

Eugen MUNTEANU  
(coordonator)

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

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

Lucrările Simpozionului Internațional  
„EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”,  
ediția a IX-a, Iași, 9-11 mai 2019

Redactor: dr. Marius GRIGORE  
Coperta: Manuela OBOROCEANU

**ISSN: 2285-5580**  
**ISSN-L: 2285-5580**

© Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2020  
700109 – Iași, Str. Pinului, nr. 1A, tel./fax (0232) 314947  
<http://www.editura.uaic.ro> email: [editura@uaic.ro](mailto:editura@uaic.ro)  
**Director:** prof. univ. dr. **Constantin DRAM**

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

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

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

IX

Iași, 9-11 mai 2019

Eugen MUNTEANU  
(coordonator)

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



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
2020



## SUMAR

<b>ALOCUȚIUNI</b> .....	7
<b>COMUNICARE PLENARĂ</b> .....	19
<b>Michael Metzeltin</b> , <i>Cu ce probleme se confruntă un romanist când se ocupă de glose medievale timpurii</i> .....	21
<b>COMUNICĂRI</b> .....	25
<b>Eusebiu Borca</b> , <i>O exegeză hristologică a bătăliei de la Rafidim (Ieș. 17:8-16)</i> .....	27
<b>Anca Crivăț</b> , <i>Don Quichotte, lecteur de la Bible</i> .....	43
<b>Mioara Dragomir</b> , <i>Episodul „Avraam și Sara și arătarea Sfintei Treimi la Stejarul din Mamvri”, în traducerea biblică din Ms. 45, Ms. 4389, Biblia de la 1688 și în traducerea Hronograf den începutul Lumii din Ms. 3517 (cca 1658-1661)</i> .....	55
<b>Felicia Dumas</b> , <i>Autorité et notoriété d'une traduction. Quelques réflexions sur la traduction française du Psautier par le père archimandrite Placide Deseille</i> .....	67
<b>Andrés Enrique-Arias</b> , <i>Studiul traducerii biblice în limba spaniolă veche în Evul Mediu și Renaștere: noi resurse și oportunități de cercetare</i> .....	79
<b>Aurel Onisim Lehaci</b> , <i>On the Prophet as a Social Role: A Cognitive Semantic Analysis</i> .....	93
<b>Svitlana Nasakina</b> , <i>Biblical Characters in Ship Names in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Centuries</i> .....	119
<b>Mariana Nastasia</b> , <i>Preliminarii la o cercetare istorică a inseratelor biblice în literatura română veche (secolele XVI-XVIII)</i> .....	127
<b>Daniel Olariu</b> , <i>How Does a Reviser Work? Insights from Theodotion's Recension of Daniel</i> .....	137
<b>Călin Popescu</b> , <i>Umbre sau Doctori, în Ps. 87:11?</i> .....	149



# **ALOCUȚIUNI**





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

Ediția a IX-a, Iași, 9-11 mai 2019  
Sesiunea de deschidere

**Participanți:** Î.P.S. dr. Teofan SAVU, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei; prof. dr. Adriana Zaiț, Directorul Departamentului de Cercetare Interdisciplinar – Domeniul Socio-Uman, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Ion Vicovan, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „D. Stăniloae”, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; prof. dr. Eugen Munteanu (moderator).

**Oaspeți de onoare:** acad. prof. univ. dr. dr. h.c. Michael METZELTIN, Österreichische Akademie der Wissenschaften; prof. dr. Andrés Enrique ARIAS, Departament de Filologia Espanyola, Moderna i Clàssica, Universitat de les Illes Balears; acad. prof. dr. Andrei Eșanu, cercet. șt. dr. Valentina Eșanu, Academia de Științe a Moldovei.

**Eugen Munteanu:** Stimați prieteni, înainte de a începe oficial, vă invit să cântăm împreună „Hristos a înviat!”

(Se cântă „Hristos a înviat!” Î.P.S. Teofan Savu acordă binecuvântarea.).

**Eugen Munteanu:** Înalt Prea Sfinția Voastră, Părinte Teofan, preacuvioși părinți, stimați colegi, deschidem astăzi, cu discreția care ne caracterizează, cea de-a noua ediție a simpozionului nostru anual „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”. Este a noua ediție, prin urmare se conturează deja o mică tradiție la Iași în domeniul acesta pentru unii încă foarte nou în spațiul universitar, cel al studiului Sfintei Scripturi dintr-o perspectivă academică. Organizatorii acestui colochiu sunt: Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, prin Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”, Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România și Mitropolia Moldovei și Bucovinei. De aceea, nu întârzii să mulțumesc în mod special părintelui mitropolit Î.P.S. Teofan Savu pentru sprijinul foarte precis, generos, pe care îl acordă desfășurării simpozionului nostru atât prin oferirea infrastructurii elegante a Mitropoliei, cât și prin sprijinul material concret pentru

desfășurarea acestui colocviu. Acest lucru dovedește un lucru care pe mine mă impresionează și mă emoționează, și anume că, atunci când Maica Biserică – ca să spunem așa, mai sentimental – are mijloacele, nu ezită, prin reprezentanții ei, să se implice în chestiunile culturale, mai mult sau mai puțin laice. De asemenea, trebuie să mulțumesc, înainte de a spune câte ceva oaspeților noștri, colegilor mei, membri în comitetul de organizare. Este vorba de dr. Iosif Camară, care a fost de data aceasta secretarul comitetului și este pentru oaspeții noștri străini persoana de contact cea mai cunoscută, apoi părintele dr. Hrisostom Rădășanu, îi mulțumim că dumnealui s-a implicat de câte ori a fost nevoie în ceea ce era de făcut, apoi colegele noastre Ana Catană-Spenchiu, Mioara Dragomir, Ana-Maria Gînsac, Maria Moruz, Mariana Nastasia, Mădălina Ungureanu. Suntem fericiți că putem contribui atât de modest cât o facem, dar destul de vizibil, după părerea mea, la prestigiul Universității. Și suntem fericiți că nu ne facem altceva decât datoria față de *alma mater*, față de Universitatea noastră, a tuturor celor care organizăm acest colocviu. Îi mulțumim pentru prezență domniei sale doamnei Adriana Zaiț, Directorul Departamentului de Cercetare Interdisciplinar – Domeniul Socio-Uman.

Înalt Prea Sfinția Voastră, stimați colegi, toți cei de față suntem niște privilegiați. Aparținem mediului academic, suntem filologi, istorici, teologi, suntem niște privilegiați, fiindcă avem un obiect de cercetare foarte generos. Sfânta Scriptură este un întreg continent. Ea de bune decenii a ieșit din sfera strictă a studiului confesional și interesează mediile academice ca disciplină în sine. Chiar în sală am avut și în anii trecuți și avem și astăzi invitați din diferite centre din Europa, în care studiul sistematic al Bibliei, în special cel din perspectivă istorică, ce ține de editarea textelor vechi, de compararea lor, de digitalizarea lor, este peste tot prezent. Este norocul nostru, al celor care ne-am asumat acest domeniu de studiu, avem o vizibilitate mai mare decât o temă oarecare, care poate fi importantă, dar mai puțin vizibilă, avem de la început avantajul unei tradiții foarte îndelungate, nu e vorba numai de sfânta tradiție a Bisericii noastre, ci și de micile tradiții care s-au creat în ultimele secole cu privire la studiul Sfintei Scripturi. Este foarte apreciat astăzi și la modă chiar să fii interdisciplinar. Noi ne bucurăm de faptul că studiul Sfintei Scripturi este interdisciplinar prin natura lui și dintotdeauna, pentru că nu poți înțelege cu adevărat, după părerea mea, înțelesurile spirituale ale Sfintei Scripturi dacă nu ai și o pregătire filologică și, invers, nu poți pătrunde tainele istorico-filologice ale textelor dacă nu ai în vedere tot timpul, în fiecare moment, că ai de-a face cu un text inspirat care are o vechime de milenii și care este permanent proaspăt. Prin urmare, e un câmp de cercetare extrem de divers, iar cele patru secții ale noastre, „Istoria receptării textului sacru”, „Hermeneutica biblică”, „Problematika filologică” și „Problematika traductologică”, sunt numai o parte dintre problemele cele mai importante și mai apropiate de preocupările noastre filologice. Înainte de a-l ruga pe Înalt Prea Sfinția Sa, Părintele Teofan, să ia cuvântul, aș vrea să vă mai spun câteva cuvinte referitor la ceea ce apreciez inițial că

va fi această ediție și să fac și un scurt bilanț pentru colegii mai tineri sau pentru cei care vin pentru prima dată. Suntem, prin urmare, la ediția a noua. Anul acesta, colocviul este internațional, întrucât s-au înscris și sunt prezenți referenți, oameni de știință, oaspeți de onoare, participanți din mai multe țări, din Germania, Spania, Austria, Franța, Anglia, Ucraina, Rusia. De asemenea, este de remarcat că între oaspeții noștri notabili, pe lângă colegi care vin de mai multă vreme și pe care îi putem numi prieteni ai noștri, cum sunt profesorul Metzeltin, profesorul Dahmen, profesorul Eșanu, profesorul Mihai-Alin Gherman, doamna Iraida Condrea, profesorul Colțun, doamna Felicia Dumas, profesorul Mihai Vladimirescu, doamna Anca Crivăț, avem și cercetători mai tineri. Avem, prin urmare, și vreau să subliniez, și un specialist care vine pentru prima dată, prof. dr. Andrés Enrique Arias, Universitat de les Illes Balears, specialist în studiul Bibliilor spaniole, despre care voi avea prilejul să spun mai multe atunci când își va prezenta comunicarea. Deci, după cum se anunță în program, ne putem aștepta la o întâlnire rodnică ce se va concretiza într-un volum consistent, în așa fel încât vom aduce încă o părticică, o cărămidă la sporirea orizontului de cunoaștere a acestui ocean de semnificații care este textul Sfintei Scripturi.

Un scurt bilanț, și cu aceasta mă apropui de sfârșitul introducerii. Simpozionul acesta a fost întemeiat acum nouă ani, odată cu întemeierea Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”; în același an, s-a întemeiat și Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România, aceștia sunt cei doi piloni instituționali pe care ne bazăm în organizarea acestui colocviu. În acest timp, s-au concretizat nouă ediții ale simpozionului, opt volume publicate. De asemenea, grupul nostru de cercetare editează o revistă în limbi străine, cu această tematică, intitulată „Biblicum Jassyense”. Obiectivul științific l-am finalizat. Fosta conducere a Universității a avut clarviziune, în 2009 era, ca și astăzi, foarte greu să întemeiezi un centru de cercetare nou. Sunt bucuros să remarc aici prezența domnului profesor Gheorghe Popa, care a fost întotdeauna alături de proiectul nostru și ca rector, în urmă cu douăzeci de ani, și ca prorector, mai recent. Putem spune că, în mod providențial, dumnealui i se datorează existența centrului nostru, deoarece, în calitate de prieten al profesorului Paul Miron, dumnealui, în 2009, s-a gândit că n-ar fi rău să se reia editarea *Bibliei de la București* în proiectul „Monumenta linguae Dacoromanorum”. Am reușit în 2015 să finalizăm seria, cu ajutorul foarte consistent al Universității, prin construirea unui colectiv mult mai larg decât noi, cei șase-șapte angajați permanenți. Acest proiect s-a terminat. Oricine poate vedea cele 24 de volume și le poate studia, ele sunt disponibile inclusiv online. Mai menționez proiectul mai recent al editării Vechiului Testament în traducerea lui Nicolae Milescu Spătarul și, de asemenea, contribuțiile personale ale colegilor noștri: articole, studii etc. Cam aceasta este ceea ce voiam să spun, mulțumindu-vă tuturor pentru participare. Și aici am putea să facem un bilanț și să vedem că toate centrele mari universitare și cele mai mici chiar, Cluj, București, Galați, Constanța,

Bacău, sunt reprezentate aici. Deci, vă mulțumesc că ați venit și vă urez mult succes. L-aș ruga pe Înalț Prea Sfinția Sa, Părintele Teofan, să ne spună câteva cuvinte de binecuvântare.

**Î.P.S. Teofan Savu:** Mulțumesc, domnule profesor, pentru cuvânt, pentru osteneală, pentru stăruință, pentru tenacitate, pentru curaj, pentru îndrăzneală, pentru biruință, în a continua un demers deloc ușor și care necesită, știți foarte bine și dumneavoastră și cei implicați în asemenea inițiative, foarte multă inimă, foarte multă minte, foarte mult efort și bază materială și cunoștințe.

Stimată Doamnă Director, stimați oaspeți, iubiți elevi, studenți, mă bucur pentru faptul că Sfânta Scriptură, Biblia cea binecuvântată, așezată în centrul acestei întâlniri, va inspira prin forța ei caracteristică pe cei care astăzi și în zilele care urmează, într-o formă sau alta, vor fi în contact cu ea. Tare sunt curios să aflu, și mi-e destul de greu, dacă, pentru tinerii aici de față, pentru viața lor sau a colegilor lor, un colțișor îl reprezintă și Scriptura. Faptul că sunt aici, veniți de bunăvoie sau îndemnați de oameni de bine, arată că poate, pe undeva, există un colțișor în care o preocupare de acest gen își face prezența. A fost o vreme, și nu mai este decât în parte, în care Scriptura era singura carte și doritorul de cunoaștere deschidea Scriptura sau ruga pe cineva care știa să citească să afle câte ceva din această carte groasă, greu accesibilă și foarte rară. Căci probabil au fost veacuri în care la 10-15 case dacă era o Scriptură, iar înainte de tipar, în manuscris, probabil și mai rar. Și oamenii o căutau cu nesăț și pentru faptul că era singura sursă de informație de această natură și pentru că simțeau nevoia să-și coordoneze viața după Scriptură. Acum, noi poate mai puțin, cei îmbrăcați în acest veșmânt, dar dumneavoastră, tinerii de față, cu onestitate trebuie să recunoaștem, chiar dacă m-aș bucura să nu fie așa, nu ne mai coordonăm viața sau nu vă mai coordonați viața după Scriptură, cu rare și fericite excepții. Tableta, telefonul și alte surse de informare vă arată ce este bine și ce e rău și încercați și dumneavoastră să sesizați în această multitudine de informații ceea ce credeți că este drumul cel drept, pentru că Scriptura a fost gândită ca să coordoneze Dumnezeu prin inspiratorii – autori ai acestor cărți din Cartea cea mare. Dumnezeu a dorit ca viața oamenilor să fie coordonată prin ceea ce este scris acolo. În vechime, un tânăr a rugat pe un maestru întru cele ale bisericii să îi dea un sfat, iar acel bătrân i-a spus tânărului să facă ceea ce are mărturie în Scriptură, adică atunci când ești la răspântii de drumuri să întrebi Scriptura, s-o deschizi, să te afunzi puțin într-însa și, dacă ai ureche de auzit, inimă de simțit, vei auzi un glas care te va orienta în viață. Mă bucură faptul că dumneavoastră, domnule profesor, și echipa încercați să pătrundeți în alte unghere ale acestor adâncuri biblice pe care în general călugărul de mănăstire, preotul de parohie și credinciosul obișnuit nu le ating. Ați amintit dumneavoastră că de o bună vreme Scriptura a ieșit din sfera cultului și a intrat în aula academică. Sper că n-a ieșit cu totul și că a rămas și în sfera cultului, dar ne bucură faptul că a intrat și în altă sferă. Eu am această credință, că nu se

poate ca, din orice punct de vedere am privi Scriptura, ea să nu lucreze în adâncul omului. Această preocupare, care deja este prezentă în arealul nostru de multă vreme, sper să fie continuată, pentru că sper ca mulți oameni care nu au un contact direct cu Dumnezeu prin rugăciune, prin asceză, să cadă în capcana Bibliei, să cadă în plasa ei. Deschizi undeva, ai avut o nedumerire, ai o tristețe, ai o bucurie și, întâlnindu-te cu un cuvânt din Scriptură, acela îți va grai într-o modalitate sau alta și nu se știe cum te va ajuta și îți va aduce mai multă lumină în viață. De aceea sunt extrem de mulțumit pentru această inițiativă, pentru că în sfera noastră pur bisericească Scriptura este la locul ei. Sunt cel puțin și doar în lumea ortodoxă cincisprezece mii de locuri în care săptămânal Biblia se deschide, adică în cele cincisprezece mii de biserici ortodoxe; dacă adăugăm și alte biserici, alte confesiuni, alte grupări religioase, ne dăm seama că, de-a lungul și de-a latul pământului, în fiecare zi, sunt zeci de mii, dacă nu sute de mii de locuri (nu de persoane, persoane sunt mult mai multe) care, într-o formă sau alta, se raportează la această Carte Sfântă.

Un ultim gând pe care doresc a-l exprima aici. Importantă este cercetarea pe care o faceți, domnule profesor, analizând cuvinte, semnificații, influențe ale contextului în care un text sacru a fost alcătuit, limba în care a fost alcătuit, influențele care au fost exercitate asupra autorului sacru, etapele prin care a trecut textul sacru de-a lungul vremii, foarte multe exegeze de acest gen, care mulțumesc și mințea scrutoare a cercetătorului. Sper, în același timp, ca Scriptura să rămână și în sfera semnificațiilor ei adânci, care-l ajută pe om să se apropie de Dumnezeu și să înțeleagă ceea ce se întâmplă în viața lui și în viața lumii prin intermediul Scripturii. Sfântul Ioan Gură de Aur, acum o mie șapte sute de ani, vorbește despre asta în *Comentarii la Psalmi*. În orice comentariu la Psalmi pe care-l începe, spune: „și-am mai găsit o variantă care spune așa”, „încă o altă variantă care spune așa”. Circulau, probabil, mai multe manuscrise în perioada respectivă și omul nu alegea una singură, cerceta și alte variante ale textului sacru și le pune la dispoziția cititorului, ceea ce faceți și dumneavoastră într-o modalitate mult mai organizată, dar această preocupare era și atunci. Dar apoi, după ce prezintă mai multe variante, câteodată face apel și la textul evreiesc, ca să întregască gândul pe care îl are în expunerea sa, și asta se întâmplă pe la anii 370-400, perioada în care a scris acest dumnezeiesc Părinte, și, după ce prezintă aceste variante, aceste posibilități și face recurs la textul original, își îndeamnă cititorii spunând că mai există și un sens pe care el îl numea anagogic, un text mai adânc și unul mai înalt, un sens mai adânc și unul mai înalt, pe care nu-l pot înțelege decât cei care sunt în legătură cu Dumnezeu. Acum șapte-opt ani am mers eu în județul Neamț. Într-o pădure era o casă care mai este și acum, se mai retrag din când în când călugării pentru lectură, pentru meditație, și acolo într-o chilie, care mi-a fost și mie pusă la dispoziție pentru câteva zile, am găsit un înscris; spunea autorul – era menționat, nu-i mai rețin numele: „Cel care se roagă mult, vin îngerii în mințea lui și-l ajută să înțeleagă ceea ce se întâmplă în viața lui, ceea ce se întâmplă în jurul lui, primește o cunoaștere mult mai adâncă a rostului

evenimentelor care au loc în lume”. Cred că și semnificațiile înalte și adânci ale Scripturii pot fi înțelese în desăvârșirea mesajului pe care Dumnezeu l-a așezat în Scriptură de oameni care se apropie de Dumnezeu, care se deschid, aș îndrăzni a spune, spre aceeași inspirație pe care au avut-o autorii sacri ai acestei Scripturi. Ambele abordări, a dumneavoastră și a noastră, așezate împreună, îl pot ajuta pe românul, europeanul, cetățeanul lumii de mâine să fie ancorat în continuare în cea mai răspândită – este încă și sper să rămână până la sfârșitul veacurilor cea mai răspândită –, cea mai tradusă, cea mai comentată și cea mai mult tipărită carte din lume și anume Dumnezeiasca Scriptură. Vă mulțumesc, dumneavoastră tuturor, pentru că ați rupt din timpul dumneavoastră câteva clipe să fiți cu noi în această dimineață. Dumnezeu să vă binecuvânteze pe toți, să vă răsplătească osteneala pe care v-ați luat-o în această lucrare; și pentru dumneavoastră, și pentru mine, în primul rând, și pentru tinerii de față, Dumnezeiasca Scriptură să fie călăuză în viață. Mulțumim frumos.

**Eugen Munteanu:** În numele colegilor mei, Înalte Prea Sfințite Părinte, vă adresez încă o dată mulțumiri pentru îndemn și pentru ajutor. Mi-aș permite să preiau două-trei minute referința pe care ați făcut-o la Sf. Ioan Gură de Aur, care pentru mulți filologi reprezintă un reper; în general, părinții capadocieni i-am considerat întotdeauna mai filologi decât alți scriitori bisericești. Noi ne bucurăm, filologii români, că avem, ca să zic așa, patronii noștri prin declararea ca sfinți a lui Dosoftei, a lui Varlaam și a lui Antim Ivireanul, trei mari ierarhi care au fost în același timp și filologi. Noi îi considerăm filologi pentru că s-au ocupat cu textele, le-au editat, le-au studiat, și atunci putem avea mai mult curaj, mai mult confort sufletesc, gândindu-ne că avem asemenea protectori și predecesori. Desigur că ceea ce ați spus dumneavoastră este esența a ceea ce trebuie spus, și anume că dimensiunea filologică, adică acea abordare de tip istoric prin care noi vedem viața cuvintelor în limbi istorice date, în condiții istorice precise, trebuie, desigur, întotdeauna oglindită în interpretarea spirituală pentru care există o chemare specială și o pregătire specială. Asta este și una din mizele întâlnirilor noastre anuale și, de asemenea, țin să menționez că spiritul nostru este un spirit științific și nu aș spune ecumenic, că nu e cazul nostru să folosim acest cuvânt, dar irenic măcar, în sensul că între noi sunt în fiecare an colegi care vin și prezintă studiul lor, dar o fac dintr-o perspectivă confesională diferită, adică ori ortodoxă, ori catolică, ori pentecostală, unii din membrii noștri cei mai de bază sunt specialiști. De exemplu, mâine vom prezenta două ediții biblice recente foarte importante din punct de vedere cultural, și anume Biblia tradusă după Textul Masoretic, apărută la Humanitas, de un colectiv coordonat de doamna Francisca Băltăceanu și doamna Monica Broșteanu, o inițiativă foarte importantă. Suntem de părere că o cultură matură trebuie să aibă la dispoziție Sfânta Scriptură nu numai în forma tradițională a unui cult oarecare, ci trebuie să aibă versiuni în limba respectivă ale celor trei

prototipuri. Sfânta Scriptură este aceeași, este aceeași pentru oricine, dar faptul că se exprimă în limba română, în limba engleză, în greacă și în latină nu este lipsit de consecințe. Prin urmare, o cultură majoră trebuie să aibă o versiune după Textul Masoretic, după ebraică, după textul Septuagintei, adică după greacă, și după textul Vulgatei. Este vorba de cele trei versiuni care au marcat – ca să zicem așa – zone culturale și ecleziastice diferite. Iată, cultura noastră se apropie de acest ideal prin faptul că s-a inițiat traducerea din ebraică, sunt deja două volume publicate de traduceri ale Textului Masoretic.

