodox „Neagoe Vodă Basarab”, Curtea de Argeș
calinpopescu_cz@yahoo.com

Rezumat: Încercarea de față e o incursiune în profunzimea misterului iubirii, cu mijloacele studiului concordanței biblice. Fără a avea pretenția de a epuiza tema, ea încearcă să lămurească unele aspecte ale iubirii biblice, căutând să contureze bazele unei argumentări a posibilității unei angajări plenare, nealterate nici de o supradoză a simțămintelor, nici de egoismul reflectat în doi. *Biblia* călăuzește spre o astfel de iubire plenară, definind-o treptat, chiar prin afectele naturale ale acestei lumi. De aceea, ἀγάπη nu este un termen specializat, ci acoperă noțiunea largă a unei iubiri omenești raționale, a cărei utilitate e însă judecată prin prisma avantajelor și a dovezilor palpabile – ceea ce face ca exprimarea ei adecvată să fie cea la timpul trecut, mai degrabă decât la prezent. Cercetarea a fost făcută cu mijloace mai ales occidentale, tocmai pentru a constitui și temeiul unei replici față de o anume tendință superficială din spațiul occidental (protestant) de a acuza celibatul mistic de înstrăinarea de iubire – când el poate fi tocmai calea unei iubiri împlinite plenar, după standardele *Vechiului și Noului Testament*.

Cuvinte-cheie: Eros și Agape, porunca iubirii, *Septuaginta, Leviticul, Epistola Sf. Iacob*.

The manner of understanding the biblical love has implications for the translation of various scriptural passages, as well as for real life. If we look at Ps. 67/68:6-7, for instance, we see that a British traditional reading (in Protestant spirit) seems to suggest that God would occupy Himself with the marriage of those *in danger* of celibacy: “God setteth the solitary in families” (KJV), and even with the remarriage of the divorced, according to the radical confessional translation of Cornilescu, “Dumnezeu dă o familie celor părăsiți” (CNS), which follows the rendering of Segond, “Dieu donne une famille à ceux qui étaient abandonnés” (LSG), in interpreting the ‘house’, בית (LXX: οἶκος) as ‘family’, while the anchoritism is condemned by the Occidental and Masoretic sequel of the verse: “but the rebellious dwell in a dry land” (KJV); “les rebelles seuls habitent des lieux arides” (LSG); “numai cei răsvrățiți locuiesc în locuri uscate” (CNS). However, the traditional Eastern reading of the text¹ does not support such primacy of the conjugal love.

* *Sensul practic și existențial al verbului biblic ἀγαπῆν, așa cum este el explicat de ocurențele în Septuaginta.*

¹ LXX: ὁ θεὸς κατοικίζει μονοτρόπους ἐν οἴκῳ ἐξάγων πεπεδημένους ἐν ἀνδρείᾳ, ὁμοίως τοὺς παραπικραίνοντας τοὺς κατοικοῦντας ἐν τάφοις. LXE: “God settles the solitary in a house; leading forth prisoners mightily, also them that act provokingly, even them that

As for the love towards God, things are not clearer either, as can be seen from the reading of a *New Testament* passage² like Luke 7:36-50, where, in verse 47, Jesus says to the woman who anointed His feet with ointment: “Her sins, which are many, are forgiven; *for she loved much*” (KJV) – Gr. ὅτι ἠγάπησεν πολύ. On the face of it, the verb *she loved* may seem to be in a wrong tense here, because of either a mistranslation, or an ellipsis – as the note in NET Bible (included in Bible Works 9) explains. Yet, perhaps the logic of this passage might be better understood with the help of another passage, to some extent similar (Mark 2:7-12³), where Jesus had to produce a proof to those who were reasoning in their hearts: “Why doth this man thus speak blasphemies? Who can forgive sins but God only?” and He said: “That ye may know that the Son of man hath power on earth to forgive sins, I say unto thee, Arise, and take up thy bed, and go thy way into thine house. And immediately *he arose* (ἠγέρθη), took up the bed, and went forth before them all” (KJV). We can see here that an aorist was necessary, because it expressed an evidence. So, we shouldn’t rush to think that it’s just an irrelevant Greek or Hebrew manner of speaking, since there clearly must be a *past tense*.

Now, let’s look from another angle: how come that love can be talked of in the past tense? Isn’t it eternal? And especially, isn’t it in the present tense? How odd to see that in the *Septuagint Psalms* (which for the Eastern Church is still a *Jewish* made translation) declarations of love towards God are made either in a past tense (indicative aorist) or in the future. “I have loved (ἠγάπησα) the Lord, [+ a REASON:] because he will hear (εἰσακούσεται) the voice of my supplication” (Ps. 114/116:1)⁴, or “I will love thee (ἀγαπήσω σε), O Lord, my strength” (Ps. 17/18:1 – KJV). Love in present tense is only a rare exception in the *Bible* (will be discussed later), and we already see that this bears a relation to giving some proofs or reasons⁵.

Let’s imagine how would this kind of declarations sound towards a woman, now: – *Do you love me, darling?* – *I will love you.* Or: – *I loved you.* (Or: *I loved you. Marry me.*) In this sphere, the suitable approach is obviously the one expressed in the well-known song of Elvis Presley: “It’s Now or Never”⁶. In other words, in the usual love between man and woman, it is the present that matters. On the

dwell in tombs.” Romanian Synodal translation (B 2014): “Dumnezeu aşază pe cei singuratici în casă, scoate cu vitejie pe cei legați în obezi, la fel pe cei amărâți, pe cei ce locuiesc în morminte.”

² As a matter of fact, the passage which actually triggered this investigation.

³ See also Matthew 9:1-8 and Luke 5:17-26.

⁴ The literal translation. However, Brenton’s version reads here: “I am well pleased, because the Lord will hearken to the voice of my supplication” (Ps. 116:1 – LXE). LXX (Ps. 113:26): ἠγάπησα ὅτι εἰσακούσεται Κύριος τῆς φωνῆς τῆς δεήσεώς μου.

⁵ Which I will keep on highlighting below, in order to point out the practical framework.

⁶ “It’s now or never,/ come hold me tight/ Kiss me my darling,/ be mine tonight/ Tomorrow will be too late,/ *it’s now or never/ My love won’t wait.*”

distinction between these two kinds of love there is also an entire literature. Let's have a look at some of the most important of its approaches.

Denis de Rougemont, in his influential *L'amour et l'occident*, analyses myths and love stories like Tristram's and Romeo's, in comparison to the *Gospel*. And he even jumps to the paradoxical conclusions (maybe a little bit far-fetched, in my opinion) that the courtly love of the troubadours is somehow connected with the heresy of cathares ("La mystique d'Occident est une autre passion dont le langage métaphorique est parfois étrangement semblable à celui de l'amour courtois", Rougemont 1939, 210) and that any form of "mysticism" (for him, something not serious) derives by inversion from the pagan worship of Eros (but he mentions only Meister Eckhart as example of dark mystic bachelor). He has a very interesting and very well written final chapter (*Éros sauvé par Agapè*), which has been referred to by many other important scholars, and where he explains:

Alors l'amour de charité, l'amour chrétien, qui est Agapè, paraît enfin dans sa pleine stature: il est l'affirmation de l'être. Et c'est Éros, l'amour-passion, l'amour païen, qui a répandu dans notre monde occidental le poison de l'ascèse idéaliste. [...] Éros s'asservit à la mort parce qu'il veut exalter la vie au-dessus de notre condition finie et limitée de créatures. [...] Agapè sait que la vie terrestre et temporelle ne mérite pas d'être adorée, ni même tuée, mais peut être acceptée dans l'obéissance à l'Éternel. [...] L'homme naturel était condamné à croire Éros, c'est-à-dire à se confier dans son désir le plus puissant, à lui demander la délivrance. [...] Et qu'aurions-nous alors à craindre du désir? Cela seulement: qu'il nous détourne d'obéir. Mais il perd sa puissance absolue quand nous cessons de le diviniser. Et c'est ce qu'atteste l'expérience de la fidélité dans le mariage. Car cette fidélité se fonde justement sur le refus initial et jure de «cultiver» les illusions de la passion, de leur rendre un culte secret, et d'en attendre un mystérieux surcroît de vie. [...] L'exercice de la fidélité envers une femme accoutume à considérer les autres femmes d'une manière tout à fait nouvelle, inconnue du monde de l'Eros: comme des personnes, non plus comme des reflets ou des objets (Rougemont 1939, 312-315).

Apart from his interesting observations and his intention to defend Christianity (which, however, he boils down to the *triomphe d'Agape sur Eros*), the problem is, though, that it almost seems like Christ came to Earth and died on the cross just to save Mr. Rougemont from divorce, not to give us the eternal life, where there will be no marriage. In that case what about the brotherly *agape* or the *agape* between man and God, if *agape* is conceived only as reduced to family?

Another important book, *The Four Loves*, by the influential (in many fields) C. S. Lewis, divides the *love* even into four, according to the four related Greek verbs: Besides ἐράω/ ἔραμαι and ἀγαπάω/ ἀγαπᾶν (referring to charity), he also mentions φιλέω (referring to friendship) and στέργω (referring to affection, „especially of parents to offspring”, Lewis 1960, 42) – rather a case of excessive respect for the original language of revelation. He too has an excellent writing style and some brilliant observations, yet the chapter about *agape* (or *charity*) is (not surprisingly) the shortest and the most conventional. Lewis is very careful to say that “the act of

Venus is not too trivial to be transformed in a work of Charity” (Lewis 1960, 152) and to disagree with the “medieval guides” because they were all celibates, and therefore couldn’t understand Eros and sexuality (*ibid.*, 112). In fact he too tries to describe, like Denis de Rougemont, whom he quotes, *agape* as a sort of perfection in marriage⁷.

Another important book on this topic is *Agape and Eros*, by Anders Nygren – who, as a Professor of Systematic Theology, wrote a serious treaty, in three volumes, about what he calls “the Christian idea of love” (Nygren 1953, 27), or “the idea of Agape in Christianity” (*ibid.*, 41) – which is “a technical term introduced by Paul” (*ibid.*, 114). He clearly separates it from *eros*, which, in “fundamental contrast” to *agape* (*ibid.*, 200), is “acquisitive and egocentric” (*ibid.*, 175, 179), stating that *eros* and *agape* belong to two entirely separate spiritual worlds, and “they do not represent the same value in their respective contexts, so that they cannot in any circumstances be rightly substituted for one another” (*ibid.*, 31) – in this, relying on the “fact that when the New Testament speaks of love it makes large use of the word *agape*, but consistently avoids the word *eros*” (*ibid.*, 33)⁸ (resting only upon *New Testament* Greek – due to an excessive conception that imagines a sort of linguistic isle).

D. A. Carson will take a closer look at biblical occurrences, so that to gainsay Lewis and Nygren, who “have tried to assign the love of God and, derivatively, Christian love to one particular word group”, and have wrongly discriminated between ἐρώω, as referring to “sexual” or “erotic love”, φιλέω, as referring to “emotional love” (of “friendship and feeling”), and ἀγαπάω, referring to “willed love”, or “willed self-sacrifice for the good of another”, which, by contrast, would have “no emotional component, however generous” (Carson 2000, 30⁹). Carson doesn’t make the occidental linguistic dichotomy between *Old* and *New Testament* and his analysis reveals that in LXX ἀγαπάω is used even for the “vicious act, transparently sexual”, of Amnon¹⁰, and in the *New Testament* ἀγαπάω is used

⁷ However, one of his remarks might be relevant for our investigation: he distinguishes between the Need-love (of a child for his mother) and the Gift-love (of a man who works for the well being of his family) – both of them legitimate (Lewis 1960, 9). He notes (*ibid.*, 21) that “when Need-pleasures are in question we tend to make statements in the past tense. The thirsty man who has just drunk off a tumbler of water may say, *By Jove, I wanted that*” (like in our case). The love between God and man also has the form of a Need-love, since man was created to be a son of God, and God became somehow the Son of mankind.

⁸ Eventually, as a bishop, he tries to make the love denominationally correct (*agape* can only be found within his own denomination).

⁹ He also adds (Carson 2000, 20-21) that love means choosing, like in Deut. 10:14-15, so this is the way we should understand Jesus’ love for the Church in Eph. 5:25 – from where he, too, comes to linking biblical love with Protestantism.

¹⁰ See the story of what appears to be the rape of his half-sister Tamar in 2Sam. 13. On the other hand, ἐρώω can be found in places more honourable than that – like Prov. 4:6 (the

interchangeably with φιλέω: the Father loves the Son with both verbs (John 3:35, 5:20). In Luke 22:47, even Judas *loves* Jesus (as φιλέω is used for its second meaning of kissing) (ibid., 31), while in 2Tim. 4:10 Paul blames the bad *love* (ἀγάπη) towards this world. Therefore, he notes the commonsensical fact that the Greek dictionary has nothing to do with the nature of love (since the verbs happen to be mixed up in the *Bible*). So, even though ἀγαπάω word group may have been selected to be filled with a special signification because it was less used, he disputes that it is a technical term which could be reduced to willed altruism (as one observes in 1Cor. 13), and he also rejects the practice of “importing the entire semantic range of a word into that word in a particular context” (Carson 2000, 31-33). He exemplifies with the very convention of sentimentalizing God (ibid., 14) in Protestant churches (where God’s love became predictable, ever since Luther and Calvin), which led to the situation where “the widely disseminated belief in the love of God is set with increasing frequency in some matrix other than biblical theology” (ibid., 10).

In fact, many scholars treat love as an abstract concept (identified with a general Christianity), completely separated from context, analysed in the same way as any pagan term, except that it formally relies on the idea that “God is love” (1John 4: 8, 16), and not any love but ἀγάπη-love, which, because it is a commandment, it must be some sort of general social duty.

As to really define love is in fact impossible (once we accepted that God Himself is love), the best thing we can do would be to look at what *Scripture* teaches us about it, gradually defining the concept, and making clearer the meaning of commands: “Love thy God” (Deut. 6:5) and “Love thy neighbour” (Lev. 19:18).

Love in *Pentateuch*

Genesis begins by illustrating ἀγαπάω (ἀγαπᾶν) through man’s most important but ordinary and natural desires and pleasures.

A. Love for the offspring¹¹

1. “And He said, Take thy son, the beloved one, whom thou hast loved [τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν ὃν ἠγάπησας (LXX)¹²], Isaac, and go into the high land, and offer him there for a whole-burnt-offering on one of the mountains which I will tell thee of” (Gen. 22:2 – LXE).

2. “And Isaac loved (ἠγάπησεν) Esau, [+ a REASON:] *because he did eat of his venison*, but Rebekah loved (ἠγάπα) Jacob” (Gen. 25:28 – KJV) – the difference from the Hebrew verb בָּהַן is minor, but here LXX differs in the sense that it tries to theologially shrink from saying that Isaac really *loved* a food (see Gen. 27:4, 9 and 14), so it employs φιλέω.

generic love for wisdom), or Est. 2:17 (king Artaxerxes’ love for Esther), where the same Hebrew verb בָּהַן is used, and the same framework of proofs as for the ἀγαπᾶν.

¹¹ Which is not στοργή, like in Lewis’ view.

¹² MT: בָּהַן-רָשָׁה. KJV: “whom thou lovest”.

3. “Now Israel loved (ἠγάπα) Joseph more than all his children, because [+ REASON – at least according to his brothers:] he was the son of his old age and [a PROOF:] he made him a coat of many colours” (Gen. 37:3 – KJV)¹³.

B. *The love towards the woman is introduced as a reflection of the same type of love above*

1. “And [PROOF:] Isaac brought her into his mother Sarah’s tent, and took Rebekah, and she became his wife, and he loved her (ἠγάπησεν αὐτήν); and [REASON:] Isaac was comforted after his mother’s death” (Gen. 24:67 – KJV). Thus, the love of Isaac for his woman Rebecca is proven by the place she is given (the tent of his mother). As a comparison, one couldn’t say that Adam does love Eve. She is simply there, build to be naturally loved. Eve even lost something when she was *known* (rather a disparaging word, which sounds as if he has found out – impetuously – what she was trying to hide, a sort of emptiness: now she isn’t surprising for Adam anymore). Isaac didn’t *know* Rebecca (his second mother), but *loved* her.

2. “And Jacob served seven years for Rachel; and they seemed unto him but a few days [PROOF:], for the love he had to her” (παρὰ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν αὐτήν – LXX) (Gen. 29:20 – KJV).

3. “And Leah conceived, and [REASON:] bare a son, and she called his name Reuben: for she said, Surely the LORD hath looked upon my affliction; now therefore my husband will love me” (νῦν με ἀγαπήσει ὁ ἀνὴρ μου) (Gen. 29:32 – KJV).

4. After humbling Dinah by laying with her, the soul of Shechem “clave unto Dinah the daughter of Jacob, and he loved (ἠγάπησεν) the damsel, and [PROOF:] spake kindly unto the damsel. And Shechem spake unto his father Hamor, saying, Get me this damsel to wife” (Gen. 34:2-4 – KJV).

After these examples of natural love, before giving the commandment of love, the book of *Exodus* instructs us about how profitable it is to love God, Who describes Himself as “shewing mercy unto thousands of them that love Me (τοῖς ἀγαπῶσίν με), and [PROOF:] keep My commandments” (Ex. 20:6 – KJV).

In contrast, we are also shown how man can wrongly invest an overdose of his natural love (instead of it being a pedagogue to the divine – and saving – love): we are given the example of a man who loves his kind master, his lovely wife and children more than his own liberty. “And if the servant shall plainly say: I love (ἠγάπηκα) my master, my wife, and my children; I will not go out free” (Ex. 21:5 – KJV) – his ear was to be pierced, so that it wouldn’t hear words about freedom anymore, as a patristic commentary explains¹⁴.

¹³ Something similar, in Gen. 44:20.

¹⁴ (By a monk.) “La fel și robul care-și iubește stăpânul, femeia și copiii, renunțând la libertatea adevărată pentru legătura cu cele trupești, se face rob veșnic. De aceea i-a fost găurită urechea cu sula, ca nu cumva, auzind prin deschizătura firească a auzului, să primească vreun gând de libertate, ci să rămână neconținut rob, iubind cele de aici”. (Nil Ascetul 1947, 201) [= Likewise, the slave who loves his master, wife and children, renouncing the true freedom for the sake of the bond with carnal things, makes himself an eternal slave. That is why his ear was pierced with the awl, lest, hearing through the

We can see that all loves are considered of the same nature – as the soul of man is one. So, the first and main danger for man’s soul is loving others too much, and not being selfish enough to preserve his own pursuit for the good.

The opposite danger, too much selfishness, is shown as well in the next book, *Leviticus*. Here we find the commandment: ἀγαπήσεις αὐτὸν (τὸν πλησίον σου) ὡς σεαυτὸν, given against two types of such excesses:

1. Hate: “Thou shalt not avenge, nor bear any grudge against the children of thy people [COUNTERPROOF], but thou shalt love thy neighbour as thyself” (Lev. 19:18 – KJV).

2. Lack of care for the vulnerable and the weak: “But the stranger that dwelleth with you shall be unto you as one born among you [PROOF], and thou shalt love him as thyself” (Lev. 19:34 – KJV). Here, the exegetes have noticed that the word *neighbour* “refers to a wide range of persons with whom Israel would have had relationships”. “The persons Israel is obligated to care for” were described as: the *fellow citizen*, the *neighbour*, the *labourer*, the *poor*, the *alien*, the *deaf* and the *blind* (Balentine 2000, 165.)¹⁵.

In the next book, *Deuteronomy*, we are finally given *the love for God* as a commandment – in close connection with the previous one (of loving the neighbour) – without the latter, the former could have been misleading, misunderstood and misdosed. Only if we love God (and God’s image in our neighbour) we will know to share with the neighbor *our good*, not *our evil or sin* (according to Ben Azzai – see Milgrom 2000, 1656 and Balentine 2002, 165-166).

First of all, we are shown that God loved first:

The Lord chose your fathers to love (ἀγαπᾶν) them, and [PROOF:] He chose out their seed after them, even you, beyond all nations, as at this day [...] executing judgment for the stranger and orphan and widow, and He loves (ἀγαπᾷ)¹⁶ the stranger [PROOF:] to give him food and raiment (Deut. 10:15, 18 – LXE).

The man’s answer, therefore, is supposed to be commensurate:

3a. Therefore thou shalt love (ἀγαπήσεις) the Lord thy God, and [PROOF:] shalt observe his appointments, and his ordinances, and his commandments, and his judgments, always [...]. **3b.** Now if ye will indeed hearken to all the commands which I charge thee this day, to love (ἀγαπᾶν) the Lord thy God, and [PROOF:] to serve him

natural aperture of the hearing, he receives any thought of freedom, but to remain perpetually a slave, since he loves things from hence].

¹⁵ He also says that “the word *love* implies both attitude and act; one must not only feel love but also act in ways that translate love into concrete deeds”. Atkinson (1965, 108) adds that “In *Old Testament* days the neighbour was opposed to the enemy and it is easy to see in the very words of the present verse that he was limited to «the children of thy people»”. But only under the *Gospel* all limitation are “swept away” and „this commandment applied internationally” (ibid., 108).

¹⁶ As regards God, the present tense, which denotes continuous or repeated action, will do equally well.

with all thy heart, and with all thy soul [...]. **3c.** If ye will indeed hearken to all these commands, which I charge thee to observe this day, to love (ἀγαπᾶν) the Lord our God, and [PROOF:] to walk in all his ways, and to cleave close to him. (Deut. 11:1, 13, 22 – LXE).

Moreover, in His philanthropy, God offers additional reward for man's answer.

4a. If thou shalt hearken to do all these commands, which I charge thee this day, to love (ἀγαπᾶν) the Lord thy God, [PROOF:] to walk in all his ways continually, [REWARD:] thou shalt add for thyself yet three cities to these three. **4b.** And the Lord shall purge thy heart, and the heart of thy seed, to love (ἀγαπᾶν) the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul, [REWARD:] that thou mayest live. (Deut. 19:9, 30:6 – LXE).

And likewise, in *Joshua*, it is shown further on what the received command of love means, in its full content.