Acum, Părinte Mitropolit, permiteți-mi să acordăm cuvântul Doamnei Director Adriana Zaiț, căreia îi mulțumim încă o dată pentru sprijinul acordat colectivului nostru de cercetare și pentru prezență.

**Adriana Zaiț:** Vă mulțumesc! Înalț Prea Sfinția Voastră, nici nu cred că știți sau, de fapt, cred că știți cât adevăr era în vorbele rostite mai devreme, când spuneți că uneori câte cineva din afară și necunoscător cade într-o capcană. Mărturisesc că sunt unul dintre cei căzuți în această capcană, dar, paradoxal, e o capcană în care mă simt bine și cred că e al treilea an în care am început să explorez cumva, să spunem, misterele acestei lumi, de care n-am fost foarte apropiată, iar când domnul profesor Munteanu vorbea despre bunăvoința mea față de colectiv, eu așa spune că mai degrabă bunăvoința aceea curge în sens invers, mă simt mai degrabă datorare să le mulțumesc lor pentru bunăvoința cu care m-au acceptat, străină fiind de lumea lor, într-un univers foarte bogat. La început a fost *cuvântul*, *verbum* sau era *sermo* sau era *logos* sau era *davar*. Și oare era *cuvânt* sau era *față*? Oare cât de mult s-au schimbat înțelesurile *cuvântului* în timp? În câte limbi a fost rostit el? Câte înțelesuri în fiecare dintre limbile respective? Oare suntem în stare noi, oamenii de astăzi, ai prezentului, să înțelegem tot ceea ce au vrut să ne spună oamenii din trecut? M-am întrebat, la un moment dat, în ce măsură există o legătură, de exemplu, între credință și cercetare, între Biblie și cercetare. Nu știu dacă m-aș fi întrebat, înainte de aceste întâlniri cu dumneavoastră, dacă cercetarea este prezentă în Biblie. Și am încercat să găsesc acele proverbe, versete din Biblie care duc spre cercetare, pentru că, nu-i așa, *cantă și vei găsi*, și am găsit: „Slava lui Dumnezeu stă în ascunderea lucrurilor, dar slava împăraților stă în cercetarea lucrurilor”/ „It is the glory of God to conceal things, but the glory of kings is to search things out”; „Ferice de omul care găsește înțelepciunea și de omul care capătă pricepere”/ „Blessed is the one who finds wisdom, and the one who gets understanding”; „Cine răspunde fără să fi ascultat face o prostie și-și trage rușinea”/ „If one gives an answer before he hears it is his folly and shame”; „O inimă pricepută dobândește știința și urechea celor înțelepți caută știința”/ „The heart of the discerning acquires knowledge, for the ears of the wise seek it out”. Dar și „an intelligent sau wise sau prudent heart acquires knowledge and the ears of the wise seek knowledge”. Veți putea ușor înțelege de ce, pentru un neinițiat, lucrul care a sărit imediat în ochi a fost și cum traduc eu și cum

interpretez eu și care sens îl iau eu atunci când îmi caut adevărul în astfel de texte. Cât de interesant este să vedem felul în care, în diferite limbi sau chiar în aceeași limbă, diferiți traducători au interpretat vechile texte la care noi rareori mai avem acces sau sunt din ce în ce mai puțini cei care cu adevărat au acces și care își doresc, de fapt, să aibă acces la ele. M-am întreat, de exemplu, de ce este preferat cuvântul *ferice* lui *binecuvântat* sau de ce *pricepere* lui *înțelegere* sau *cunoaștere*, de ce *știință* și *cunoaștere* în același timp, chiar dacă, în engleză cel puțin, dar și în limba noastră, sensurile pot fi destul de diferite. Noi spunem *a avea știință, om de știință, cu știință, spre știință, neștiință* și atât de multe sunt sensurile pe care le putem acorda cuvintelor. În latină vorbim de *scientia*, vorbim de *cognitio*, dar *priceperea* este *intellectus*; și mi-am spus atunci: da, poate că este vorba de această *înțelepciune*. *Priceperea* a căpătat o altă valență în acel moment. Așa că, oameni pricepuți, v-ați adunat astăzi aici pentru a încerca să răspundeți unor întrebări, pentru a tălmăci cuvintele, pentru a căuta adevărul. Știu că nu este ușor. Eu mai degrabă ca un nepriceput mă joc cu aceste cuvinte și mi-am adus aminte de acel joc cu mărgelele de sticlă și de fraza: „Adevărul există, dragul meu, dar învățătura pe care o râvnești, învățătura absolută, desăvârșită, singura care te poate face înțelept, aceea nu există. Nu trebuie nicidecum să râvnești către o învățătură desăvârșită, prietene, ci către propria ta desăvârșire. Dumnezeu se află în tine însuși, nu în noțiuni și în cărți, adevărul este trăit și nu predat la catedră. Fii gata de luptă, Josef Knecht, bag de seamă că ea a și început”.

Așa că, dacă lupta tot a început pentru căutarea adevărului, eu vă doresc să aveți minți pricepute și inimi deschise și suflete liniștite ca să puteți să căutați și să tălmăciți, și pentru noi, adevărul din Cartea Veche, mai ales consecințele pe care le au acestea pentru noi, oamenii care trăim în prezent. Fie să trăiți și să trăim cu toții adevărul! Succes!

**Eugen Munteanu:** Mulțumesc, Doamnă Director! Nu-mi rămâne decât să-mi exprim încă o dată speranța că ceea ce am început noi în acești ani va continua multe decenii de acum încolo, că vom reuși să inserăm incipienta noastră mică tradiție în tradiția mai mare a culturii românești și a culturii ieșene, onorându-ne într-un fel chemarea noastră de intelectuali, onorând deopotrivă și acest noroc, această șansă de care spuneam. Insist încă o dată și mă adresez colaboratorilor mei direcți spunându-le ceea ce aud destul de frecvent de la mine: aveți în mână un domeniu extrem de fecund. Am reușit să creăm împreună instrumentele necesare. Avem o asociație, avem un grup de cercetare, avem două publicații, avem acest colocviu, care este la a noua ediție. Prin urmare, de acum încolo sunt niște elemente de rutină, care ne pot îngădui să creăm un cadru potrivit și pentru alții. În ceea ce mă privește, aș vrea să am norocul, să dea Dumnezeu să particip măcar la a douăzecea ediție. Urându-vă succes și mulțumindu-vă pentru participare, mulțumindu-i Înalț Prea Sfinției Sale, prezentăm prima comunicare plenară și îl invităm pe domnul profesor Michael Metzeltin, vechi cunoscut al nostru, romanist de rangul întâi,



cunoscut în întreaga lume științifică, membru a vreo zece academii și universități, inclusiv membru de onoare al Academiei Române și membru plin al Academiei de Științe a Austriei. Domnul profesor Metzeltin ne prezintă comunicarea pe care a intitulat-o: *Cu ce probleme se confruntă un romanist când se ocupă de glose medievale timpurii.*



# **COMUNICARE PLENARĂ**



## CU CE PROBLEME SE CONFRUNTĂ UN ROMANIST CÂND SE OCUPĂ DE GLOSE MEDIEVALE TIMPURI

MICHAEL METZELTIN

Österreichische Akademie der Wissenschaften

Stimate auditoriu, am revenit cu plăcere aici; vin totdeauna cu plăcere, dar nu totdeauna cu o comunicare. Dar Eugen Munteanu a insistat și atunci am propus să nu vorbesc din nou despre un text biblic, ci să vorbesc despre un șantier de lucru.

La San Millán de la Cogolla, în Spania, există o mănăstire unde s-a creat un centru pentru istoria limbii spaniole, Cilengua. Eu, ca romanist, am fost invitat să fiu membru. Acum un an, directorul Claudio García Turza a propus să facem o ediție nouă a unui text foarte cunoscut; de fapt, nu este un text, ci sunt mai multe texte – este un codex cu patru texte diferite, unde se găesc o sută și ceva de glose. Pentru un romanist – eu sunt un romanist generalist –, glosele acelea sunt un exemplu, un exemplu foarte vechi, de spaniolă. Se spune că este primul text romanic din spaniolă. De fapt, acolo sunt glose. După mine, nu este un text spaniol. Este adevărat că este o frază, dar după mine o frază încă nu este și un text. Deci, pentru un romanist avem deja cel puțin două probleme. Este primul text din spaniolă? Eu spun că nu. Încă nu este un text, sunt glose. Este spaniolă? Eu spun că nu se știe. De fapt, regiunea Rioja este o regiune de tranziție între Castilia și Aragon. Deci, dacă textul nu este un exemplu de spaniolă veche, se poate să fie un text în aragoneza veche, este un text problematic. Și glosele sunt problematice, pentru că baza este problematică; de aceea, ideea de a republica codexul acela, care încă nu a fost publicat critic, este o idee bună. Grupul a avut ideea ca cineva să facă o comparație panromanică cu cele 100 etc. de glose. Eu am fost singurul paneuropeanist, romanist, și grupul a spus: tu să faci o comparație panromanică. Eu am acceptat. În comunicarea mea voi da mai multe mesaje pentru voi aici. Eu am acceptat, dar nu știu care este țelul clar, nu știu care este obiectivul. O comparație panromanică, de ce nu? [Acum vine deja un mesaj. Eu cred că este bine, din când în când, ca noi, dacă se poate, să facem și o cercetare total liberă, fără să știm unde mergem. De fapt, asta ar fi cercetarea liberă și nu o cercetare condiționată de un obiect.] Deci, de fapt, este o șansă acolo. Insist. Eu nu știu unde vom merge cu proiectul acesta. Care este, de fapt, acum sarcina mea mai concretă? Am făcut o schemă. Trebuie să fac mai multe comparații. Trebuie să fac o comparație între glose și textul glosat, textul glosat este în latină, dar o latină din când în când puțin degenerată, ciudată, deci, de fapt, o latină târzie. Nu sunt texte biblice, dar sunt texte care au o bază biblică. În general, am vazut că textul de bază probabil este Sfântul

Augustin. Sfântul Augustin are, la rândul lui, ca bază un text biblic. Deci, avem o bază biblică, în fond. Așadar, eu cred că am să fac o comparație între o glosă și nu se știe bine dacă glosa este deja romanică sau nu. Textul glosat este un text latin, dar nu în latina clasică. Și apoi, la ideea grupului, am acceptat să fac o comparație cu toate limbile romanice; dar sunt multe. Eu am făcut o selecție de la vest la est. Și am început șantierul. Vă dau un exemplu concret de problemă pe care o am. Insist din nou că este un șantier de lucru și nu știm unde vom merge, dar probabil este interesant. Ne ducem la glosa a șaptea. Am făcut o schemă; insist că este un șantier de lucru, o schiță. Am început cu cuvântul glosat, în cazul acesta este *suscitabi commotiones* etc. Și acolo la margine se găsește o glosă: *moveturas*. *Moveturas* este latină sau nu? Este un cuvânt romanic sau nu? De fapt, nu se știe. Deja este o problemă de limbă. Apoi am adăugat, pentru că grupul este spaniol, o corespondență din spaniola actuală. Corespondența spaniolă actuală ar fi *por moción* și acolo ar începe o altă problemă, dar interesantă pentru un romanist care face gramatică istorică: *movetura* poate fi un cuvânt latin? Poate. Este o formă corectă. Nu există; nu a existat în latina clasică, nu a existat în latina Sfântului Augustin, dar ca formă, de fapt, este corectă. Și dacă eu vorbesc de o formă latină *movetura* și fac gramatică istorică pentru limba spaniolă, de pildă, forma actuală poate fi *movedura*. Ar fi o formă corectă. În general, dacă vă duceți la dicționare normale, cuvântul *movedura* se pare că nu există. Dar un romanist în vârstă, care s-a preocupat de spaniolă, știe care este un dicționar foarte cunoscut. În primul dicționar pentru limba spaniolă există cuvântul *movedura*. Deci, se pare că cuvântul a existat și nu este o invenție a glosatorului, dar nu este un cuvânt normal, corect. Ce am adăugat? Am făcut o listă cu portugheza, galega, asturiana, aragoneza, catalana, occitana, franceza, sarda, italiana și româna. Cum se face asta? În general, cu dicționarul, evident. Trebuie să avem o anumită cunoștință a limbilor romanice pentru a ști dacă corespondența este normală sau nu. Acolo avem imediat o altă problemă. Lista este foarte frumoasă. Să fim sinceri. Portugheza, spaniola, franceza, italiana și româna sunt limbile romanice cele mai importante și eu spun – știu că nu este *politically correct* – că și între limbile romanice sunt câteva mai importante și câteva mai puțin importante. De ce diferențierea este importantă? Pentru că, dacă pentru spaniolă sau italiană eu am acum o documentare care vine din secolul al IX-lea, al X-lea, pentru sardă este mai complicat de avut documentare. Avem o diferențiere de fapt de documentare și de nivel de suprafață. Portugheza și celelalte limbi sunt clar mai dezvoltate, ceea ce înseamnă că lexicul este mai dezvoltat. Deci, comparația cu cele douăsprezece limbi nu este total omogenă. Se vede foarte bine că – este ceva ce am discutat într-o carte care este studiată româna în contrast –, în general, limba română are o cale de dezvoltare foarte diferită, și de italiană, și de spaniolă. Acest lucru este foarte evident și făcând și o comparație cu glosele. Dar ceea ce este mai complicat pentru mine este comentariul, pentru că grupul vrea de la mine un comentariu panromanice. Și de ce s-a făcut glosa? A fost necesară sau nu? Pentru că sunt mai multe ediții pentru

glosă, pentru glose de diferență. Dar am văzut că nimeni până acum nu a explicat de ce există glosă, de ce s-a glosat cuvântul A și nu s-a glosat cuvântul B. Este o cercetare, de fapt, de la zero. De aceea eu încerc să fac o explicație și fonetică și morfologică și semantică și panromanică. Este o propunere. [Și din nou un alt mesaj. Cred că, atunci când facem o cercetare, dacă este liberă, toată lumea este o propunere. O propunere, după cum spunea Mitropolitul, înseamnă că sunt mai multe variante și noi, ca cercetători, trebuie să oferim mai multe variante pentru un fenomen, un fenomen de explicații. [Acum vine mesajul critic. De fapt, eu știu că am noroc cu vârsta mea. Este o absurditate să ceri tinerilor să facă un proiect pe trei ani, unde tânărul cercetător trebuie să știe care este rezultatul. Asta de fapt nu este nici serios. Cercetarea trebuie să fie liberă. Nu știm unde va merge, nu știm care va fi finalul. De aceea este interesant, că, dacă știm deja rezultatul, nu trebuie să facem cercetare].

Explic acum cum am făcut comentariul, iar pentru fiecare glosă comentariul va fi diferit. Concret, pentru a face o glosă, pentru a analiza o glosă, eu am nevoie de mai multe zile pentru a găsi material, apoi, în general, de o zi pentru a unifica materiale și apoi de multe ore pentru a face un comentariu științific. De multe ori comentariul este de o jumătate de pagină. Spun asta pentru tineri. Ce am făcut eu aici? Prima mea întrebare a fost de ce *commotiones* a fost glosat. Se pare că deja cuvântul nu era clar. În spaniolă *commotiones* e normal? se pare că nu. Deci, prima problemă: de ce a substituit cuvântul? Probabil pentru că în secolul al X-lea un cuvânt, un substantiv abstract *commotion*, pentru un public fără știință, fără cunoștințe mai abstracte, deja nu era clar, nu era transparent. Nu era transparent nici din punct de vedere morfologic, căci relația cu *movēre* deja nu era clară. Și probabil din punct de vedere semantic *commotion* era ceva prea abstract. Se poate ca glosatorul să judece că trebuie să facă clară ideea că 'ceva se mișcă', deci trebuie să reiau tema de *movēre* pentru că *movēre* este un verb care s-a păstrat și trebuie să fac o nouă compoziție morfologică, mai transparentă. Pentru asta el, ca un cititor al Sfântului Augustin, avea la dispoziție multe cuvinte tradiționale biblice creștine în sufixul *-ura* sau *-tura*. Ce-am făcut? Asta a fost ideea mea. Probabil el avea la dispoziție un sufix mult mai cunoscut. Dar, de fapt, sufixul era mai cunoscut sau nu? Astăzi, datorită digitalizării, putem intra în operele Sfântului Augustin, ceea ce am făcut, și am început să caut cuvinte care au sufixul *-ura*, *-tura*. Și am văzut că sunt multe, multe, multe. Deci, ipoteza mea este că glosatorul, care era un preot, care îl cunoștea și pe Sfântul Augustin, avea la dispoziție gramatical, morfologic, sufixul *-ura*, *-tura*. Probabil a făcut, pe baza verbului *movēre*, care nu era transparent, cuvântul nou *movetura*, care era pentru un public fără carte un cuvânt mai accesibil. Este o problemă pe care a tratat-o și Eugen Munteanu de mai multe ori, este un *hapax legomenon*, o invenție care nu a avut consecințe? Până încă în secolul al XV-lea cuvântul *movedura* se pare că a existat, deci nu a fost o invenție, un *hapax legomenon*. Forma ne duce la o altă problemă. Este un cuvânt spaniol, probabil. Dar pentru glosator era un cuvânt spaniol sau nu? Revenim la problema *movetura*, este latină sau

este o formă romanică? Se poate și într-un fel, și în celălalt. Pentru că, în aragoneza veche, se poate ca *movetura* să fie un cuvânt romanic, cu dovada că textul gloselor nu este un text castilian, ci aragonez. Mai sunt ipoteze. Din punct de vedere panromanic, compoziția formală a lui *movetura* este specifică pentru Rioja, pentru aragoneză, pentru spaniolă sau, de fapt, intră într-o panoramă panromanică? De aceea trebuie să caut să văd dacă sufixul este panromanic sau nu. De fapt, este panromanic, cel puțin pentru cele cinci sau șase mari limbi romanice. Există și în română *fiertură*, *lovitură*, sufixul a existat și încă este folosit. Există în italiană, există în spaniolă, deci se pare că este un sufix panromanic. Deci, formația *movetura* intră foarte bine într-un context panromanic. Este o formă specială din aragoneză sau este o formă panromanică acceptabilă pentru toți? Probabil soluția a doua este mai convenabilă. Dar, acum, ultima problemă este de ce cuvântul *movetura/movedura* nu s-a impus sau de ce, cu excepția românei, celelalte limbi romanice au reintrodus *commotio*, *-onis*. De ce nu au generalizat *movetura*? Astăzi, toate limbile romanice, cu excepția românei, au din nou cuvântul latinesc. Dar de ce? Ca romanist-generalist, eu spun că trebuie să facem din punct de vedere etimologic o distincție, care nu se face. Etimologia făcută cu lexicul patrimonial este un lucru, și pentru asta avem nevoie de legile fonetice etc. Dar știm că pentru toate limbile romanice lexicul patrimonial este numai 1/5, restul sunt cuvinte noi, sunt neologisme. Dar și istoria neologismelor este foarte interesantă. Probabil, din punct de vedere cultural, este mai interesantă decât lexicul patrimonial. Pentru neologisme gramatica istorică nu este foarte interesantă, dar semantica istorică este foarte interesantă. De ce, la un moment dat, cuvântul nou romanic inventat, recreat, dispare? Dispare pentru faptul că era o pătură mai culturală, mai înaltă. Clericii, preoții, pe de o parte, notarii, pe de altă parte, au recreat limbajul scris, au recreat și au relatinizat și spaniola veche, și catalana veche, și occitana veche etc. Deci, limbile romanice actuale standardizate, cu o tehnologie mai modernă, nu sunt limbile neolatine. Sunt limbile care au la bază o latină creolizată care a fost regramaticalizată și relexificată, formată în Spania, de pildă, până în secolul al XIII-lea, și de aceea se pare că și româna actuală și franceza sunt atât de asemănătoare. Asta a fost o evoluție pe mai multe secole. Dacă facem o comparație cu fazele mai vechi, se pot face diferențe nu totdeauna ușor de înțeles acum.

Eu voi termina aici, pentru că, v-am spus, este un șantier de lucru, care este amuzant (în spaniolă este o practică *divertida*). [Acesta este ultimul mesaj: Cercetarea noastră trebuie să ne facă plăcere – *le plaisir de la recherche*. Dacă nu avem *le plaisir de la recherche*, cred că cercetarea nu este bună. Nu este bine ca cercetarea să fie condiționată de doi ani, trei ani, și de un credit de 20000 de euro și gata. Suntem limitați de Uniunea Europeană, dar trebuie să ne apărăm, să spunem că vrem și o cercetare liberă, plătită normal]. Eu cred că ajunge exemplul de cercetare liberă și îmi cer scuze dacă nu am făcut o prelegere tradițională, așa cum am mai făcut de mai multe ori aici. Mi-am propus să fac ceva diferit și destul de interesant. Vă mulțumesc.