1. But take great heed to do the commands and the law, which Moses the servant of the Lord commanded you to do; to love (ἀγαπᾶν) the Lord our God, [PROOF:] to walk in all his ways, to keep his commands, and to cleave to him, and serve him with all your mind, and with all your soul. **2.** And take ye great heed to love (ἀγαπᾶν) the Lord our God. [COUNTERPROOF] For if ye shall turn aside and attach yourselves to these nations that are left with you, and make marriages with them, and become mingled with them and they with you... (Jos. 22:5, 23:11-12 – LXE)

Love as performance

As it was observed, love can be commanded like that because it signifies not only an emotion or attitude, but also deeds. With respect to the neighbour, the command means *do good unto him as you would do for yourself*, actively seeking the good of your brother. In actual fact, in biblical contexts, love also “carries precise legal meaning: preference and promotion to an exclusive status of primacy” – as can be seen in the case of the natural paradigm of love (about wives). While its antonym, hate, denotes “the legal status of divorce. One’s love towards one’s lord or spouse requires some form of contractual obligation, whereas hate involves a formal renunciation of such responsibility” (Milgrom 2000, 1653-1654¹⁷). Following the

¹⁷ There, concerning Lev. 19:18 and 34, he also says: “How can love be commanded? The answer simply is that the verb *ahab* signifies not only an emotion or attitude, but also deeds.” Actually, the love that *Deuteronomy* speaks about is a “covenantal love”, like in *Genesis* 29:30-33, when Jacob “loves” Rachel and “hates” Leah, and “the reference is to the legal status of the two wives rather than Jacob’s emotion toward them”. The author also notes that every time the Hebrew *’ahab* takes the preposition *le*, “*’ahab le* implies doing, not feeling”. So, when (in verses 33-34) “applied to the alien, it means to do him good, to treat him kindly”.

same pattern, *Bible* is making itself increasingly clear about the content of love between man and God. Since any claimed love must always be supported by some practical evidence, man loves God *and* serves Him and obeys His commandments, while God loves man *and* protects him with His mighty hand – therefore, a most profitable contract and a compelling choice for any free man.

Since it must be conceived in this framework of evidences, love is necessarily talked about in a past tense. The Hebrew suffix conjugation *qatal* points to “the past time”, to “a completed action, and expresses a fact” (MIBH, 82), being almost always translated into Greek by the *punctiliar* aorist (while *yiktol* is translated mostly by future). In his investigation on the verbal aspect, Buist Fanning made the useful distinction between verbs that are “activities” and “performances”, or, as he puts it, “actions which are *unbounded*” (activities) and “actions which are *bounded*” (performances): “the difference between bounded and unbounded expressions focuses on whether the expression includes a limit or terminus for the action or not”, “a terminal point at which the action is *finished*, not just *ended*” (Fanning 1990, 140-141). His only error is that he includes biblical ἀγαπάω among the “verbs of active cognition, mental attitude, or emotional state” (ibid., 145). Actually, in his terms, the biblical or ‘covenantal love’ falls into the category of performances¹⁸ (best described in past tense). The *Historical Books*, *Psalms* and *Prophets* never allow us to think love is a mere emotional state or an empty word. In *Malachi*, for instance, God can be even asked how did He show His love:

I have loved you (ἠγάπησα ὑμᾶς), saith the Lord. And ye said, Wherein hast thou loved us (ἐν τίνι ἠγάπησας ἡμᾶς)? Was not Esau Jacob’s brother? saith the Lord: yet I loved Jacob, and hated Esau (ἠγάπησα τὸν Ἰακώβ, τὸν δε Ἡσαυ ἐμίσησα) and [COUNTERPROOF] laid waste his borders, and made his heritage as dwellings of the wilderness? (Mal. 1:2-3 – LXE).

A consequence of the identity in nature of all loves¹⁹ is that since (as we saw in Deut. 11:3 and Josh. 22:5) what is required from us is to love God with all heart – and, as Ben Azzai interprets it, *we are all one body*²⁰ –, there will be no room left in our heart but to love others as ourselves. *Bible* gives us some relevant examples of men who deviated from this equilibrium framework.

And it came to pass after this that he loved (ἠγάπησεν) a woman in Alsorech, and her name was Dalida [...] And Dalida said to Sampson, How sayest thou, I love thee

¹⁸ However, in a personal conversation we had, he admitted this, accepting that „there comes a moment when love must be proven”.

¹⁹ Which can sometimes make God *jealous* (Ex. 20:5, Ez. 36:6 and so on).

²⁰ “First, make such a (and every) person aware of the fact that he is of ultimate worth because he bears the likeness of God” – see Milgrom (2000, 1656). And E. Ullendorff even suggested that *as yourself* (kāmōkā) would be a brachylogy for *he is yourself*, and a version of the *Bible* (NEB) reflects his view – see ibid., 1655.

(more rigorously: I loved thee – ἠγάπηκά σε), when thy heart is not with me? this third time thou hast deceived me, and hast not told me wherein is thy great strength (Judg. 16:4, 15 – LXE).

Solomon loved (ἠγάπησεν) the Lord, so as to [PROOF:] walk in the ordinances of David his father [...] [*But, in the same time,*] of the nations concerning whom the Lord forbade the children of Israel, saying, Ye shall not go in to them, and they shall not come in to you, lest they turn away your hearts after their idols: Solomon clave to these in love (τοῦ ἀγαπήσαι) (1Kings 3:3, 11:2 – LXE).

Of course, there exists, for man, even a fall down to a sinful ἀγάπη, that is only used in present indicative form (as in the case of Amnon, mentioned above): “And he said to him, What ails thee that thou art thus weak? O son of the king, morning by morning? wilt thou not tell me? and Amnon said, I love (ἀγαπῶ) Themar the sister of my brother Abessalom” (2Sam. 13:4 – LXE).

To the kind master, the wife or other women, the children, we could also add the friends, and even the poor “lame and blind” – David’s enemies, in that they appeal to his feelings in order to deter him from doing his duty (2Sam. 5:8).

David and *Psalms*

So, there can also exist worldly incomplete loves (based on various reasons, more or less strong). David is loved by Saul (1Sam. 16:21), Jonathan (18:1), Michal (18:20), and all Israel, “because he led them in their campaigns” (18:16 – LXE). And David calls Saul and Jonathan: “Saul and Jonathan, the beloved (οἱ ἠγαπημένοι) and the beautiful” (2Sam. 1:23 – LXE), saying, about Jonathan (2Sam. 1:26): “I am grieved for thee, my brother Jonathan; thou wast very lovely to me; thy love to me was wonderful beyond the love of women” (ἡ ἀγάπησίς σου ἔμοι ὑπὲρ ἀγάπησιν γυναικῶν) – a comparison only possible if there is a similarity of kind between the respective loves (which differ in degree).

As for David himself, he anticipates somehow the renewed commandment of Christ, reaching a superior and noble love, beyond direct reasons:

For as much as thou lovest them that hate thee, and hatest them that love thee (τοῦ ἀγαπᾶν τοὺς μισοῦντάς σε καὶ μισεῖν τοὺς ἀγαπῶντάς σε); and [*alleged PROOF:*] thou hast this day declared, that thy princes and thy servants are nothing in thy sight: for I know this day, that if Abessalom were alive, and all of us dead to-day, then it would have been right in thy sight. (2Sam. 19:6 – LXE)

In the *Psalms*, love finally attains conceptualization: besides the direct declaration of love mentioned above (Ps. 17/18:1, 114/116:1), we also read that God loves concepts like *righteousness* and *justice*, and hates *wickedness*, while man loves God’s *law*, God’s *commandments*, God’s *salvation* and *truth*. In these terms, the two risks for man are to love vain things: “O ye sons of men, how long will ye be slow of heart?

wherefore do ye love (ἀγαπᾶτε) vanity, and seek falsehood?” (Ps. 4:2 – LXE)²¹, and ultimately, even bad things: “thou hast loved (ἠγάπησας) wickedness more than goodness; unrighteousness better than to speak righteousness” (Ps. 52:3 – LXE); or, on the other hand, to love ἐν τῷ στόματι, without the required proofs: “they loved Him (*only*) with their mouth (ἠγάπησαν αὐτὸν ἐν τῷ στόματι αὐτῶν), and lied to Him with their tongue” (Ps. 77/78:36 – LXE)²².

New Testament as an epilogue

Jesus says that the two *agapes*, towards God and the neighbour, are the essence of the Law. The verb ἀγαπᾶν is still used in the same way in the NT: in the past tense – with marginal (mostly negative) exceptions. Peter did not dare to answer Jesus, in the present, ἀγαπῶ σε, but φιλῶ σε (John 21:15 – KJV), when he couldn’t show any evidence for it: “So when they had dined, Jesus saith to Simon Peter, Simon, son of Jonas, lovest thou me (ἀγαπᾷς με) more than these? He saith unto him, Yea, Lord; thou knowest that I love thee (φιλῶ σε)”.

In *James’ Epistle* we find again, probably the most clearly expressed, the practical conception of the love commanded in the *Old Testament*. The brother of the Lord, who, like Jude and Matthew, wrote for the Jews and is a non-dogmatic author (Sadler 1895, xii)²³, invokes “the royal law” (James 2:8, which quotes Lev. 19:18)²⁴, against Christians who show favoritism towards the rich, and in this way “despise the poor” (2:6), even though they bless God with their tongue (3:9). In his view, those who really obey the *royal law* shouldn’t be deceived by their own desires (1:15), curse men (3: 9) or boast and ignore God (4:13). James’ theme is *defiance of the tyranny of the present*, by all those who act as “lovers of God” (1:12), according to “the law of liberty” (1:25). His call for converting those who “err from the truth”

²¹ Here, the present tense is appropriate, due to the worldly context.

²² Here, Rahlfs’ edition of *Septuagint* reads ἠπάτησαν ‘deceived’, without even signalling out that back in *Codex Sinaiticus* and *Codex Vaticanus* we have ἠγάπησαν (most probably, the correct reading).

²³ Which is natural, since it would have sounded weirder for James to say *my brother made the heavens and earth*, while it was more convenient for him to say: *my brother taught us virtue*.

²⁴ He also uses thrice ἀδελφοί μου ἀγαπητοί (‘my beloved brethren’ – KJV), which may seem an equivalent to a formal greeting, ‘my fellows’, or as a mark of a transition to new subject matter (Hartin 2003, 95), which introduces a new topic (Moo 2000, 81 and Loh/Hatton 1997, 41) or even ‘gentle’ and ‘silken words’ (Manton 1842, 90). Yet, keeping in mind who the author is – the Just himself, who was tempted by telling him “thou respectest not persons”, and who gave testimony of Jesus, being killed by the Scribes and Pharisees, according to the Hegesippus’ chronicle preserved by Eusebius (*History*, II, 23 – *apud* Sadler 1895, viii-ix) – he may be credited with the proper sense of his words.

(5:19)²⁵ refers to this very *truth* that this world “withers” like grass, while “every good gift is from above” (1:11, 17 – KJV).

Instead of a conclusion, we could say that the true biblical virtue of love consists of freely and consciously choosing to do *works* of love²⁶ within the framework of an eternal contract with God, which by itself sets the man free from any reasons for wrong loves, like bad desires, needs and worries, – so as there cannot be for him anything like *now or never* – since as an offspring of God, he is entitled to everything, and can make decisions based on long term value. The lover of God cannot be bullied by anyone into doing anything. Perhaps in this light, we can better understand why even the divine Lover Himself, Jesus, puts no pressure on the sinful woman, but waits for her to bring out the fruits of her love (at a time of her choice), so that then He would say, in the past tense: “She *loved* much”²⁷.

Acknowledgements: This work was supported by the SOP HRD 159/1.5/ S/138963 – ‘PERFORM’.

Bibliography

A. Primary sources

B 2014 = *Biblia*, București, IBMBOR, 2014.

Bible Works 9 software.

CNS = *Biblia*, trad. D. Cornilescu, Societatea Evanghelică Română, 1921.

Codex Sinaiticus (typographical facsimile), Cambridge, ed. Leslie McFall, 2006.

Codex Vaticanus B, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1999.

LSG = *The French Louis Segond Version 1910*, Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontario, electronic edition (Bible Works 9).

KJV = *1769 Blayney Edition of the 1611 King James Version of the English Bible*, Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontario, electronic edition (Bible Works 9).

LXE = *The Septuagint Version of the Old Testament*, trans. Lancelot Brenton, London, Samuel Bagster and Sons, 1844, 1851, electronic edition (Bible Works 9).

LXX = *Septuaginta* (ed. A. Rahlfs), German Bible Society, 1935.

MIBH = Sawyer, John, *A Modern Introduction to Biblical Hebrew*, Stocksfield/London/Boston, Oriel Press, 1976.

MT = *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Hatch, E./Redpath, H. A., *A Concordance to the Septuagint*, Oxford, Oxford University Press, 1892, 1896-1897.

NET = *New English Translation* (The NET Bible), Version 1.0, 1996-2006, Biblical Studies Press, L.L.C., electronic edition (Bible Works 9).

²⁵ James gave such an example by his own powerful testimony that he made all the Jews believe the siege of Jerusalem was caused by his killing (*ibid.*).

²⁶ Or, works of *Gift-love*, as Lewis would put it.

²⁷ Like the thirsty man who would say: “O, how I *needed* this!” – satisfied by his glass of water.

B. Secondary literature

- Atkinson, Basil, *The Book of Leviticus*, London/Worthing, Henry E. Walter Ltd., 1965.
- Balentine, Samuel, *Leviticus. Interpretation*, Louisville, John Knox Press, 2002.
- Carson, D. A., *The difficult doctrine of the love of God*, Leicester, Inter-Varsity Press, 2000.
- Fanning, Buist, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Hartin, Patrick, *James*, Collegeville, Liturgical Press, 2003.
- Lewis, C. S., *The Four Loves*, London, Geoffrey Bles, 1960.
- Loh, I-Jin/Hatton, Howard, *A Handbook on the The Letter from James*, New York, UBS, 1997.
- Manton, Thomas, *A Practical Commentary or an Exposition with Notes on the Epistle of James*, London, 1842.
- Milgrom, Jacob, *Leviticus 17-22. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland, The Anchor Bible-Doubleday, 2000.
- Moo, Douglas, *The Letter of James*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans-Apollos, 2000.
- Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic, foarte trebuincios și folositor*, in "Filocalia", I, trans. Dumitru Stăniloae, Sibiu, Institutul de Arte Grafice "Dacia Traiană" SA, 1947.
- Nygren, Anders, *Agape and Eros*, trans. Philip Watson, Philadelphia, The Westminster Press, 1953.
- Rougemont, Denis de, *L'amour et l'occident*, Paris, Plon, 1939.
- Sadler, M. F., *The General Epistles of SS. James, Peter, John and Jude*, London, George Bell and Sons, 1895.

DESPRE NUMELE DIVINE ÎN *ISTORIA IEROGLIFICĂ* (1705)*

ȘTEFAN ȘUTEU
UBB, Cluj-Napoca
fanel.suteu@gmail.com

Abstract: In my article I will analyze the theme of divine names in *The Hieroglyphic History* by Dimitrie Cantemir. In this incursion I will use these details: historical, theological, symbolical and stylistical. My research covers the field of (1) Romanian medieval history, of (2) patristic theology and philosophy referring to divine onomastics, of (3) biblical and Christian symbolism and of (4) literary style which was used by the Wallachian Prince.

Keywords: Cantemir, *The Hieroglyphic History*, Bible, divine names, *De Divinis Nominibus*

Introducere

Tema numelor divine a suscitat interesul multor personalități ale teologiei creștine. Amintesc doar două nume din perioada medievală – al lui Pseudo-Dionisie Areopagitul cu *De Divinis Nominibus*¹ și al lui Toma din Aquino, cu a sa *Summa Theologiae*. Despre acest subiect au scris cercetători din epoca modernă precum: Louis Berkhof (1941), Nathan J. Stone (1944), Ethelbert Stauffer (1965), Ch. C. Ryrie (1972), Robert P. Lightner (1978), Herman Bavinck (1979), T. E. McComiskey (1985), Harold Bloom (2005), Spencer L. Allen (2015) etc. În spațiul românesc au semnat cărți remarcabile orientalista Monica Broșteanu (*Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*. 2005) și lingvista Ana-Maria Gînsac (*Teonimie românească*. 2013).

Istoria ieroglifică păstrează, pentru cercetătorii dedicați domeniului, și acest festin spiritual referitor la teonime². Detaliile pe care le voi aborda mai jos sunt cele (1) istorice, (2) teologice, (3) simbolice și (4) stilistice. Domeniul studiat este vast: de la cel al (1) istoriei medievale românești, la (2) cel al teologiei patristice și al filosofiei referitoare la onomastica divină și la (3) cel al simbolicii biblice și creștine și în fine, la (4) cel al stilisticii literare (sau biblice) la care a recurs principele moldav.

Partea istorică va funcționa ca o introducere a prezentării mele; următoarele două domenii – cel biblico-filosofic și cel al registrului simbolic – le-am interconectat pentru a nu reveni la aceleași denumiri ale Dumnezeirii; iar ultima parte, a stilisticii biblice, am păstrat-o ca pe o suită de frumuseți ale textului cantemirian, fiind cea mai bogată în sensuri.

* *About Divine Names in The Hieroglyphic History (1705)*

¹ Carte apărută de curând (2018) în „Biblioteca medievală” a editurii Polirom.

² Tema acestui studiu o datorez doamnei Stela Toma – filolog și cantemirolog prin profesie și prin vocație, care în anul 2019 va împlini vârsta a nouă decenii (mulți ani fericiți îi urez!).

1. Numele divine la Cantemir: detalii istorice

(1) Cine a fost Dimitrie Cantemir? Domn al Moldovei (în 1693 și între 1710 – 1711) și un mare cărturar al umanismului românesc: enciclopedist, etnograf, geograf, filozof, istoric, lingvist, muzicolog și compozitor, fost membru al Academiei de Științe din Berlin. George Călinescu îl descria drept „un erudit de faimă europeană, voievod moldovean, academician berlinez, prinț moscovit, un Lorenzo de Medici al nostru” (Călinescu 1997, 31).

(2) Ce se poate spune despre *Istoria ieroglifică*? Fiind „o carte cu multe frumuseți” dar care „nu este totuși o carte în întregime frumoasă” (Panaitescu 1964, 622), primul roman românesc semnat de Dimitrie Cantemir, structurat în 12 părți, acoperă 17 ani (perioada dintre anii 1688 și 1705) și vizează relația dintre Împărăția Vulturului (Moldova), Împărăția Corbului (Muntenia) și Împărăția Peștilor (Imperiul Otoman). Lucrarea a fost criptată într-o ficțiune zoomorfă prin care este urmărit conflictul dintre Cantemirești (cu Antioh – reprezentat de Elefant, iar Dimitrie – de Inorog) și Constantin Brâncoveanu (Corbul³). Inițial lucrarea a fost proiectată ca „manifest politic”, apoi s-a metamorfozat într-o „operă ficțională”, iar în cele din urmă și-a absorbit autorul într-o lucrare literară care „aparține unui proces de cunoaștere de cea mai pură speță, care absoarbe elemente de filozofie, de retorică, de dialectică, de teologie, de etică și profită de un imens repertoriu de reprezentări zoomorfe simbolice, cu forță normativă, cu care nu ezită să intre într-un dialog polemic, ludic” (Crețu 2013, I, 31).

În filmul *Cantemir*, realizat în 1973 de Gheorghe Vitanidis după scenariul lui Mihnea Gheorghiu, se poate observa că un anume Erasmus din Amsterdam (de ce nu din Rotterdam?), în convorbirea sa cu Principele nostru, decriptează *Istoria ieroglifică*, identificându-i aluziv pe inamicii lui Cantemir cu animalele care populează cartea (Vitanidis 1973 [YouTube], 22:30-50: vezi *Webografia*). Aceasta este de fapt o ficțiune. În realitate romanul nu a fost tipărit și în consecință răspândit și cunoscut în spațiul european, precum susține Nicolae Manolescu (2008, 77). *Istoria ieroglifică* a fost păstrată în manuscris în Rusia (în Arhiva de Stat de Acte Vechi a Rusiei, Moscova, Fondul 181, nr. 1419, 333 de file) până în anul 1883 când a apărut sub egida Academiei Române.

2. Numele divine la Cantemir: detalii teologice

Dumnezeu este caracterizat de dicționare precum *Merriam – Webster* sau *Oxford American*, *Random House Webster's*, *American Heritage* drept Ființa supremă care se află dincolo de Univers, Creatorul, Legiuitorul, Sursa autorității morale, Cel Omnipotent și Cel Omniscent (vezi *Webografia*; Borg 2011, 100).

³ De specificat faptul că pe coperta interioară a *Bibliei de la București* (1688) apare stema Munteniei, în care corbul are un crucifix în cioc.

În *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, Cantemir explică numele lui Dumnezeu:

Adecă: θεός; *Deus*; *Dumnădzău*, a căruia etimologie cea mai învățată o fac așé: (θεός, theos) să dzice că lui ceva nu-i lipsește sau pentru căci El toate tuturor dă; sau, să tâlcuiască de la graiul θεάται (*theaté*), adecă toate veade și ochiului lui tote sint suppose. Sau iarăși de la cuvântul δεός (deos) [theos*⁴] – ce să înțelege frică, spaimă, pentru căci el iaste de temut și de spăriat; iară de să va aduce cuvântul lătinesc (Zeus, Deus), de la cel eolicesc [...] (θεός) carile să scrie și (Ζεός) să aduce de la graiul (ζάω), ce va să dzică trăiesc, căci Dumnădzău numai – pururea trăiaște. (Cantemir 2016, 153).

Din acest citat deducem că autorul îl privește pe Dumnezeu în atributele Sale astfel:

- Atotsuficient („(θεός, theos) să dzice că lui ceva nu-i lipsește”),
- Susținător („căci El toate tuturor dă”),
- Omniscient („...să tâlcuiască de la graiul θεάται (*theaté*), adică toate veade”),
- Suveran („ochiului lui tote sint suppose”),
- Sfânt („pentru căci el iaste de temut și de spăriat”),
- Unic („căci Dumnădzău numai”) și
- Veșnic („pururea trăiaște”).

Termenii *Dumnădzău* / *Doamne* și familia lor lexicală apar de 20 de ori în *Istoria ieroglifică*. Există însă în acest roman nenumărate aluzii la divinitate. Cantemir devine chiar creator și inovator la nivel lingvistic, atribuindu-I lui Dumnezeu denumiri interesante. Unele sunt preluate din tradiția filosofică a antichității și a creștinismului, iar altele sunt compuse de autor.

3. Trinitatea la Cantemir: detalii teologice & mitologice & simbolice

3.1. Despre Dumnezeu-Tatăl: detalii teologice & mitologice & simbolice

În *Scara tâlcuitoare din Istoria ieroglifică*, Dumnezeu-Tatăl sau „Dumnădzău-Părintele” este „Începutul începăturilor”, „începătura începăturilor” și „Vulturul ceresc”. Va să zică „începutul începăturilor” trimite la texte biblice precum Ps. 90:2 („Mai înainte de a se fi făcut munții și de a se fi plăsmuit pământul și lumea lui, din veșnicie până'n veșnicie Tu ești.”), sau la Apoc. 1:8 („Eu sunt Alfa și Omega, Începutul și Sfârșitul», zice Domnul Dumnezeu”); însă ce putem înțelege prin sintagmele: *Vulturul ceresc*, *Cerescul vultur*, *Nenăscutul vultur* („Vulturul ceresc ascunsele inimilor și tainele sufletelor știe”; „De la cerescul vultur toată fericirea rog”; „pre numele a Nenăscutului Vultur [...] mă giur” etc.) (Cantemir 1883, passim)?

⁴ Notă marginală pe manuscris.

Cantemir subliniază în *Istoria* sa câteva atribute divine:

- transcendența („Vulturul ceresc”),
- eternitatea („Nenăscutul vultur”),
- omnisciența („Vulturul ceresc ascunsele inimilor și tainele sufletelor știe”),
- omnipotența („De la cerescul vultur toată fericirea rog”).

Vulturul este considerat în Scripturi o pasăre necurată (Lev. 11:13), simbol al (1) puterii (Deut. 28:49), al (2) ocrotirii (Deut. 32:11), al (3) agilității (2Sam. 1:23), al (4) cruzimii (Iov 39:30) și al (5) întineririi (Ps. 103:5).

În mitologia greacă, vulturul îl simbolizează pe Zeus, iar în tradiția creștină, pe evanghelistul Ioan (Werness 2006, 153). În sistemul hieroglific egiptean, litera „A” – corespondenta vieții, originii, zilei – era reprezentată de un vultur (Cirlot 2001, 91). Există între exegeții biblici discuții prin care i se conferă vulturului caracter de simbol psihopomp în arta iudaică – acela de transfer al sufletelor decedate în ceruri. În acest context, Goodenough sugerează că există trei sensuri pentru simbolul acvilin în interpretarea iudaică: al monarhului aflat pe tron, al suveranității lui Dumnezeu (sau al intervenției divine) și al indicării nemuririi (Goodenough *apud* Henten 2006, 272). O interpretare cabalistică a textului din *Ezechiel* în care apare tetramorfonul animalier (bou / leu / vultur / om) – aplicat în tradiția creștină de către sfântul Ieronim evangheliștilor – îi conferă vulturului supremația în Lumea cosmică, spirituală (Halevi 1980, 102).

De unde a preluat deci Dimitrie Cantemir imaginea vulturului pentru Dumnezeu? O posibilă ipoteză ar fi că a prelucrat versetul biblic din Ieș. 19:4 în care Dumnezeu le spune evreilor prin Moise: „Ați văzut [...] cum v-am luat pe aripi de vultur și v-am adus la Mine” (VBA, 2001). Versetul are corespondențe cu cel din Deut. 32:11-12a („Întocmai ca vulturul care îndeamnă la zbor puii săi și se rotește pe deasupra lor, întinzându-și aripile, a luat pe Israel și l-a dus pe penele sale. Domnul l-a povățuit”: VBA 2001). Este, evident, o figură de stil, prin care sunt relevante agilitatea, puterea și ocrotirea divinității, exercitate asupra poporului ales.

3.2. Despre Dumnezeu-Fiul: detalii teologice & mitologice & simbolice

Fiul divin sau „Dumnădzău-Fiul” este „Cuvântul cuvintelor” și „Taurul ceresc” (Cantemir 1883, *passim*). Prin sintagma „Cuvântul cuvintelor” Cantemir stilizează tema biblică a *Logosului* propusă în Evanghelia lui Ioan 1:1, în care se spune: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” (VBA 2001).

Însă din nou – ce simbolistică și ce izvor au sintagmele *Taurul ceresc*, *Cerescul taur*?

Taurul este simbolul biblic al (1) jertfei (Ieș. 24:5), al (2) idolatriei (vițelul de aur: Ieș. 32:4) și al (3) puterii iadului (Ps. 22:12). De unde totuși ideea de „taur ceresc”? Semnalez faptul că în *Biblie* există un singur text în care taurul este personificat, reprezentându-l în mod simbolic pe Iosif. Este vorba de imnul lui Moise din Deut.

33:17, în care „coarnele” (cu sensul de „puterea”) fiului lui Iacov, care are frumusețea „taurului întâi născut” (VBA 2001), vor lovi pe dușmanii evreilor. Însă de unde până unde „taur ceresc”?

Este posibil ca principele să facă referire la poemul lui Prudentius, *Romanus contra gentiles* (sec. IV) în care taurul era privit în (1) practicarea unui rit din Italia secolelor II-IV, numit *taurobolium* (uciderea taurului), în care preotul Marii Mame (Cybele) cobora într-o groapă, deasupra sa era așezat un grilaj, un taur era sacrificat, iar sângele îl scâldea pe cel din groapă, care devenea astfel *renatus in aeternum* – „renăscut în viața veșnică” (Fishwick 2004, 261; Ferguson 2003, 285)⁵. Poate că autorul face referiri la (2) reprezentarea unor zeițăți ca Thor, Osiris și Amon, Șiva și Indra, Mithra și Zeus, care erau însoțite de simbolismul taurului (Cirlot 2001, 33-34). Sau, pur și simplu, scriitorul *Istoriei ieroglice* s-a raportat la (3) asocierea lui Iisus cu taurul biblic sacrificat de tatăl din pilda întoarcerii fiului risipitor și acest zoo-simbol, înviat fiind, a urcat în slava cerească (devenind *taur ceresc*). În acest caz, Cantemir este creator de simbol. Un alt sens, diferit de acesta, este introdus prin invocarea „Taurului ceresc” – constelația taurului – de către Inorog în vestita sa „Jelanie”.

3.3. Despre Dumnezeu-Duhul: detalii teologice & simbolice

În *Scara tâlcuitoare* de la finalul *Istoriei ieroglice*, Duhul Sfânt sau „Dumnădzău-Duhul Sfânt” este privit drept „Sfârșitul sfârșiturilor”. Citatul cantemirian este următorul:

Căci dintr-o socoteală adevărată, vie și veșnică, purcede începătura începăturilor și sfârșitul sfârșiturilor și nu se poate a se numi sau a fi nici alt sfârșit bun și fericit, decât cel care începe de aici... (adaptare după Cantemir 1883, 337).

La ce anume se referă Cantemir prin această expresie – „Sfârșitul sfârșiturilor”? Există câteva ipoteze.

Posibil că autorul privește (1) spre Duhul divin ca fiind un agent istoric: dacă are în vizor interpretarea istoricistă a *Bibliei* – conform căreia în ordinea lor cronologică *Vechiul Testament* este socotit ca fiind dispensația Tatălui, *Evangeliiile* fiind dispensația Fiului, și începând cu *Faptele Apostolilor* și *Epistolele*, până la *Apocalipsa* avem dispensația Duhului Sfânt – Duhul acționează la finalul istoriei⁶.

⁵ *Taurobolium*-ul a fost cunoscut și în cultul lui Mithra din spațiul danubiano-pontic. Cu reprezentări în arta veche din trecutul nostru istoric (de exemplu, vezi Relieful cu *Taurobolium*-ul mithraic de la Apulum, aflat în Muzeul Bruckenthal din Sibiu), acest act se referă în general la îngenuncherea și uciderea taurului cosmic – simbolul rodniciei universale – de către Mithra, însoțit de câine, scorpion și șarpe, precum și de cei doi purtători de făclii – dadoforii – Cautes și Cautopates (Florescu/Daicoviciu/Roșu 1980, 222-223).

⁶ Totuși, această idee îmbrățișată de metodiști la finalul secolului al XVIII-lea nu este foarte sigură că a fost cunoscută sau intuită de Cantemir la începutul anilor 1700. Vezi Frazier 2014, 149 [et *passim*].

Apoi, (2) Duhul Sfânt poate fi considerat agent soteriologic: dacă Dumnezeu-Tatăl decretează Mântuirea omului, Fiul o săvârșește, iar Duhul Sfânt este Cel care o „desăvârșește”.

Apoi, (3) prin sintagma „sfârșitul sfârșiturilor” Duhul Sfânt poate fi privit drept agent profetic, apocaliptic prin excelență: posibil la Cantemir să fie un animator general al *Apocalipsei*, carte de final a *Bibliei* care tratează „lucrurile de pe urmă”.

În fine, (4) Duhul Sfânt poate fi considerat și agent escatologic: El provoacă derularea evenimentelor de sfârșit ale lumii noastre. De remarcat este faptul că, la finalul cărții *Apocalipsa*, rămâne ca un martor veridic al eschatonului Duhul divin: „Și Duhul și mireasa zic: Vino!” (21:17).

Totuși, eu consider că Principele moldav a privit spre Cea de-a treia Persoană a Dumnezeirii creștine din perspectiva teologiei simbolice pe care a avut posibilitatea să o aprofundeze în cadrul Academiei Patriarhiei Ortodoxe din Constantinopol.

Întâi, prin simbolul focului (vezi referirile la stâlpul de foc din Ieș. 13:21-22, botezul cu foc din Mat. 3:11, limbile de foc rusalic din Fapte 2:3-4 etc.), Duhul Sfânt este considerat Cel care mistuie teluricul, pământescul, firescul, pentru a fi instalat cerescul, duhovnicescul în om. El este astfel „Sfârșitul sfârșiturilor”, punctul terminus al materiei, facilitând instalarea „Începutului începuturilor”, adică a Mântuitorului. De aceea apostolul Pavel insistă ca cei din Roma să ofere lui Dumnezeu un holocaust interior, al unor fapte vii, sfinte, bine plăcute lui Dumnezeu (Rom. 12:1), devenind arderi de tot consacrate pe altarul renunțării la sine, asemănătoare cu jertfele veterotestamentare din care nu mai rămânea altceva decât cenușa.

Apoi, prin simbolistica norului (vezi referirile la stâlpul de nor din Ieș. 13:21-22, la norul slavei divine coborât în Templul lui Solomon din 3Reg. 8:10-11, la norul coborât pe muntele transfigurării din Mat. 17:5 etc.), Duhul Sfânt este privit drept Cel care învăluie toate lucrurile, transformându-le și devenind pentru ele un „Sfârșit al sfârșiturilor”. Cazul special din Mat. 17:5 este unul în care ideea de „sfârșit” apare în trei ipostaze: întâi, acolo, pe muntele transfigurării, Mântuitorul discută cu Moise și Ilie despre „sfârșitul” pe care urma să îl aibă în Ierusalim; imediat Simon Petru aduce un „sfârșit” al discuției lor prin intervenția sa puerilă, cu ideea ridicării celor trei corturi; dar în clipele imediat următoare, când norul i-a acoperit pe toți, s-a „sfârșit” orice conversație prin remarcă Tatălui divin: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit; pe Acesta ascultați-L” (v. 5). Astfel, când norul a coborât pe munte, oamenii au renunțat la tot ceea ce este uman, „Și, auzind, ucenicii au căzut cu fața la pământ și s-au spăimântat foarte” (v. 6). Într-un anume sens, au experimentat ce înseamnă un „Sfârșit al sfârșiturilor”.

4. Alte denumiri ale Dumnezeirii care apar la Cantemir

În *Istoria ieroglifică* autorul utilizează cuvinte compuse cu derivatele verbului „a clăti” [a mișca]:

– *Clătitorul firii* – adică „Cel care pune în mișcare toate lucrurile”; aici se face aluzie la Rom. 11:36 („din El, prin El și pentru El sunt toate lucrurile”),

- *Pricinitorul clătirii* – adică „Cel care este sursa mișcării”; se poate urmări acest aspect în textul din Fapte 17:28 („în El avem mișcarea”),
- *Dinafară Clătitoriu* – adică „Cel care mișcă totul din exterior”; adverbul *afară* desemnează ceea ce se află „dincolo de limitele unui spațiu închis, limitat” și „distanțează Ființa supremă de comun [...] urcând-o în nemăsurare” (Toma 2002, 143),
- *Neclătutul clătitoriu* – adică „Cel care mișcă toate lucrurile, iar El nu este mișcat de ele”; aici se face aluzie la doctrina aristotelică a primului Motor care apare în *Metafizica*, XII, prin sintagma: „Mișcătorul Nemișcat” (variațiuni pe aceeași temă autorul realizează cu verbul *a dărui*).

5. Numele divine la Cantemir: detalii stilistice

La Cantemir apar multe stilizări literare cu referire la divinitate. Doamna Stela Toma, filologul prin vocație care ne-a dăruit o transcriere admirabilă a textului *Istoriei ieroglifice* din manuscrisul cu caractere chirilice, a identificat următoarele figuri de stil:

- *structuri sinonimice binare* – Dumnezeu este nu numai „izvoditorul”, ci și „pricinitorul firii”; sau este „Al meu ziditoriu și de viață dătătoriu”; sau este „dătătoriu și părintele luminilor”. Etimologic, autorul preferă uneori alăturarea unui termen cu rădăcina latină, altuia cu rădăcina slavă (făcător-ziditor);
- *poliptotă* (reluarea aceluiași cuvânt sub diverse forme flexionare) – „Când voia voilor și putearea puterilor cuiva ceva de la sine dăruiaște, nici ostenița trebuiaște”;
- *aliterație* (repetarea unei consoane) – „Dumnădzău a toate **d**arurile **d**eplin **d**ăruitoriu”;
- *metaforă* – Dumnezeu... „*Cumpăna nevădzută*” – se referă la ipostaza de judecător drept, echilibrat, atotprezent și totuși invizibil;
- *comparație* – „Dumnezeu-ochi a toate vădzător” (aici mai apare și metonimia – inversiunea categoriilor logice);
- *superlativ stilistic* – Dumnezeu este *puterea puterilor* sau *voia voilor*, sau *cuvântul cuvintelor* sau *începutul începuturilor*, sau *sfârșitul sfârșiturilor* (Toma 2002, 133-146).

Concluzie

Cantemir a vrut – după o expresie a unuia dintre exegeții săi – „să dea singur limbii române ceea ce mai târziu îi va da o singură epocă” (Ștefan Giosu)⁷. Teonimele utilizate de Cantemir îl frapază pe cititor: *Cel nemuritor*, *Cel firesc lucrătoriu*, *Cumpăna nevădzută*, *Izvoditorul și pricinitorul firii*, *Pricinitorul clătirii*, *Clătitoriu firii*, *Neclătutul clătitoriu*, *Ochiul ceresc*, *vulturul ceresc*, *taurul ceresc*. Oare cine ar putea explica la ce s-a

⁷ Ștefan Giosu, *Dimitrie Cantemir. Studiu lingvistic*, București, Editura Științifică, 1973, p. 153.

referit autorul? Probabil doar unul ca el: un spirit enciclopedic, poliglot, filosof, literat, teolog, istoric, geograf, muzician – un *uomo universale*.

Bibliografie

- Borg, Marcus, *Speaking Christian: Recovering the lost meaning of Christian words*, London, SPCK, 2011.
- Călinescu, George, *Istoria literaturii române. Compendiu*, Chișinău, Editura Litera, 1997.
- Cantemir, Dimitrie, *Opere: Hronical vechimei a romano-moldo-vlabilor*, Stela Toma (st. intr., text, indici, glosar), Chișinău, Î.E.P. Știința, 2016.
- Cantemir, Dimitrie, *Operele principelui Demetriu Cantemiru*, tom VI: *Istoria ieroglifică etc.*, București, Tipografia Academiei Române, 1883.
- Cirlot, J. E., *A Dictionary of Symbols*, 2nd ed., London, Routledge, 2001.
- Crețu, Bogdan, *Inorogul la Porțile Orientului. Bestiarul lui Dimitrie Cantemir. Studiu comparativ*, vol. I: *Bestiae Domini*, Iași, Editura Institutul European, 2013.
- Ferguson, Everett, *Backgrounds of Early Christianity*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI, 2003.
- Fishwick, Duncan, *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, vol. III: *Provincial Cult*; Part 3: *The Provincial Centre; Provincial Cult*, Leiden/Boston, Brill, 2004.
- Florescu, Radu/Daicoviciu, Hadrian/Roșu, Lucian, *Dicționar enciclopedic de artă veche a României*, București, Editura Științifică și Pedagogică, 1980.
- Frazier, J. Russell, *True Christianity: The Doctrine of Dispensations in the Thought of John William Fletcher (1729-1785)*, Pickwick Publications, Eugene, OR, 2014.
- Giosu, Ștefan, *Dimitrie Cantemir. Studiu lingvistic*, București, Editura Științifică, 1973.
- Halevi, Z'ev ben Shimon, *Kabbalah and Exodus*, Boulder, Colorado, Shambhala, 1980.
- van Henten, J.W., *The Demolition of Herod's Eagle* in: David Edward Aune/John Fotopoulos (eds.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context*, Leiden/Boston, Brill, 2006.
- Manolescu, Nicolae, *Istoria critică a literaturii române. 5 secole de literatură*, Pitești, Editura Paralela 45, 2008.
- Panaiteescu, P. P., *Istoria literaturii române*, vol. I, București, Editura Academiei R.P.R., 1964.
- Toma, Stela, *Numele lui Dumnezeu în textele românești cantemiriene*, în Stela Toma, *Filologie și literatură: cercetări – studii*, București, Editura Semne, 2002.
- VBA2001 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Versiune diortosită după *Septuaginta*, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, sprijinit pe numeroase osteneli, 2001 (consultată online la https://archive.org/details/Biblia_Versiunea-Bartolomeu-Anania).
- Werness, Hope B., *The Continuum Encyclopedia of Animal Symbolism in World Art*, New York/London, Continuum, 2006.

Webografie

- Cantemir*: film românesc (1973). Regia: Gheorghe Vitanidis. Actori: Alexandru Repan, Ioana Bulcă: <https://www.youtube.com/watch?v=wVXJ3L2BNnk>.
- God definition: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/god>

IMPORTANȚA DOCUMENTULUI PREOȚESC ÎN REDACTAREA FINALĂ A *VECHIULUI TESTAMENT**

GEORGE-CODRUȚ ȚAPCIUC
Cercetător independent, München
georgetapciuc@yahoo.com

Zusammenfassung: Die Priesterschrift ist einer der wichtigsten Quellschriften in der Theologie des *Alten Testaments*, die man auch als Urkundenhypothese der Entstehung der Pentateuch bezeichnet. Zusammen mit anderen Quellschriften (Jahwism, Elohim und Deuteronomism) wurde von der Bibelwissenschaft der traditionelle Vierquellen-Modell der Pentateuchsentstehung festgesetzt. Zum Beispiel ist das erste Schöpfungswerk (Gen. 1-2:4) von dem priesterschriftlichen Redakteur erzählt und danach folgt es die jahwistische Redaktion, obwohl das jahwistische Werk als das Älteste betrachtet ist. Der gegenwärtige Aufsatz befasst sich nur mit einem Schema des priesterschriftlichen Quellschrift und der Theologie, die dahinter steht und nicht mit einer erschöpfenden Darstellung des gesamten priesterschriftlichen Geschichtswerk. Der priesterliche Redakteur kann man nicht als unabhängig von den anderen Redakteuren betrachten, sondern steht er in nahezu perfekter Symmetrie mit denen. Das heißt, dass eine historische Episode oder eine unbeabsichtigte theologische Idee, die sich in der Priesterschrift nicht befindet, ist als eine spezifische logische Fortsetzung in der angrenzenden Redaktion beinhaltet. Eine schließt sich der Anderen an, weshalb man in sehr wenigen Fällen der alttestamentlichen Exegese nur von einer Episode des deuteronomischen Dokuments sprechen kann, ohne einen Bezug auf das priesterliche Beispiel zu nehmen. Wenn für den priesterschriftlichen Redakteur der Bund eine Verpflichtung und eine Eigeninitiative JHWHs ist, ohne von dem sittlichen Zustand Israels abhängig zu sein, wird in der deuteronomischen Theologie zu einer Verpflichtung Israels. In *Deuteronomium* und in der von ihm beeinflussten Literatur die Erfüllung der Gesetzesformen entsteht die Bedingung, dass das biblische Volk innerhalb der Grenzen des Bundes bleiben kann, wodurch der Status des auserwählten Volkes erhalten bleibt. Daher erfordert die Verheißung und Treue Gottes eine damit zusammenhängende Verantwortung des Menschen im Allgemeinen. Ich bin der Meinung, dass das Studium dieser redaktionellen Dokumente als ein Instrument, dadurch man viele Texte, Ideen und historische Ereignisse beschreiben und verstehen kann, deren Missverständnis einen Kettenfehler bei der Bestimmung einer biblischen und sogar patristischen Theologie verursacht.

Schlüsselwörter: Priesterschrift, Bund, Gerechtigkeit, Schöpfung, Verheißung, Gesetz, Pentateuch.

* Die Bedeutung des Priesterschriftswerkes für die endgültige Redaktion des Alten Testaments

Introducere

Textul *Vechiului Testament* nu vine la existență printr-un fenomen extraordinar sau nu aparține unui scriitor intangibil, care a lăsat posterității un text aproape insurmontabil. Exegeza biblică consideră în unanimitate că, la o expertiză atentă a textului ebraic al Pentateuhului, se pot sesiza mai multe stiluri de redactare, clișee verbale, expresii, adresarea către Dumnezeu sub diverse nume, precum și secvențe istorice ce se repetă de cele mai multe ori în manieră teologică în cu totul altă parte a textului ebraic. O delimitare clară a unui/unor izvor/-oare atribuit/e unui anumit redactor sau eventual ucenicilor acestuia/-ora este practic imposibil de reconstruit prin diacronia metodei istorico-tradiționale. Cu greu s-ar putea delimita astăzi textele din Pentateuh pe care le putem atribui ca un specific direct lui Moise ca redactor. În aceste condiții, ipotezele redacționale rămân singurul element în reconstruirea actuală a textului sfânt. Cum se explică această realitate și dacă ea influențează existența unui canon veridic al *Sfintei Scripturi* sau dacă, drept urmare, *Vechiul Testament* se află într-un conflict de principiu cu *Noul Testament*? Explicația nu vizează în realitate depășirea niciunui conflict între cele două testamente sau, mai mult de atât, excluderea chiar a unei rivalități dintre două fațete ale Aceluiași Dumnezeu din *Vechiul*, respectiv *Noul Legământ*¹. Ea are în vedere de fapt accentuarea unicității descoperirii lui Dumnezeu în poporul Său, ca și a legământului biblic în tot parcursul istoric și teologic al lui Israel, până la Întruparea lui Mesia. Înțelegerea corectă a teologiei legământului suscită abordarea metodică a teologiei *Noului Testament*, precum și a teologiei postapostolice și patristice, deși la ora actuală în spațiul teologiei române încă nu este stabilită o metodă de dialog între exegeza biblică și cea patristică. În conformitate cu exegeza actuală, o redactare finală a textului *Vechiului Testament* are loc în sec. VI-IV î. Hr, mai precis începând cu robia babilonică, și include compilarea cronologică și teologică a tuturor proceselor redacționale sesizate în textele considerate ca izvoare ipotetice.