# COMUNICĂRI



# O EXEGEZĂ HRISTOLOGICĂ A BĂTĂLIEI DE LA RAFIDIM (IEȘ. 17:8-16)\*

EUSEBIU BORCA  
Centrul Universitar Nord, Baia Mare  
*beusebiu@yahoo.com*

**Abstract:** The historical event of the struggle between the Israelites and the Amalekites was as real as possible. However, Amalek is also the symbol of sin, which endangers human salvation. As Amalek did not allow the Israelites to enter to the Land of Promise, sin would not allow them to enter the Kingdom of God. Such an enemy can be defeated as long as Moses' hands are lifted, which foreshadows the Holy Cross, the weapon with which sin can be overcome. While Joshua was fighting with the Israelites against the Amalekites to win the battle, Moses stood on a mountain with his hands outstretched in the form of a cross. These are prefigurations of the struggles that Christians must face daily, struggles with sin, in which Christ and the sign of the Cross (foreshadowed by Joshua and the outstretched hands of Moses) are essential weapons.

**Keywords:** Rafidim, Moses, Amalek, Cross, wars, Bible.

## 1. Rafidim – coordonate geografice, istorice, biblice și simbolice

Localizarea geografică a acestei locații, la cel puțin o zi de marș până la Sinai (MLD 1991, 219), este conformă cu datele scripturistice. Așadar, Rafidim (רפידים, Ραφιδιμ)<sup>1</sup> sau Refidim (DB3 1998, 89; Fărăgău 2012, 164) se afla între pustia Sin și muntele Sinai (DB3 1998, 189), deci la vest de Sinai (DB1 1995, 39). Conform celei de a patra cărți a Pentateuhului, în lista popasurilor poporului ales, prin pustiu, între Sin și Rafidim, se amintesc alte două opriri, la Dofca și Aluș (Num. 33:12-13). A doua carte a Pentateuhului, însă, omite aceste opriri și îi prezintă pe israeliți părăsind pustia Sin și „tăbărând apoi la Rafidim” (Ieș. 17:1), iar „în cea de a treia lună de la ieșirea fiilor lui Israel din țara Egiptului, [...] au ajuns ei în pustia Sinai. Au plecat deci de la Rafidim, au ajuns în pustia Sinai, și acolo a tăbărât Israel, în fața muntelui” (Ieș. 19:2-3). Așadar, pentru a ajunge la Rafidim, în sudul peninsulei Sinai, în zona lanțului muntos sinaitic, poporul a străbătut platoul înalt și pietros din nordul peninsulei Sinai și apoi brâul larg de nisip galben și gresie de la mijlocul aceleiași peninsule (Fărăgău 2012, 164). Tradiția creștină plasează Rafidimul pe locul unde azi se află oaza Feiran, cea mai mare din Sinai, numită și „Perla Sinaiului” (DDL5, col. 982, 984), la 60 de km de Mănăstirea Sfânta Ecaterina.

---

\* *A Christological Exegesis of the Battle of Rafidim (Ex. 17: 8-16).*

<sup>1</sup> Am redat cuvintele ebraice după *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, K. Elliger, W. Rudolph et al. (eds.), Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1967-1977-1997.

Din punct de vedere istoric, evenimentele relatate în aceste versete aparțin epocii întoarcerii din exodul egiptean. Israelii tocmai au străbătut un drum lung și dificil și au ajuns la hotarele unui pământ locuit. Acolo, în preajma ținutului unde, odinioară, părinții lor au viețuit și unde Dumnezeu le-a făgăduit că le va dăruia moștenire, deși au sperat că vor duce o viață liniștită, poporul care locuia în acel ținut i-a întâmpinat gata de atac. Amaleciții au adunat oaste, au fost mobilizate trupe proaspete împotriva unui popor istovit de drum, lipsit de hrană și apă (PHILON, MOISE, 96).

Contextul biblic trebuie și el amintit pentru a putea poziționa corect evenimentele relatate de versetele puse în discuție. Ajunși pe celălalt mal al Mării Roșii și scăpați de oastea egipteană, când încă se mai auzea ecoul cântării lui Moise și a lui Mariam, printre dunele de nisip, dealurile și stâncile din pustiu Șur, poporul ales trebuia să învețe să-L recunoască pe Iahve drept singurul lor Dumnezeu, ceea ce presupunea o manifestare fermă a sentimentului de încredere din partea israeliților. Prin pustiu, Dumnezeu le poartă de grijă (apă potabilă, prepelițe, mană etc.), dar îi și pune la încercare. Apariția lipsurilor însă îi face pe israeliți să uite toate dovezile de iubire și putere cu care divinitatea i-a înconjurat și să „murmure împotriva lui Moise” (Ieș. 15:24), ceea ce trădează conflictul spiritual în care se aflau, căci „toată obștea fiilor lui Israel a cântit împotriva lui Moise și Aaron” (Ieș. 16:2) și, implicit, „împotriva lui Dumnezeu” (Ieș. 16:7-8).

Chiar prima parte a acestui capitol (Ieș. 17:1-7) relatează un astfel de eveniment, lipsa apei potabile ducându-i la ceartă și reproșuri la adresa lui Moise, care au culminat chiar cu ispitirea lui Dumnezeu: „Oare este Domnul în mijlocul nostru sau nu?” (Ieș. 17:7). Prin lipsuri, Iahve încearcă să-i învețe că nu lipsa hranei este adevărata problemă a poporului, ci recunoașterea, credința, încrederea, respectul pentru Dumnezeu care petrecea alături de ei, prin pustiu. Poporul însă prețuia mai mult mâncărurile și apa, decât prezența lui Dumnezeu în mijlocul taberei. Belșugul de pâine, carne și apă a vădit exact ceea ce a scos la iveală și lipsa acestora: „nu foamea și setea erau cauza neascultării lui Dumnezeu, ci egocentrismul lor, al cărui prim rezultat constă în lipsa de respect pentru Dumnezeu. Ei nu învățaseră că, de fapt, nu pâinea și apa sunt lucrul cel mai de preț în tabără, ci însăși prezența lui Dumnezeu” (Fărăgău 2012, 163). Neputând fi explicate, minunile trebuie crezute, altfel „înseamnă că nu ai habar de Dumnezeu și n-ai căutat niciodată să-L cunoști” (PHILON, MOISE, 95). În acest text este cuprinsă încă o informație extrem de importantă. Versetul 14 conține cuvinte divine, Însuși Dumnezeu se adresează astfel lui Moise: „Scrie aceasta' ntr' o carte”. Această poruncă divină aduce textului sacru un indiciu important, valoros, de netăgăduit, referitor la paternitatea mozaică a materialului. Valorizând corect această informație, disputa referitoare la autorul acestui text, chiar al întregii cărți a Exodului, adică Moise versus scriitorii anonimi care au redactat documentul jahvistic (conform teoriei lui Wellhausen), poate fi tranșată destul de ușor, în favoarea primului (consideră teologia ortodoxă/tradițională). Altfel, acest pasaj este catalogat drept o „povestire veche, probabil jehovistă” [sic!],

o tradiție a triburilor din sud, iar localizarea ei în Rafidim este un adaos redacțional (*Bible de Jérusalem*, ap. MLD 1991, 219).

Într-o cheie simbolică, textul se deschide unei interpretări spirituale. Ajungerea israeliților la Rafidim este o realitate istorico-geografică, însă prin etimologia toponimiei acestui loc, care poate fi tradus prin: „lărgime” (Uscă 2002, 85) sau „spațiu larg” (DB3 1998, 189) sau „sănătatea judecății”<sup>2</sup>, se indică faptul că numai cei care reușesc să depășească obstacolele pustiei ajung în locul unde, cu ajutor divin, pot birui dușmanii.

În versetul 8, pentru prima oară, apare numele Iosua<sup>3</sup> (sau Isus Navi), urmașul lui Moise la conducerea poporului (PSB 6, 230-231), dar și închipuire a lui „Isus, nu fiu al omului, ci Fiul al lui Dumnezeu, arătat în preînchipuire, în trupul lui Isus al lui Navi” (PSB 1, 130).

În urma unui demers exegetic de natură duhovnicească sau hristologică, putem desprinde ideea că Iosua este tipul lui Iisus Hristos. Astfel, înțelegem de ce Iosua/Isus este singurul în stare să-și aleagă bărbați destoinici pentru a învinge dușmanii și de ce, când războiul este iminent, este invocat „fericitul nume al lui Iisus”. Iată, deci, cu ce ocazie „pentru întâia oară Moise l-a chemat pe Iisus”. Această acțiune prin care Moise îl cheamă pe Iosua semnifică Legea care Îl invocă pe Hristos (ORIGEN, EX., 319, 321). Moise nu poate alege bărbați puternici, aceasta o face Iosua (adică Iisus, care a zis: „Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi”, cf. Ioan 15:16), prin Legea cea nouă. Așadar, Iisus Hristos este „căpetenia celor aleși”, „conducătorul celor puternici, El este cel ce se luptă cu Amalec” (ORIGEN, EX., 321), El „conduce într-adevăr o oștire” (PSB 6, 231), în timp ce Moise stătea, pe munte, cu mâinile ridicate<sup>4</sup>. Iată că tipul, „închipuirea”, a fost dată prin Moise, însă „adevărul a fost adus de către Iisus Hristos” (IOAN GURĂ DE AUR, 72).

## 2. Amalec – dușmanul poporului ales

Amalec ( ᾿Αμαλήκ, אֲמָלֵק – *Amalech*), întâlnit și sub formele *Amalek* (S1 2004), *Amalic* (ISAIA PUSTNICUL, 64) sau *Amaleh* (ORIGEN, EX., 319), este un personaj istoric. A fost nepot al lui Isav/Esau (Fac. 36:12). Ada și Esau l-au avut fiu pe Elifaz, care, împreună cu țiutoarea sa, Timna, l-au avut pe Amalec. Urmașii acestuia, amaleciții,

---

<sup>2</sup> Origen explică traducerea aceasta punând-o în legătură cu deșertul Sinai, pe care-l tâlcuiește „ispită”. Astfel, se arată că numai cel care iese cu bine din ispită, unul care, deși încercat în ispite, n-a fost rănit (mortal, din punct de vedere duhovnicesc), unul ca acesta, în ziua judecății, va fi sănătos (ORIGEN, EX., 315 și 317).

<sup>3</sup> Din tetragrama divină יהוה – *Iahve* „Domnul” derivă termenul ebraic יהושע – *Iehoșua*, din care s-au format atât numele *Iosua*, cât și *Isus*. Dacă Osia înseamnă „mântuire”, Moise îi schimbă numele în Iosua, care înseamnă „Domnul este mântuire” sau „Domnul mântuiește” (Anania, nota d, în BSS 2001, 171).

<sup>4</sup> Mâinile ridicate ale lui Moise închipuie vederea înțelesurilor mai înalte ale legii, iar aplecarea lor către pământ semnifică tâlcuirea mai umilă și mai coborâtă a legii, după literă (PSB 29, 69).

au ajuns un trib mândru (Brown 2007, 231) din apropiere de Cadeș (DB1 1995, 39) sau Ain-Mișpat (Fac. 14:7). Iosif Flaviu îi localizează în cetățile „Gobolitis și Petra”, din Arabia Petrea, Negeb și Muntele Seir, considerându-i „și cei mai războinici dintre neamurile învecinate” (JOSEPHUS FLAVIUS, 133).

Amaleciții erau o populație nomadă, din deșertul Sinai (Usca 2002, 85), care locuia în partea de Sud a Palestinei (miazăzi, cf. Num. 13:29) sau „pe vale [...] către pustie [...] spre Marea Roșie” (Num. 14:25), aproape de Egipt („Saul l-a bătut pe Amalec, de la Havila până la Șur, adică până în fața Egiptului”, 1Reg. 15:7). Amaleciții au fost un popor care nu s-a temut de Dumnezeu (Stancu 2018, 23), căci atunci când israeliții erau „pe drum, la ieșirea din Egipt”, le-a „stat la drum împotriva” și le-a „retezat partea de dinapoi a oastei – pe cei slăbiți din spatele tău”<sup>5</sup> și, în timp ce poporul ales era „înfometat și sleit” (Deut. 25:17), ei i-au atacat pe copiii lui Israel, la Rafidim (DB3 1998, 189).

Origen ne îndeamnă să observăm cum Amalec l-a întâlnit pe Israel pe drumul pribegiei prin pustiu, dar nu a reușit să-i taie capul, ci numai coada adică, a putut să-i atingă doar pe cei care erau plasați în spate, pe cei care mergeau ultimii, care nu erau atenți la ceea ce se întâmpla înaintea<sup>6</sup>. Deci, cel care se poziționează în spate se află în pericolul de a fi tranșat de Amalec (ORIGEN, NOMBR., 380). Aceasta a fost prima lor întâlnire, în urma căreia amaleciții au intrat „sub un blestem permanent” (DB, 30). O altă confruntare are loc la un an distanță, după raportul adus de cele douăsprezece iscoade, poporul ales ignoră porunca divină dată lui Moise și încearcă să pătrundă în sudul Palestinei, iar drept consecință a neascultării amaleciții îi înfrâng la Horna (Num. 14:43, 45).

Deși erau înrudiți (având ca strămoș comun pe patriarhul Isaac), acest popor îi oprima pe israeliți în mod constant (Stancu 2018, 23). De aceea, au fost blestemați („[...] spune-i lui Iosua că pomenirea lui Amalec o voi șterge din cele ce sunt sub cer. [...] Căci cu mână tainică îl va bate Domnul pe Amalec din neam în neam”, Ieș. 17:14, 16) pentru că au încercat să împiedice poporul să primească moștenirea pe care Dumnezeu le-a destinat-o (Brown 2007, 231). Datorită acestui aspect, Dumnezeu, prin gura lui Samuel, a poruncit regelui Saul stârpirea amaleciților („Domnul te-a trimis la drum și ți-a zis: «Du-te și nimicește-i pe cei ce au păcătuit împotriva mea, pe amaleciți, și să-i bați până ce cu totul îi vei stârpi»”, 1Reg. 15:18). Chiar și în timpul regelui David, amaleciții sunt amintiți drept persoane foarte dure și viclene (Stancu 2018, 23), care atacă săracii, distrug recolta, dau foc orașelor și iau oameni în robie (1Reg. 30:1-2).

Vechiul Testament trebuie supus unei analize tipologice, de unde nu trebuie să lipsească exegeza hristologică. În sens simbolic, amaleciții erau un „popor păcătos”

<sup>5</sup> Este vorba despre ariergardă (Anania, nota a, în BSS 2001, 230).

<sup>6</sup> Se referă la cei care, în lucrarea lor spirituală, demonstrează lășitate și slăbiciune, cei care sunt neglijenți (André Mehat, nota 1, în ORIGEN, NOMBR., 380).

(AUGUSTIN, 156), un „popor hoț”, „care fură de la oameni” (Stancu 2018, 22), e „poporul care linge” (PHILON, LEGI, 124), un popor „războinic” (Usca 2002, 85), dar și un popor care îndeamnă la „lenevie” (ISAIA PUSTNICUL, 64-65). Tradus prin „cel care devorează poporul” sau „cel care deviază poporul”, numele lui Amalec este simbol al cărnii, fiind și nepot al lui Esau, cel care a preferat o simplă linte în schimbul dreptului de întâi născut (Fac. 36:12). Tot el a fost cel dintâi care s-a opus poporului ales, imediat după botezul lor „în nor și în mare”.

Amalec (al cărui nume înseamnă atât ‘războinic’, cât și ‘lenevie’) se afla în permanentă dușmănie cu poporul ales, se războia cu Israel (al cărui nume înseamnă: „bărbatul/mintea care vede pe Dumnezeu”) și căuta să-l abată de la cugetarea celor înalte (Usca 2002, 85). Când omul începe să fugă de voile lui și părăsește păcatele lui și aleargă la Dumnezeu, lenevia (plictiseala) este cea dintâi cu care se războiește, voină să-l întoarcă iarăși la păcate (ISAIA PUSTNICUL, 65).

Amalec simbolizează patima care „devorează, înghite și soarbe tot sufletul, nelăsându-i nici o scânteie de virtute” (PHILON, LEGI, 124). Așadar, trebuie să ne înarmăm pentru a-l înfrunta pe „Amalec cel nevăzut” (Usca 2002, 86), care trebuie biruit, căci este chipul lui Satan (care caută mereu să facă rău). Coabitarea cu răul poate avea consecințe dezastruoase, căci, de exemplu, înlăturarea regelui Saul de la tron a fost tot o consecință a crucurii lui Agag<sup>8</sup>, regele amaleciților (1Reg. 15:9).

Deși unii cercetători susțin că, în secolul al VIII-lea î.Hr., „amaleciții dispar cu desăvârșire” (Ion Acsan, în JOSEPHUS FLAVIUS, 136) din istorie, ultimul amalecit despre care relatează Scriptura este „Aman, fiul lui Hamadata Agaghitul, din țara Agag” (Est. 3:1). Acesta, descendent probabil din Agag (regele amalecit), a fost spânzurat ca urmare a planului său de a nimici pe toți iudeii (Mackintosh 2012, 200).

Chiar dacă în anumite perioade ale istoriei, vremelnic, Amalec era „cel dintâi dintre neamuri”, pentru purtarea sa față de poporul ales, „seminția lui va pieri” (Num. 24:20). Așa cum ne relatează și Scriptura, lupta împotriva lui Amalec (chipul

---

<sup>7</sup> Origen acordă o mare importanță numelor proprii, căutând să descopere cât mai multe taine din analize etimologice. De exemplu, locația Cadeș poate fi tradusă prin „sfințire”, sau „cel care e sfânt”, Ain-Mișpat – „fântâna judecății”, Elifaz – „Dumnezeu m-a dispersat/împrăștiat/risipit”, Timna – „cea care s-a lepădat de sine (cea degenerată, cea decăzută, lepădătură, eșec)” (ORIGEN, NUM., 117).

<sup>8</sup> Conduita lui Samuel nu trebuie considerată un act de cruzime sau un sacrificiu uman cerut de Dumnezeu, ci pur și simplu executarea unui ordin divin, de a-l trata pe inamic conform cu rigoarea care se impune în timp de război (Bergier 1842, 50). Samuel îl judecă pe Agag conform Legii Talionului: „Așa cum sabia ta a lăsat femeii fără copii, tot astfel, fără copii, va rămâne mama ta între femei”, 1Reg. 15:33 (P. Renard, „Agag”, în DDLB1, col. 260). Pentru că în Textul Masoretic (nu și în Septuaginta, unde avem numele Gog), acest termen este întâlnit și în cartea Numeri (24:7), se consideră că „ar fi un titlu comun dat regilor amaleciți” (M. A. MacLeod, „Agag”, în DB, 16), asemenea celui de faraon, în Egipt, și care ar putea însemna ‘strălucitor’ sau ‘scânteietor’ (DB1 1995, 21).

lui Satan) va mai dura mulți ani, însă, cu toate acestea, Amalec/Satan este condamnat deja: „cu mână tainică îl va bate Domnul pe Amalec din neam în neam” (Ieș. 17:16). Deoarece Amalec este „inamicul Israelului”, poporul lui Amalec este asimilat puterilor întunericului, conduse de diavol. Astfel înțelegem și mai bine cine este acest Amalec, pe care Însuși Dumnezeu l-a atacat (ORIGEN, NUM., 117) „cu mână tainică” (Ieș. 17:16).

### 3. „Atunci a zis Domnul către Moise: «Scrie acestea' ntr' o carte, spre aducere aminte»” (Ieș. 17:14)

Aceste cuvinte sunt foarte importante pentru că ele sunt rostite de Însuși Dumnezeu, care îl îndeamnă pe Moise să păstreze în scris evenimentele la care este părtaș, pentru ca și generațiile următoare să afle relația strânsă, de iubire, dintre Dumnezeu și poporul ales.

Verbul folosit de Dumnezeu este la modul imperativ: כָּתַב – *ketov* „scrie!”, de la forma כָּתַב – *katav* „(el) a scris”. Cu toate că acest verb are aproape 300 de ocurențe în textul Vechiului Testament, abia aici, în cartea a doua a Pentateuhului, este folosit pentru prima oară. Acest aspect i-a făcut pe unii comentatori biblici să considere că acest fragment a fost „prima scriere care a devenit Scriptură” (Watson 2018, 76).

Apoi, pe muntele Sinai, Dumnezeu îi poruncește, tot lui Moise, pentru a doua oară, să scrie. Când primește, pentru a doua oară, Decalogul, la porunca lui Dumnezeu, Moise este nevoit, de data aceasta el, să scrie pe table cuvintele legământului: „Scrie-ți cuvintele acestea, că pe temeiul acestor cuvinte închei Eu legământ cu tine și cu Israel” (Ieș. 34:27). Este interesant că, pe lângă Moise, Dumnezeu va mai discuta la fel de direct și pe aceeași tonalitate (imperativă) doar cu profetul Isaia, căruia îi adresează același îndemn: „Scrie!”. Așadar, acest text este important și datorită faptului că aici, pentru prima oară, Moise este menționat ca autor al cărților lui (Anania, nota h, în BSS 2001, 97).

Decretele și intențiile divine, prezentate în Cartea Sfântă, trebuie puse în aplicare cu exactitate, fiind sigure, certe și adevărate. Ele au fost relatate de aghiografi în cuprinsul Bibliei, dar, în primul rând, aceste fapte sunt „notate, întipărite și gravate în mintea veșnică a lui Dumnezeu” (vezi Gill, *Exposition of the Bible*). Conform profetului Daniel (10:21), Biblia este „scriptura adevărului” (BSS 2001, 1122), sau, conform LXX și traducerii lui Teodotion: „înscrisul adevărului”, respectiv: „scrierea adevărului” (S6/II 2008, 493).