Chiar dacă în mod direct nu putem atribui primele cinci cărți lui Moise din cauza lipsei unui specific literar și teologic, totuși autoritatea lui asupra acestor cărți este indiscutabilă în lumea creștină și iudaică². Filon din Alexandria atribuie întreg *Pentateuhul* lui Moise (*De vita Mosis* 3, 39), iar istoricul Iosif Flavius accentuează că Moise, ca profet, ar fi notat el însuși secvențele despre moartea sa (Deut. 34:5, 12) (*Antiquitates* IV 8, 48). Biserica primară va fi marcată de această idee, care va influența pe deplin scrierile Părinților Bisericii răsăritului și vestului. Și Talmudul

¹ Referire la imaginea gnostică a antitezei dintre Dumnezeul *Vechiului* și *Noului Testament* (opoziția lege-evangelie) a lui Marcion (sec. II d.Hr.), unde dreptatea lui YHWH capătă un caracter strict juridic și pedepsitor și nu unul mântuitor, ca în majoritatea ocurențelor unde dreptate stă în relație directă cu judecată și milă (Is. 51:1; Ps. 85:12, 14; 37:6; etc). A se vedea detalii la Janowski 1999, 94.

² În scrierile rabinilor și ale teologilor iudaici, ca și la anumiți cercetători din vest, citarea textelor din *Pentateuh* se face după numele lui Moise, adică: II Mose 20:1 în loc de Ieș. 20:1.

Babilonian (Baba batra 14b, www.sefaria.org, accesat la 30 octombrie 2018) susține autoritatea lui Moise, însă atribuie episodul despre moartea lui Moise lui Josua, ucenicul său. Însă începând cu Evul Mediu târziu s-a pus din ce în ce mai mult sub semnul întrebării autoritatea directă a lui Moise asupra Pentateuhului (Abraham Ibn Esra (1089-1164), iar, odată cu Reforma, această întrebare va suscita un interes continuu, atât din partea teologiei creștine, cât și a celei iudaice (Schmitt 2007, 177-178). Discuțiile în ce privește autorul Pentateuhului au început să rămână în fundal la începutul sec. XVIII și s-au canalizat mai degrabă pe clarificarea și delimitarea izvoarelor pe care eventual le-ar fi utilizat Moise sau redactorii ulteriori. Henning Bernhard Witter, teolog, filosof și preot luteran, sesizează în *Iura Israelitarum in Palestinam* (1711) utilizarea adresărilor către Dumnezeu sub diverse nume în episoadele paralele ale istorisirii creației, ceea ce arată că Moise ar fi avut la dispoziție cumva două izvoare diferite. Deși teza nu a fost receptată aproape deloc de teologia biblică a vremii, totuși după anii '20 ai aceluiași secol ea a fost pusă în valoare de biblistul francez Adolphe Lods. Nu la multă vreme medicul și teologul francez Jean Astruc scrie un tratat, independent de teza celor doi, prin care evidențiază faptul că la baza textului creației au stat două redactări diferite și utilizate de Moise, deoarece Dumnezeu este denumit prin două nume diverse: Elohim și Jahwe (Zenger 2012, 105).

Teza lui Astruc a fost evidențiată de Johann Gottfried Eichhorn (1752-1826) în *Einleitung in das Alte Testament* (1780-1783), unde susține teoria conform căreia Moise s-ar fi folosit în redactarea sa tocmai de acele izvoare menționate de Astruc, însă în timpul cercetării sale a constatat dificultatea de a atribui lui Moise o redactare în sine, ceea ce l-a dus la concluzia unor redactori necunoscuți, chiar dacă, afirmă el, o mare parte din arhiva templului a fost salvată înaintea deportării în Babilon (Eichhorn 1780, 7-8). Secolul XIX structurează în cele din urmă patru ipoteze redacționale ale *Pentateuhului*, considerate ca izvoare pentru redactarea finală a întreg *Vechiului Testament*: jahvistică, preoțescă, elohistică și deuteronomistică. Începând cu Wilhelm Leberecht de Wette (*Dissertatio Critica*, 1805), Karl Heinrich Graf (*Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*, 1866) și Julius Wellhausen (*Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883), cf. Golka 1990, 258-259, s-a pus accentul foarte mult pe redactarea preoțescă și cea deuteronomistică din timpul și după exilul babilonian (sec. VI-V î.d.Hr.), când s-a reconsiderat statutul poporului Israel în fața dezastrului deportării în Babilon. Mari bibliști ai secolului XX, cum ar fi Hemann Gunkel, Martin Noth, Gerhard von Rad, Werner Hans Schmidt și alții, au contribuit la o sistematizare remarcabilă a ideilor lui Wellhausen și Graf, fapt pentru care tezele lor sunt de referință în orice discuție asupra teoriilor de redactare a Pentateuhului (Zenger 2012, 107-114).

Incapacitatea exegezei actuale – lipsa unor izvoare literare specifice atribuite direct lui Moise și a unei școli dezvoltate de el – de a decreta pe Moise ca autorul principal al primelor cinci cărți ale *Vechiului Testament* nu dorește excluderea personalității inegalabile a lui Moise, cu atât mai mult cu cât el este personajul central și definitoriu în această parte, atât pentru întreaga istorie a lui Israel, cât și

pentru teologia creștină în general. Totodată, exegeza biblică vestică nu dorește să creeze o intruziune în contextul istoric al evenimentului istorisit și nici în cel al redactării istorisirii *de facto*, deoarece nu dispune de cel mai important instrument credibil pentru ea, și anume, un document original notat cu numele autorului. Date fiind cauzele atenuante realiste, exegeza biblică nu dorește demontarea lui Moise, ci o delimitare pertinentă a profilurilor teologice și literare din textul Pentateuhului, tocmai pentru a fi ferit textul și imaginea lui Moise, ca și a tuturor personajelor din istoria Legământului, de falsificări și interpretări false. Mai mult decât atât, studierea și sistematizarea textului *Vechiului Testament* din perspectiva metodei istorico-critice nu creează nicio diversiune și nicio eronare teologică și de înțelegere a textului în sine și nu ar trebui să reprezinte neapărat o antiteză a metodei alegorico-patristică. Din contra, profilurile redacționale suscită o înțelegere corectă a *Vechiului Testament* în raport cu celelalte culturi ale Vechiului Orient, dar în mod special cu *Noul Testament*. În același timp, orice părere dogmatică nu primează exegezei biblice în discuția noastră, ci orice structură dogmatică a Bisericii rezidă din înțelegerea acestor profiluri teologice ale textului *Vechiului Testament*, chiar dacă în cele mai multe situații dogmaticile ortodoxe fac apel trecător la ele, doar ca idei teologice reflectate de text.

Documentul preoțesc are o importanță ireversibilă în redactarea finală, mai ales că el este cel care descrie primul capitol al istorisirii creației din cartea *Facerii*. Pentru orice cititor al Bibliei, primele două capitole din *Facere* creează o oarecare confuzie, deoarece ele ar istorisi două acte creaționale ale lui Dumnezeu. În realitate, este vorba de același act unitar, însă surprins de două redactări sau izvoare diferite, dar care se completează aproape perfect: capitolul 1-redactorul preoțesc, capitolul 2-redactorul jahvistic. Una din cele mai importate teme ale redactării preoțești este legătura dintre credință și legământ, și este un specific teologic al relației dintre dreptatea și legământul lui Dumnezeu în teologia biblică. Totodată, promisiunile lui YHWH că legământul Său cu Israel va fi unul veșnic formează tema centrală a redactării preoțești. În aceeași manieră, angajamentul propriu al lui YHWH este un legământ veșnic cu Avraam și urmașii săi (Fac. 15:7-21), ce aduce după sine trei promisiuni esențiale comunității lui YHWH: înmulțirea poporului, ocuparea țării promise și prezența continuă a lui Dumnezeu în cult (Fac. 17:2-8).

Redactarea preoțească cuprinde particularități filologice (stilul narativ, folosirea anumitor noțiuni), stilistice (preferința pentru cronologii și datări exacte) și teologice specifice (legământ, promisiune, cult, templu, istorie, chip și asemănare), ce îl poziționează în raport cu celelalte profiluri teologice redacționale. Toate caracteristicile atribuite lui YHWH și evidențiate de redactorul preoțesc nu sunt adaosuri sau interpretări teologice la întoarcerea din robia babilonică, ci ele sunt o evidență a imaginii lui Dumnezeu ca Stăpân, Mântuitor și Judecător al lui Israel și al lumii și poartă amprenta experienței prezenței lui Dumnezeu în popor. Nicio imagine a lui Dumnezeu sau o abordare redacțională a istoriei lui Israel nu este o invenție și nici o prezentare emoțională, mai ales în planul celor două robii din istoria poporului biblic. Ele sunt urmarea experienței directe și aproape cotidiene a

lui YHWH, Cel personal, atent și iubitor cu poporul Său, chiar și în momentul când acesta este de multe ori refractar în a-și înțelege propriul destin. Cu toate acestea, contextul istoric și emoțional al experienței robiei a determinat cel mai mare semn de întrebare al preoțimii și poporului întreg: mai suntem noi poporul ales lui YHWH, prin care El a încheiat un legământ cu întreaga umanitate? Cu alte cuvinte, cum s-ar mai putea descrie relația lui YHWH cu poporul Său, de vreme ce Israel a trădat de nenumărate ori legământul cu El? Sunt întrebări devenite o problemă a poporului, la care textul răspunde în decursul a secole întregi poate, inclusiv până la ultima carte a textului ebraic. Însă cel mai concludent răspuns este dat de Întruparea Fiului lui Dumnezeu, Mesia³. Adică: Dumnezeu nu-și retrage niciodată legământul cu Israel și în același timp promisiunea că El va rămâne mereu aproape umanității ca Mântuitor, chiar dacă distanța dintre adresarea și chemarea lui Dumnezeu și reflexia ei în planul uman rămâne, conform realității în care trăim, de cele mai multe ori o enigmă.

1. Elemente stilistice

Documentul preoțesc se deosebește de celelalte stiluri redacționale ale *Pentateuhului* prin mai multe elemente:

1.1. preferința pentru numere și cronologii. În genealogiile Adam și Noe (Fac. 5:1-32) sunt prezentate particular vârstele și anii când se nasc urmașii: „După nașterea lui Enos Set a mai trăit șapte sute șapte ani și i s-au născut lui fii și fiice.” (v. 7), iar aceasta în contrast cu genealogiile urmașilor lui Noe din Fac. 10, unde redactorul jahvistic nu are interes în a menționa vârsta și anii vieții urmașilor, ci doar în numirea lor, după care s-a putut determina localizarea geografică a fiecăreia dintre semințiile pământului. În comparație cu redactorul preoțesc, cel jahvistic nu oferă decât detalii sumare cu privire la vârsta și urmașii lui Cain și Abel (Fac. 4). În aceeași manieră exactă este notată și datarea potopului „în anul șase sute al vieții lui Moise, în ziua a douăzeci și șaptea a lunii acesteia...” (Fac. 7:11), ca și a recensământului poporului, întreprins de Moise în drumul spre Canaan (Num. 1:20-46) (Schmidt 1995, 96).

1.2. stilul narativ. Exactitatea și utilizarea stereotipurilor în redarea actului creației (Fac. 1:1-2, 4a), precum și a anumitor caracteristici și elemente plastice în istorisirea lui Avraam (Fac. 12:4b, 5; 13:6, 11b, 12ab) și a urmașilor lui, creează un stil narativ diferit de cel povestitor al documentului jahvistic (Fac. 2:4b-3:24). Legământul pe

³ Mesianismul biblic este specific credinței lui Israel și devine o evidență prin revelația de pe Sinai, descoperirea vocii lui YHWH și a numelui Său ca „*Cel ce este*” (*iešieh așer iešieh*) (Ieș. 3:14). Legămintele biblice precum și specificul prescripțiilor și legilor ce decurg din acesta, formează cadrul prin care s-a dezvoltat și conștientizat istoric și tradițional realitatea așteptării lui Mesia; a se vedea detalii la Semen (2007, 54-55). Redactorul preoțesc stă mereu în relație cu cel jahvistic atunci când se vorbește de așteptarea mesianică, deoarece prin Moise Dumnezeu Își descoperă pentru prima oară numele de YHWH către Israel (Ieș. 3, 14-15); detalii la Petercă 2003, 33.

care YHWH îl încheie cu Avraam și implicit cu poporul eliberat din Egipt (Fac. 17) debutează cu notarea din capul locului a vârstei lui Avraam: „iar când era Avraam de nouăzeci și nouă de ani i s-a arătat Domnul și i-a zis:...” (Fac. 17:1) (Zenger 2012, 191).

1.3. utilizarea clișeeilor/expresiilor specifice. Urmare a ideii centrale de legământ, Israel este denumit ca *edab*, comunitatea lui YHWH, iar aparținătorii ei sunt fiii lui Israel (*bene Israel* – Fac. 6:17). Înmulțirea poporului ca promisiune a lui YHWH este menționată prin verbe speciale în istorisirea creației (*parab/rabab* – Fac. 1:28). Totodată, intervenția specială a Creatorului în cazul creării omului este surprinsă de verbul *bara* ‘a face’ (Fac. 1), în loc de *asab*, ce arată orice acțiune de a face ceva, în general. *Chip* și *asemănare* (*selem/demu*) (Fac. 1:26-27) sunt termeni complementari (Fac. 5:1; 9:6), utilizându-se fără vreo deosebire de sens. Începând cu Sfântul Irineu al Lyonului, în sec. II d.Hr., cei doi termeni sunt priviți separați din perspectiva *imago* (2Reg. 11:18) și *similitudo* (Iez. 1:5) (Schmitt 2007, 190).

1.4. limbajul teologic. Narațiunile au un aspect eminent teologic. Adresarea lui YHWH către Moise și popor formează de multe ori o demonstrație teologică a ideii de legământ, a promisiunilor sau a cultului, unde Dumnezeu își descoperă grija și slava față de poporul Său. De exemplu, promisiunea înmulțirii către fiii lui Avraam culminează cu tăierea împrejur, ca un semn definitiv al legământului (Fac. 17). În același timp, regulile cultice de curățire și aducere a jertfei sunt mărturia și urmarea încheierii legământului și sunt diferite de codurile juridice ale culturilor asiro-canaanitice. Moise preia rolul de mijlocitor al poporului și al legământului cu Israel (Ieș 39:21, 43; Num. 5:4). Un aspect important este schema poruncă-împlinire, atât în istorisirea creației, unde Dumnezeu poruncește și se împlinește în același timp (Fac. 1:3), cât și în întreaga istorie (Crüsemann 2005, 132).

2. Conținut

Documentul preoteșc începe prin descrierea actului creației și se termină cu relatarea morții lui Moise din Deut. 34⁴. În cuprinsul lui este sesizabilă o legătură intrinsecă între revelația lui Dumnezeu în cultul public, creație și promisiunile lui YHWH făcute umanității. Este de remarcat faptul că redactorul preoteșc creează o punte de legătură istorică și teologică între episodul creației, istoria părinților lui Israel și Moise, ceea ce înseamnă că alături de redactorul jahvistic reconstituie întreg parcursul istoric al istoriei timpurii a lui Israel (Gertz 2016, 216-217).

2.1. Istorisirile primare

- creația (Fac. 1:1-2:4a)
- genealogiile Adam-Noe (Fac. 5:1-32)
- potopul/legământul cu Noe (Fac. 6:9-9:17)

⁴ Vezi mai jos mențiunea la 3. *Delimitare*.

- lista neamurilor derivate din Noe (Fac. 10)
- genealogiile Noe-Avraam (Fac. 11:10-27)

2.2. Istoria patriarhilor

- istoria lui Avraam (Fac. 12:4b, 5; 13:6, 11b, 12aba)
- legământul cu Avraam (promisiunile către Israel: înmulțirea, Canaanul, prezența permanentă a lui Dumnezeu) (Fac. 17)
- Isaac la Abimelek al Gherarului, binecuvântarea lui Iacob, Iacob la Laban și căsătoria cu Lea și Rahila (Fac. 26:34f; 27:46-28, 9; 29:24, 28b, 29)
- arătarea lui Dumnezeu către Iacob în Bethel (Fac. 35:9-13a, 15)
- Iosif, Iacov și fiii săi în Egipt (Fac. 41:46a; 46:6)

2.3. Exodul

- munca silnică a israeliților în Egipt (Ieș. 1:1-7, 13; 2:23-25)
- chemarea lui Moise (Ieș. 6:2-12; 7:8-12, 19-22; 8:1-3, 11, 12-15)
- plăgile Egiptului, arătarea stăpânirii/slavei lui Dumnezeu în raport cu zeitățile Egiptului (Ieș. 9:8-12; 12:1-20, 28:40)
- trecerea prin Marea Roșie (Ieș. 14)

2.4. Drumul către Sinai

- istorisirea despre mană în pustiul Șin, Sabatul (Ieș. 16)

2.5. Revelația de pe Sinai

- indicațiile construirii cortului sfânt (Ieș. 24:15-29, 46; 39:32, 43; 40:17, 33-35)
- începutul cultului (Lev. 8f)

2.6. Drumul către Canaan

- iscodirea Canaanului și necredința fiilor lui Israel (Num. 13f; 20)
- necredința lui Moise și Aaron (Num. 20:1-13)
- moartea lui Aaron (Num. 20:22-29)
- prevestirea morții lui Moise (Deut. 32:48-52)
- istorisirea morții lui Moise (Deut. 34:1, 7-9)⁵

⁵ Schemă după Schmitt 2007, 191-192, Zenger 2012, 204-206 și Schmidt 1995, 102.

3. Delimitare

Faptul că redactarea preoțească începe cu capitolul 1 din *Facere* este incontestabil în rândul cercetătorilor biblici, însă unde se finalizează în mod concret constituie la ora actuală obiectul unor păreri diverse și contradictorii (Zenger 2012, 196). Karl Heinrich Graf, Wellhausen, K. Elliger, Theodor Nöldeke, ca și mulți bibliști ai sec. XX susțin că redactorul preoțesc se încheie la Deut. 34:1, 7-9. Problema apare și din presupunerea că documentul preoțesc în sine ar consta din două părți, una principală (P^s) născută deja în exilul babilonic, ce cuprinde mai multe istorisiri și alta secundară (P^s), definitivată la întoarcerea în Ierusalim cu elemente specifice: centralitatea cultului, ritualurile de curățire, tăierea împrejur, templul și legământul⁶. În acest sens, anumite părți considerate ca aparținând (P^s), cum ar fi anumite colecții de legi și prescripții (Lev. 1-7; 11-15; inclusiv legea sfințeniei 17-26; Ieș. 6:13-30), au fost atașate la (P^s), realizând un întreg (Schmitt 2007, 193). Totodată, unii exegeți consideră că Deut. 34 nu este propriu compoziției preoțești, ci mai degrabă *Deuteronomului* în sine, ceea ce ar însemna ca documentul preoțesc să se încheie fie la Deut. 33, fie chiar în cartea *Josua*, odată cu ocuparea Canaanului, care este de fapt și finalul exilului egiptean. Norbert Lohfink datează finalul în cartea lui Josua (Jos. 4:19; 5:10-12; 14:1f; 18:1; 19:51), Erich Zenger în *Levitic* (Lev. 9:23-24), iar Eckart Otto mult mai înainte, în cartea *Ieșirea* (Ieș. 29, 46) (Schmitt 2007, 191).

4. Datarea și localizarea

Karl Heinrich și Julius Wellhausen au lansat concluzia că redactarea preoțească, ca și anumite directive legale din ea, a fost finalizată ultima în suita teoriilor redacționale ale Pentateuhului în perioada târzie a exilului babilonian sau imediat postexilic. Cel mai important argument în acest sens este apropierea de limbajul legământului din *Deuteronom* și din redactarea deuteronomistică, care a început odată cu reforma regelui Iosia în a doua jumătate a sec. VII î.Hr. În aceeași măsură, legile preoțești, sărbătorile și anumite directive care reglementează participarea la sărbătorile templului (Lev. 23; Deut. 16) sunt o evidențiere a imaginii târzii a cultului și a percepției lui odată cu rezidirea templului sub Ezra. Totodată, redactorul preoțesc face referire directă la slava divină prezentă în templul și cultul

⁶ O separație clară a celor două subdiviziuni este practic imposibilă, deși sunt recunoscute unanim, de aici și dificultatea de a sesiza hotarul de sfârșit al redactorului preoțesc. Datorită repetițiilor, întreruperilor în relatarea anumitor istorisiri și elementelor stilistice, documentul preoțesc ar putea fi considerat doar ca o compoziție literară și nu o redactare propriu-zisă (detalii la Fohrer 1986, 568). Cu toate acestea, chiar dacă la origine redactarea preoțească s-ar constitui din două părți, nu înseamnă o anulare a unicității ei ca redactare independentă. În cazul documentului preoțesc, problemele se mută și mai mult în registrul teologic și istoric datorită faptului că el încheie ultima fază a redactării *Pentateuhului* și a celorlalte elemente analogice din întreg textul ebraic. A se vedea detalii la Zenger 2012, 193-202.

său și revelată profetului Iezechiel, care a fost purtat în duh de la râul Chedar din Babilon în Ierusalim pentru a vedea depărtarea slavei de la templu (Iez. 8-11, 22-23). Iezechiel profețește atât depărtarea slavei, cât și revenirea ei după rezidirea templului (Iez. 43:1-9). Sfârșitul „a tot trupul” din istorisirea potopului (Fac. 6:13) este complementară profeției lui Amos, „a venit sfârșitul poporului Meu Israel...” (Am. 8:2; Iez. 7:2f). Imaginea centrală focalizată pe templu și cult localizează redactarea preoțească, atât în cercul preoțesc al diasporei, cât și în cel al noului templu (Levin 2001, 74-75).

5. Teologia documentului preoțesc

5.1. Imaginea lui Dumnezeu ca transcendent și atotputernic

Documentul preoțesc are o importanță deosebită mai ales prin specificul teologic evidențiat de textele care suprimă legământul și încheierea lui. Acest legământ, pe care Dumnezeu din inițiativă proprie îl încheie și îl întreține cu Israel, este denumit un drept de privilegiu al lui YHWH asupra poporului Său. Descoperirea lui Dumnezeu către Moise și popor la muntele Sinai, construirea unui cort al mărturiei, precum și cultul prin care El este mereu aproape poporului sunt aspecte prin care redactorul preoțesc scoate în evidență o imagine aparte a lui Dumnezeu ca Părinte iubitor, aproape omului, dar în același timp transcendent, nereductibil la percepția fenomenelor astrale. În același timp, redactorul utilizează un limbaj adecvat pentru a-L prezenta pe YHWH ca singurul Stăpân peste întreg cosmosul, fapt pentru care leagă în mod esențial actul creației de existența lui Israel, ca beneficiar direct al fidelității lui Dumnezeu față de umanitatea Sa. În majoritatea textelor preoțești, mai ales cele care scot în evidență deportarea în Babilon și cauzele ei, se remarcă o contracarare a tendinței de a atribui caractere divine fenomenelor naturale și corpurilor cerești, în mod special soarelui. Astfel de idei întâlnite la majoritatea religiilor din bazinul mediteranean au fost împrumutate de populația israelită, atât prin culturile egipteană și canaanită, cât și prin influența asiro-babiloniană din sec. IX-VI î.Hr, care corespunde perioadei marilor profeti preexilici⁷.

Cea mai considerabilă influență asupra culturii și teologiei legământului din Israel se referă la cultul soarelui și practicile aferente. Poziționarea templului lui Solomon de la est la vest (1Reg. 8:12), precum și denumirea unor locuri (*Bet-Şemeş*, *Timmat-Haeraes*) sau persoane (*Şimşon*) ce au în radical *şemeş* sunt în mod sigur un indiciu al uzanței elementelor solare din spațiul canaanitic, precum și al influenței cultului soarelui (*Şemeş*) din cultura asiro-babiloniană. Prin reforma regelui Josia

⁷ Soarele ocupă locul central în cultul public și privat din Egipt. În teologiile heliopolitană și memfitică, Atum, zeul soarelui, contribuie la actul creației și din el se naște prin autoprocreeare prima pereche a zeilor, Şu (atmosfera) și Tefnut (umezeala). În „Imnul Soarelui” de la Tell-el-Amarna zeul Aton din teologia hermopolitană este lăudat pentru crearea omului și a pământului „după inima sa”. Detalii la Achimescu 2002, 61-64.

(4Reg. 23) în prima jumătate a sec. VII î.Hr., cultul soarelui a fost subordonat direct lui YHWH⁸. Faptul că soarele devenise obiectul venerației în Israel este reclamat de profetul Iezechiel, care-i condamnă pe cei 25 de bătrâni de la templu că aduceau închinare soarelui, stând cu fața spre el (8:16-19). O analogie a însușirilor solare cu YHWH se referă în primul rând la stăpânirea și ocrotirea Sa peste Israel și întreaga umanitate și nu face neapărat trimitere directă doar la timpul petrecut în Egipt sau în Babilon, ceea ce indică utilizarea timpurie a acestui motiv, chiar din istorisirea creației (Fac. 1:14). În acest sens, are loc o depotențare a cultului soarelui în teologia și imaginea Sionului/Ierusalimului (Iez. 8:16-18; 2(4)Reg. 23). YHWH Însuși a creat soarele și celelalte legi ale creației spre binele omului. În limbajul istorisirii creației, ca și în textele conexe, redactorul utilizează verbul *vaitten* ('a pune, a așeza' alături de subiectul YHWH, pentru a suprinde faptul că soarele, luna și celelalte corpuri cerești au fost așezate, stabilite de YHWH pe cer (Fac. 1:17; 1Reg. 8:12-13; Is. 45:18; Ier. 10:12; Ps. 8:4b; 24:2 etc) și nu El este subordonat lor, ele fiind doar parte din creație (Janowski 1999, 192-219).

Majoritatea redactărilor *Vechiului Testament* îi atribuie lui YHWH caracterile soarelui doar într-un sens analogic, prin faptul că fără lumina soarelui nu ar putea exista viață pe pământ și nicio urmă de vegetație. YHWH nu este reductibil soarelui ca zeitatea RE din panteonul egiptean⁹, ci El a creat soarele și l-a înălțat pe cer ca

⁸ Moartea regelui asirian Assurbanipal în jurul anului 630 î.Hr. a fost un prilej istoric potrivit și utilizat de regele Josia (639-609) în regatul de sud pentru a contracara influența considerabilă a stăpânirii asiriene, mai ales asupra cultului public de la templu. Descoperirea legii de către marele preot în templu (Urdeuteronomium) nu constituie neapărat elementul declanșator al reformei, însă a fost o motivație interioară. Herbert Donner notează că inflexiunile cultului soarelui din religia asiriană asupra religiei israelite focalizate pe templu nu au avut neapărat o influență negativă, ci impactul cu ea a evidențiat și mai mult componentele solare ale religiei canaanitice existente deja în structura și gândirea cultului și a templului din Ierusalim. Această concluzie scoate în evidență faptul că regele Josia a dorit o reformă de emancipare politico-religioasă care a contribuit la o revizuire a simbolisticii soarelui atribuite lui YHWH și acționării Sale în creație. Redactorii deuteronomistic și preoțesc au determinat definitiv limbajul și raportarea la elementele solare ale imaginii lui YHWH de la templu în perioada pre și post exilică. A se vedea detalii la Donner 1995, 370-389.

⁹ În Cartea morților din Egipt este prezentat parcursul zeului soare RE în lumea morților sub forma zeului Osiris, stăpânul lumii morților, care în zorii zilei se înalță din nou pe cer ca zeul soare RE. Într-un mod surprinzător, din Egipt ne parvine cea mai veche tradiție a judecății din lumea de dincolo, aproximativ din mileniul III î.Hr. În Cartea morților regelui scriitor Hunefer din sec. XIII î.Hr, ni se prezintă în patru scene judecata unui suflet adus în tărâmul morților de zeul morții Anubis. Inima sa (centrul persoanei și rezumatul vieții sociale de pe pământ) este cântărită în fața zeiței dreptății, Maat, prezentată aici în forma unei penițe, în timp ce secretarul judecății, Thot, scrie un protocol al judecății. Sufletul este luat mai departe de Horus, care-l prezintă în fața lui Osiris, stăpânul împărăției subterane a morților, unde își mărturisește nevinovăția sau vinovăția prin 80 de mărturisiri, așteptând sentința finală. A se vedea detalii la Fischer 2014, 44-50.

luminător și stăpânitor al zilei (Fac. 1:17). În sens teologic, El este soarele și lumina în Israel, ca și răsăritul și apusul (Ps. 30:6; 46:6; Deut. 33:2; Ps. 84), iar acestea formează motivele cele mai importante ale monoteismului biblic. În teologia *Vechiului Testament*, lumina este simbolul stăpânirii iubitoare a lui YHWH față de poporul Său și este marca promisiunilor că El va răsări mereu ca Mântuitor pentru poporul Său. Redactorul surprinde semnificativ realitatea prin utilizarea verbului זָרַח (*zarab* ‘a se înălța, a se descoperi’), atât în Deut. 33:2, unde YHWH își descoperă slava Sa din munții Paranului, cât și în vestirile mesianice ale profetul Isaia, unde YHWH este Lumină veșnică pentru Israel (Is. 60:19) și Cel care va paște turma Sa ca un păstor adevărat (Is. 40:11) (Langer 1989, 5)¹⁰. Trebuie menționată aici și coroborarea imaginii lui YHWH cu anumite însușiri ale unor animale, cum ar fi leul, taurul sau vulturul din culturile egipteană și mesopotamiană. *Vechiul Testament* conține multe situații în care un anumit gest sau o atitudine a lui Dumnezeu este comparată cu însușirea unui animal corespunzător, cum ar fi leul, la profeții Amos și Osea, unde YHWH este ca un leu pentru Israel și Iuda, care răcnește către poporul depărtat de El (Am. 1:2; Os. 5:14) (Reuter 2017, 16).

Un aspect important se referă la imaginea lui Dumnezeu de Judecător din Psalmul 82 TM, ce decurge în mod direct din calitatea Sa de Stăpân a toată creația. Aici întâlnim la o primă lectură o imagine puțin neobișnuită a calității de judecător a lui YHWH. V. 1 face referire la o viziune, unde YHWH stă în mijlocul unui panteon al dumnezeilor. El nu este numit aici prin tetragramatonul YHWH יהוה, ci prin אֱל, „El” „adunarea lui Dumnezeu” (*adat El*). Imaginea corespunde urcării unui zeu vechi-oriental, cum ar fi Marduc, în fruntea panteonului babilonian sau a lui Baal, ca rege al dumnezeilor, în fruntea celui ugaritic. Prezentarea face referire la calitatea de judecător al acestui zeu și face analogie la un corespondent pământesc, în acest caz regele sau un judecător într-o instanță de judecată (Hossfeld/Zenger 2000, 481). Dumnezeii de care se amintește în v. 1 sunt denumiți prin pluralul אֱלֹהִים (*Elohim*)¹¹ și face referire la judecătorii sau conducătorii pământești¹², care au primit

¹⁰ A se vedea și sensurile verbului la Gesenius 2013, p. 312.

¹¹ În *Vechiul Testament* cuvântul *Elohim* înseamnă ‘Dumnezeu, un Dumnezeu, dumnezei’. După formă și conținut indică un plural și este folosit cu acest sens în mai multe texte: Ieș. 20:3; Deut. 18; Ier. 2:28; 11:13; Deut. 6:14; Jud. 2:12; Deut. 10:17; Ps. 136:2. Deși, după formă, *Elohim* are mereu statutul de plural, totuși, în construcțiile gramaticale, el indică un singular din punct de vedere al conținutului (Fac. 20:13; Deut. 5:26; 1Sam. 17:26; Ier. 10:10; 23:36; Ios. 24:19 (*Elohim kodeshim*)). În majoritatea cazurilor din cele aproape 2000 de texte, *Elohim* înseamnă ‘un Dumnezeu, Dumnezeul sau Dumnezeu’. Modul cum se folosesc aceste trei variații depinde de sensul contextului, dar mereu face referire la un singular, exprimat de cele mai multe ori de structura gramaticală în care se află. „La început a făcut Elohim cerul și pământul.” (Fac. 1:1), indică în mod clar numele personal al lui Dumnezeu. Aici subiectul *Elohim* este la plural, dar verbul determină acțiunea la singular. Cu același înțeles, *Elohim* este însoțit în multe cazuri de articol (*haelohim*): „...YHWH, El este Elohim și nu este nimeni în afară de El” (Deut. 4:35), iar în alte texte însoțite și alte numiri ale lui Dumnezeu (2Reg. 5:7; Is. 40:28; 1Sam. 6:20 etc.). Pornind de

prerogativa esențială de a stăpâni doar prin două principii definitorii pentru orice societate sănătoasă: dreptate și judecată. În sensul judecății asupra dumnezeilor¹³, YHWH este judecătorul și Dumnezeu cel adevărat, iar Psalmul anunță o decădere a judecătorilor pământești, care au desconsiderat principiul judecății și al dreptății intrinseci legământului, fapt pentru care El se proclamă ca Judecătorul cel drept, Care va face dreptate celor sărmani și asupriți (v. 1.6.7). În fond, este singurul care poate să facă dreptate în aceste situații. Realitatea că judecata Sa nu se reduce numai la Israel, ci și la neamuri (Am. 1) arată statutul de Atotstăpânitor al lui YHWH peste întreg pământul. În același timp, YHWH, ca Stăpânitor și Judecător, contrazice prin urcarea Sa pe tron și pune în picaj orice mentalitate asupra corectitudinii judecății efectuate în popoarele vecine lui Israel (Hossfeld/Zenger 2000, 481).

5.2. Legământul și promisiunea lui YHWH

Pentru redactorul preoțesc, legământul lui Dumnezeu încheiat ca o obligație proprie cu Israel și cu umanitatea în general este tema centrală a redactării, ceea ce a condus în exegeza biblică la ideea de teologia preoțească a legământului, reflectată mai ales în legămintele cu Noe (Fac. 9) și Avraam (Fac. 17)(Crüsemann 2005, 342). Deși imaginea lui YHWH este una eminentamente transcendentă ca Dumnezeu al întregii creații (denumirea prin Elohim în istorisirea creației), totuși El se adresează într-un mod intim lui Israel și părinților lui ca Dumnezeu Atotputernic (*El șaddai*), cărora le descoperă slava Sa כבוד (*caḇod*) (Ieș. 24:15-17). Această slavă are și un caracter punitiv în anumite situații (Ieș 16:10; Num. 14:10; 20:6), însă ea poate fi experimentată prin cult, care are sensul de restabilire a legăturii cu YHWH. El vorbește cu Moise peste chivotul legii כפרת (*chipporet* ‘ispășire’) la ziua ispășirii păcatelor în Israel (Iom Kippur) (Lev. 16:14) pentru a-și arăta fidelitatea față de promisiunea că El este mântuirea în Israel. Iar acest aspect este surprins incontestabil de redactor prin legământ și limbajul acestuia. Legământul cu Noe este unul veșnic, necondiționat și

la realitatea că în *Vecheiul Testament* se vorbește de numele lui Dumnezeu, numai cu referire la poporul care Îl adoră (este cuiva Dumnezeu), distingem trei înțelesuri ale lui *Elohim*: 1. ‘ființa dumnezeiască, Dumnezeire’; 2. ‘slăvirea de către om sau un popor a unei singure dumnezeiri sau Dumnezeu’; 3. ‘Dumnezeu în Sine’, când se vorbește de ființa unică a Dumnezeirii. Din toate aceste trei puncte rezultă în *Vecheiul Testament* raportarea la revelația lui Dumnezeu, ca acțiune de descoperire personală. A se vedea: Köhler 1936, 17-21 și (chmidt/Westermann 1994, 153-167.

¹² Textele de la Ras Schamma fac referire la aceeași idee.

¹³ În mitologia siro-canaană lumea cerească este reprezentată de o multitudine de zei, a căror nume este alcătuit prin combinație cu *Elohim* (Ps. 8:6; 29:1; 58:2; 89:6, 8; Ieș. 15:11; Iov 1:6). Mitologia preisraelică face referire la un conducător monarhic, la un rege al cerului sau pur și simplu la zeitatea cea mai înaltă, cum este în cea egipteană. În Psalmi sunt dese aceste imagini plastice ale lui YHWH, ca Domn suveran al lumii zeilor, în sensul că El stăpânește peste întreg universul (*melek gadol al kol Elohim*) (Ps. 95:3; 96:4; 103:19f; 135:5; etc). A se vedea la Kraus 1960, 571.

se extinde la toată lumea ca totalitate (Fac. 9:9), iar ca semn definitiv al promisiunii că YHWH nu va mai pierde la paușal lumea, pune curcubeul (Fac. 9:13-15), care apare până astăzi la finalul ploilor torențiale de vară. Legământul cu Avraam are aceeași valență veșnică (Fac. 17:7) și poartă în fundal trei promisiuni esențiale pentru existența lui Israel în istorie: înmulțirea (Fac. 17:3-6), pământul Canaanului (Fac. 17:8) și prezența permanentă a lui YHWH în mijlocul poporului (Fac. 17:7) (Schmitt 2007, 203).

Totodată, promisiunea lui YHWH este din proprie inițiativă și independentă de comportamentul uman, însă El responsabilizează pe om pentru ruperea legământului, deoarece acest legământ cuprinde toate aspectele cotidiene și fundamentale ale umanității și, deci, nu vizează doar un anumit segment de care Israel poate face rabat pentru a ieși din schema legământului. În același timp, promisiunea divină și responsabilitatea umană sunt termeni complementari din perspectiva redactorului preoțesc, ca și din cea a teologiei deuteronomistice. În *Deuteronom* și teologia deuteronomistică legământul este văzut de această dată și ca o obligație proprie a lui Israel și a umanității în general, și care se referă la o supunere totală față de legea lui Dumnezeu. În majoritatea ocurențelor unde se află termenul *ברית* *berit* este tematizată credința alături de ideea dreptății lui YHWH, văzută ca o relație ce urmează promisiunii lui YHWH în sine (Fac. 15:1-21; Ieș. 4:1-16; 21-31; Num. 14:11b; etc) (Witte 2012, 44).

În Fac. 15:1-6 se face referire la credința lui Avraam în promisiunile lui YHWH, iar mai apoi în v. 7-21 la promisiunea necondiționată a lui YHWH, materializată prin actul încheierii legământului. Este de altfel un specific al redactorului deuteronomistic, mai ales în contextul celor două exiluri ale lui Israel, de a crea o legătură istorică și teologică între promisiunea către Avraam și credința sa. În episodul jertfei fiului său Isaac (Fac. 22:15-18), credința lui Avraam este premisa promisiunilor lui Dumnezeu către el, deoarece a crezut în totalitate promisiunilor. În același timp, promisiunea lui YHWH că Israel este poporul Său suscită obligația lui Israel de a păstra legământul pe care YHWH îl încheie din nou prin Moise (Ieș. 19:3-9)¹⁴. Este de remarcat aici faptul că redactorul preoțesc vede legămintele cu Avraam și Noe ca un instrument al desăvârșirii actului creației (Fac. 1:1-2, 4a) și de aceea el leagă în mod principal istoria lui Israel de actul creației. Prin acest legământ, Dumnezeu continuă scopul Său de a readuce creația la starea nemijlocită de comuniune cu El. Promisiunea că El este aproape lui Israel și lumii este dovedită de construirea cortului sfânt și a sanctuarului/templului, prin care El își sălășluiește numele Său în mijlocul poporului. Apropierea față de lumea Sa prin legământ, lege și implicit sanctuar este pentru teologia preoțească o continuare a creației, altfel

¹⁴ Credința și dreptatea sunt elemente specifice legământului, al cărui conținut este dreptatea lui Dumnezeu. Dumnezeu își manifestă dreptatea Sa în măsura în care respectă promisiunile Sale, iar Avraam este declarat drept pentru că a crezut dreptății lui YHWH. În acest caz, ca și în majoritatea ocurențelor din *Psalmi*, dreptatea are caracter mântuitor (*iustitia saluifera*). A se vedea detalii la Von Rad 1964, 155-156.

spus, o continuare a prezenței lui Dumnezeu în creația Sa și nu o retragere de la scopul amintit. Genealogiile din Fac. 5:1-32 și Fac. 11:10-26 nu scot în evidență altceva decât dovada demografică a promisiunii înmulțirii sub binecuvântarea lui YHWH (Zenger 2012, 206-207).

5.3. Omul, chip și asemănare a Creatorului

Redactorul preoteșc scoate în evidență imaginea omului drept coresponsabil la desăvârșirea creației mai ales din perspectiva calității sale de „chip și asemănare” (Fac. 1:26-27) a lui Dumnezeu prin utilizarea termenilor *בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ* (*betalmenu chidmutenu*) (Fac. 5:1, 3; 9:6), pe care îi utilizează fără deosebire de sens. Începând cu Sfântul Irineu al Lyonului în sec. II d.Hr., cei doi termeni sunt considerați separați, în sensul diferenței dintre *imago* și *similitudo*. Pentru redactor aceasta nu este neapărat o calitate a omului, cât o relație din care decurg celelalte responsabilități ale omului ca persoană sociologică. Hans Werner Schmidt notează faptul că redactorul preoteșc are în vedere în determinarea imaginii omului de chip și asemănare al Creatorului pe cea a regelui din tradiția vechi-orientală, care este imaginea și reprezentantul zeului principal pe pământ. Însă chiar și în Vechiul Orient această imagine a fost democratizată la toți oamenii și nu redusă doar la rege. În istorisirea creației, din calitatea de chip rezidă stăpânirea omului asupra animalelor și a lumii întregi, omul fiind cinstit de Creator cu slavă și cinste (Ps. 8:6-7) (Schmidt 1995, 106-107).

Claus Westermann accentuează imaginea omului de chip și asemănare din istorisirea creației biblice, considerând faptul că cei doi redactori, preoteșc (Fac. 1:1-2, 4a) și jahvistic (Fac. 2:4b-3) au în vedere o antropologie teologică, în sensul că omul este mereu în relație cu Dumnezeu Creatorul, stă mereu în fața lui, drept creatură specială a Sa. Crearea omului nu este o declarație despre om în sine, ci despre creația lui prin Creator, ceea ce face ca orice dimensiune socială a omului să aibă ca centru relația cu El. În același timp, prin calitatea de chip a omului nu este accentuată atât misiunea de a stăpâni (în numele lui YHWH), cât cea de partener pentru totdeauna al Creatorului. Bineînțeles, ca și în cazul imaginii din culturile Vechiului Orient, Westermann nu declină capacitatea omului primită prin creație de a stăpâni, însă în mod primar ea exprimă relația de intimitate cu Creatorul. Cu alte cuvinte, raportarea omului la creație și om în general trebuie să fie ca la Creator, însă nu în sensul reductibilității (panteismului) Creatorului la creatură (Westermann 1978, 83)¹⁵.

Din această perspectivă, pentru redactorul preoteșc, ca și pentru cel jahvistic, păcatul este depărtarea de Dumnezeu și stricarea ordinii din creație, drept care el înseamnă o autonomie în afara lui Dumnezeu. Redactorul notează, ca urmare a acestui fapt, pentru prima dată termeni ca ură, violență și răutate. Mai mult de atât,

¹⁵ Exploatarea actuală a omului și a naturii înconjurătoare este contrară principiului sociologic al omului din cadrul general al creației.

în cadrul aceleiași antropologii la care făcea referire profesorul Westermann, imaginea omului în relație cu Dumnezeu este exprimată de Psalmiști prin termeni ca „drept” (31:19), „evlavios” (32:6), „onest” (33:1), „înțelept” (Ps. 37:30; Prov. 11:9), cu frică de Dumnezeu (34:23) și robul lui YHWH (31:17), iar cea a omului depărtat de Dumnezeu prin fiecare termen antinomic celor amintiți deja (1:5; 7:1; 11, 5; 34:22: etc.) (Wejden 1952, 2-15).