Utilizarea acestui verb implică mai mult decât notarea unui lucru, doar pentru a fi ținut minte. Termenul se referă la caracterul neschimbător și obligatoriu al Cuvântului lui Dumnezeu. Ceea ce a spus Dumnezeu este stabilit și se va întâmpla (Watson 2018, 76). Această poruncă, de a scrie cele întâmplate, a fost dată tocmai pentru ca „numele lui Iisus să fie întotdeauna în urechile” celor care vor urma. Astfel se va arăta că „Acesta este acela care va șterge de sub cer pomenirea lui



Amalec”. Dumnezeu ne-a „lămurit că numai prin Iisus cel răstignit” va nimici pe demoni (PSB 2, 247), vestind astfel biruința lui Israel asupra lui Amalec, adică a lui Hristos asupra demonilor. Esențial pentru doctrina autorității biblice este să înțelegem că lucrurile sunt stabilite în cer, și nu pe pământ, și nici în funcție de crezul personal al omului (Watson 2018, 76).

#### 4. Războiul și Biblia

Când încercăm să abordăm o astfel de temă, e necesar să răspundem unor întrebări care par a pune la îndoială conceptul de dreptate divină (teodiceea): Cum poate un Dumnezeu iubitor să fie atât de însetat de sânge? Care este locul creștinului în război? Există așa-numitul război drept?

În Vechiul Testament întâlnim destule referințe la război (Ieș. 17:16, Num. 31:14-24), la lupte (Deut. 20:1-4, Jud. 3:1-4, 1Reg. 14:20-23, Ecles. 3:8), îndemnuri la distrugerea aparent nemiloasă a canaanitilor: bărbați, femei, chiar și copii (Ios. 4:13; 6:3; 8:1-3; 10:24-26; 11:18-23), care pot să îi îngrozească pe unii creștini. În Vechiul Testament, Dumnezeu, prin poporul Său, aduce judecată asupra popoarelor idolatre (Deut. 13:12-17), care, datorită acțiunilor lor înfiorătoare înfăptuite în numele „zeilor”, nu lăsau israeliților o altă opțiune decât distrugerea, ca singura posibilitate de purificare (Watson 2018, 336).

Termenul ebraic pentru *război* este מלחמה – *milchama*, substantiv care provine de la verbul לחם – *lacham* și care înseamnă „(el) a luptat”, „(el) a dus o luptă, o bătălie, un război”. Pentru că în limba ebraică termenii „război” și „pâine” se scriu identic (sunt omografe, au aceleași consoane, dar se pronunță diferit, căci au vocale diferite), pe baza acestei similitudini, din punct de vedere semantic, am putea construi următoarea afirmație: celor care ascultă poruncile divine, Dumnezeu le trimite pâine, לחם – *lechem*, însă celor neascultători le trimite război, לחם – *lacham*.

Relația poporului ales cu amaleciții este indicată prin șapte verbe, prin care se arată cum Dumnezeu se va răzbuna pe acest popor, cum îi va pedepsi<sup>9</sup> pentru ceea ce au făcut: „[...] atacă<sup>10</sup> pe Amalec [...] nimicește/distruge<sup>11</sup> toate ale lui [...] Să nu-i cruți<sup>12</sup>, ci să dai morții<sup>13</sup> [...] distruge-i<sup>14</sup> pe amaleciți și luptă<sup>15</sup> împotriva lor până îi veți stârpi/termina<sup>16</sup>” (1Reg. 15:2-3, 18). Pe de altă parte, cel care nu respecta Tora

---

<sup>9</sup> Cf. פָּקַד – *pacad* „a pedepsi”.

<sup>10</sup> Cf. נָכַח – *naca* „a atacat”.

<sup>11</sup> Cf. חָרַם – *charam* „a distruge”.

<sup>12</sup> Cf. וְלֹא חָמַל – *ve-lo chamal* „nu a cruțat”.

<sup>13</sup> Cf. מוֹת – *mut* „a omorât”.

<sup>14</sup> Cf. חָרַם – *charam* „a distruge”.

<sup>15</sup> Cf. לחם – *lacham* „a luptat”.

<sup>16</sup> Cf. כָּלָה – *cala* „a terminat”.

divină și nesocotea una din poruncile ei importante, făcându-se vinovat de crimă (Ieș. 21:12) sau incest (Lev. 20:11), era pedepsit cu moartea, מות – *mut*.

Este interesant de observat că interdicția: „Să nu ucizi” (Ieș. 20:13), pentru care se folosește un alt verb, רצח – *raḥach*, se referă la intenție, la premeditare, la o răutate față de o persoană, și nu se aplică situației de război (Stancu 2018, 221).

Războiul nu este niciodată ceva bun, dar sunt cazuri când este necesar (Stancu 2018, 221). În acest sens, în gândirea rabinică, războiul împotriva lui Amalec era considerat un „război obligatoriu”, מלחמה חובה – *milbemet hova*, asemănător cu războiul de autoapărare, care era „prescris de Lege”, מלחמה מצוה – *milbemet miṭva*, însă total diferit de războiul de expansiune, care era facultativ (îngăduit), מלחמה רשות – *milbemet rešut* (DCI, 282).

Dintr-o perspectivă teologică negativă, războiul este consecința păcatului și a necredinței popoarelor. Într-o astfel de lume afectată de păcat, oamenii sunt păcătoși, nu cunosc „calea păcii” (Rom. 3:10-18) și războiul este inevitabil. Însă, dintr-o perspectivă teologică pozitivă, războiul poate fi modalitatea de a-i împiedica pe cei răi să facă răutăți, în continuare (Stancu 2018, 221).

Războiul înțeles ca luptă poate să capete un aspect pozitiv. De exemplu, acolo unde totul este întuneric, nu există nici conflict, însă, când apare lumina, care reprezintă lupta interioară, intră în conflict cu întunericul și, pe loc, caută să-l alunge. La fel și în sufletul omului, în astfel de cazuri, „Darul Duhului Sfânt conduce la conflict”, după cum Hristos a luptat pentru noi, Duhul, care locuiește în noi, luptă în noi (Mackintosh 2012, 199, 201).

Deși în lumea căzută războiul nu poate fi evitat, Dumnezeu Vechiului Testament, același cu Dumnezeu Noului Testament, nu aprobă întotdeauna războiul (Stancu 2018, 222), ci îndeamnă la iubire frățească, la blândețe, la rugăciune, amintindu-ne că „pacea lui Dumnezeu [...] covârșește toată mintea” și păzește „inimile și cugetele întru Hristos Iisus” (Filip. 4:7).

Lupta împotriva răului este justă, pentru că nu este vorba despre un război împotriva unui stăpân ales sau care a fost instalat de drept (poate a fost instalat democratic, dar nu și teocratic), ci este o luptă de rezistență, împotriva unei invazii (Watson 2018, 336). Lupta pe care suntem chemați să o ducem nu este altceva decât o mărturisire a Binelui, care automat înseamnă o împotrivire a intervenției răului în creația bună a lui Dumnezeu. Așadar, lupta care contează, cea pe care trebuie să o ducem, în lumea aceasta, este, în special, una spirituală, împotriva puterilor nevăzute.

Mai importantă decât realitatea înfricoșătoare a unui război fizic este recunoașterea existenței unui război spiritual sau duhovnicesc. Apoi, e foarte important să înțelegem războiul în care suntem angajați (Watson 2018, 337) și să alegem să luptăm „lupta cea bună [...]” (2Tim. 4:7).

Scriptura ne arată că unele lucruri se petrec pentru că trebuie să se petreacă, iar omul, deși este liber, nu se poate sustrage, pentru că face parte din această lume, în care fiecare acțiune externă îl afectează, până la urmă, într-o mai mare sau mai mică

măsură și pe el. La un moment dat, în viața fiecărui om este „o clipă prielnică și o vreme pentru orice mișcare de sub cer”, în consecință, „o vreme este pentru război și o vreme pentru pace” (Ecles. 3:1, 8). Cu toate că nicio persoană evlavioasă nu dorește un război fizic sau lumesc, Răul, personificat, cere o astfel de vreme de război.

Dacă creștinii doresc mai degrabă să se sustragă unui război lumesc, nu există o astfel de alternativă pentru războiul spiritual, care a existat odată cu căderea îngerilor. În această atmosferă beligerantă, El încă ne cheamă și ne îndeamnă ca, alături de El și împreună cu Apostolul Pavel, să luptăm „lupta cea bună”, să ne împlinim „alergarea” și să păzim „credința” (2Tim. 4:7). În acest sens, creștinii sunt soldați în armata lui Dumnezeu, Care e „un războinic” („Dominus quasi vir pugnator”), „un bărbat războinic”, מִלְחָמָה – *is milchama* (Ieș. 15:3)<sup>17</sup>. Astfel, atitudinea în fața păcatului nu este una pacifistă, ci e nevoie de o luptă pe viață și pe moarte. În fața dorinței diavolului de a ne distruge, trebuie să ne îmbrăcăm cu toată „armura lui Dumnezeu” (Efes. 6:11), atât cea defensivă, cât și cea ofensivă (Watson 2018, 336-337).

În versetele 9-13 sunt prezentate două lucruri care, deși sunt distincte, trebuie înțelese împreună: conflictul și mijlocirea. Hristos este Cel care mijlocește pentru noi, iar în măsura în care ne însușim aceasta, suntem capabili să învingem natura veche și, printr-o schimbare totală sau o înnoire a naturii celei vechi, să renaștem la „viață”. Nu trebuie să pierdem din vedere conflictul creștinului cu cele lumesti și să socotim că „cel credincios nu mai are de dus nicio luptă”. O astfel de atitudine ar însemna că nu am înțeles nimic din episodul „Amalec”: pericolul nu a încetat după distrugerea oștirilor lui faraon, ci lupta israeliților abia atunci a început (Mackintosh 2012, 202-203). Cel ce va vrea să trăiască evlavios, în Hristos, va fi supus persecuțiilor și atacat de dușmani, încât este necesar să fie totdeauna înarmat și neîncetat de veghe („să facă de gardă”, adică să privegheze), asemenea unui „soldat în taberele Domnului” (ORIGEN, EX., 315).

Cu ocazia acestei lupte, pentru prima oară, poporul ales se află în conflict cu un dușman exterior. Până acum, în Egipt (Ieș. 14:14), Domnul luptase pentru ei, însă, la Rafidim, Dumnezeu va lupta alături de (sau prin) Israel. În toate conflictele precedente, Dumnezeu a învins vrăjmașii poporului ales, care nu a trebuit să lupte, ci doar să „contemple triumful minunat al brațului ridicat al lui Iahve și să savureze roadele biruinței”. Aceasta este o prefigurare a luptelor creștinilor, unde Hristos luptă pentru ei, iar Duhul Sfânt luptă alături de ei (sau în ei). Simbolic, faraonul Egiptului și Abimelec simbolizează două puteri potrivnice vieții spirituale: primul este „piedica din calea ieșirii din Egipt”, iar celălalt este „piedica din calea umblării cu Dumnezeu” (Mackintosh 2012, 199-201).

---

<sup>17</sup> Text tradus diferit în edițiile românești: „Domnul este viteaz în luptă” (BSS 1989, 84), „Domnul Cel ce surpă războaie” (BSS 2001, 94), urmând varianta Septuagintei, κύριος συντρίβων πολέμου.

Dacă, în pustie, potrivnicii poporului ales erau foamea și setea, muntele și marea, însă Dumnezeu, prin binecuvântata Sa ocrotire, i-a ajutat să depășească toate aceste piedici, de această dată, israeliții trebuie să lupte împotriva altor oameni (JOSEPHUS FLAVIUS, 134). Nici de această dată Dumnezeu nu-i lasă singuri în fața dușmanilor, căci Dumnezeu poruncește prin Moise organizarea contraofensivei militare.

Există o vreme când Domnul luptă pentru noi, însă, când devenim capabili, când mâncăm mană cerească (Euharistia) și bem apă din piatră (Botez), trebuie să ne așteptăm la luptăși să fim pregătiți de război (ORIGEN, EX., 319).

## 5. Israelii îi înving pe amaleciți

În timp ce oștirea israelită, „bărbații voinici” aleși și conduși de Iosua, ținea piept amaleciților, Moise, însoțit de Aaron și Or<sup>18</sup>, pe un „vârf de munte”, „cu toiagul lui Dumnezeu în mână” (Ieș. 17:9-10), stătea cu mâinile ridicate la cer. Am putea crede că soarta celor trei depindea de rezultatul luptei, dar situația era cu totul invers. Biruința israeliților sau a amaleciților nu depindea de vreo tactică militară sau de alte detalii care țineau de numărul soldaților sau de măiestria lor în luptă, ci, „atunci când Moise își ridică mâinile, biruia Israel, iar când își lăsa mâinile, biruia Amalec” (Ieș. 17:11). Însă, obosind Moise, căci mâinile i se „îngreuiau”, însoțitorii l-au așezat pe o piatră, pe care „au pus-o sub el” și, de-o parte și de alta, „îi sprijineau mâinile [...] până'n asfințitul soarelui” (Ieș. 17:12). Acesta a fost deci factorul decisiv care a dus la câștigarea bătăliei: gestul lui Moise, care a trebuit să fie ajutat de însoțitori pentru a se arăta că și el, deși vorbea față către față cu Dumnezeu și rugăciunile sale erau ascultate de Iahve, era un om, ca toți ceilalți, care obosea. Aflăm astfel că Dumnezeu i-a ajutat pe israeliți, prin Moise, care, la rândul lui, a trebuit ajutat.

Oboseala fizică a lui Moise (Ieș. 17:12), care a fost nevoit să se așeze pe o piatră, iar Aaron și Or au trebuit să-i sprijine mâinile, pregătește evenimentul descris ulterior, când socrul său îl sfătuiește să-și aleagă oameni destoinici pe care să-i pună căpetenii peste popor (Ieș. 18:18-23). Același termen descrie incapacitatea lui Moise de a-și împlini misiunea fără a-și împărți autoritatea, motiv pentru care sunt introduși în această narațiune atât Iosua, cât și Or (Brown 2007, 231). Când Moise s-a odihnit pe piatră, a prefigurat legea odihnindu-se pe Biserică. Legea avea mâini grele pentru că nu le oferea iertarea păcatelor celor ce greșeau, ci îi supunea unor îndatoriri cultice greu de îndeplinit (GRIGORIE CEL MARE, 276-277). Cele două ajutoare ale lui Moise capătă valori simbolice: Aaron este cuvântul, iar Or este lumina („răsăritul”, Usca 2002, 86), acestea reprezentând sprijinul oferit de cele două puteri indispensabile înțeleptului (PHILON, LEGI, 93). Se arată astfel că legea Vechiului

<sup>18</sup> Numele acestui însoțitor al lui Moise este scris diferit în textul ebraic și în cel latin, unde apare forma *Hur*. Doar Septuaginta păstrează această formă. Unii cercetători îl consideră soțul lui Mariam (Usca 2002, 86), cumnatul lui Moise: Orus (JOSEPHUS FLAVIUS, 135).

Testament, susținută de Cuvântul lui Dumnezeu și transpusă în lumina taborică, își regăsește adevărata valoare și își descoperă rolul și scopul ultim pentru care a fost dată poporului ales, înainte chiar de Întruparea Mântuitorului. Astfel, această biruință asupra amaleciților poate să fie imaginea unei noi etape în ascensiunea sufletului, călăuzit de Fiul și de Sfântul Duh (ORIGEN, NUM., 172).

Episodul sprijinirii mâinilor lui Moise de către Aaron și Or lipsește în relatarea lui Filon, care aseamănă mâinile lui Moise cu „talgerele unei balanțe” care, „pe neașteptate”, și-au pierdut întreaga greutate, căci degetele au ținut locul aripilor și s-au ridicat, ca într-un zbor, rămânând în această poziție până au obținut victoria (PHILON, MOISE, 97-98).

Ațiunile, persoanele și lucrurile care iau parte la evenimentul istoric se împletesc fericit printre prefigurările Legii celei noi. Astfel, piatra simbolizează pe Hristos (temelia Legii vechi), mâinile lui Moise prefigurează Sfânta Cruce, Aaron este preînchipuirea preoției, Or este imaginea privegherii, iar continuarea luptei până la asfințit vestește timpul plinirii Legii în Hristos (Usca 2002, 86). Cu toate acestea, există diferență între tip și anti-tip. Aceasta este sesizată de Origen, care arată că Moise își ridică mâinile, nu și le întinde, precum Iisus, „care, înălțat pe cruce, va îmbrățișa cu brațele Lui întregul rotund al pământului” (ORIGEN, EX., 321).

Un contrast major poate fi construit dacă înțelegem acest eveniment istoric, proiectat în eshaton, de exemplu: între Hristos „stând pe tron” și Moise „stând pe munte cu mâinile ridicate”. Mâinile Mijlocitorului nostru nu obosesc niciodată și nici nu au nevoie de cineva care să le susțină. „Mijlocirea Lui nu are fluctuații”, nu încetează, nu slăbește niciodată (Mackintosh 2012, 204-205), căci „El trăiește pururea ca să mijlocească pentru noi” (Evr. 7:25).

Mintea (simbolizată aici prin Moise) trebuie susținută în ațintirea ei spre Dumnezeu de făptuirea înțelegătoare (care este Aaron) și de contemplarea cuvenită (închipuită aici de Or), precum, în Vechiul Testament, mâinile lui Moise, în războiul cu amaleciții (CALIST CATAFYGIOTUL, 472).

Așa cum nu israeliții i-au învins pe amaleciți, ci Iahve, Domnul va fi învingătorul și în războiul nostru spiritual. Poporul nu devenea mai tare pentru că Moise se ruga sau pentru că făcea semnul Crucii, ci pentru că numele lui Iisus era în fruntea luptei (PSB 2, 200). Victoria este rezultatul supunerii noastre față de Dumnezeu, care este steagul nostru (Watson 2018, 33), flamura (ϣϣ) noastră victorioasă. Jertfelnicul<sup>19</sup> ridicat drept mulțumire lui Dumnezeu pentru ajutorul acordat în luptă a fost numit „refugiul (καταφυγή) Domnului” (PHILON, MOISE, 98) sau „Domnul este scăparea mea” (MLD 1991, 220).

---

<sup>19</sup> Pentru rezultatul luptei cu amaleciții, pentru că pe câmpul de luptă nu a căzut nici măcar unul din poporul ales și „pentru cuvenita jertfă de mulțumire, Moise a înălțat un altar, invocându-l pe Biruitorul Dumnezeu” (JOSEPHUS FLAVIUS, 136).

La final, când cei dreapți și viteji trebuie răsplătiți, Dumnezeu le răspunde prin „faptele Sale”, aducând pe pământ „minunile” Sale: „punând capăt războaielor pân'la marginile pământului” (Ps. 45:9), prefăcând „săbiile în fiare de plug și lăncile în seceri”, căci neamurile nu vor mai „ridica sabie împotriva altui neam și ele nu vor mai învăța să se războiască” (Is. 2:4). În sensul acesta, observăm că Dumnezeu nu numai că a ajutat la câștigarea luptei cu amaleciții, dar El este Cel care va pune capăt tuturor războaielor când va instaura Împărăția Mesianică, unde domnește pacea.

## 6. Biruința asupra lui Amalec – simbol al puterii rugăciunii și al Sfintei Cruci

În tradiția iudaică, acest eveniment este un bun prilej pentru a se sublinia puterea rugăciunii (S1 2004, 236). În sensul acesta se amintește că, în timpul luptei, un fapt miraculos se petrecea cu brațele lui Moise, care deveneau, pe rând, când foarte ușoare, când foarte grele. Prin acest simbol se arată că unii aveau moștenire pământul și părțile inferioare ale lumii, în schimb israeliții – „părțile cele mai sfinte, eterul” (PHILON, MOISE, 97).

Relatarea războiului cu amaleciții a arătat că poporul lui Dumnezeu nu luptă cu armele, nici măcar mâinile nu și le folosesc pentru luptă, ci pentru rugăciune. În tradiția creștină, fără a se pune la îndoială efectele concrete și benefice ale rugăciunii, pentru creștini, ridicarea mâinilor lui Moise nu este altceva decât o prefigurare a Sfintei Cruci (S1 2004, 236).

La fel se întâmplă și în tradiția patristică, care nu face altceva decât să continue modelul pe care Iisus Hristos l-a folosit atunci când relata evenimente sau evoca persoane sau locuri din Vechiul Testament. Apoi, de la Sfinții Apostoli, literatura patristică a continuat să opereze cu o exegeză hristologică a Vechiului Testament, o modalitate prin care Hristos este prezent, în litera Cărții Sfinte, chiar și înainte de întrupare. Sfinții Părinți subliniază, în acest context, apariția semnului lui Hristos, acea „formă a crucii, prin care va fi adusă victoria” (TERTULLIAN, 92).

Și în ceea ce privește acest pasaj, dar cu precădere în majoritatea textelor vechitestamentare, literatura patristică afirmă fără echivoc că „semnul Crucii poate fi văzut peste tot”, dar mai cu seamă în ridicarea mâinilor. Acest gest suntem îndemnați și noi să-l facem cât de des, să ne rugăm, să ridicăm mâinile spre cer, asemenea lui Moise. Când demonii văd așa ceva, „înarmați” cu Crucea lui Hristos, se prăbușesc, asemenea lui Amalec (MAXIMUS OF TURIN, 250).

Prefigurarea Sfintei Cruci prin „ridicarea mâinilor” (AUGUSTIN, 156; GRIGORIE DE NAZIANZ, 222-223) lui Moise a fost o „jertfă de seară” (Ps. 140:2) prin care nu numai amaleciții, ci și toți dușmanii nevăzuți sunt înfrânți (ORIGEN, COMM., 299).

## 7. Concluzii

Evenimentul istoric al luptei dintre israeliți și amaleciți a fost cât se poate de real. Cu toate acestea, Amalec este și simbolul păcatului, cel care periclitează mântuirea oamenilor. După cum Amalec nu a îngăduit israeliților trecerea spre Țara Făgăduinței (AUGUSTIN, 156), nici păcatul nu va permite intrarea în Împărăția lui Dumnezeu. Un astfel de dușman poate fi înfrânt atâta timp cât mâinile lui Moise sunt ridicate, ceea ce prefigurează Sfânta Cruce, arma cu care păcatul poate fi biruit.