5.4. Înțelesul teologic al legământului

Redactorul preoțesc nu încadrează legământului doar în cadrul istoric și tradițional al existenței lui Israel ca popor al lui Dumnezeu, ci îl vede de fapt din prisma unei realități teologice ce determină întreaga teologie biblică. Drept urmare, istoria din perspectiva legământului lui Dumnezeu cu Israel nu este o istorie calendaristică cotidiană, ci una teocentrică, în sensul că Dumnezeu o guvernează, chiar dacă percepția actuală vrea să ne facă să înțelegem că omul este suveran în creație. Înțelesul teologic al legământului este primordial în toate cele trei părți ale *Vechiului Testament* și nu contrazice pe cel neteologic¹⁶. Din perspectivă semantică, termenul בְּרִית *berit*¹⁷ exprimă cel mai bine forma și structura de comunicare stabilită de YHWH cu omul, precum și tot ansamblul de legi care-l poziționează pe om în cadrul acestei relații strânse. În textele unde apare, *berit* determină diferența dintre legământul cu doi parteneri egali, unde ambii trebuie să respecte riguros clauzele, și cel cu doi parteneri inegali, dintre un superior și un inferior. În cazul celui de-al doilea parteneriat, cel superior ia inițiativa unei eventuale alianțe și preia majoritatea obligațiilor printr-un angajament personal. În acest sens am putea distinge între *berit-contract* și un *berit-cadou*. Cel de-al doilea este denumit și legământ religios și corespunde ideii generale a legământului biblic. În textul ebraic *berit* este corelativ cu termeni ca: אָהַב *ahab* ('a iubi'), חֶסֶד *chesed* ('milostivire/solidaritate'), טוֹב *tob* ('bun, bunătate/prietenie'), שָׁלוֹם *shalom* ('pace/prosperitate') și יָדָע *iada* ('a sluji'). Exceptând חֶסֶד (*chesed*), celelalte ocurențe au asocieri cu terminologia contractelor și tratatelor Vechiului Orient (Reventlow 1971, 22). Plecând de la această dimensiune, în teologia *Vechiului Testament* legea nu stă în contradicție cu legământul, ci ea este expresia voii mântuitoare a legământului lui Dumnezeu¹⁸. Ideea legământului

¹⁶ Sensul neteologic se referă în primul rând la un legământ (tratat, contract, obligație) în interiorul poporului, cum ar fi cel încheiat de Iosua (Ios. 24:25; 2Sam. 5:3 – bătrânii încheie legământ de supunere cu David, Solomon și Hiram, regele Tirului (1Reg. 5). Pe de altă parte, alianțele periculoase pentru integritatea socio-religioasă a lui Israel au fost reclamate de Dumnezeu (Ieș. 23:32; 34:12). Totodată, David încheie un legământ de prietenie cu Ionatan, fiul lui Saul: „S-a jurat Ionatan lui David pe iubirea sa către el, căci îl iubea ca pe sufletul său לְהַשְׁבִּיעַ” (1Sam. 20:17). A se vedea detalii la Quell 1935, 107-109.

¹⁷ Cuvântul *berit* apare de 285 ori în TM și nu are o traducere fidelă în limbile europene, la fel ca și Διαθήκη (*diathichē*) (270 ori în LXX), care reproduce practic pe *berit*.

¹⁸ Martin Noth și Gerhard von Rad demontează din această privință raportul dintre Vechiul și Noul Testament din perspectiva contradicției dintre lege și Evanghelic. A se vedea Noth

niciodată nu apare ca un element static, ci este pusă în corelație și cu alți termeni, care contribuie de fapt la o ramificare a înțelesului și importanței legământului în tradiția și teologia biblică. Iar cel mai concludent loc din *Vechiul Testament* în acest sens este Psalmul 119 (TM), un imn dedicat legii și legământului lui Dumnezeu.

Deși tema principală a Psalmului este Legea תּוֹרָה (*tora*) sau Cuvântul lui Dumnezeu, totuși ea variază în fiecare din cele 22 secțiuni și este reprodusă prin alte opt noțiuni ce alcătuiesc ansamblul complet al psalmului: עֲדוּת (*edut*)-mărturie, פְּקוּדִים (*picudim*)-precepte, instrucțiuni, חֹק (*choc*)-precept, lege, מִצְוָה (*mitva*)-poruncă, lege, מִשְׁפָּט (*mispat*)-judecată, דָּבָר (*davar*)-cuvânt; אִמְרָה (*imra*)-declarație, cuvânt și דְּרֵךְ (*derec*)-cale, comportament (Kraus 1960, 996). Într-un mod paradoxal, בְּרִית *berit* nu apare textual nicăieri în cuprinsul psalmului, însă din perspectiva semantică pe care o conține, el stă în acest psalm în strânsă legătură cu dreptate și milă. Deși *berit* nu este sinonim cu dreptate דְּרֵכָה (*dedaca*), totuși dreptatea determină tema centrală a psalmului în calitatea ei de conținut al revelației de pe Sinai. În același timp, *dedaca* stă în strânsă legătură cu alte noțiuni, care ajută la structurarea unui profil al ideii de dreptate în acest psalm, cum ar fi judecată מִשְׁפָּט (*mispat*) (v. 39b.43.52 etc.), milă חֶסֶד (*chesed*) (v. 41a.64.76.88 etc.), adevăr אֱמֶת (*emet*) (v. 25:10; 26:3; 40:12; 57:11, etc) și fidelitate אֱמוּנָה (*emunah*) (v. 33:4; 36:6; 40:11; 88:12; 92:3 etc.). Este de menționat faptul că milă חֶסֶד (*chesed*) în acest psalm, ca și în alți psalmi (25: 10; 89:3; 103:17 etc.), formează un specific al limbajului legământului în *Vechiul Testament* și este utilizat ca un sinonim pentru בְּרִית (*berit*), ceea ce-i determină și importanța pentru teologia paulină (Witte 2012, 43-44).

Psalmul 119 este de fapt singurul care însumează întreaga semantică din spatele ideii de legământ; varietatea corelativelor lui *berit*, deși enclitic aici, evidențiază natura, conținutul și modul de manifestare a legământului gândit de Dumnezeu cu poporul Său. Ca un specific al redactorului preoteșc, cuvântul *legământ* este utilizat de multe ori pentru lege și invers, ceea ce din perspectiva noastră ar putea induce o contradicție de sens și principiu. În realitatea biblică însă legea este urmarea actului de încheiere a legământului biblic, dar și conținutul acestuia. Prin urmare, legea תּוֹרָה (*tora*) poartă din fundal marca milei¹⁹, adevărului, fidelității, iubirii, păcii, bunătații, judecării și dreptății lui Dumnezeu în manifestarea către creația Lui, iar această manifestare sau revelare a lui Dumnezeu o denumim prin legământ. La o primă vedere, relația legii sau legământului cu dreptate și judecată ar determina o acțiune

1957, 32-80 și von Rad 1992, 207-210. În redactarea târzie a psalmilor 1 și 119 este evidentă o bucurie a psalmistului în raport cu legea. În acești psalmi, legea și mila lui YHWH sunt expresia adresării lui Dumnezeu către lume (Kraus 1960, 1-10).

¹⁹ Numai în cartea Psalmilor cuvântul *milă* apare de cca. 130 de ori, în comparație cu celelalte cărți, unde apare doar de cca. 115 ori. În majoritatea cazurilor din psalmi el este raportat în mod exclusiv aproape numai la Dumnezeu, ca revelare și păstrare a legământului cu poporul Său (Ps. 25:10; 103:17f, excepție Ps. 12:16; 109), dar indică în același timp și o contracarare a stării de păcătoșenie (Deißler 1955, 140-141).

strict legalistă a lui Dumnezeu, am spune astăzi conform structurii dreptului public, mai ales în cazul separării binelui de rău și al urmării faptelor reprobabile și bune.

Gerhard von Rad argumentează importanța legământului בְרִית (*berit*) pentru gândirea dreptății prin faptul că unul din locurile (poate cel mai important din *Vechiul Testament*), de unde se poate vorbi despre dreptatea lui Dumnezeu, îl formează teofania de pe Sinai (von Rad 1955, 370). Niciodată cuvântul *dreptate* nu are alt sens biblic decât cel de relație și nu de normă impusă. În desemnarea comuniunii dintre Israel și YHWH, *berit* devine termenul central al limbajului dreptății și judecării în *Vechiul Testament*. Totodată, în literatura deuteronomică și deuteronomistică, precum și în celelalte scrieri influențate de ea, *berit* se adaugă, ca pendant teologic al dreptății, la cel de Tora. Legătura dintre Dumnezeu și poporul Său este expresia legământului pe care YHWH îl încheie din propria inițiativă cu poporul Său. Apariția constantă a cuvântului fidelitate אֱמוּנָה (*emunah*) în limbajul legământului (Fac. 15) este o normalitate din perspectiva raportării la dreptatea lui Dumnezeu, deoarece, înainte ca poporul să arate fidelitate lui YHWH, legământul poartă intrinsec fidelitatea Lui față de creația Sa, iar raportat la poporul Israel, existența legământului este legată direct de fidelitatea lui YHWH, și nu de cea a poporului, care de multe ori s-a arătat refractar la poruncile divine (Witte 2012, 43-44).

Bibliografie

- Achimescu, Nicolae, *Istoria și filosofia religiilor la popoarele antice*, Iași, Editura Tehnopress, 2002.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, תורה ונבאים וכתובים, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, vierte verbesserte Auflage, 1990.
- Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Verssionem*, Recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.
- Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, E.I.B.M.B.O.R., 1997.
- Coggins, R.J./Houlden, J.L., *A Dictionary of biblical Interpretation*, London, SCM Press, 1990.
- Crüsemann, Frank, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 3 Auflage, 2005.
- Deißler, Alfons, *Psalm 119 (118) und seine Theologie. Ein Beitrag zur Erforschung der anthropologischen Stiltattung im Alten Testament*, im Sepell, Franz Xaver (et. al.), *Münchener Theologische Studien*, Band 11, München, Karl Zink Verlag, 1955.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung, Altes und Neues Testament*, Freiburg/Basel/Wien Herdervelag, , 2005.
- Donner, Herbert, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2*, ATD 4/2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Eichhorn, Johann Gottfried, *Einleitung in das Alte Testament*, Leipzig, Weidmanns Erben und Reich, 1780.
- Fischer, Alexander A., *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2014.
- Fohrer, Georg, *Priesterschrift*, in von Campenhausen, Hans Frhr (et. al.), RGG 5 P-Se, 3. Auflage, Tübingen, J.C.B. Mohr Siebeck, 1986.

- Friedemann W. Golka, *German Old Testament Scholarship*, în R. J. Coggins, J. L. Houlden, *A Dictionary of biblical Interpretation*, London, SCM Press, 1990, 258-264.
- Gertz, Jan Chr. (Hg.), *Grundinformation Altes Testament*, 5. Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- Gesenius, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Auflage, Berlin, Springer Verlag, 2013.
- Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich, *Psalmen 51-100*, în Zenger, Erich, HThKAT, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag, 2000.
- Janowski, Bernd/Krause, Martin, *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Band 1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1991.
- Janowski, Bernd, *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1999.
- Jenni, Ernst/Westermann, Claus, THAT, Band I, München, Chr. Kaiser Verlag, 1994.
- Kittel, Gerhard (Hrsg.), TWNT II, Δ-H, Stuttgart, Verlag von Kohlhammer, 1935.
- Köhler, Ludwig, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1936.
- Kraus, Hans-Joachim, *Psalmen 1-59*, în Herrmann, Siegfried/Wolf, Hans Walter, *Biblischer Kommentar Altes Testaments*, Band XV/1, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1960.
- Kraus, Hans-Joachim, *Psalmen*, în Noth, Martin, *Biblischer Kommentar Altes Testament*, Band XV/2, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1960.
- Langer, Birgit, *Gott als „Licht“ in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60, 1-3.19f.*, Klosterneuburg, Verlag Österreich Katholisches Bibelwerk, 1989.
- Levin, Christoph, *Das Alte Testament*, München, Verlag C.H. Beck, 2001.
- Novum Testamentum Graece*, 26. Auflage Nestle-Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983.
- Petercă, Vladimir, *Mesianismul în Biblie*, Iași, Ed. Polirom, 2003.
- Reuter, Eleonore, *Gott hat (k)eine tierische Seite. Der Gott Israels im Tierbild*, în *Welt und Umwelt der Bibel*, Nr. 85-3/2017, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2017, 16.
- Reventlow, Henning Graf, *Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1971.
- Schmidt, Werner H., *Elohim*, în Ernst Jenni/Claus Westermann, THAT, Band I, München, Chr. Kaiser Verlag, 1994, 153-167.
- Schmidt, Werner H., *Einführung in das Alte Testament*, 5. Erweiterte Auflage, Berlin, Walter de Gruyter, 1995.
- Schmitt, Hans-Christoph, *Arbeitsbuch zum Alten Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (UTB) 2007.
- Semen, Petre, *Experiența umanului cu divinul după Sfânta Scriptură*, Iași, Ed. Performantica, 2007.
- Van der Weijden, Dr. A.H., *Die Gerechtigkeit in den Psalmen*, Nimwegen, Imprimi Potest, Holland, 1952.
- Von Rad, Gerhard, *Das erste Buch Mose*, în Weiser, Artur (Hg.), *Das Alte Testament Deutsch 2/4*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- Von Rad, Gerhard, *Theologie des Alten Testaments*, Band I., München, Chr Kaiser Verlag, , 1957.
- Welt und Umwelt der Bibel*, Nr. 85-3/2017, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2017.
- Westermann, Claus, *Theologie des Alten Testaments*, ATD 6, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

- Witte, Markus (Hg.), „Gerechtigkeit” în Albrecht, Christian (Hg.), *Themen der Theologie*, Band 6, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.
- Zenger, Erich, *Einleitung in das Alte Testament*, 8. Auflage, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2012.
- Η ΠΛΑΛΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ. ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ Ὅ (Septuaginta), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

MASĂ ROTUNDĂ

TRADUCERILE PATRISTICE: PROBLEME, SOLUȚII, PERSPECTIVE

Eugen Munteanu: Ce facem cu textele patristice în cultura noastră? Titlul mesei rotunde este *Traducerile patristice: probleme, soluții, perspective*. Eu aș adăuga, și asta va fi, vă spun de pe acum, conținutul intervenției mele: cum tratăm textele patristice – între traducere, prelucrare, editare, diortosire, întrebuițare de orice fel. Participanți sunt părintele Dragoș Bahrim, care va prelua acum conducerea ședinței, domnul Florin Crășmăreanu, un foarte activ și cunoscut tânăr filosof, domnul Dragoș Mîrșanu, un foarte activ și cunoscut tânăr patrolog, să zic așa, domnul Constantin-Ionuț Mihai și subsemnatul. Părinte, vă dau cuvântul, ca moderator al întâlnirii.

Dragoș Bahrim: Vă mulțumesc, domnule profesor. Mă simt onorat pentru că m-ați invitat aici și chiar să moderez această întâlnire. În cadrul Simpozionului de hermeneutică biblică și de cercetare biblică e foarte important că se discută și despre scrierile patristice, pentru că tezaurul patristic are o pondere foarte importantă în cercetarea biblică. De scrierile patristice mă ocup de foarte multă vreme, dar de câțiva ani într-un mod mai sistematic și mai aplicat, pentru că colaborez cu editura Doxologia și acolo am inițiat și susțin o colecție pe care încerc să o dezvolt, să o fac să capete diverse direcții, să introduc autori noi, cercetări noi. E o mare provocare lucrul acesta, pentru că este bine-cunoscută lipsa noastră de instrumente, deși în ultima vreme s-au făcut progrese foarte mari, mai ales datorită internetului, bibliotecilor digitale, diverselor surse la care avem astăzi mult mai ușor acces decât acum 10-15 ani, trebuie să recunoaștem că e un progres și pentru cercetarea patristică, dar cu toate acestea există destul de multe lipsuri și de aceea nu e încă foarte ușor de făcut lucrul acesta. Pe de altă parte, tot timpul m-am întrebat cui mai folosesc aceste cărți, cui mai folosește să edităm unii autori patristici sau autori bizantini sau autori latini, cui mai folosesc aceștia, câtă vreme în România se citește tot mai puțin, chiar și în cercetare ecourile sunt destul de reduse, cel puțin în spațiul academic de la noi este evidentă lipsa de receptare a cărților. Recunosc, nu cred că apar mai mult de 10-20 de recenzii în total pentru cărțile de patristică într-un an de zile, sunt foarte puține reviste care publică recenzii, dezbaterile sunt foarte private în ceea ce privește unele proiecte, fiecare cercetător are preocupările lui, încât piața aceasta pare destul de lipsită de interes. Pe de altă parte, există semnale foarte puternice din alte zone, de exemplu, avem semnale foarte bune din zona Bisericii, din interior simțim faptul că e încă nevoie de aceste cărți. Ele se receptează, poate nu întotdeauna de unde ne-am așteptat, dar sunt foarte mulți cititori încă, sunt tiraje consistente care se vând, cerere există pe piață, multe dintre titlurile pe care le-am editat acum 6-7 ani sunt deja la al doilea tiraj, ceea ce înseamnă că există încă un interes major pentru scrierile patristice. Ar trebui oricum impulsionate, din punctul meu de vedere; inclusiv pentru cercetarea biblică și a traducerilor vechi ale *Bibliei*,

pentru scrierile de acum 200 sau 300 de ani e foarte important să redescoperim și filonul acesta patristic; pe de o parte, datorită criteriilor hermeneutice pe care le comportă el, pe de altă parte, inclusiv pentru descoperirea unor surse istorice, izvoare care au stat la baza vechilor cărți românești; cu siguranță, vom avea surprize. De fapt, tezaurul acesta încă nici nu este explorat la valoarea la care ar trebui; există încă foarte mulți autori needitați, scrieri needitate, există încă un câmp de lucru foarte mare. Într-un fel, mă simt și eu îngrijorat văzând că sunt tot mai puțini tineri interesați de studiile clasice. Sigur că din perspectiva aceasta există anumite dileme, dar există și șanse, pentru că există cadre în care poți pune pasiunea pentru Părinții Bisericii în operă, cel puțin la Doxologia se lucrează intens la proiectele patristice, atât la studii, cât și la traduceri, la editare de texte, și cred că e o oportunitate pentru noi să facem lucrul acesta.

Îi invit și pe prietenii care s-au adunat la dezbateri să spună cum văd ei problematica aceasta a cercetării patristice, cum văd oportunitățile sau dificultățile privind editarea textelor patristice. În ordine alfabetică, începem cu domnul Florin Crășmăreanu, cercetător la Facultatea de Filosofie, prieten vechi și foarte aplecat spre Părinții Bisericii. E interesant că ne-am adunat la această masă rotundă din mai multe direcții, domnul profesor Eugen Munteanu din direcția filologică, Dragoș Mîrșanu – din cea patristică, istorico-teologică, Florin și domnul Constantin-Ionuț Mihai – filosofie și eu mai mult dinspre teologie.

Florin Crășmăreanu: Mulțumesc frumos pentru invitație. Eu îmi recunosc limitele și nu pot vorbi generalizând; o să vorbesc pornind de la experiențele pe care le-am avut eu cu textele Sfinților Părinți și de la încercările mele de a traduce unele scrieri. Mai întâi, trebuie să spun că lucrul cu textele Sfinților Părinți îl văd în România ca pe o activitate dusă de fiecare cercetător în propria sa chilie, ca să spun așa, fără să comunice prea mult cu ceilalți, și sunt foarte puține astfel de proiecte care s-au concretizat în colecții, de pildă, cum a reușit prof. Alexander Baumgarten, la Polirom, cum a încercat cu o colecție de studii clasice la Humanitas același profesor clujean, cum a încercat Adrian Muraru la Polirom cu tradiția creștină, prof. Nelu Zugravu la Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” cu colecția sa, oameni care au fost preocupați de traduceri și de editarea textelor patristice, fie de limbă greacă, fie de limbă latină, care au făcut din pasiunea lor un proiect. Pe de altă parte, cunosc și foarte multe persoane, fie filologi, fie filosofi cu pregătire temeinică în studiile clasice, care își duc propriile proiecte fără să fie integrați instituțional. Spre pildă, Petru Molodeț, clasicist de la București, care lucrează acum într-o redacție, pasionat de studiile clasice, a tradus din Dionisie Areopagitul corpusul integral, dar acum nu are unde să-l publice, nu poate să valorifice munca pe care a făcut-o timp de mai mulți ani. Și eu, la un moment dat, am realizat o traducere din latină dintr-un autor din secolul al XII-lea, Guillaume de Saint-Thierry, *De contemplando Deo*, și am stat ani de zile rugându-mă de o editură sau alta ca să mi-o publice. Când auzeau că e vorba de un text bilingv, latin-român, toți erau reticenți. Deci, marea majoritate a editurilor evită astfel de proiecte. Pe de altă parte, și aceste

proiecte care au reușit, cum sunt cele pe care le-am amintit, al lui Alexander Baumgarten sau al lui Adrian Muraru, deși acesta am văzut că stagnează de mai mult timp, și ele întâmpină dificultăți; proiectul lui Alexander Baumgarten, care ar putea părea cel mai înfloritor la ora actuală, e limitat, de asemenea, de edituri la 3-4 numere pe an, deci nu poți să publici 10-15 scrieri într-un an, căci editorul îți limitează numărul; ne vedem încorsetați de tot felul de constrângeri. Într-adevăr, se pare că interesul pentru textele patristice este unul destul de restrâns sau în declin. Aș mai spune că suntem și lucrători împărțiți. Pornesc de la un exemplu: s-a tradus Grigorie cel Mare, *Dialogurile*, apoi s-a mai realizat o ediție, integrală, bilingvă. Dacă pui alături cele două texte, vezi că sunt aproape texte diferite, și atunci te întrebi: cărui public i se adresează respectivul text? Este același autor. Pe de o parte, vezi note de subsol mai ample sau mai puțin ample; pe de altă parte, vezi un limbaj mai aproape de normal; de asemenea, pretenția științificității, care nu este întotdeauna realizabilă.

Dragoș Bahrim: Te referi la ediția de la noi, la Doxologia, la fragmentul *Despre minunile Părinților italieni*, și la cea de la Polirom, a lui Baumgarten, nu?

Florin Crășmăreanu: Da. Este un caz fericit, eu aș fi bucuros ca în limba română să avem mai multe traduceri din același autor, pentru că ar fi un lucru benefic. Auzi: „S-a tradus Maxim, nu mai traduc în viața mea Maxim, aceeași operă”; de ce? Între timp și manuscrisele au mai ieșit la iveală, s-au mai îmbunătățit unele ediții etc. Că tot l-am amintit pe Maxim, un autor drag și de care mă ocup de ani buni: noi suntem în fericita situație de a avea tradus în limba română aproape integral Maxim, de curând a apărut la Doxologia *Despre calcularea datei Paștilor. Comput bisericesc*, un text mai obscur, care nu e de interes, dar foarte adânc și autentic. Deci suntem, alături de Rusia, țara care îl are pe Maxim tradus aproape integral. Pe de altă parte, sunt și autori mai puțin cunoscuți care beneficiază în ultima vreme, datorită părintelui Bahrim și colecției pe care o coordonează, de ediții foarte bine realizate și demne de toată lauda. Există și un anumit trend pe care l-am observat din contactele mele cu Occidentul. Am aplicat la mai multe competiții de proiecte în Occident cu tot felul de teme legate de patristică. La un moment dat am primit un răspuns, nici nu are importanță de la ce instituție; mi-a zis: „Într-adevăr, ce mi-ai trimis dvs. este un proiect foarte bun, CV-ul și toate celelalte elemente vă clasează printre primii, doar că noi nu finanțăm un proiect despre un Părinte al Bisericii”; dar această condiție nu era prevăzută de la început. Nici în străinătate – mai ales Franța este zona pe care o frecventez – nu stau lucrurile diferit față de noi, iar dacă îmi este îngăduită o comparație, traducerile în limba franceză, nu toate, ca să nu generalizez, dar cele din patristică sunt extrem de slabe; iar asta nu e opinia mea, ci opinia altora, mult mai avizați. Repet: ar trebui, în opinia mea, ca toți acești cercetători care se ocupă de patristică, răsfirați și cu preocupări diverse, să fie adunați împreună cumva, indiferent că sunt teologi, filosofi, clasicști, ar putea face lucruri mult mai bune împreună decât împrăștiați.

Dragoș Bahrim: Domnul Constantin-Ionuț Mihai?

Constantin-Ionuț Mihai: Mai înainte de toate, aș dori să-i mulțumesc colegului și prietenului meu Iosif Camară, care m-a invitat la această masă rotundă. Inițial am ezitat, fiindcă nu am o pregătire teologică care să justifice prezența mea aici, dar pe de altă parte ea este justificată prin formația mea filologică, fiindcă sunt absolvent de Studii Clasice. Mă bucur de existența acestor colecții de texte patristice, unele mai noi, altele mai vechi, și cred că cei care coordonează aceste colecții pot coagula în jurul lor pe cei interesați de acest domeniu. Cred, de asemenea, că este important să obținem asupra textelor patristice o privire din mai multe perspective, o lectură, să spunem, interdisciplinară, ca să folosesc un termen frecvent uzitat astăzi, adică cred că este nevoie nu doar de o lectură teologică a textului patristic, ci și de una filologică, istorică, sau filosofică, sau retorică, întrucât sunt autori care, prin formația lor, prin școala pe care au urmat-o, rezonează în multe privințe cu tradiția filosofică greacă. Și aici aș vrea să aduc în discuție un aspect pe care l-am observat analizând unele traduceri în limba română mai vechi din textele patristice, și din păcate impresia pe care am avut-o analizând aceste traduceri a fost că multe dintre ele sunt oarecum insuficiente; citind aceste texte, nu poți avea o imagine adecvată asupra autorului, asupra epocii în care el a scris, asupra punctelor de legătură pe care opera sa le are cu alte texte din zona filosofiei, a literaturii sau a retoricii. Dacă ar fi să luăm un astfel de text, să spunem din Clement Alexandrinul sau Iustin Martirul și Filosoful, mai ales cei din zona apologeticii – m-am ocupat mai puțin de textele dogmatice, dar la primii autori creștini din zona apologeticii, opera lor trădează această afinitate cu tradiția filosofică greacă. Dacă ar fi să citim un astfel de autor într-o traducere românească, apoi să comparăm cu o traducere franceză, din „Sources Chrétiennes”, să spunem, că e o colecție cunoscută, descoperim că e vorba de alt autor aproape, că acel autor are un limbaj pe care nu l-ai observat atunci când ai citit textul în limba română, pentru că de multe ori cei care au tradus în română au tendința de a imprima un sens mult mai profund creștin textului decât poate avea textul atunci când el a fost scris. Adică, dacă autorul respectiv, să spunem Clement, se adresa unui public în mare măsură păgân, mă gândesc, de pildă, la *Protrepticus*, îndemnul către greci, cu siguranță publicul său era unul păgân, încă neconvertit, și atunci limbajul său, conceptele pe care le utiliza erau în mare măsură preluate sau aceleași cu ale acestui public păgân; or, de multe ori, în traducerea românească, aceste concepte, în mare măsură filosofice, capătă o nuanță evident creștină. De exemplu, iau conceptul de adevăr, *aletheia*; este tradus forțat prin „crediința cea adevărată”; este adevărat, într-un anumit context poate avea și acest sens, dar uneori mi se pare că s-a mers prea mult în această direcție. Sau *logos*. Eu cred că Clement miza pe această ambivalență a termenului *logos*, pe această plurivalență a lui. Iar cât despre *aletheia*, nu știu dacă, adresându-se unor intelectuali păgâni, le putea vorbi despre credința cea adevărată, nu cred că erau atât de interesați de credința cea adevărată, trebuia să le vorbească întâi despre o cale de a ajunge la adevăr și apoi eventual despre ce înseamnă credința cea adevărată, era un

proces gradual. De aici, dincolo de realizarea de noi traduceri ale unor texte care nu sunt încă disponibile în limba română, mi se pare importantă și revizuirea vechilor traduceri. Și nu pot decât să mă bucur văzând că cei de la colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, de exemplu, de la București au făcut deja pași în această direcție, adică multe volume care au apărut în seria veche PSB sunt acum reluate, mai bine adnotate, eventual corectate acolo unde a fost cazul în ceea ce privește traducerea, e un semn îmbucurător. Ideea de bază este că, pentru a cunoaște un autor în profunzimea lui, este nevoie nu doar de o perspectivă strict teologică, așa cum spuneam, ci și de una cultural-istorică sau filosofică, retorică ș.a.m.d.

Dragoș Bahrim: Poate ar fi interesant de văzut că există și diferențe între traducători. O anumită valoare au, de exemplu, traduceri făcute de părintele Stăniloae și altă valoare au unele traduceri făcute de autori care au avut una-două lucrări în PSB, a fost o traducere ocazională; într-adevăr, există mari probleme, cum a fost, de exemplu, cazul *Confesiunilor* lui Augustin, care e o foarte slabă ediție PSB, și incompletă; deci există în cadrul colecției acolo diferențe mari. În ceea ce-l privește pe Clement, aș fi pentru revizuire, dar în privința traducerilor părintelui Stăniloae, aș fi mult mai rezervat; aș prefera, de exemplu, să avem într-o zi acces la arhiva personală a părintelui Stăniloae. Aici au fost și dificultăți de editare. Stăniloae avea un scris imposibil; de multe ori scria de mână și îți trimitea un manuscris uriaș, scria foarte urât, erau doar câțiva pe la Patriarhie care puteau să descifreze scrisul lui și cu siguranță există și greșeli de editare, nu cred că-și mai revedea el traducerea. La un moment dat, citind în *Filocalia 2*, într-o ediție recentă, am văzut față de ediția veche o intervenție pe text, din perspectiva mea neautorizată, pentru că era și eronată din punct de vedere teologic, m-am dus la original și am constatat că aveam dreptate.

Constantin-Ionuț Mihai: Ceea ce am spus nu poate fi generalizat, mai ales că eu m-am ocupat de aceste texte care au o componentă mai mult filosofică: Iustin Martirul, Clement Alexandrinul, Grigorie Taumaturgul, cu discursul despre Origen, or, acolo e plin de filosofie, iar dacă iei versiunea românească a discursului respectiv, are în jur de 10-15 note în care practic nu se spune nimic despre încărcătura filosofică a textului, deși e plin de filosofie acolo; sau dialogul modelului de școală al lui Origen cu școlile filosofice din epocă: asta nu poți s-o înțelegi citind traducerea respectivă.

Florin Crăsmăreanu: Îngăduiți-mi aici o paranteză, pentru că mi-au amintit acum părintele Bahrim și Ionuț despre revizuirile și recorectările care ar trebui făcute. Eu m-am lovit de o revizuire fără să știu cine a făcut-o, la *Ambigua*. După cum știți, este ediția 2006, reluată după PSB 80...

Dragoș Bahrim: Cu modificări neautorizate.

Florin Crăsmăreanu: În *Ambigua* sunt, de fapt, două scrieri ale lui Maxim, scrise la o diferență de câțiva ani una de cealaltă; e vorba de *Ambigua către Toma* și *Ambigua către Ioan*. La un moment dat, în PSB, când a tradus părintele Stăniloae, apărea *Ambigua sau despre Tâlcuiri la niște locuri dificile din Grigorie de Nazianz și Dionisie Areopagitul*. În revizuirea din 2006 nu mai apare acest subtitlu amplu și edificator, ci apare numai *Ambigua*, care, repet, se referă la două texte, nu doar la unul; nu scrie cine a revizuit textul sau de ce l-a revizuit; mai mult decât atât, am inventariat peste 50 de locuri unde se intervine în text față de PSB, într-un sens negativ; dar nu-și asumă nimeni aceste corecturi. Ar trebui ca revizuirea să fie asumată.

Dragoș Bahrim: Paranteza e foarte potrivită, mulțumim, vine în completarea a ceea ce spuneam. E clar că e important să revizuim, e important să traducem, dar după ce traducem? Dragoș, am văzut că ți-ai adus câteva volume. După ce se traduce?

Dragoș Mirșanu: Mulțumesc pentru invitație. Am venit pregătit să fac o scurtă prezentare a edițiilor după care traducem sau a instrumentelor. Discuția noastră este mai prietenească, poate nu e momentul să fac totuși așa ceva, sau poate doar pe scurt. Aș vrea să mărturisesc un mic paradox în care mă regăsesc eu, de exemplu, cu studii occidentale, cu privire firesc îndreptată spre studiile istorico-critice și edițiile bine făcute, din anii 40, când s-a pornit „Sources Chrétiennes”, apoi această minunată colecție „Corpus Christianorum”, serie latină și serie greacă, toate lucrurile acestea care ne impresionează și devin monumentale deja de când ies pe poarta editurii Brepols sau Cerf sunt frumoase, îndrăznesc să spun că sunt modele după care se ghidează și după care traduc cam toți traducătorii din România, fie ei într-o chilie pe vârful muntelui; deja asta e un lucru grozav, foarte puțini oameni s-ar îndrepta voit spre vechile volume din *Patrologia* Migne, din secolul al XIX-lea. Interesant este altceva: deși sunt de părere că trebuie făcut lucrul acesta, că trebuie tradus contextual, că trebuie să fim atenți la autor, la datare, la autoritate, la paternitate, observ că sunt destui traducători în România care preferă să clasicizeze, dacă vrei, o limbă română de sfârșit de secol al XIX-lea – început de secol al XX-lea, să nu respecte propriu-zis contextul în care a fost scrisă opera, să zicem secolul al IV-lea, să nu respecte contextul în care ei trăiesc și al auditoriului pe care îl vizează, astăzi și mâine, al nepoților și al copiilor lor, ci să respecte un așa-numit context pe care ei îl proiectează cumva, sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea, acela în care limba de factură ecleziastică-liturgică s-a format, s-a solidificat și, din păcate, s-a calcificat, s-a împietrit. O fac cu plăcere, chiar cu o anumită voluptate, și mă întreb și vă întreb și pe dvs. dacă simțiți același lucru pe care îl simt și eu, și anume că limba unor traducători de astăzi nu respectă nici contextul unei cărți de secol IV, dar nici pe mine, ca om căruia i se adresează traducerea, ci respectă un anumit ideal pe care ei îl văd, respectă traduceri paisiene, stăniloane mai mult decât îl respectă pe Vasile cel Mare sau pe mine, care citesc astăzi traducerea. Ca cititor, mă deranjează lucrul acesta. Aș vrea un pic mai mult să înțeleg ce vrea un traducător azi și aș vrea să alegă între aceste două direcții: fie o

traducere într-o limbă care să respecte contextul în care a fost scrisă opera (eu vreau să-l ascult pe Vasile cel Mare vorbind lui Paulin din Antiohia), fie să-mi vorbească mie, copilului meu, nepotului meu, în spiritul a ceea ce zicea Augustin. Există două paradigme: paradigma lui Ieronim, care spune: respectă litera, textul, și paradigma lui Augustin, care spune: nu aia contează, ci scopul pastoral, ținta textului; tu tradu pentru că fiul meu duhovnicesc are nevoie de textul pe care tu îl traduci.

În concluzie: sunt oameni care într-adevăr aleg să traducă, în cel mai bun caz, pentru oameni care trăiesc în mănăstiri, obișnuiți cu limbajul acesta ecleziastic, un om gen Epifanie al Salaminei, un om deja învechit în sine, cum era considerat Epifanie; așa și la noi, monahii sunt oarecum vechi deja, prin trăirea acestui limbaj zi de zi în biserică, mai ales; în cel mai rău caz, scriu deja pentru oameni care au murit, pentru oameni de acum 50-60 de ani, când așa se scria, în acel limbaj pe care ei îl înțelegeau foarte bine, limbajul primelor volume ale *Filocaliei* părintelui Stăniloae.

Dragoș Bahrim: Într-adevăr, nu e prima oară când Dragoș ne provoacă cu lucrul acesta, noi discutăm frecvent pe tema aceasta și de multe ori pe cazuri concrete. Cred că aici ține mult și de personalitatea fiecărui traducător în parte. Apoi, există momentul în care intri într-o lume, cum este cea a *Scripturii*, a cultului, a rânduielilor liturgice: noi le vedem ca pe o unitate și unitatea aceasta o practicăm zi de zi. De multe ori – e perspectiva mea – pe mine mă deranjează o traducere care nu ține cont deloc de contextul în care aceleași expresii sunt folosite în *Scriptura* pe care o citesc în fiecare zi, în *Crezul* pe care îl mărturisesc în biserică, în Liturghia pe care o slujesc și în cântările de la strană, care unora li se par într-un limbaj mai arhaic; și încă, din fericire, BOR este singura care folosește integral limba română în cult, chiar dacă avem câteva cuvinte care nu se mai folosesc în limbajul comun; dar gândiți-vă ce dificultăți au grecii sau sârbii sau rușii. Într-un fel, limba română e și privilegiată din acest punct de vedere, pentru că limba cultului e aceeași cu limba în care traducem Părinții, aceeași în care avem *Scriptura* și din punctul acesta de vedere noi trăim firesc această unitate. Poate să fie un defect al meu, poate că n-am experiența Occidentului pe care o ai tu, și atunci eu văd altfel lucrurile, le văd din perspectiva mea ca preot. Poate că domnul profesor are altă părere...

Eugen Munteanu: Fiecare vorbește din perspectiva lui, dar avem foarte multe puncte comune, discuția este foarte interesantă. Nu vorbesc decât pentru că am și puțină experiență de traducător, și de editor, și de profesor, mă pricep câte puțin la toate. Voi încerca să-mi concentrez intervenția răspunzând ca o reacție la ce ați spus domniile voastre și apoi scurtând ceea ce voiam să spun mai înainte. Mai întâi, părinte, ați început cu o dilemă: cui folosește, la ce folosește? V-ați răspuns chiar dumneavoastră în ultima intervenție. Cultura română este o cultură performantă. Performanța culturii române în ultimii 300 de ani se vede mai ales prin ceea ce ați spus dvs.: foarte puține culturi moderne au integral nu numai slujba și *Biblia*, dar, așa imperfect și inegal, chiar patristica. Oamenii aceștia: Căciulă, Rămureanu, Fecioru, ca să dau numai câteva nume, totuși erau eleniști și știau ce spun; greșeau,

dar toți greșim. Vreau să încerc să răspund la întrebarea: de ce facem, pentru cine? E vorba de valoarea simbolică a culturii rafinate. Patristica e un imens teritoriu. Sunt 20 de mari scriitori, mari intelectuali care s-au exprimat în grecește sau în latină. Ei nu sunt în toate limbile; prin urmare, noi nu ar trebui să fim cumva fericiți că în confortabila noastră limbă maternă se află și textele lor? Acesta e un răspuns privitor la ce ne-ar mâna în luptă.

Dragoș Bahrim: Deci te mână pasiunea.

Eugen Munteanu: Apoi, ziceți, domnule Crășmăreanu: să ne adune cineva împreună, să ne coordoneze. Întrebarea e cine. Au încercat acum 150 de ani înaintașii noștri; Hasdeu, de exemplu, a creat o școală de paleografie, ca să instruiască specialiști în paleografia greacă, latină, slavonă, să editeze, dar următorul ministru, fiind de altă părere, i-a desființat școala, care era de stat; prin urmare, astfel de instituții ar trebui să fie dincolo de politică și dincolo de context. Săptămâna trecută, la o conferință la Mitropolie, mi-am încheiat discursul spunând așa: „Trei sunt instituțiile care se ocupă de această parte foarte rafinată, foarte volatilă și foarte prețioasă a culturii: Biserica, Universitatea și Academia”; altele nu mai sunt, ele trebuie să se ocupe de asigurarea cadrului managerial. Sigur, ar mai fi editurile, dar ele acționează după principiul comercial. Deci, faptul că există preocupare la noi, că există autori tineri care traduc, înseamnă că există și un public, altfel nimeni nu le-ar tipări, nici măcar Doxologia. Deci, eu zic că n-ar trebui să ne plângem, ci ar trebui să ne bucurăm că mai existăm. În anii '90, când am început activitatea aceasta, traducerile patristice fie erau făcute la Biserică, și nimeni nu le citea decât Biserica, fie erau apanajul Studiilor Clasice. Fac parte din generația celor care, venind dinspre cultura laică, s-au îndreptat spre latura aceasta și eram foarte puțini. Acum sunt vreo 50 de oameni, dacă ne uităm la Doxologia, la ce face A. Baumgarten, stăm mai bine ca niciodată. Acum, un filosof vede altfel textul, un patrolog vede altfel, un cititor avizat vede altfel... De ce facem asta? Pentru că suntem o cultură majoră în sensul lui Blaga, adică o cultură scrisă care tinde spre completitudine. În curând vom împlini încă o sarcină: vom avea în română *Septuaginta*, *Vulgata* și Textul Masoretic. O cultură modernă trebuie să fie acolo; nu se știe câți cititori avem astăzi, dar mâine? Deci, textul *Septuagintei* îl avem de 2 ori, nu zic că-i perfect: o dată l-a făcut Milescu acum 300 de ani, a doua oară l-a făcut colectivul de la Polirom. *Vulgata* au făcut-o colegii noștri de la Institutul Teologic Romano-Catolic, pr. Bulai și pr. Pătrașcu. Sunt două echipe care lucrează la Textul Masoretic. Oare pe oamenii aceia ce-i stimulează? Deci, din punctul acesta de vedere noi aparținem unei culturi onorabile și suntem, la scară istorică, furnicile acelea anonime. Cine mai știe astăzi de părintele Fecioru? Dar el era un om foarte harnic.

Dragoș Bahrim: Părintele Fecioru a fost profesor la Seminarul Veniamin, la Iași. Dar, după ce au venit comuniștii, a rămas fără obiectul muncii, de fapt, pe

teren academic, și atunci el și-a consacrat viața, pe lângă activitatea pastorală, traducerilor.

Eugen Munteanu: Apoi, aș vrea să mă refer puțin la ce spunea Dragoș Mîrșanu: pentru cine scriem și care e nivelul de înțelegere. Aici, lucrurile sunt foarte delicate. Plec de la un exemplu: versiunea mea a *Confesiunilor* este considerată de mulți mai bună decât cea a părintelui N. I. Barbu, din PSB, făcută acum 50-60 de ani. N. I. Barbu era un om care vorbea latinește; în schimb, traducerea lui arată că nu prea știa să scrie bine în românește. Când am tradus *Confesiunile*, eu am zis instinctiv că mă adresez contemporanilor mei, dar n-am dreptul să-l actualizez pe Sf. Augustin făcându-l un scriitor de ziar. Prin urmare, n-am evitat neologismele asimilate, dar am evitat totuși adaptările prea recente. Acestea au fost reacții la ceea ce s-a spus până acum. Acum, permiteți-mi să-mi țin mica intervenție pregătită dinainte. Noi trebuie să distingem aici între formule diferite, niveluri diferite, adresabilitate diferită, utilități diferite, legitimități diferite. Mai întâi, despre traducere. Traducerea e primară, fără traducere nu există cultură universală, traducerea e primul act. Prima mare traducere din istorie este *Septuaginta*; a doua traducere e *Vulgata* ș.a.m.d. Fără traducere nu faci nimic. Traducerea este procesul prin care dintr-o limbă pui în altă limbă. O facem după principiile enunțate de domnul Mîrșanu mai înainte: *verbum e verbo*, spune Sf. Ieronim însuși: Când am tradus *Sfânta Scriptură*, am tradus *verbum e verbo: ubi et verborum ordo mysterium est*, fiindcă e un mister și în ordinea cuvintelor, nu mă ating de ea; dar, zice el, când e vorba de literatură, fac ca Cicero, traduc *sensum de sensu*, adică reconstruiesc; noi, modernii, zicem că mai degrabă a doua e mai bună. Acum, în legătură cu ce spune Sf. Augustin, că scopul pastoral primează: mă adresez pe înțelesul contemporanilor mei și traduc sau revizuiesc și adaptez texte lipsite de valoare istorică și documentară. Pe Rămureanu și Căciulă pot să-i adaptez cât vreau eu, cu condiția să spun: eu, X, l-am revizuit pe Căciulă, am plecat de la textul lui și l-am scris în limba de acum. Pentru că textele lui Căciulă, sau Rămureanu, sau Fecioru, sau ale mele nu au valoare istorică. Putem prelucra orice vrem. Vine apoi diortosirea. Diortosirea este o operație legitimă pe care o practică Biserica sub forma unei acțiuni orientate de către o comisie sinodală, care înseamnă asigurarea faptului că noile ediții de cărți bisericești sunt aduse la zi, inclusiv *Biblia – Biblia Patriarhiei – Liturghierul, Molitvenicul, Mineele*: se mai modifică ordinea cuvintelor, se mai schimbă o prepoziție... Aceea este diortosire legitimă, fiindcă așa a evoluat limba. Vă imaginați că un diortositor va îndrăzni în timpul vieții noastre să înlocuiască *Sfântul Dub* cu *Sfântul Spirit*? Deci, asta e diortosirea: un act de critică textuală făcut sub autoritatea Bisericii. Și acum vine ediția critică. Textele cu valoare istorică devin sfinte, adică devin intangibile, nu mai trebuie modificate, ele trebuie păstrate, editate, puse în valoare ca atare. Un caz concret. Sf. Ioan Gură-de-Aur este un mare scriitor, toți vrem să-l citim. Mă pot apuca să traduc *Mărgăritarele* în limba de astăzi. Dar dacă vreau să editez textul tradus de frații Greceanu la 1691, în limba de acolo, eu trebuie să editez textul acela, nu intervin în el nici cu o iotă, nu fac altceva decât să trec din

grafia chirilică în grafia latină. Fac o paranteză. Noi mai avem o particularitate, pe care un coleg de-al meu, profesorul Kramer de la Trier, îl numește un fel de schizofrenie culturală, fiindcă am trecut de la o scriere tradițională la altă scriere. Toată cultura veche e scrisă în chirilică și un om normal nu citește chirilică. Deci e nevoie să trecem din chirilică în alfabet latin, dar asta nu e o operație nevinovată.