În timp ce Iosua lupta alături de israeliți împotriva amaleciților, pentru a câștiga bătălia, Moise a urcat pe vârful muntelui, stând cu mâinile întinse, sub forma unei cruci. Acestea sunt prefigurări ale luptelor pe care creștinii trebuie să le poarte zilnic, lupte cu păcatul, în care Hristos și semnul Crucii (prefigurate de Iosua și mâinile întinse ale lui Moise) sunt arme esențiale. Când mâinile lui Moise au obosit și acesta s-a așezat pe o piatră, Sfinții Părinți au văzut aici imaginea legii mozaice, care se sprijină pe Hristos, Capul Bisericii Noului Legământ. După cum Moise a fost nevoit să rămână până seara cu mâinile ridicate, pentru a câștiga războiul cu amaleciții, Hristos a rămas pe Cruce până seara, pentru a birui păcatele oamenilor.

Amalec își are rolul său în istoria poporului ales, care, scăpat de pericolul oștilor egiptene, a fost nevoit să-și reconstituie părerea și să înțeleagă că lupta lui nu s-a încheiat, ci abia acum începe. La fel se întâmplă și cu creștinii, care, pe tot timpul călătoriei lor pe pământ, au datoria de a nu se opri din lupta cu ispitele acestei vieți.

## Bibliografie

### A. Izvoare

BSS 2001 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, București, EIBMBOR, 2001.

BSS 1989 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, EIBMBOR, 1989.

LXX/BNT (Septuaginta) = *Old Greek Jewish Scriptures*, edited by Alfred Rahlfs, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt/Deutsche Bibelgesellschaft, 1935.

TM/WTT (Textul Masoretic) = *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, K. Elliger, W. Rudolph et al. (eds.), Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1967-1977-1997.

### B. Literatură secundară

AUGUSTIN = St. Augustine, *The Trinity* (Fathers of the church, 45), translated by Stephen McKenna, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2002.

Bergier, L'Abbé, *Dictionnaire de Théologie*, tome premier, Paris, Outhenin-Chalandre Fils Editeur, 1842.

Brown, Raymond E. et. al., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură. Pentatevul*, vol. II, traducere de P. Dumitru Groșan, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2007.

- CALIST CATAFYGIOTUL = Calist Catafygiotul, *Despre viața contemplativă*, traducere, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în col. „Filocalia”, vol. 8, București, EIBMBOR, 1979.
- DB = J. D. Douglas et al., *Dicționar Biblic*, traducere de Liviu Pup și John Tipei, Oradea, Editura „Cartea Creștină”, 1995.
- DB1 1995 = *Dicționar Biblic*, vol. I, A-H, traducere din limba franceză de Constantin Moisa, București, Editura Stephanus, 1995.
- DB3 1998 = *Dicționar Biblic*, vol. III, P-Z, traducere din limba franceză de Constantin Moisa, București, Editura Stephanus, 1998.
- DCI = J. Ch. Attias, Esther Benbassa, *Dicționar de Civilizație Iudaică*, Larousse, București, Editura Univers Enciclopedic, 1997.
- DDLB1 = Fulcran Grégoire Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, tome premier, première partie, Paris, Letouzey et Ané Editeurs, 1912.
- DDLB5 = Fulcran Grégoire Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, tome cinquième, première partie, Paris, Letouzey et Ané Editeurs, 1912.
- Fărăgău, Benjamin, *Exod*, Cluj-Napoca, Fundația „Istoria Binecuvântării”, 2012.
- Gill, John, *Exposition of the Bible*, <https://www.biblestudytools.com/commentaries/gills-exposition-of-the-bible/daniel-10-21.html>.
- GRIGORIE CEL MARE = Gregory the Great, *Forty Gospel Homilies* (Cistercian Studies Series, 123), translated by David Hurst, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1990.
- GRIGORIE DE NAZIANZ = St. Gregory of Nazianzum, *Select Orations*, în Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church (NPNF), second series, vol. 7, Oxford & New York, James Parker And Company & The Christian Literature Company, 1894.
- IOAN GURĂ DE AUR = Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, Oradea, Editura Pelerinul Român, 2005.
- ISAIA PUSTNICUL = Cuviosul Isaia Pustnicul, *Donăzeci și nouă de cuvinte*, traducere pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, 12, București, Editura Harisma, 1991.
- JOSEPHUS FLAVIUS = Josephus Flavius, *Antichități iudaice*, cărțile I-X, traducere și note Ion Acsan, București, Editura Hasefer, 1999.
- Mackintosh, C.M., *Explicații asupra cărților lui Moise. Exodu*, vol. 2, Editura GBV, București, 2012.
- MAXIMUS OF TURIN = Maximus of Turin, *Sermons* (Ancient Christian Writers, 50), translated and annotated by Boniface Ramsey, Mahwah, N.J., Newman Press, 1989.
- MLD 1991 = *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars II. Exodus*, Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu et al., Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1991.
- ORIGEN, COMM. = Origen, *Commentary on the Gospel According to John* (Fathers of the church, 89), books 13-32, translated by Ronald Heine, Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1993.
- ORIGEN, EX. = Origen, *Omilii și adnotări la Exod*, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Iași, Editura Polirom, 2006.
- ORIGEN, NOMBR. = Origene, *Homelies sur les Nombres* (Sources chrétiennes, 29), introduction et traduction de Andre Mehat, Paris, Éditions du Cerf, 1951.
- ORIGEN, NUM. = Origen, *Homilies on Numbers*, translated by Thomas P. Scheck, Illinois, InterVarsityPress, Downers Grove, 2009.
- PHILON, LEGI = Philon din Alexandria, *Comentariu alegoric al Legilor Sfinte după lucrarea de șase zile*, traducere, introducere și note Zenaida Anamaria Luca, București, Editura Paideia, 2002.



- PHILON, MOISE = Philon din Alexandria, *Viața lui Moise*, traducere și note de Ion Acsan, București, Editura Hasefer, 2003.
- PSB 1 = *Epistola scrisă a lui Barnaba* (Părinți și Scriitori Bisericești, 1), traducere, note și indici de pr. D. Fecioru, București, EIBMBOR, 1979.
- PSB 2 = Justin Martirul și Filozoful, *Dialogul cu iudeul Tryfon* (Părinți și Scriitori Bisericești, 2), traducere și note de pr. prof. Olimp N. Căciulă, București, EIBMBOR, 1980.
- PSB 6 = Origen, *Omiliile la cartea Iosua* (Părinți și Scriitori Bisericești, 6), traducere de pr. prof. Nicolae Neaga, București, EIBMBOR, 1981.
- PSB 29 = Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise* (Părinți și Scriitori Bisericești, 29), traducere de pr. prof. Stăniloae și pr. Ioan Buga, București, EIBMBOR, 1982.
- S1 2004 = *Septuaginta*, vol. I, volum coordonat de Cristian Bădiliță et al., Colegiul Noua Europă, București-Iași, Editura Polirom, 2004.
- S6/II 2008 = *Septuaginta*, vol. 6/II, volum coordonat de Cristian Bădiliță et al., Colegiul Noua Europă, București-Iași, Editura Polirom, 2008.
- Stancu, Ioan, *Mic dicționar explicativ al Vechiului Testament*, București, Cartea Românească, 2018.
- TERTULLIAN = Tertullian, *Against the Jews*, în Dunn D. Geoffrey, *Tertullian (The Early Church Fathers)*, London and New York, Routledge Taylor and Francis Group, 2004.
- Usca, Ioan Sorin, *Vechiul Testament în Tălcuirea Sfinților Părinți, II, Ieșirea*, București, Editura Christiana, 2002.
- Watson, J. D., *Un cuvânt pe zi. Cuvinte-cheie din Vechiul Testament*, Oradea, Casa Cărții, 2018.



## DON QUICHOTTE, LECTEUR DE LA BIBLE\*

ANCA CRIVĂȚ  
Université de Bucarest  
*anca.crvat@lls.unibuc.ro*

**Abstract:** This paper aims to analyse the literal biblical quotations which Cervantes attributes to Don Quixote, examining them in the context of other literary references used in the novel. By focusing mainly on the correlation between biblical text and the quixotesque doctrine of errant chivalry, this approach allows closer consideration of Cervantes's perspectivism and irony.

**Keywords:** Don Quixote, biblical quotations, perspectivism, irony.

Dans le célèbre épisode de « la grande et gracieuse enquête »<sup>1</sup> menée à bien dans la bibliothèque de Don Quichotte (I, 6), le curé et le barbier examinent, en censeurs, des romans chevaleresques, des romans pastoraux, des poèmes épiques, quelques volumes de poésie lyrique. Mais ils n'y trouvent pas de littérature ascétique ou mystique, genres pourtant florissants en Espagne, au cours de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle et dont la production se prolonge jusqu'à la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup>. D'autres absences attirent aussi l'attention: le *romancero*, la poésie des chansonniers, Garcilaso de la Vega, les livres d'histoire ou les romans picaresques.

Cependant, les lectures du protagoniste du plus célèbre des écrits cervantins sont beaucoup plus nombreuses et ne se limitent pas à l'inventaire de cette bibliothèque, considérable pour son époque. La connaissance d'une riche littérature antique et moderne absente de la bibliothèque est révélée tout au long du roman dans les dialogues et les discours de l'ingénieux hidalgo. En effet, le *donoso escrutinio* concerne seulement les livres qui paraissent avoir provoqué ou participé en quelque mesure au déclenchement de la folie du protagoniste, tandis que beaucoup de ses propos laissent deviner des connaissances littéraires remarquables que Cervantès lui attribue à dessein. La Bible aussi est absente de cette bibliothèque. Pourtant, est-ce qu'elle faisait partie des lectures de l'ingénieux hidalgo ? Sans aucun doute. Le protagoniste se rapporte maintes fois à ce texte, explicitement ou implicitement. Tout comme les autres personnages d'ailleurs, y compris l'illettré Sancho Panza et le narrateur fictif mahométan Cide Hamete Benengeli.

---

\* *Don Quixote as a Bible Reader.*

<sup>1</sup> La traduction française que nous utilisons est: Miguel de Cervantes Saavedra, *L'ingénieux hidalgo Don Quichotte de la Manche*, Traduit et annoté par Louis Viardot, 1836-1837.

Dans de pareilles conditions, les citations bibliques se trouvent intégrées dans un grand corpus de références aux œuvres de l'Antiquité (philosophie, rhétorique et poétique, poésie, théâtre, histoire, sciences naturelles, etc.) aussi bien qu'à certains écrits de la contemporanéité immédiate, un corpus où les débats d'origine aristotélicienne sur la poétique confinent à la littérature de consommation du XVI<sup>e</sup> siècle: le roman *Don Quichotte* est, on le sait très bien, un vaste intertexte.

Quant aux références à la littérature antique, l'examen effectué par Antonio Barnés Vázquez (2009, 28-32) en a révélé plus de 1270, explicites et implicites, puisées dans les œuvres d'auteurs latins et grecs ; de celles-ci, 76 sont des références explicites à certains auteurs et en 12 cas Cervantès offre des citations textuelles ou traduites.

La question du nombre des références bibliques cervantines reste ouverte. Il est difficile d'établir un corpus bien délimité vu que, naturellement, Cervantès ne cite pas à la manière d'un théologien : on rencontre dans ses écrits des citations littérales fragmentaires ainsi que des citations inexactes, des mentions de personnages, de toponymes ou anthroponymes, mais aussi des paraphrases ou des allusions qu'on peut interpréter par rapport à d'autres sources. Ainsi, Bañeza Román (1990, 219) affirme qu'il existe plus de 300 références bibliques dans toute l'œuvre cervantine, dont 22 transcrivent littéralement le texte latin de la *Vulgate*, 43 sont des citations littérales en castillan, plus de 200 sont des allusions ou des réminiscences des paroles, faits ou institutions bibliques, 30 – des mentions de personnages. Aussi, indique-t-il pour tout le corpus cervantin 49 proverbes et sentences d'origine biblique (1989, 48-77). Muñoz Iglesias (1989, 45) identifie en *Don Quichotte* 85 références à la Bible dont plus d'un tiers représentent des citations littérales, tandis que Fine (2014, 196) repère en *Don Quichotte* environ 300 références provenant seulement de l'Ancien Testament. L'étude de Monroy publiée d'abord en 1963 et republiée plusieurs fois avait discuté 167 contextes bibliques évoqués par Cervantès (2016, 58-117).

En se limitant aux citations bibliques littérales en castillan, dans une de ses études Bañeza Román (1995-1997, 63-77) analyse, en se rapportant à toute l'œuvre cervantine (et en excluant les proverbes et les références à la providence), 43 citations ; de ce total, 30 citations littérales en castillan appartiennent, selon le chercheur, au seul *Don Quijote*. À celles-ci s'ajoutent, toujours dans *Don Quichotte*, 5 citations bibliques en latin, selon la *Vulgate* (Bañeza Román 1993, 41-44). Même si l'on prend en considération les inventaires les plus abondants, on constate que les citations des Écritures sont beaucoup moins nombreuses que celles tributaires à la littérature antique. Elles sont, pourtant, bien significatives : selon l'heureuse observation de Marcel Bataillon (1998, 837), sans elles « l'œuvre cervantine n'aurait pas cette saveur qui lui est si particulière. Elle n'éveillerait pas ces réminiscences qu'elle est à peu près la seule à éveiller dans la littérature profane du XVII<sup>e</sup> siècle commençant ». Effectivement, elles offrent aux écrits de Cervantès l'empreinte chrétienne qui a été d'ailleurs interprétée de différentes manières, souvent contraires : comme hypocrisie

(Castro 1925, 244), comme propagande des thèses du Concile de Trente (Descouzis 1966, 195), comme humanisme chrétien (Bataillon 1988, 837). On peut supposer que pour les lecteurs de l'époque elles étaient encore plus éloquents que pour nous, en représentant une autorité difficilement contestable ; aussi, est-il vraisemblable que les citations de la Bible étaient, même pour le lecteur non érudit, beaucoup plus reconnaissables qu'une citation de Sénèque, par exemple, car la prédication, les manuels de spiritualité et les œuvres de vulgarisation sur la foi chrétienne offraient au public large une certaine capacité de reconnaître les principaux enseignements exprimés dans le livre fondamental du christianisme.

En ce qui nous concerne, nous nous proposons d'analyser seulement les citations bibliques *littérales* attribuées par Cervantès au personnage Don Quichotte. Cela nous mène à examiner un corpus de 19 citations littérales en castillan et une citation en latin. Nous ne nous rapporterons pas, pour le moment, aux nombreuses allusions ou paraphrases bibliques dont le discours quichottesque est parsemé.

Une classification de ces 19 citations s'impose. Nous avons observé que 10 citations littérales sont mises en relation explicite avec la chevalerie errante. Les autres peuvent être considérées comme appartenant à un discours qui porte sur Dieu ou sur les vertus et comportements chrétiens au sens large.

Nous analysons d'abord les citations qui se rapportent à la profession de la chevalerie errante assumée par le protagoniste ; celles-ci nous semblent importantes pour envisager le rôle que Cervantès aurait pu attribuer à l'intertexte biblique.

1.-2.-3. Y, así, las primeras buenas nuevas que tuvo el mundo y tuvieron los hombres fueron las que dieron los ángeles la noche que fue nuestro día, cuando cantaron en los aires: «*Gloria sea en las alturas, y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad*»; y a la salutación que el mejor maestro de la tierra y del cielo enseñó a sus allegados y favoritos fue decirles que cuando entrasen en alguna casa dijese: «*Paz sea en esta casa*»; y otras muchas veces les dijo: «*Mi paz os doy, mi paz os dejo; paz sea con vosotros*», bien como joya y prenda dada y dejada de tal mano, joya que sin ella en la tierra ni en el cielo puede haber bien alguno (I, 37) [souligné par moi]<sup>2</sup>.

Dans le grand discours qui affirme la supériorité des armes sur les lettres (I, 37-38) se concentrent trois citations bibliques d'après la Vulgate (*Gloria in altissimis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis*, Lc. 2:14); *Pax huic domui*, Lc. 10:5/Mt. 10:12; *Pacem*

---

<sup>2</sup> Le texte espagnol que nous citons est: Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, ed. del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico, <https://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/edicion/default.htm>; nous indiquons l'appartenance de la citation à la première partie du roman (I) publiée en 1605 ou à la deuxième partie (II) publiée en 1615, suivie par le numéro du chapitre. Nous citerons les notes de cette édition en ligne sous la forme: Rico, I/II, numéro du chapitre, numéro de la note. Pour les lectures commentées que cette édition comporte, nous citerons le nom de leurs auteurs et le chapitre respectif de l'édition de Francisco Rico.

*relinquo vobis, pacem meam do vobis*, Jn. 14:27). Don Quichotte établit comme prémisse (inspirée d'Aristote) que le but de toute activité est en rapport avec les dispositions qui l'engendrent et que, donc, toute action se définit selon le but poursuivi (Rico, I, 37. n. 55). Tandis que les lettres humaines (c'est-à-dire, en l'occurrence, les études de jurisprudence) ont pour but l'observance des bonnes lois, les armes, toujours dans la ligne d'Aristote, « ont pour objet et pour but la paix, c'est-à-dire le plus grand bien que puissent désirer les hommes en cette vie ». En fait, la défense des armes commence et conclut avec l'éloge de la chevalerie errante ; dans ce contexte, les passages des Évangiles font du chevalier errant, dont l'exercice est celui des armes qui apportent la paix, un imitateur du Christ qui restaure la paix du monde (Moner, *Lectura comentada*, I, 37). Les trois citations sont très bien choisies pour soutenir la thèse de Don Quichotte ; pourtant, le long discours admirablement construit appartient à un personnage présenté comme fou par le narrateur et assumé comme tel par les autres personnages ; mais les convives de Don Quichotte, en le voyant poursuivre « son discours avec tant de méthode et en si bons termes », sont forcés « à ne plus le prendre pour un fou », tout en s'apitoyant sur le fait « qu'un homme d'une si saine intelligence, et qui discourait si bien sur tous les sujets, eût perdu l'esprit [...] à propos de sa maudite et fatale chevalerie » (I, 38). Personnages et lecteurs sont tous obligés d'accepter la stratégie cervantine d'une extrême modernité qui consiste à présenter et à faire accepter, à la fois, deux ou plusieurs points de vue sur la même réalité, *sans en dévaloriser ou délégitimer aucun d'eux* ; cette stratégie appliquée à chaque pas dans le roman et reconnue depuis longtemps par la critique cervantine comme *perspectivisme* (Spitzer 1955) fonde le statut de fou-sage (*loco-cuerdo*) de Don Quichotte, et, en outre, de façon surprenante – et c'est ce que nous allons essayer de démontrer ensuite –, affecte aussi le statut des citations bibliques. En plus, on pourra observer que, tout comme dans ce premier cas, dans bien des contextes que nous allons présenter, la citation biblique confine avec d'autres références livresques en composant un tissu intertextuel très dense.

4. « ...y el agradecimiento que solo consiste en el deseo es cosa muerta, *como es muerta la fe sin obras* ». (I, 50) – « Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, *ita et fides sine operibus mortua est* » (Jc. 2:26). Cette citation apparaît dans le contexte plus large où, enfermé dans une cage comme fou, Don Quichotte soutient, contre le chanoine de Tolède, que les romans chevaleresques comportent des réalités et non pas des mensonges et qu'en suivant le modèle de leurs héros, il a acquis un grand nombre de vertus: « después que soy caballero andante soy valiente, comedido, liberal, bien criado, generoso, cortés, atrevido, blando, paciente, sufridor de trabajos, de prisiones, de encantos »; parmi ces vertus, Don Quichotte énumère aussi la reconnaissance, en insérant la citation de l'Épître de Saint Jacques qui était la pierre de touche dans la controverse tridentine entre catholiques et protestants. Le dialogue des personnages implique, d'une part, le vaste champ textuel des romans chevaleresques, de l'autre, la théorie néo-aristotelicienne sur le vraisemblable dans la

littérature, telle que López Pinciano l'avait proposée dans sa *Philosophia antiqua poetica* (1596). Tout en représentant une citation d'autorité vouée, dans ce contexte précis, à démontrer l'importance de la vertu de la reconnaissance, le bref énoncé biblique est enchâssé dans un univers textuel complexe où la fiction coexiste avec la théorie sur la fiction et avec la doctrine morale.

5. « Quien se humilla Dios le ensalza » (I, 11) – « *Qui se humiliat, exaltabitur* » (Mt. 23:12, Lc. 14:11, Lc. 18:15). Don Quichotte exhorte Sancho à s'asseoir auprès de lui pour manger « dans son assiette et boire dans sa coupe », en l'invitant à constater « tout le bien qu'enferme en soi la chevalerie errante » qui, tout comme l'amour, « égale toutes choses ». Pourtant Sancho prie son seigneur de changer ces honneurs « en autres choses qui lui soient plus à profit et à commodité » tout en prononçant, à sa façon, un bref discours du mépris de la court et de la louange de la vie rustique. Il s'agit d'un topos livresque qu'un analphabète énonce sans le délégitimer, mais l'humour qui naît de ce contraste est immédiatement perçu par le lecteur. C'est à ce moment que Don Quichotte énonce la phrase évangélique. Par sa gravité, la citation constitue un élément d'autorité. À l'intérieur du contexte, on assiste au développement de plusieurs perspectives : à côté de celles de chacun des deux protagonistes, celle des chevriers qui assistent à la scène sans comprendre rien du fonds du débat.

6. « La senda de la virtud es muy estrecha, y el camino del vicio, ancho y espacioso » (II, 6) – « *Intrate per angustam portam, quia lata porta, et spatiosa via est, quae ducit in perditionem, et multi sunt qui intrant per eam. Quam angusta porta, et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam* » (Mt. 7:13-14). C'est une réélaboration très proche du texte de l'Évangile. En parlant avec sa nièce et avec la gouvernante, Don Quichotte leur explique que la vertu constitue la vraie origine de la noblesse et que la chevalerie errante, en dépit de ses difficultés, est un chemin vers la vertu qui aboutit à la vie éternelle. Encore une fois la citation biblique s'associe, comme argument d'autorité, à l'éloge de la profession du protagoniste. Mais le public cultivé de l'époque de Cervantès aurait pu reconnaître, dans cet ample discours duquel nous n'avons extrait qu'un bref passage, d'autres références, cette fois-ci d'origine philosophique: Sénèque – seulement ceux que la nature a bien préparés pour la vertu sont vraiment nobles (Rico, II, 6, n. 35) –, et Aristote – la louange est le prix de la vertu (Rico, II, 6, note complémentaire 34); la poésie y est aussi présente, car Don Quichotte finit par citer des vers du poète classique castillan Garcilaso de la Vega. Comme bien des personnages du roman, la nièce déplore le fait qu'un homme si instruit, qui pourrait exercer le ministère de prédicateur pouvant « monter en chaire, ou se mettre à prêcher dans les rues », fût aveuglé jusqu'à devenir fou par l'obsession de la gloire chevaleresque. Dans une deuxième phase de ce dialogue très complexe, l'excellente habileté de Don Quichotte de « prêcher » est objet d'ironie : le narrateur, avec la complicité du lecteur, voit comme la nièce exprime sa conviction que Don Quichotte qui sait tant de choses

pourrait, s'il voulait être maçon, construire une maison comme une cage. N'oublions pas, à l'époque les fous étaient enfermés dans des cages. Mais Don Quichotte renchérit sur ces propos en affirmant que si les projets chevaleresques ne l'absorbaient pas, il aurait construit toutes sortes de curiosités, surtout des cages d'oiseaux et des cure-dents. Le discours argumenté avec l'Évangile, Sénèque, Aristote, et le grand poète Garcilaso de la Vega est perçu, grâce à cette *pointe* finale, dans la perspective d'une distance ironique.

7. La séquence « ...sino que des gracias al cielo, que *dispone suavemente las cosas*, y después las darás a la grandeza que en sí encierra la profesión de la caballería andante » (II, 42) se rapporte au texte biblique « Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter » (Sg. 8:1). Quand Sancho devient gouverneur de l'île Barataria, grâce aux Ducs qui voulaient se moquer de lui, Don Quichotte lui donne une série de conseils qui débute par cette recommandation tirée de la fréquentation de la Bible. Ce qui suit, tout au long de deux chapitres, est un véritable *speculum principis* où des allusions bibliques sont intégrées dans un tissu intertextuel qui réunit des textes sapientiaux antiques et du Moyen Âge, des préceptes des romans chevaleresques et des propos érasmiens (Percas de Ponseti, *Lectura comentada*, II, 42). Le thème de la chevalerie errante fournit de nouveau l'occasion d'associer des références livresques de diverses natures et origines qui constituent, selon l'auteur qu'on vient de citer, non pas un modèle, mais plutôt un point de départ pour la vision de Cervantès sur une éthique chrétienne appliquée aux préceptes juridiques de son époque. Pourtant, cet élégant « miroir du prince », n'est pas exempt d'une certaine ironie vu que ses sentences sont souvent contradictoires, comme certains critiques l'ont déjà signalé, que le destinataire est un paysan castillan illettré, que l'île n'est qu'un village situé en terre ferme et que toutes les circonstances sont celles d'une farce.

8. « Dios, que es proveedor de todas las cosas, no nos ha de faltar, y más andando tan en su servicio como andamos, pues no falta a los mosquitos del aire ni a los gusanillos de la tierra ni a los renacuajos del agua, y es tan piadoso, *que hace salir su sol sobre los buenos y los malos y llueve sobre los injustos y justos* » (I, 18). Le passage comporte l'affirmation que la chevalerie errante est service rendu à Dieu et se poursuit avec une paraphrase de Mt. 6:26-29, pour conclure avec la traduction littérale de la *Vulgate* : « *qui solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos* » (Mt. 5:45). Comme les protagonistes se trouvaient dépourvus de toute nourriture, l'écuyer propose non sans ironie de manger, à l'instar des chevaliers errants, des plantes des prés ; Don Quichotte même aurait préféré « un quartier de pain bis avec deux têtes de harengs », au lieu de « toutes les plantes que décrit Dioscorides » édité par le célèbre docteur Laguna ; mais, résigné et confiant, il énonce, réunissant de nouveau chevalerie errante et lecture de la Bible, la citation de l'Évangile ; Sancho réagit : « En vérité, vous étiez plus fait pour devenir prédicateur



que chevalier errant ». L'énoncé biblique se lit dans le contexte de l'ironie de Sancho qui, pour sa part, est affamé et désolé d'avoir perdu son bissac. Imperturbable, l'hidalgo poursuit l'éloge des chevaliers errants en affirmant qu'ils « savaient et doivent savoir de tout ; et tel d'entre eux, dans les siècles passés, s'arrêtait à faire un sermon au milieu du grand chemin, comme s'il eût pris ses licences à l'université de Paris », typique ironie cervantine qui, tout en célébrant la complémentarité des armes et des lettres, met en question le sérieux de leurs représentants.

9. « El cielo padece fuerza » (II, 58) – « usque nunc *regnum caelorum vim patitur* et violenti rapiunt illud » (Mt. 11:12). L'affirmation de Don Quichotte se situe dans le contexte où le protagoniste contemple les images sculptées de quatre saints, qui allaient embellir un reposoir. Chacun d'eux, selon l'hidalgo, faisait partie, à sa manière, du nombre des chevaliers errants : Saint Georges comme soldat et défenseur des filles, Saint Martin par le côté de sa libéralité, Saint Jacques Matamore, chevalier des escadrons du Christ et, finalement, Saint Paul, « chevalier errant pendant la vie, saint en repos après la mort [...] ». En dépit de considérer qu'ils partagent la même vocation, Don Quichotte perçoit les différences: les saints combattaient *a lo divino* tandis que lui, en tant que pécheur, il combattait à la manière des hommes ; eux, ils avaient conquis le ciel à force de bras, vu que le ciel se laisse prendre de force (c'est ici que la citation biblique est intégrée), tandis que Don Quichotte affirme ne pas savoir ce qu'il a conquis à force de ses peines.

La citation se trouve au cœur d'un des plus troublants passages de la Seconde partie du roman. En se comparant à ceux qui ont su conquérir le ciel et en ne sachant pas quel est le fruit de ses aventures, le protagoniste démontre douter de sa mission et, ce qui plus est, de sa salvation ; il ne sait pas si la force qu'il pense avoir et exercer peut lui conquérir le royaume de cieux. Il se trouve déjà engagé dans le douloureux chemin qui le conduit à la récupération de la raison et à la mort. Unamuno (1914, 366) a perçu l'amertume de ce passage où, selon son interprétation, Don Quichotte se pénètre d'ores et déjà de la sagesse de Alonso Quijano. Ce moment d'auto-réflexion et de distance prise par rapport à son identité fictive de chevalier errant est soutenu précisément par le bref énoncé de l'Évangile. Pourtant, peu avant, Don Quichotte avait affirmé, toujours avec un écho de l'Évangile selon Mathieu (7:12-13), que la profession de chevalier errant est une voie vers l'immortalité: « ¿Por ventura es asumpto vano o es tiempo mal gastado el que se gasta en vagar por el mundo, no buscando los regalos dél, sino las asperezas por donde los buenos suben al asiento de la inmortalidad? » (II, 32).

10. La dernière citation littérale à mettre en relation avec la chevalerie errante est prononcée en latin et provient du Livre de Job (17:12): « *Post tenebras spero lucem* » (II, 68). Elle s'accorde parfaitement avec l'état d'âme du protagoniste : vaincu, il revient chez soi et il lui est interdit, pour un an, d'entreprendre de nouvelles aventures.

Tout comme Job, il est en détresse ; néanmoins, il forme l'espérance de reprendre sa carrière chevaleresque. En réalité, la lumière qui allait se présenter était celle de la raison – ou de la mort chrétienne. C'est un passage où la densité des allusions livresques qui entourent la référence biblique semble être moindre, à l'exception des lieux communs de Virgile et de la doctrine stoïque présents dans l'éloge du sommeil prononcé peu avant par Sancho (Rico, II, 68, n. 11, 12). Pourtant, la citation du Livre de Job a un statut très intéressant et vaut, à elle seule, une bibliothèque, car il s'agit de la mise en abîme du roman même, prononcée par le protagoniste à la veille du dénouement ; effectivement, on le sait bien, la citation de Job est aussi la devise de l'imprimeur Juan de la Cuesta, devise qu'on retrouve sur les pages de titre des deux parties du grand roman (1605, 1615). En la prononçant, Don Quichotte évoque, dans ce jeu de miroitements typiquement cervantin, le livre dont il est le protagoniste, tout en étant conscient d'être le protagoniste du livre qu'il évoque.

La deuxième série de références bibliques n'implique pas explicitement la question de la chevalerie errante, mais vise des affirmations sur Dieu ou sur les vertus de la vie chrétienne, intégrées dans le tissu argumentatif des discours de Don Quichotte.

1. « A solo Dios está reservado conocer los tiempos y los momentos » (II, 25) – « *Non est vestrum nosse tempora vel momenta* » (Ac. 1:7). Dans l'épisode du singe devin, Don Quichotte instruit Sancho sur les dangers qu'impliquent les présages obtenus par un pacte avec le diable. Même si son discours se dirige contre la superstition et l'ignorance, le protagoniste est victime d'une mystification, car Maese Pedro, le maître du singe, n'est qu'un charlatan. Le discours raisonnable du chevalier est miné par la méconnaissance de la réalité.

2. « El cual del estiércol sabe levantar los pobres » (II, 51) – « *de stercore erigens pauperem* » (Ps. 112:7) fait partie de la lettre que Don Quichotte envoie à Sancho, gouverneur de l'île Barataria. La citation sert à souligner la capacité de l'écuyer de bien gouverner, en dépit de sa condition humble et souligne les contrastes constitutifs des protagonistes : ainsi que Don Quichotte est un fou sage, Sancho est un sot judicieux.

3.-4. « Siendo el principio de la sabiduría el temor de Dios » (II, 20) – « *Timor Domini principium Sapientiae* » (Pr. 1:7, Ps. 110:10, Si. 1:16 etc.). Don Quichotte fait l'éloge de Sancho qui vient de prononcer un discours sur l'égalité des humains devant la mort, discours qui comporte, d'ailleurs, toute une série de lieux communs sur ce thème. Le chevalier le félicite en affirmant que, à sa façon rustique, Sancho avait dit ce que pourrait dire de mieux un prédicateur (éloge ou ironie par rapport aux prédicateurs?) et qu'il pourrait même « prendre une chaire dans sa main, et s'en aller par le monde prêcher de jolis sermons ». Pourtant, dit-il, vu que le principe de la sagesse est la crainte de Dieu, il ne peut pas comprendre comment Sancho prononce des propos si sages, lui qui craint plus un lézard que Dieu. On se trouve de nouveau

devant l'ambiguïté cervantine: est-ce que les propos de Sancho sont un modèle de sagesse ou plutôt une parodie des discours des prédicateurs ? Est-ce que Sancho est vraiment sage ou bien, sa sagesse, n'ayant pas comme origine la crainte de Dieu, est plutôt illusoire ? C'est toujours l'écuyer qui semble trancher la question: il craint Dieu comme chacun de ses semblables vu que « Bien predica quien bien vive y yo no sé otras tologías », phrase qui a été interprétée comme une des preuves de l'érasme cervantin (Castro 1925, 315-317).

Cervantès vise les mêmes références bibliques au début des conseils que Don Quichotte donne à Sancho avant de devenir gouverneur de l'île Barataria : « Primeramente, ¡oh hijo!, has de temer a Dios, porque *en el temerle está la sabiduría* y siendo sabio no podrás errar en nada » (II, 42). Conformément aux normes imposées par la rhétorique, cette séquence débute par un texte d'autorité. Néanmoins, on se trouve en pleine farce, comme nous l'avons déjà souligné.

**5.-6.** « Hagamos bien a nuestros enemigos, y que amemos a los que nos aborrecen » – « *Diligite inimicos vestros, benefacite qui oderunt vos* » (Mt. 5:44, Lc. 6:27); « Dijo [Cristo] que su yugo era suave y su carga liviana. » (II, 27) – « *Iugum meum suave est et onus meum leve* » (Mt. 11:30).

Ces citations des Évangiles apparaissent dans l'aventure du braiment des *regidores*, épisode burlesque, d'origine folklorique. Interprété comme influence de l'humanisme chrétien d'Érasme, le grand discours pacifique de Don Quichotte met en lumière l'idéal moral de la paix tout en satirisant la folie humaine qui, pour des motifs ridicules, fait proliférer la violence (Arellano, *Lectura comentada*, II, 27). De nouveau, par le contexte où ils sont situés, les propos du chevalier se trouvent au centre d'un contraste comique.

**7.** La citation de II, 12, « De la abundancia del corazón habla la lengua » – « *Ex abundantia enim cordis os loquitur* » (Mt. 12:34, Lc. 6:45) met en lumière une dimension inattendue du dit biblique, en l'appliquant à l'amour (courtois).

**8.-9.** Deux citations se réfèrent au mariage chrétien et à la femme vertueuse (un thème bien cher à Cervantes): « A los dos que Dios junta no podrá separar el hombre » (II, 20) – « *Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet* » (Mt. 19:6); « La mujer honrada bien puede llamarse “corona de su marido” » (II, 21) – « *Mulier diligens corona est viro suo* » (Pr. 12:4). Ce sont deux contextes dans lesquels nous ne décelons pas de distance ironique ou d'usage du pluriperspectivisme.

### Quelques brèves conclusions

Les références bibliques – citations littérales, paraphrases ou allusions – contribuent à construire le vaste intertexte constitué par le chef d'oeuvre cervantin. Évidemment, elles ne sont jamais utilisées selon la plus accoutumée et traditionnelle manière d'interprétation des passages bibliques mise en œuvre par les textes d'édification

morale et religieuse : l'interprétation d'un passage biblique, on le sait, pouvait souvent ne pas être univoque si l'on avait en vue, au-delà du sens littéral, les sens spirituels proposés par l'allégorèse. Bien qu'on puisse être sûr que Cervantès avait connu cette manière d'interpréter les textes bibliques, il ne l'emploie en aucun cas. Cependant, dans le cas des citations littérales analysées, on peut observer qu'il se sert d'une modalité complètement différente de les situer à l'intersection de plusieurs possibilités d'interprétation. Chez lui, la citation biblique se présente, certes, sous la forme d'un texte d'autorité et sa valeur d'édification n'est jamais contestée. Pourtant, il construit des contextes où des écrits d'origines dissemblables (sacrés et profanes), d'époques distinctes (antiques et « modernes »), d'intentionnalités diverses (édification, divertissement) se laissent lire les uns par les autres, dans un exercice qui les illumine réciproquement. En plus, par l'usage constant du perspectivisme dont il est un des fondateurs, il met en évidence la possibilité d'une distance – bien des fois ironique, mais sans que le but de cette ironie soit celui de contester ou de délégitimer le contenu de la citation biblique. Le point de mire de ces stratégies nous semble être celui de proposer, dans chaque cas, une pluralité de lectures possibles à travers des points de vue distincts impliqués, en misant aussi sur la complicité du lecteur. De cette manière, les citations bibliques littérales, instrument d'autorité *per se*, constituent en même temps un instrument de la lecture critique.

D'autre part, lorsqu'elles sont attribuées à Don Quichotte, comme dans les cas que nous venons d'examiner, elles se transforment dans un outil littéraire efficace pour la configuration du profil ambivalent du protagoniste: « un *entreverado loco*, lleno de lúcidos intervalos » (II, 18). La majorité des citations bibliques attribuées par Cervantès à Don Quichotte concernent la chevalerie errante qui est, en même temps, le « domaine » de la folie du personnage. Comme fou, le protagoniste est un instrument de la parodie des romans chevaleresques ; comme sage, il est un fin lecteur des œuvres de l'Antiquité, un humaniste éclairé, un bon connaisseur de la Bible. Les textes qui se lisent de manière critique les uns par les autres (et dont les références bibliques font partie) démolissent le faux édifice des romans chevaleresques. La récupération de la raison se fait en « abolissant » cette littérature délégitimée par la folie, mais la guérison se réalise en mettant en exergue la dimension chrétienne du personnage – le seul élément qui lui reste de son côté *sage* de chevalier errant. C'est ainsi qu'est mise en valeur la dernière citation biblique prononcée par Don Quichotte, *post tenebras spero lucem* – mise en abîme du roman entier, qui illustre l'avènement de la lumière de la raison doublée de celle de la foi.

## Bibliographie

### A. Textes

- Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam*, M. Tvvedale (ed.), London, 2005, <http://vulsearch.sourceforge.net/html/>.
- Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Adiuv. B. Fischer, Iohanne Gribomont (Os.), Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1975.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, edición, introducción y notas Luis Andrés Murillo, 2 tomos, Madrid, Castalia, 1978.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, ed. del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico, Barcelona, Editorial Crítica 1998, <https://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/default.htm>.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, *L'ingénieux hidalgo Don Quichotte de la Manche*, Traduit et annoté par Louis Viardot, 2 vols., Paris, J.-J. Dubochet, 1836-1837.

### B. Études

- Bañeza Román, Celso, *Refranes de origen bíblico en Cervantes*, « Anales Cervantinos », 27, 1989, 45-77.
- Bañeza Román, Celso, *La providencia divina en Cervantes*, « Anales Cervantinos », 28, 1990, 219-230.
- Bañeza Román, Celso, *Citas bíblicas de Cervantes en latín*, « Anales Cervantinos », 31, 1993, 39-50.
- Bañeza Román, Celso, *Citas bíblicas literales de Cervantes en castellano*, « Anales Cervantinos », 33, 1995-1997, 61-83.
- Barnés Vázquez, Antonio, « *Yo he leído en Virgilio*»: la tradición clásica en el *Quijote*, Vigo, Academia del Hispanismo, 2009.
- Bataillon, Marcel, *Érasme et l'Espagne*, Genève, Droz, 1998.
- Castro, Americo, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, Hernando, 1925.
- Descouzis, Paul, *Cervantes a nueva luz. I. El „Quijote” y el Concilio de Trento*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1966.
- Fine, Ruth, *Reescrituras bíblicas cervantinas*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana Vervuert, 2014.
- Monroy, Juan Antonio, *La Biblia en el Quijote*, Barcelona, Editorial CLIE, 2016.
- Muñoz Iglesias, Salvador, *Lo religioso en el Quijote*, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, Seminario Conciliar, 1989.
- Spitzer, Leo, *Perspectivismo lingüístico en el Quijote*, en *Lingüística e historia literaria*, Madrid, Gredos, 1955 (1948), 135-187, [https://cvc.cervantes.es/literatura/quijote\\_antologia/spitzer.htm#npasn](https://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_antologia/spitzer.htm#npasn).
- Unamuno, Miguel de, *Vida de Don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra*, Madrid, Buenos Aires, Rencimiento, 1914.



**EPISODUL „AVRAAM ȘI SARA ȘI ARĂTAREA SFINTEI TREIMI  
LA STEJARUL DIN MAMVRI”, ÎN TRADUCERILE BIBLICE  
DIN MS. 45, MS. 4389, *BIBLIA DE LA 1688*  
ȘI ÎN TRADUCEREA *HRONOGRAF DEN ÎNCEPUTUL LUMII*  
DIN MS. 3517 (CCA 1658-1661)\***

MIOARA DRAGOMIR

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

**Résumé:** Le fragment de l'apparition de la Sainte Trinité aux chênes de Mamré contient une multitude de différences entre le texte de la *Chronique* et la Bible (B1688, Ms. 45, Ms. 4389), d'une part, et entre la *Chronique* et les deux chroniques grecques d'après lesquelles elle a été traduite, d'autre part. La démarche comparative que nous avons réalisée dans cet ouvrage est en mesure de faire ressortir ces différences et nous introduire dans le laboratoire du travail de la création du traducteur. Elle met en valeur les traits caractéristiques de la chronique, beaucoup plus généreux que le texte biblique, puisqu'elle permet des adjonctions, aussi bien que des omissions par rapport à la source et, suivant la même manière dont la littérature des chroniques a été écrite, le traducteur exprime dans une manière vaste tout un monde. D'une part, il cherche que le fil des faits et des événements soit respecté et que le lecteur ne perde rien de l'information présente dans les originaux écrits en grec. Par surcroît, il consulte les deux chroniques grecques et il prend tout ce qui lui semble important du texte de Kigalas qui, généralement, constitue la source principale, aussi bien que du texte de Dorothéos de Monemvasia, utilisé d'habitude comme source secondaire. D'autre part, il fait passer tout à travers son propre filtre et nous avons observé que, jugeant d'après les transformations qu'on a suivies ici, il suppose une analyse socio-psychologique fine, du talent littéraire, le désir de transmettre les faits aussi véridiquement que possible, de l'esprit encyclopédique et l'adaptation à ce qui lui semble représenter l'esprit du lieu, c'est-à-dire il essaie de tout transmettre en s'adressant à ses contemporains des Pays Roumains. Évidemment, tout passe à travers un sentiment religieux authentique et le prisme de la problématique de la croyance et du dogme orthodoxe-chrétien. Ces traits spirituels, qui se constituent partie de son fondement psychologique et spirituel, s'ajoutant à ceux que nous avons mentionnés dans d'autres ouvrages, nous déterminent de considérer que le traducteur ne pouvait être qu'une figure emblématique de la culture roumaine, que nous avons identifiée, à travers le temps – par des arguments philologiques et linguistiques –, dans la personne de l'érudit profondément préoccupé par la sphère religieuse, Nicolae Milescu Spătarul.