Dragoș Bahrim: Ci presupune niște rigori științifice.

Eugen Munteanu: Aici este miza pe care eu credeam că o avem în discuția aceasta și o să folosesc orice prilej ca să o subliniez, fiindcă există această tendință. Hai să publicăm manuscrisele de la Neamț. Le publicăm, dar le edităm, nu le prelucrăm, că acei călugări de acum 300 de ani nu erau Rămureanu de alaltăieri; limba lor ori o mutilăm și o distrugem, ori o publicăm ca atare. În trecut fie spus, eu am impresia că părintele Stăniloae s-a înfruptat copios din manuscrisele de la Neamț.

Dragoș Bahrim: Nu din toate, din unele.

Eugen Munteanu: Părintele Stăniloae e în posesia unui perfect stil bisericesc arhaizant român; or, asta nu-i putea veni decât din frecventarea îndelungă a textelor care nu erau editate. Deci, pe scurt: traducem cu plăcere. Și aici e o problemă: care e competența? Important e să fie traducerea corectă, într-o limbă actuală și pe înțelesul cui vrem noi. Și dacă e un text de un Părinte al Bisericii într-un limbaj mai dogmatic, atunci îl traducem într-un limbaj mai adecvat stranei, cum spunea părintele Bahrim. Dacă vrem să ne adresăm unui public mai larg, putem să scriem și într-o limbă mai accesibilă. Nimeni nu ne cenzurează aici. Dar când edităm textele vechi, acolo nu suntem liberi. Am auzit că părintele Gherghel, episcopul romano-catolic, la propunerea prof. Diaconescu de a edita textele românești făcute de preoți catolici iezuiți, pe la 1700, a spus că ei fac operă misionară, nu filologică, și că ei le publică dacă limba este actualizată.

Dragoș Mîrșanu: Augustin la fel ar fi zis...

Eugen Munteanu: Trebuie să iau în calcul și asta. Atunci, le facem pe amândouă. Spunem așa: părintele franciscan cutare a scris un catehism pe la 1700, iată-l, l-am mutilat eu bine, dar să știți că este povestit pe înțelesul copiilor. Și mai facem o ediție pentru specialiști, dar mai ales de pus în piața publică – pentru că edițiile critice s-ar putea să n-aibă niciun cititor. Prin urmare, noi facem aceste lucruri pentru că avem credința că aparținem unei culturi majore, responsabile. În orice caz, eu n-am să tac dacă văd textele de la Neamț mutilate, așa cum a fost mutilată *Pravila* de la Govora, publicată de niște nepricepuți, în frunte cu episcopul locului. El a diortosit: a tăiat, a mutilat cuvintele, fraza este învechită. Prin urmare,

traducere, editare critică, diortosire, facem de toate, dar să le numim așa cum sunt, cum a spus și domnul Crășmăreanu înainte.

Dragoș Bahrim: De asta e important ca cineva să-și asume volumele. Noi, cei de la Doxologia, lucrăm în echipă, nu mai este un singur om care lucrează, lucrăm în mulți oameni, ceea ce înseamnă că sunt mai multe perspective, ceea ce e foarte important: când faci de unul singur, riscul de a greși este mult mai mare, ca și riscul unei abordări foarte subiective.

Eugen Munteanu: Cărțile care apar la Doxologia sunt cărți bune, bine corectate, bine așezate în pagină...

Dragoș Bahrim: Să vă spun povestea acestor două volume de cateheze ale Sf. Teodor Studitul, un autor de secolele VIII-IX. *Catehezele mici* sunt cel mai popular catehetikon bizantin, ele se păstrează astăzi în peste 250 de manuscrise, cele mai vechi din secolele XI-XII. Am pornit în primul rând de la o necesitate, știind că sunt cele mai populare cărți pentru monahi, mai ales că circula un volum din anii '90, Teodor Studitul, *Cuvinte dubovnicești*, și am încercat să pornesc pe firul acestor texte. Și am avut surprize foarte mari, pe de o parte, dându-mi seama de valoarea uriașă pe care o avea proiectul, pe de alta, dându-mi seama de lipsa lui în cultura tipărită românească. M-am dus la volumul de care spuneam, apărut la Alba-Iulia, și mi-am dat seama că el este o revizuire a unei ediții de pe la 1940, din care dispăruse introducerea; în volumul din 1940 era o introducere de vreo 40 de pagini...

Eugen Munteanu: Era, de fapt, un rapt.

Dragoș Bahrim: Exact. Am obținut originalul din 1940 și mi-am dat seama că ediția din 1940 era făcută după o traducere publicată în 1786 de episcopul Filaret al Râmnicului.

Alin-Mihai Gherman: Îmi permit să intervin și eu cu o problemă colaterală, apropo de literatura patristică: la Cluj, la Biblioteca Academiei, sunt cam 20 de volume de traduceri din literatura patristică făcute de Samuil Micu, foarte frumoase, patristică răsăriteană. Ar fi un subiect absolut superb de doctorat, el ca traducător de literatură patristică sau chiar editarea acestor texte.

Eugen Munteanu: Au fost făcute două doctorate cu textele acelea și abia le-au dezvelit un pic pe deasupra. E un tezaur acolo.

Alin-Mihai Gherman: El în 1806, chiar înainte de moarte, a făcut o listă cu lucrări care sunt pregătite de tipar. O parte din literatura patristică făcea parte din acea listă, deci erau pregătite, finalizate. Cred că ar fi un subiect de cercetare și ca să

nu ne mai risipim și să traducem încă o dată niște texte care au fost traduse într-o superbă limbă română.

Eugen Munteanu: Într-adevăr, tezaurul lui Micu este imprescriptibil.

Dragoș Bahrim: Să ne întoarcem acum la povestea cu textele lui Teodor Studitul. Am descoperit că, de fapt, inclusiv ediția din 1940 era reluată după 1786; iar cea de la 1786 nu fusese tradusă după manuscrise sau după o ediție cât de cât bună, ci după o prelucrare în greaca vulgară de la 1642, publicată la Veneția, care cuprindea cam o treime din *Catehezele mici*, încă o treime din *Cateheze mari*, din Cartea întâi și din Cartea a doua. Nu există, la ora actuală, ediții critice la aceste cateheze. Sf. Teodor Studitul are patru colecții de cateheze, care s-au colaționat după moartea lui. Dintre ele, doar Cartea a doua are o ediție bună, făcută de Papadopoulos-Kerameus, o ediție utilizabilă; nu e o ediție critică, dar a folosit manuscrise bune. Iar la *Catehezele mici* s-au folosit manuscrise bune la sfârșitul secolului al XIX-lea. Și acestea erau ediții utilizabile. Și atunci, am zis că proiectul trebuie reluat, pentru că ce aveam noi după '90 era deja la a patra prelucrare, diortosire, adaptare. Inclusiv primul traducător zice: „Acolo unde nu mi s-a părut prea bisericească, am adaptat eu.”

Eugen Munteanu: Dați-mi voie să comentez în două fraze. Pentru noi, filologii, toate aceste tribulații de care spuneți dvs. că vă împiedicați reprezintă deliciul muncii noastre: ce-a urmărit cutare, ce a interpolat cutare, asta e filologie de un fel. Mai e și filologia lui Dragoș: trebuie stabilit cel mai bun text al unei lucrări, de la care să pornească traducătorul. Deci, filologie e și perspectiva traducătorului, care are nevoie de un text bun, și perspectiva editorului bisericesc, care vrea să pună în circulație o carte importantă. Și în afară de asta mai există o imensă literatură monahală. Patristica înseamnă, între altele, *Filocalia*. Paisie Velickovski asta a făcut, *Filocalia*.

Dragoș Bahrim: N-a făcut numai *Filocalia*, a fost una dintre preocupări, este un tezaur imens acolo.

Eugen Munteanu: Oamenii aceia de la Neamț de la 1760 erau elita elitelor ortodoxe. Oamenii aceia știau română, greacă, latină, slavonă, rusă, ei erau elita; și noi ne permitem acum să intrăm în textele lor? Cu ce drept? Părintele Bartolomeu însuși a tradus din nou *Biblia*, nu s-a apucat s-o ia de la alții. Prin urmare, trebuie întotdeauna să știm pe ce poziție ne situăm și să nu amestecăm lucrurile între ele.

Dragoș Bahrim: Și atunci, ca să închei discuția cu Teodor Studitul, noi am reluat proiectul și am zis că facem o traducere nouă, după edițiile utilizabile, pentru că nu avem încă ediții critice: Cartea întâi nu are încă o ediție critică bună, lipsesc din ediția anterioară vreo 40 de cateheze, Cartea a treia iarăși este incompletă, astfel încât au fost traduse cele două volume care sunt utilizabile, Cartea a doua a

Catehezelor mari și *Catehezele mici*, încercând să le punem în circulație, fără să negăm valoarea edițiilor anterioare, care au, însă, limite mari.

Eugen Munteanu: Un instrument recent de care avem nevoie au publicat recent Eugenia Dima și Gabriela Dima, un dicționar de traducători laici din secolul al XVIII-lea. Cei bisericești sunt și mai mulți. Un instrument grozav ar fi acesta: un dicționar al traducătorilor bisericești. Sunt niște oameni care o viață întreagă au făcut asta.

Dragoș Bahrim: În ceea ce privește traducătorii paisieni, ei sunt inventariați deja în mare parte, domnul academician Eșanu a editat, de asemenea, e cartea doamnei Valentina Pelin, care e foarte valoroasă și inventariază acolo traducătorii din școala lui Paisie.

Eugen Munteanu: Trebuie făcută câte o mică biografie a fiecăruia, ceea ce a scris, în fine...

Dragoș Bahrim: Unii nu făceau numai asta: făceau și muzică, traduceau și cărți de gramatică, făceau dicționare, cărți de geometrie...

Eugen Munteanu: Unul dintre ei a făcut un mare dicționar român-slavon și unul de la Chișinău, Nichitici, i l-a atribuit lui Milescu.

Andrei Eșanu: Bine, dar s-a spus, chiar la Chișinău, că nu este al lui dicționarul acesta. Dicționarul e din ultimul sfert al secolului al XVIII-lea și nu e dus la capăt, adică e o încercare pentru cineva, dar Nichitici a rămas cu convingerea că e al lui Milescu. Oricum, e bine făcut că e editat, în sensul că avem fotografiat textul propriu-zis al codicelui, care se păstrează la Kiev, ceea ce deja e un pas.

Dragoș Bahrim: Un dicționar slavon-român?

Eugen Munteanu: Un dicționar plurilingv: trebuia să fie slavon-grec-român-latin; în primele 2-3 pagini sunt și corespondentele grec și latin, dar după aceea autorul n-a mai avut răbdare și pe sute de pagini e numai slavon și român. Dar toată problema e că Nichitici i l-a atribuit lui Milescu, pentru care nu există argumente; apoi, citează cărți care nu există... Ce pregătire are acest domn Nichitici, e filolog, istoric?

Andrei Eșanu: Domnul Nichitici, de fapt, e un om destul de în vârstă și a făcut ceva școală românească până la război, a avut școală normală, a făcut o facultate de istorie la noi după război, dar a fost pasionat de munca asta asupra documentelor vechi, a lucrat la Arhivele Statului de la Chișinău și pe urmă a fost invitat la institutul nostru ca să se ocupe de editarea documentelor vechi de tipul *Documenta Romaniae*

Historica. A. Moldova, care se păstrează în arhivele din URSS. Ei bine, călătorind dintr-o arhivă în alta, a dat de aceste două codice la Kiev, unul e un cronograf din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și al doilea e acest lexicon – el l-a numit dicționar. Deci nu are o pregătire filologică serioasă.

Călin Popescu: Am și eu câteva idei de spus aici, ca un om care s-a ocupat și de traducerea unui Sfânt Părinte. Din ce-ați spus aici reiese că ați observat la unele traduceri trăsături arhaizante și asta deranjează. Și eu m-am confruntat cu asta când l-am tradus pe Sf. Grigorie. Știți că spunea Bartolomeu Anania că scrierea bisericească trebuie să aibă o anumită eufonie, să sune bine în biserică. Și așa nu poți să folosești cuvinte noi, deși te-ar ajuta enorm, pentru că limba greacă veche e foarte subtilă și nu poți s-o redai întotdeauna cu limbajul vechi, care are un anumit număr de cuvinte și trebuie să le tot folosești. Deci nu poți să nu folosești cuvinte vechi, așa cred eu. A doua problemă care mă frământă pe mine este că noi nu avem o perspectivă cu adevărat universală și serioasă, responsabilă; copiem din ortodoxii occidentale, care pun patristica pe planul al șaptelea. Ce ne împiedică să mergem noi la Sfântul Munte, avem atâtea biblioteci acolo...

Florin Crâșmăreanu: Deja occidentalii au de la Athos cam tot.

Dragoș Bahrim: E foarte complicat să facem noi așa ceva. Ca să editezi un manuscris, trebuie să ai o privire generală asupra întregii tradiții manuscrise și să vezi care sunt, de fapt, cele mai bune.

Eugen Munteanu: Operația critică făcută de occidentali nu poate fi sărită.

Dragoș Bahrim: Ceea ce vedeți aici, un produs ca acesta, este făcut printr-o experiență a unei colectivități de câteva zeci de ani. Oamenii aceștia au o bază de date imensă.

Florin Crâșmăreanu: Nu sunt paleograf, dar vă spun o situație care se poate întâmpla. Aveți un set de manuscrise ale unui text, să spunem, Teodor Studitul; sunt 50 de manuscrise pe care le cunoaștem. Faci o ediție pe manuscrisele pe care le știi. La un moment dat, într-o bibliotecă, o librărie, o peșteră, o chilie mai apar niște manuscrise. Atunci, tu le aduci la ediția pe care o ai și o îmbunătățești, pentru că vezi că lipsește un cuvânt, o frază, ceva. Asta înseamnă să aduci o ediție la zi, să îmbunătățești, de asta e o muncă de generații, cum a spus și domnul profesor. Pentru că apar totdeauna martori noi.

Dragoș Bahrim: În toate edițiile astea, martorii sunt descriși în studiile introductive.

Călin Popescu: Cultură mare o să fim când o să avem și noi așa ceva.

Dragoș Mirșanu: Eu cunosc personal doi ruși ortodocși care pur și simplu erau exuberanți că au fost acceptați să editeze în „Corpus Christianorum”. Dacă dvs. considerați că exuberanța lor nu e îndreptățită... Aș vrea să adaug un singur lucru: vorbim aici de oameni care s-au dedicat *editării* textului original. Atât. Nu vorbim despre traduceri deloc. Omul acesta nu poate fi rău intenționat.

Călin Popescu: Dar poate să aibă o agendă?

George-Codruț Țapciuc: Apropo de ce a zis dumnealui, gândiți-vă doar la *Einheitsübersetzung*, la ediția unitară biblică, ce corp de profesori și de mari traducători au lucrat acolo, până au ajuns, atât biserica evanghelică, cât și cea catolică, să fie de acord cu asta, luând în calcul inclusiv textul lui Luther, care este primordial în traducerea în germană. Metoda patristică ar trebui să fuzioneze cu metoda istorico-critică. Noi nu avem o concordanță patristică la o anumită temă din *Scriptură*. Este foarte deranjant să vezi că noi respingem o metodă, de multe ori, numai pentru faptul că vine din Occident.

Florin Crășmăreanu: Folosirea edițiilor critice nu este un păcat, ci, dimpotrivă, un câștig pentru traducători și pentru cei care au acces la traducere. De exemplu, Carl Laga lucrează la o ediție la *Ambigua către Ioan* de peste 30 de ani, dar acolo el vrea să facă, evident, ediția critică la textul grecesc. Cea mai veche versiune a textului la Maxim este un text tradus în secolul al IX-lea, așadar textul s-a păstrat în traducere. Deci el (Carl Laga) face o ediție la textul grecesc, dar cel mai vechi este un text latinesc.

Eugen Munteanu: Ce-ar fi să ne imaginăm cărturari arabi de nivelul nostru, de la mari universități din lumea arabă, traducând patristica în limba arabă? În ce limbă arabă ar traduce ei? Dar au vreun interes arabii pentru patristică?

Florin Crășmăreanu: Există, cred, ceva din Grigorie de Nazianz, dacă-mi amintesc bine, pentru că în corpusul grigorian sunt și surse armene, surse georgiene, arabe. Or mai fi și alții.

Andrei Eșanu: Ascultând reflecțiile dvs. pe marginea problemei traducerii și editării lucrărilor patristice, eu am încercat să-mi pun întrebarea: da, discuțați interesant, competent, dar ce vreți să faceți până la urmă? Vreți să contribuiți la traducerea întregului corpus sau a unei părți care n-a fost tradusă în română sau în alte limbi europene a operelor Sfinților Părinți, ori vreți să faceți ceva ce nu s-a făcut în Occident, în lumea greacă? Dar pentru asta vreți, poate, la început să inventariați tot ce este important și interesant, ce s-a făcut în materie de traducere a scrierilor patristice, ce-a fost tradus, ce-a rămas de tradus?

Dragoș Mîrșanu: Am început în urmă cu câțiva ani chiar eu cu părintele Bahrim să facem o bibliografie patristică românească și ne-am lăsat păgubași...

Eugen Munteanu: Din cauza imensității materialului. Tocmai asta încercăm să facem, să distingem măcar ogoarele: aici e traducerea, aici e editarea și aici sunt edițiile populare. Măcar atât să înțelegem: edițiile populare sunt una, traducerile noi sunt alta și editările de texte vechi sunt altceva.

Andrei Eșanu: Există, cineva a spus, ediții istorico-critice ale unor lucrări. De exemplu, cine a ținut în mână *Letopiseșul* lui Neculce editat de Gabriel Ștrempel; acolo nu s-a păstrat originalul. Dacă nu s-a păstrat originalul, mergem cu toate manuscrisele în față și vedem cum a evoluat toată filiera, copierea manuscriselor și care lucrare trebuie pusă la baza ediției și cu ce completăm ulterior textul de bază; totul s-a reflectat în aparatul critic și, pe baza manuscrisului, fie în latină, fie în greacă, purcedem la traducerea lui. Dar, dacă avem originalul, pornim de la original. Noi am făcut, împreună cu Dan Slușanschi, în 2007, o ediție critică la *Descriptio Moldaviae*, pornind de la cele trei manuscrise latine cunoscute. Și atunci la bază am pus manuscrisul cel mai vechi, din timpul vieții lui Dimitrie Cantemir – dar acolo lipsește partea a treia integral, și am venit cu completarea din manuscrisele ulterioare: unul datează din 1727 și altul de la mijlocul secolului al XVIII-lea. Dar toate diferențele dintre ele le-am reflectat în aparatul critic și am venit cu comentarii: el cu comentarii filologice, iar eu și Valentina Eșanu, cu comentarii istorice la textul de bază al *Descrierii*, considerând că e o etapă importantă în editarea acestei opere cantemiriene, fiindcă ediția de la 1973 era făcută în baza unor copii târzii, de la sfârșitul anilor '60 ai secolului al XIX-lea, cu multe erori și cu greșeli de copiere. Și atunci, noi am negat cele două manuscrise de la care a pornit ediția 1973 și le-am pus la bază pe celelalte. Același lucru și în pregătirea unei ediții de care vorbiți dvs.: ce intră în literatura patristică, ce s-a făcut, ce vrem să mai facem și cu ce poate contribui un colectiv românesc la această operă care a început din secolul I și continuă până astăzi?

Florin Crășmăreanu: Eu aș fi mulțumit ca lucrurile să meargă și de acum înainte măcar ca până acum, în ultimii ani, în România.

Dragoș Bahrim: Eu cred că a fost oarecum mai bine în ultimii ani, pentru că au început mai multe proiecte.

Ana-Maria Gînsac: Dar cu resursa umană cum stați, cum vedeți o desfășurare pe termen lung a proiectului?

Constantin-Ionuț Mihai: Chiar asta voiam să adaug și eu. Cred că un semn de întrebare e: cine vor fi următorii traducători din limbile clasice? Vor fi?

Eugen Munteanu: Vor fi.

George-Codruț Țapciuc: Eu zic că ar fi necesară și o a treia limbă, ebraică, și asta o zic din perspectiva faptului că m-am ocupat cu majoritatea textelor în trei limbi și constat că ar trebui și o perspectivă iudaică, pentru anumiți termeni.

Dragoș Bahrim: Siriacă, mai degrabă decât ebraică. Dar nu numai cu siriaca. Am fost recent în Georgia. Georgia are un patrimoniu creștin fabulos, iar tezaurul patristic de acolo este incredibil, pentru că au traduceri care se mai păstrează doar în georgiană, traduceri de texte inedite. În secolele X-XI aveau o școală de traducători.

Eugen Munteanu: Iar *Biblia* o au din secolele V-VI.

Dragoș Bahrim: Deci e un tezaur. Mergând acolo, am avut cu noi singurul traducător autorizat pentru limbile georgiană-română. Deci în Tbilisi e un singur om care știe limba română, iar la noi cred că doar prin corpul diplomatic să fie cineva care să aibă conexiuni cu limba georgiană. Sunt două spații total paralele, de care noi nu știm nimic. Și au un tezaur imens.

Eugen Munteanu: Părinte, vă mulțumesc pentru moderare și tuturor pentru participare.