---

\* *L'épisode d'Abraham et de Sara et l'apparition de la Sainte Trinité aux chênes de Mamré, 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).*

**Mots-clef:** chronique, source principale/source secondaire, différences par rapport aux textes bibliques.

1. *Hronograf den începutul lumii* este o traducere din limba greacă, amplă, care, deși nu redă literal originea grecești – ba chiar, în multe locuri, le rescrie –, respectă întocmai canoanele scrierii unui cronograf. Astfel, partea de început cuprinde faptele de la facerea lumii, apoi urmează firul biblic vechi testamentar, cu istoriile sale principale. Traducătorul, pe care noi l-am identificat în persoana cărturarului Nicolae Milescu Spătarul (Dragomir 2007; Dragomir 2017), dă dovadă de un talent literar veritabil prin faptul că preia date din originalele grecești, le prelucrează și intervine, chiar, cu propriile comentarii. Se poate spune că, pentru acea dată, mijlocul secolului al XVII-lea, cca 1658-1661 – cum am datat traducerea (Dragomir 2007)<sup>1</sup> – redarea *Hronografului* în limba română cu un grad ridicat de autonomie față de original, are și trăsăturile unui act de creație.

2. Între episoadele biblice din partea de început a *Hronografului* este și acela al arătării Sfintei Treimi către Avraam și Sara, la stejarul din Mamvri. În cadrul acestui episod, am identificat o seamă de momente:

I. Dumnezeu i se arată lui Avraam când acesta avea 99 de ani și îi spune că vrea ca seminția lui să dăinuie și prin nașterea unui fiu de către Sara, soția sa, și că urmașii lui vor fi împărați.

II. Dialogul Avraam – Dumnezeu: Avraam se miră că i se va naște fiu, întrucât el și Sara sunt deja bătrâni, iar Sara este nerodnică. Se roagă ca măcar Ismail, feciorul lui și al slujnicei Agar, să trăiască și să-i fie sprijin la bătrânețe.

III. Dumnezeu îi răspunde lui Avraam că, deși Sara este nerodnică, va naște un fecior pe care îl va numi Isaac și cu care „va pune legătură mare”, iar neamul lui Ismail, pentru care Avraam se roagă, se va înmulți și va fi blagoslovit.

IV. Se arată o calitate a lui Avraam: el și Sara sunt iubitori de oaspeți. În plus, se spune despre Avraam că este drept și bun.

V. Dumnezeu li se arată lui Avraam și Sarei într-un loc ce se cheamă Mamvri, sub înfățișarea a trei bărbați, despre care traducătorul ne spune că, în realitate, reprezintă Sfânta Treime.

VI. Avraam i se adresează Sfintei Treimi la plural, dar cu un singur cuvânt, „Doamne”. Discuție asupra celor trei ipostasuri ale Trinității într-un singur Dumnezeu.

VII. Comentariul traducătorului despre obiceiul spălării picioarelor la oaspeți înainte de masă.

---

<sup>1</sup> După cum am arătat (Dragomir 2007), Ms. 3517, care este prototipul copiilor ce s-au dezvoltat din această traducere, a putut fi copiat după terminarea traducerii și înainte de 1672.



VIII. Comentariul traducătorului în care îl laudă pe Avraam ca om iubit de Dumnezeu, explicând, astfel, de ce a fost vrednic să i se arate Sfânta Treime.

IX. Comentariul traducătorului despre dumnezeirea Sfintei Treimi, care se înfățișează ca „arătare” ce nu se atinge de ospățul material oferit de Avraam.

X. Dialogul Sfintei Treimi cu Avraam și Sara, în care li se anunță din nou nașterea fiului, Isaac, la bătrânețe; Sara râde, inițial nu crede, iar Dumnezeu îi spune că la dumnezeire nimic nu este cu neputință.

XI. Explicația semnificației numelui Isaac în ebraică, preluată din cronograful lui Matheos Kigalas.

XII. Cronologizarea: Avraam era de 100 de ani la nașterea lui Isaac, iar de la Adam erau 3413 ani.

Structura acestui episod este aproape identică în B1688 și în manuscrisele biblice 45 și 4389 (Fac. 17:15-21; 18:1-16; vezi GENEZA 1988) și parțial diferită de cea din *Hronograf*:

I. Dumnezeu i se arată lui Avraam când acesta avea 99 de ani.

II. Dialogul Dumnezeu – Avraam: Dumnezeu îi spune că Sara, soția lui Avraam, îi va naște un fecior; Avraam râde, căci se știe bătrân și el, și, mai mult decât atât, Sara este nerodnică; Avraam se roagă pentru Ismail, fiul lui și al slujnicei Agar; Dumnezeu anunță din nou că Sara va naște un fiu, cu care va întări „făgăduință vécinică”, iar neamul lui Ismail se va înmulți și va fi blagoslovit.

III. Dumnezeu se arată lui Avraam și Sarei la stejarul din Mamvri, sub înfățișarea a trei bărbați.

IV. Avraam și Sara poruncesc să li se spele picioarele oaspeților și le pregătesc ospăț.

V. Sfânta Treime întreabă de Sara și îi anunță că vor avea un fiu; Sara râde, căci se știe bătrână și nerodnică.

VI. Sfânta Treime le spune că dumnezeirea poate orice și o ceartă pe Sara că a râs, iar aceasta neagă.

3. Episodul arătării Sfintei Treimi în *Hronograf*, cuprins în Glava 8, este redat atât după textul de bază de pe care s-a făcut traducerea, cronograful lui Matheos Kigalas, *Νέα σύνοψις διαφορῶν ἱστοριῶν ἀρχομένη ἀπό κτίσεως κόσμου...*, tipărit în anul 1650, la Veneția (= K), cât și după cronograful lui Dorotheos de Monemvasia, *Βιβλίον ἱστορικὸν περιέχον ἐν συνόψει διαφορούς καὶ ἐξόχους ἱστορίας...*, Veneția, 1631 (= D), care este folosit ca sursă secundară. După cum se poate observa din schema prezentării momentelor, în *Hronograf* se regăsesc toate momentele din Biblie, care sunt traduse aproape identic în B1688, în MS. 45 și în MS. 4389. Însă, spre deosebire de firul biblic, *Hronograful* prezintă și alte aspecte care fie se regăsesc parțial în textele grecești, fie pur și simplu nu apar deloc nici în acestea, și, în acest caz, reprezintă intervenția traducătorului în text și chiar putem spune, în unele situații, fără să exagerăm, că sunt creația acestuia.

a) În dialogul care se poartă prima dată când Dumnezeu i se înfățișează lui Avraam, acesta i se adresează cu apelativul *Doamne*, vocativul din limba veche pentru *domn*, iar adresarea aceasta nu se regăsește nici în Biblie, nici în cronografele grecești. De asemenea, traducătorul alege să redea aici textul lui Kigalas, în care nu apare și verbul *râse*, care exprimă o atitudine mai îndrăzneată a lui Avraam, așa cum apare în B1688 (Ms. 45 și Ms. 4389) și în D, ci numai verbe care indică pioșenia: „Iară Avraam, dac-audzî cuvîntul lui Dumnădzău, cădzu cu fața la pământu și mulțâmi lui Dumnădzău și dzîsă: «*Doamne*, eu sîntu acmu de 100 de ai...»” (f. 10<sup>v</sup>). O altă deosebire datorată rescrierii este aceea că, în Biblie, acest pasaj nu apare ca dialog cu Dumnezeu, ci ca un monolog al lui Avraam, pe care, desigur, Dumnezeu, îl aude. Tot astfel se regăsește și în D:

B1688 (Ms. 45, Ms. 4389), 17:17: Și căzu Avraam pre fața lui, și rîse, și zise *întru cugetul lui*, zicînd: „De să va naște fiu celui de 100 de ani și Sarra, de 90 de ani fiind, va naște?” (206).

K: ὁ δὲ Ἐβραῶν ἀκούσας ἔπεσεν μετὰ τὸ πρόσωπον εἰς τὴν γῆν καὶ ἐπροσκύνησε καὶ εἶπε. Τῶρα ἐγὼ ἤμῃ ἐκατὸν χρονῶν... [κζ´] (Avraam, auzind, căzu cu fața la pământ și se închină și zise: „Acum eu sunt de o sută de ani”) (27).

D: ὁ δὲ Ἐβραῶν... ἔπεσε καὶ προσκύνησε, ἐγέλασε, λέγοντας εἰς τὸν ἑαυτὸν του ὅτι τῶρα εἶμαι ἐκατὸν χρονῶν... (20) (Avraam..., căzu și se închină, rîse, spunându-și în sine sa că „acum sunt de o sută de ani”).

b) Avraam nu crede și nu mai speră să aibă copii, dar se roagă pentru Ismail, fiul pe care îl are cu slujnica lor, Agar. Pornind de la un fapt de viață, acela că oamenii văd, în general, și un sprijin în copii la bătrânețe, traducătorul exprimă acest gând pe care i-l atribuie lui Avraam: „Numai pentru Ismail mă rog, *să aibu radzăm de bătrîneață*” (f. 10<sup>v</sup>). Aceasta este o creație narativă de tip psihologic a traducătorului, căci observația nu se regăsește nici în textul biblic, nici în cele două cronografe grecești:

B1688 (Ms. 45, Ms. 4389), 17/18: Și zise Avraam cătră Dumnezău: „Ismail, acesta trăiască înaintea ta!” (206).

K: καὶ ἀποκριθεὶς Ἐβραῶν εἶπε πρὸς Κύριον. Ἰσμαὴλ αὐτὸς ζήτω ἐναντίον σου [κζ´] (Și răspunse Avraam, spuse înaintea lui Dumnezeu: „Ismail, pe acesta îl cer înaintea Ta”) (27).

D: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἀβραὰμ, εἶπε πρὸς Κύριον. Ἰσραὴλ αὐτὸς ζήτω ἐναντίον σου (20)<sup>2</sup> (id.).

c) În același dialog, prima dată când i se înfățișează Dumnezeu lui Avraam, acesta își spune prin argumente logice, dar pământești, că nu este posibil să mai aibă fii, întrucât și el, și Sara sunt bătrâni, iar Sara este nerodnică. Observăm că Dumnezeu nu îl ceartă pe Avraam pentru îndoiala sa, nici pentru faptul că a râs, ci îi repetă vestea. Ca pentru a sublinia acest aspect, traducătorul imaginează în dialog o cale în plus de comunicare, de înțelegere între ființa umană și divinitate și de aceea adaugă un pasaj în care exprimă cum, ca pentru a-i îmblânzi sufletul, Dumnezeu chiar reia argumentul lui Avraam și își întărește promisiunea:

Dzîsă Dumnădzău cătră Avraam: „*Așea iēste, cum dzîci, că muiērea ta iēste stearpă. Iar să știi că va să-ț facă fecior și să-i pui nume Isaac*” (f. 10<sup>v</sup>).

B1688 (Ms. 45, Ms. 4389), 17:19: Și zise Dumnezău cătră Avraam: „*Așa. Iată, Sarra, fămēia ta, va naște ție fecior și vei numi numele lui Isaac*” (206).

K: εἶπε δὲ ὁ Θεὸς πρὸς Ἀβραὰμ. Ὅτι ναὶ, ἡ γυνή σου ἡ Σάρρα θέλη σου γυνήση ὄν, νὰ τὸν ὀνομάσης Ἰσαάκ [κζ'] (Spuse Dumnezeu către Avraam că „da, femeia ta, Sarra, îți va naște fiu, să îl numești Isaac”) (27).

D: εἶπε δὲ ὁ Θεὸς πρὸς Ἀβραὰμ ὅτι νὰ, ἡ γυναικά σου ἡ Σάρρα/θέλλι γυνήση ὄν, καὶ νὰ εὐγάλης τὸ ὄνομα τοῦ Ἰσαάκ (20-21) (Zise Dumnezeu către Avraam că, „*iată, femeia ta, Sara, îți va naște fiu și să-i pui numele Isaac*”).

d) În prezentarea episodului în care Dumnezeu i se arată a doua oară lui Avraam, în Sfânta Treime, la stejarul din Mamvri, traducătorul reorganizează momentele naratoriale diferit atât în comparație cu Biblia, cât și cu cele două cronografe grecești. În B1688 și în cele două manuscrise, se spune direct cum i se arată Sfânta Treime, unde se afla Avraam și în care moment al zilei. În K se spune despre arătarea lui Dumnezeu la stejarul din Mamvri și cum i se adresează Avraam, apoi se explică faptul că Dumnezeu i se înfățișează lui Avraam pentru că era iubitor de oaspeți și știa să primească pe străini cum se cuvine. În D se spune că Dumnezeu i

---

<sup>2</sup> Pentru observații asupra identității unor pasaje întregi din cele două cronografe, vezi Russo (1939, 88): „în aceste două cronografe găsim sute de pagini la fel, cuvânt cu cuvânt. Dar asemănarea cea mare între ele nu se datorește numai izvorului comun pe care îl utilizează amândoi. Cigala, desigur, a avut supt ochi și a utilizat cam fără jenă pe predecesorul său [subl. n.], deși tipărea un cronograf pentru a concura tipăritura lui Dorotei”. Copierea pasajelor dintr-un cronograf scris anterior era, de fapt, maniera de alcătuire a cronografelor, care se realizau adăugându-se la fiecare nou text date noi și actualizarea împărățiilor până în zilele autorului.

se arată lui Avraam la stejarul din Mamvri – într-un pasaj mai lung asupra căruia vom reveni –, explică cum i se adresează Avraam lui Dumnezeu, apoi se expune, într-un pasaj larg (vezi infra), obiceiul din vechime, practicat atât de cei bogați, cât și de săraci, de a primi cât mai bine pe oaspeți, de a le spăla picioarele, de a le pregăti de mâncat și de băut, de a-i sluji, de a le pregăti camera de dormit peste noapte și apoi se concluzionează că, astfel, fiind și Avraam foarte bun primitor de oaspeți, Sfânta Treime a vrut să meargă la casa lui și să i se arate.

Traducătorul *Hronografului* organizează altfel succesiunea momentelor narațiunii. Mai întâi spune care erau virtuțile lui Avraam: drept, bun, iubitor de oaspeți, iar asupra ultimei calități insistă printr-o comparație lărgită, inexistentă în cronografele grecești sau în Biblie, care își are originea, din nou, în talentul literar al traducătorului și în observațiile sale de ordin psihologic: „Iar Avraam era foarte dreptu lui Dumnădzău, și bun, și priimitoriu de oaspeț, *atîta cîtu n-au mai fostu altul. Și de să vrea prileji să nu-i vie vre-ntr-o dzî oaspe la casă-le, nici ei nu mînca într-aceaia dzî?*” (f. 10<sup>v</sup>). Abia după această introducere, prin care se justifică implicit și de ce i se arată Dumnezeu încă o data lui Avraam, se spune despre vedenia în care i se arată Dumnezeu.

Ceea ce în D este prezentat pe larg despre obiceiurile primirii oaspeților, iar în K lipsește, în *Hronograf* este preluat ca idee din D, în stil enciclopedic, într-o propoziție explicativă: „Căce c-așea le-a[u] fostu obicina pre-aceaia v<reame>, întîiu să speale picioarele oaspelei, apoi să-i facă ospățu. Deaci <i-au> dus la casa lui, să-i ospeteadză” (f. 10<sup>v</sup>).

B1688 (Ms. 45, Ms. 4389), 18:1: Și să ivi lui, Dumnezău, cătră stejariul de la Mamvri, săzînd el la ușa cortului lui îneamiazăzi (208).

D: ἤξεύρετε, ὅτι οἱ παλαιοὶ ἄρχοντες, ὡσάν καὶ οἱ πτωχοὶ μίαν τάξιν εἶχαν. Ὅταν ἤθελαν νὰ ἀποδεχθοῦν ἄνθρωπον εἰς τὸ σπήτι, νὰ κάμουν μεγάλην εὐσπλαγχνίαν, πρῶτον ἔπλυναν τὰ ποδάρια του. Καὶ πολλαῖς φοραῖς αὐτοὶ τοὺς οἱ κοκυροὶ τὰ ἔπληναν, καὶ εἶχαν το διὰ μεγάλην εὐλαβείαν καὶ δόξαν πρὸς τὸν Θεόν, νὰ πλύνουν τὰ ποδάρια τῶν ξένων. Καὶ τότε τοὺς ἔβαναν νὰ καθίσουν νὰ ἀναπαυθοῦν ὀλίγον, ἕως οὗ νὰ ἐτοιμάσουν φαγητὰ, καὶ ποτὰ, νὰ βάλουν τράπεζαν νὰ τοὺς ὑπηρετήσουν, νὰ φάγουν καὶ νὰ πίνουν. Καὶ ἂν ἤθελαν νὰ ἀναπαυθοῦν τὴν νύκτα ἐκείνην, νὰ τοὺς στρώσουν τὰ καλλήτερα ῥοῦχα ὅπου εἶχαν νὰ τοὺς ἀναπαύσουν, καὶ μὲ μεγάλην εὐσπλαγχνίαν νὰ τοὺς ἀπεκβάλουν. Καὶ τόσον ἦτον ὁ Αβραὰμ εἰς τὴν φιλοξενίαν, ὅτι ἡ Ἁγία Τριάς ἠθέλησε καὶ ὑπήγεν εἰς τὸ σπήτι του, ἀπλήκουσεν, ἦγουν ἐκόνευσεν (21) (Să știți că gazdele cele de demult, atât cei bogați, cât și cei săraci, aveau o regulă. Când voiau să primească om la casa lor, să facă milă mare cu el, mai întâi îi spălau picioarele. Și de multe ori aceștia le spălau [?] și pentru o credință mare și slavă către Dumnezeu, spălau picioarele străinilor. Și atunci îi puneau să se așeze să se odihnească puțin până pregăteau mâncărurile și băuturile, să le pună masa, să le slujească, să mănânce și să bea. Și, dacă voiau să se odihnească și în noaptea aceea, întindeau cele mai bune așternuturi ca să se odihnească, și cu o mare milă îi țineau [?]. Și astfel era și Avraam, în iubirea de oaspeți, încât Sfânta Treime a vrut să meargă la casa sa, să se arate, adică să se înfățișeze).

e) Dar unde are loc propriu-zis a doua epifanie către Avraam? În *Hronograf* se spune că Dumnezeu „i s-au arătat altă dată într-un locu ce să chema Mamvri” (f. 10<sup>v</sup>). Atât în B1688, cât și în D și în K se specifică cu mai multă precizie că Sfânta Treime se arată lui Avraam la stejarul din Mamvri, iar în *Hronograf* se vorbește mai general, despre un loc numit astfel. Dar se pune întrebarea ce rol are, totuși, stejarul, pentru că din toate textele, inclusiv din *Hronograf*, reiese că vedenia era deasupra capului lui Avraam. Înțelegem din D (21) și K [κζ'] (27) că ea se afla ἐν τῆ δρῦι τῆ Μομφῆ, ceea ce ar însemna anume în stejar, pe coroana stejarului. Tot astfel reiese și din Biblie, „cătră stejariul de la Mamvri”. Traducătorul *Hronografului* nu insistă pe acest amănunt, deoarece credem că dorește să insiste asupra minunii în sine și a meritelor lui Avraam, datorită cărora este vrednic să i se arate dumnezeirea.

f) În *Hronograf* traducătorul dezvăluie faptul că cei trei bărbați care se arată lui Avraam reprezintă Sfânta Treime și, în continuare, spune că Avraam înțelege că vedenia care i se înfățișează este însăși Sfânta Treime, despre care dreptii din Vechiul Testament aveau pre-știință prin harul pe care îl aveau. Traducătorul insistă asupra dogmei trinității într-o singură divinitate, pe care o simte și o recunoaște Avraam: „Și căută Avraam și vădzu trei voinici unde sta deasupra lui. Ce nu era acei trei voinici, ce era Svînta Troiță. Și dacă-i vădzu, el vru să le dzică dumnevoastră și nu putu, ce dzisă numai ca unui om, Doamne, a tute trei un cuvîntu, că cunoscu Avraam că ieste Svînta Troiță” (f. 10<sup>v</sup>). În Biblie, evident, nu se poate discuta despre dogmă, ci doar se precizează: B1688 (MS. 45, MS. 4389), 18:2: „Și, căutînd cu ochii lui, văzu și, iată, trei bărbați sta deasupra lui”.

Traducătorul insistă asupra discuției despre cele trei ipostasuri ale Sfintei Treimi, căreia Avraam vrea inițial să i se adreseze ca mai multor persoane, „să le dzică dumnevoastră”, adică utilizând pronumele de politețe la plural<sup>3</sup>, dar își dă seama că este vorba despre dumnezeirea căreia i se închina și, de aceea, se adresează la singular, cu vocativul din limba veche pentru *domn*, anume *doamne*. Traducătorul marchează într-un mod cât se poate de clar acest aspect, și anume adresându-se direct cititorilor și atrăgând atenția asupra diferenței din exprimarea lui Avraam:

Și dacă-i vădzu, el vru să le dzică dumnevoastră și nu putu, ce dzisă numai ca unui om, *Doamne*, a tute trei un cuvîntu, că cunoscu Avraam că ieste Svînta Troiță. Pentru-aceasta dzisă cătră dînșii: „*Doamne*, de am știre înaintea Ta, să gășăscu dar de la Tine, nu treace pre lîngă robul tău, să aducă apă și să spălăm picioarele voastre. *Vedeț*,

---

<sup>3</sup> Despre folosirea pronumelui de politețe la plural în *Hronograf* și în limba veche, în general, am susținut comunicarea care va fi publicată în volum la Editura Academiei, *Pronumele de politețe ca element în localizarea textelor vechi. Formele dumneata, dumnevoastră, de la româna literară veche la epoca modernă. Aplicație: Hronograf den începutul lumii (1658-1661)*, text prezentat la colochiul „Unitate lingvistică – Unitate teritorială. Rolul limbii române în Unirea de la 1918”, Iași, 30-31 mai 2018.

*fraților, că Avraam au dzîs întîiu numai un nume, iar apoi el dzîsă «Să spălăm picioarele voastre»”.*

Discuția asupra acestei problematice este scurtă în K și de întindere mai mare în D, unde are o tentă filozofic-creștină. Traducătorul *Hronografului* redă esențialul dogmei insistând asupra diferenței în adresarea la singular, respectiv la plural.

Adresarea către cititor (*vedeți, fraților*) are echivalent în K un pasaj care se află în altă secvență, dar care, deși este de aceeași factură, are, totuși, o formulare diferită: ἀκούετε χριστιανοί μου, τι χάριν δίδοι ἡ φιλοξενίας [κζ´] (Ascultați, creștinii mei, ce dar oferă iubirea de oaspeți) (27). Observăm câteva diferențe între cronograful grecesc și traducere. Pe când în K se folosește apelativul *creștinii mei*, traducătorul spune *fraților*, adică așa cum se obișnuiește și până astăzi în biserica ortodoxă română sau într-o adresare familiară, apropiind, astfel, pe cititor de subiectul și tema abordate. Apoi, verbul selectat de traducător este unul ce nu implică auzul (*ascultați*), ca în K, ci văzul, atât cu ochii minții, cât și concret, așa cum ar fi privitul unei icoane, adică imperativul *vedeți* are sensul ‘a fi atent, a băga de seamă’ și include și sememul ‘a înțelege’.

g) În *Hronograf*, traducătorul are propriile concluzii în privința dreptului Avraam. Fragmentul cuprinde cuvinte encomiastice, admirative, exprimate în fraze exclamative, și, încă o dată, este repetată justificarea venirii Sfintei Treimi la casa lui Avraam, adică faptul că acesta este iubitor de străini și drept: „O, preafericite Avraame, și <prea>lăudate, ce oaspeț grei<sup>4</sup> au priimit de ȝ-au venit la casa! Dară <tu> drag ai fostu lui Dumnădzău pentru direptățile tale, de ȝ-au venit <la> casă Svînta Troiță” (f. 11<sup>r</sup>).

Acest moment, desigur, nu există în Biblie, iar în cronografele grecești este cu totul altfel prezentat. De fapt, numai în K autorul se adresează cititorilor și aduce ca explicație a binecuvântării date lui Avraam faptul că era iubitor de oaspeți, nu și pe acela pe care insistă traducătorul, anume că era drept lui Dumnezeu. De asemenea, observăm că în K nu apar cuvintele laudative și admirația pe care le întâlnim în *Hronograf*:

K: ἀκούετε, χριστιανοί μου, τι χάριν δίδοι ἡ φιλοξενίας ἐπειδὴ ὁ πατριάρχης Ἀβραάμ ἦτον κατὰ πολλὰ φιλόξενος, ἐκατεδέχθη ἡ Ἁγία Τριάς καὶ ὑπήγη εἰς τὸ σπήτη του, καὶ ἐφιλοξενήθη [κζ´] (Ascultați, creștinii mei, ce dar oferă iubirea de oaspeți, deoarece patriarhul Avraam era foarte iubitor de oaspeți, a primit Sfânta Treime să meargă la casa lui și a fost bine primită) (27).

În *Hronograf*, după cum se poate observa, ideile din acest scurt fragment sunt rescrise și structurate într-o altă ordine, adresările sunt adaptate mediului românesc, iar firul

<sup>4</sup> În ediția ms. 86, realizată de Gabriel Ștrempel, *Cronograf tradus din grecește de Pătrașco Danovici*, este scris *trei*.

narativ pe care îl construiește traducătorul cuprinde și un epitet, „oaspeți *grei*”, care accentuează importanța oaspetelui divin.

h) Un alt moment care nu există nici în Biblie, dar nici în cronografele grecești, este un comentariu profund și evlavios al traducătorului despre dumnezeirea Sfintei Treimi – care „era numai *arătare*” – și lumea materială, pe care o transcende: „Iar dacă-i dusă acasă, le feace osp<ăț>. Ce ospățu trebuia Svintei Troiță sau ce să mănince dumnădzăirea? Numai dac-au ședzut la masa lui Avraam, părea că să ospeteadză. <Iară> era numai arătare” (f. 11<sup>r</sup>).

i) Ca răspuns la adresarea Sfintei Treimi către Sara și la anunțul că va naște fiu, aceasta are aceeași atitudine ca și Avraam. Traducătorul inserează o scurtă observație care umanizează personajul, construind un fir narativ al faptelor nu numai credibil, ci și cu mult mai viu: „Iară Sara sta den dosul lui Avraam și <dac>-au audzîtu de născut, ea rîsă cătinel dentru dînsă” (f. 11<sup>r</sup>). Prin adăugirea *dentru dînsă*, care anterior apare și în cazul lui Avraam și indică faptul că Sara se gândea în sinea ei la imposibilitatea de a mai avea copii, dar mai ales prin adverbul *cătinel*, traducătorul creează o atmosferă veridică, prezentând întreaga scenă ca și cum ar fi fost de față. Adverbul în sine, specific limbii vechi<sup>5</sup>, este mai rar folosit și este sugestiv în acest context. În Biblie și în textele grecești, această determinare a verbului *a rîde* nu apare, iar precizarea care indică interiorizarea stării, *dentru sine*, apare numai în Biblie:

B1688 (Ms. 45, Ms. 4389), 18:12: Și rîse întru sine Sarra, zicînd.

K: ἡ δὲ Σάρρα ἔστεκεν ὀπίσω εἰς τὸν Ἀβραάμ, καὶ ἀκούοντας ἐγέλασεν [κζ´] (Sarra stătea în spatele lui Avraam și, auzînd, rîse) (27).

D: ἡ δὲ Σάρρα ἔστεκεν ὀπίσω ἀπὸ τὸν Ἀβραάμ, καὶ ὡς ἤκουσεν ὅτι νὰ κάμη παιδί, ἐγέλασεν (Sarra stătea în spatele lui Avraam și, cînd auzi că va naște copii, rîse) (21).

j) Scena apariției Sfintei Treimi la stejarul din Mamvri se încheie în *Hronograf* și în Biblie cu cuvintele pe care Sfânta Treime i le adresează Sarei. Aceasta percepe și ca pe o muștrare întrebarea „Ce rîsă Sara au căce vasă facă feciori?” (f. 11<sup>r</sup>), pe care i-o adresează indirect Dumnezeu, și, de aceea, reacția ei este aceea de a se apăra și de a nega că a răspuns astfel cuvîntului lui Dumnezeu. Ca pentru a respinge total atât imposibilitatea la care se gîndise, cât și propria reacție, considerate de ea însăși ca o

---

<sup>5</sup> În Gheție (1975, 175) se explică forma *cătinel* „prin contaminarea dintre *cătelin* și *încetinel*”. Acest adverb apare la sfârșitul secolului al XVII-lea, în unele texte din Moldova, Muntenia și Transilvania; vezi ILR (1532-1780, 335). În DA se propune următoarea etimologie: „Din lat. pop. *\*cautelînus* sau *\*cautelēnus* «cu precauțiune, în mod prevăzător» (din *cautela* «prevedere»). Cuvîntul s-a simțit, prin etimologie populară, compus din *caute* și *lenis* [...]. După analogia lui *încetinel*, i s-a modificat sensul și s-a metatezat forma mai veche *cătelin* în *cătinel*”.

impietate, negația Sarei este dublă. Când traducătorul redă verbul din textul grecesc prin două verbe, spunând „Iar Sara *să scândăli* <și *să*> *lepădă* cum n-au rîsu” (f. 11<sup>r</sup>), el vrea să arate că Sara dorește, pe de o parte, să se apere și să îndepărteze reacția ei (*se scândăli*), iar pe de altă parte, să o nege (*să lepădă*), ca, astfel, să o facă uitată, căci era evlavioasă și avea frică de Dumnezeu. În B1688 (și Ms. 45, Ms. 4389), Dumnezeu întărește muștrarea că Sara, prin reacția ei, a gândit greșit și, ca să-i îndepărteze orice îndoială din suflet, dar, probabil, și pentru ca muștrarea să fie auzită, deopotrivă, de Avraam – căci și el rîsesse când Dumnezeu îl anunță același lucru la prima epifanie –, nu îi lasă ultimul cuvânt Sarei, care neagă și se apără.

În cronografele grecești, dialogul nu se prelungește, ci se spune că Sara neagă, pentru că se temea de Dumnezeu.

B1688 (Ms.45, Ms. 4389), 18:15: Și să lepădă Sarra, zicînd: „N-am rîs”, pentru că s-au temut. Și zise: „Ba ce, ai rîs!”.

K: ἡ δὲ Σάρρα φοβηθεῖσα ἀρνῆθη πῶς ἐγέλασεν ὅμως κάθως εἶπεν ὁ Κύριος, ἐγγαστρῶθη ἡ Σάρρα [κζ'] (Sara, temătoare, negă că a rîs, totuși, după cum a spus Domnul, a rămas însărcinată).

D: ἡ δὲ Σάρρα ὡς ἤκουσεν οὕτως, ἀρνῆθη ὅτι ἐγέλασε, διότι ἐφοβήθη διὰ τὸν Κύριον (21) (Sara, cum auzi aceasta, negă că a rîs, deoarece îi era frică de Dumnezeu).

k) În sfârșit, concluzia întregului episod este exprimată în *Hronograf* într-un mod care nu lasă loc de îndoială și, în același timp, din care reiese însăși credința celui care o exprimă, a traducătorului: „<Nimic nu> iește în deșertu la Dumnădzău, nici un lucru” (f. 11<sup>r</sup>). Exprimarea este aproape axiomatică prin repetarea „nici un lucru”, care anulează orice urmă de dubiu. Și în cronografele grecești se neagă de două ori, însă în *Hronograf* negația absolută este structurată în așa fel încât se realizează, de fapt, de trei ori: o dată prin pronumele negativ *nimic*, apoi prin negația verbului *nu este în deșert*, apoi prin reluarea prin adverbul negativ *nici un lucru*.

B1688 (Ms. 45, Ms.4389), 18:14: Au doară nu să poate lîngă Dumnezău cuvîntul?

K: οὐκ ἀδυνατήση παρὰ τῷ Θεῷ πᾶν ῥῆμα [κζ'] (Nu este imposibil la Dumnezeu nici un cuvânt).

D: κανένα πρᾶγμα δὲν ἀδυνατεῖ τῷ Θεῷ (21) (Nici un lucru nu este imposibil la Dumnezeu).

4. Concluzia noastră este că fragmentul arătării Sfintei Treimi către Avraam și Sara la stejarul din Mamvri cuprinde o sumă întregă de diferențe între textul

<sup>6</sup> În gramatica actuală aici ar fi chiar un adjectiv pronominal negativ.



*Hronografului* și Biblie (B1688, Ms. 45, Ms. 4389), pe de o parte, și între *Hronograf* și cele două cronografe grecești de pe care a fost tradus, pe de altă parte. Demersul comparativ pe care noi l-am realizat în această lucrare este în măsură să arate aceste diferențe și să ne introducă în laboratorul de lucru al creației traducătorului. El valorifică trăsăturile specifice cronografului (pentru definiție și alte observații vezi cele prezentate în Dragomir 2007, 11-15), care oferă mai multă larghețe decât textul biblic, în sensul că permite atât adăugiri, cât și omisiuni față de sursă și, în aceeași manieră în care este scrisă literatura cronografelor, traducătorul exprimă într-un mod cuprinzător o întregă lume. Pe de o parte, urmărește ca firul faptelor și al evenimentelor să fie respectat și cititorul să nu piardă nimic din informația prezentă în originalele grecești. Mai mult decât atât, consultă ambele cronografe grecești și preia tot ceea ce consideră important atât din cel al lui Kigalas, care, în general, este sursa principală, cât și din cel al lui Dorotheos de Monemvasia, utilizat de obicei ca sursă secundară. Pe de altă parte, totul este trecut prin filtrul propriu, care, din transformările pe care le-am urmărit aici, observăm că presupune o fină analiză socio-psihiologică, talent literar, dorința de a transmite cât mai veridic faptele, spirit enciclopedic și adaptarea la ceea ce știe că ar putea reprezenta spiritul locului, adică încearcă să transmită exhaustiv faptele, adresându-se contemporanilor săi din Țările Române. Desigur, totul este trecut printr-un autentic sentiment religios și prin prisma problematicii credinței și dogmei ortodox-creștine. Aceste trăsături spirituale, care se constituie ca parte a *bazelor sale psihologice și spirituale*<sup>7</sup>, alături de cele pe care le-am prezentat în alte lucrări, ne determină să considerăm că traducătorul nu putea fi decât o personalitate a culturii române, pe care, cu argumente filologice și lingvistice, am identificat-o de-a lungul timpului (Dragomir 2007; Dragomir 2017) în persoana cărturarului cu profunde preocupări în sfera religioasă, Nicolae Milescu Spătarul.

## Bibliografie

### A. Izvoare

B1688 = *Biblia. Dumnezeiasca scriptură veche și nouă*, București, 1688; vezi GENEZA 1988.

D = Dorotheos de Monemvasia, *Βιβλίον ἱστορικὸν περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἕξόχους ἱστορίας...*, Veneția, 1631.

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

---

<sup>7</sup> Pentru a denumi un tot ce cuprinde trăsăturile care determină modul de traducere pe care l-am observat aici, am studiat monografia *Alexandru Philippide*, de Carmen-Gabriela Pamfil, București, Editura Litera Internațional, 2008, de unde am preluat conceptul de *bază psihologică/spirituală*, concept fundamental al doctrinei A. Philippide – G. Ivănescu.

- K = Mattheos Kigalas, *Νέα σύνοψις διαφορῶν ἱστοριῶν 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. 3517 = Manuscrisul rom. nr. 4317 de la Biblioteca Academiei Române, care conține prototipul copiilor traducerii *Hronograf den începutul lumii* (fără foile de la început).
- MS. 4389 = Manuscrisul rom. nr. 4389 de la Biblioteca Academiei Române; conține traducerea Vechiului Testament realizată de (probabil) Andrei Panoneanu; vezi GENEZA 1988.

## B. Literatură secundară

- 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.
- DA = *Dicționarul limbii române*, tomul I, Partea a II-a, litera C, București, tipografia ziarului „Universul”, 1940.
- Dragomir, Mioara, *Hronograf den începutul lumii (Ms. 3517). Studiu lexicologic*, vol I, *Descrierea lexicului. Raportare la lexicul din traducerile mitropolitului Dosoftei. Raportare la lexicul epocii*, vol. II, *Aplicarea conceptului de bază psihologică/spirituală în lingvistică și filologie. Hronograful este traducerea lui Nicolae Milescu Spătarul*, Iași, Editura Doxologia, 2017.
- Dragomir, Mioara, *Hronograf den începutul lumii (ms. 3517). Probleme de filologie*, Iași, Editura Trinitas, 2007.
- Gheție, Ion, *Baza dialectală a românei literare*, București, Editura Academiei, 1975.
- ILR = Chivu, Gh./Costinescu, Mariana et. al., *Istoria limbii române literare. Epoca veche (1532-1780)*, Ion Gheție (coord.), București, Editura Academiei Române, 1997.
- Russo, Demostene, *Studii istorice greco-române. Opere postume*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol I”, 1939.

# AUTORITÉ ET NOTORIÉTÉ D'UNE TRADUCTION. QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LA TRADUCTION FRANÇAISE DU *PSAUTIER*

PAR LE PÈRE ARCHIMANDRITE PLACIDE DESEILLE\*

FELICIA DUMAS

Université « Alexandru Ioan Cuza » de Iași

*felidumas@yahoo.fr*

**Abstract:** This paper aims to reflect on the notion of *popularity* of a translation starting with the analysis of the reception in the French culture of *The Book of Psalms of The Septuagint* translation, made by father archimandrite Placide Deseille, one of the greatest contemporary French Orthodox theologians. Considered as the best French version of The Book of Psalms, especially in the Orthodox world, this translation didn't cease to be improved by its author and it has at least two editions published by the Orthodox monasteries founded by him in France. The notion of *popularity* will be analysed in connection with other relevant concepts of the translation reception and criticism such as: translation and translator authorship, success of a certain translation and its cultural recognition.

**Keywords:** popularity, translation, translator authorship, The Book of Psalms, Orthodoxy, French.

## 1. Argument

Nous nous proposons de réfléchir sur la notion de *notoriété* d'une traduction, à partir de l'analyse de la réception dans la culture française de la traduction du *Psautier des Septante*, réalisée par le père archimandrite Placide Deseille, l'un des plus grands théologiens orthodoxes français contemporains. Considérée comme la meilleure version française des Psaumes, dans le milieu orthodoxe surtout, cette traduction n'a pas cessé d'être retravaillée par son auteur, et connaît au moins deux éditions publiées par les monastères orthodoxes qu'il a fondés en France. La notion de *notoriété* sera analysée en liaison avec d'autres concepts relevant de la critique et de la réception des traductions, tels : l'autorité du traducteur et de la traduction, la popularité de la traduction, sa reconnaissance culturelle et son succès manifestés au niveau d'un continuum (culturel) qui s'établit entre elle (en tant que texte cible) et le texte source, à travers l'acte traductif (Dumas 2018b).

---

\* *Authority and Reputation of a Translation. Some Reflections on Father Archimandrite Placide Deseille's French Translation of the Psalter.*

## 2. La traduction en français du Psautier et l'autorité du traducteur

Moine athonite français, fondateur de deux monastères orthodoxes à statut de métochia (ou dépendances) du monastère de Simonos Petra en France, le père archimandrite Placide Deseille est également l'auteur de la meilleure traduction du Psautier des Septante<sup>1</sup> en langue française, selon les affirmations de Jean-Claude Larchet, l'un des théologiens orthodoxes français les plus renommés, réputé comme parcimonieux en matière de qualificatifs d'appréciation et plutôt critique à l'égard des publications orthodoxes en général. Il la considère comme « insurpassée » dans une recension publiée sur le site « orthodoxie.com »<sup>2</sup> et réitère cette affirmation dans un livre paru en 2016, intitulé *La vie liturgique* : « La meilleure version française du *Psautier des Septante* est celle du P. Placide Deseille, *Les Psaumes. Prières de l'Église*, Paris, 1979 » (Larchet 2016, 100). Cette édition de 1979, qui figure parmi les premières, a été suivie par beaucoup d'autres, parues en France ou en Grèce, comprenant toujours, en plus de la version française des Psaumes, une *Introduction* du traducteur, de plus en plus détaillée et riche, qui représente en fait ce que nous avons appelé ailleurs, à partir de la terminologie de Genette, un paratexte traductif (Dumas 2018c, 104). Nous ferons référence dans ce travail à l'une des éditions les plus récentes, publiée en 2015 aux éditions des deux monastères fondés par le père archimandrite en France, le monastère Saint-Antoine-Le-Grand et le monastère de Solan. Comme pour les éditions précédentes, la version française des vingt cathismes du Psautier est suivie de la traduction de la « stichologie des neuf odes bibliques », des hymnes directement empruntées au texte des Écritures, qui sont chantées à l'office des Matines ou de l'Orthros, dans la pratique liturgique de l'Église orthodoxe. Pratiquement toutes les éditions du Psautier liturgique orthodoxe comprennent après les textes des Psaumes, le texte intégral de ces neuf odes<sup>3</sup>. Et le père archimandrite Placide Deseille, excellent connaisseur de l'origine et de la structure des offices liturgiques, n'a fait que respecter, en publiant sa version française du

<sup>1</sup> Une précision lexicale s'impose quant à l'emploi de la forme du pluriel *-les Septante-*, tant par le père archimandrite Placide Deseille, que par le grand théologien laïc français Jean-Claude Larchet (2016, 100), pour désigner en français la traduction grecque de la Bible. Elle l'emporte, du point de vue de l'usage, sur la forme du féminin singulier *-la Septante-*, mentionnée également comme « plus rare » par le Tlf : <http://stella.atif.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=133710270>; consulté le 16 novembre 2020), mais proposée néanmoins comme entrée lexicographique par le dictionnaire des Mots du Christianisme (Le Tourneau 2005, 581).

<sup>2</sup> <http://www.orthodoxie.com/lire/recensions/recension-psaut/>.

<sup>3</sup> Appelées en roumain « Cântările lui Moise » : cf. *Psaltirea Proorocului și împăratului David*, tipărită sub îndrumarea și cu purtare de grijă a Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

Psautier, cet usage<sup>4</sup>. Le paratexte traductif représenté par son *Introduction* de soixante-cinq pages est inséré dans un paratexte de la traduction (Dumas 2018c, 104), qui inclut également des notes finales à fort caractère herméneutique, et quelques textes rédigés par le père traducteur en tant qu'éditeur de sa version française du *Psautier des Septante*. Appelés « appendices », ces péri-textes (Genette 1982, 10)<sup>5</sup> avoisinants, d'explicitation de nature liturgique (ou culturelle) sont structurés en trois parties : la répartition des cathismes du Psautier à l'office divin, la répartition des Psaumes fixes à l'office divin, et la présentation des thèmes des Psaumes. Le contenu liturgique spécialisé (dans le sens de technique) de ces textes et la terminologie employée dès leurs titres<sup>6</sup> (toujours spécialisée) suggèrent la destination de cette traduction, à savoir son usage liturgique. Autrement dit, le père archimandrite n'envisage pas sa démarche traductrice comme une retraduction littéraire, mais comme un acte traductif à motivation et visée pratique, liturgique et confessionnelle. Par retraduction littéraire, nous comprenons ici dans le sillage d'Enrico Monti (Monti 2011, 12) et de Jean-René Ladmira<sup>7</sup>, une démarche traductrice d'amélioration, engendrée donc par une critique des traductions précédentes. Ce n'est pas non plus une traduction d'érudit, faite pour le plaisir de son érudition, comme c'est le cas de l'admirable traduction de Meschonnic (2001), même si l'érudition du traducteur se fait montrer de façon évidente tant dans son *Introduction* que dans ses magnifiques notes finales.

Nous avons affaire à une traduction vivante et confessionnelle ; une traduction du *Psautier des Septante*, faite par un orthodoxe pour des orthodoxes, à usage liturgique chrétien-orthodoxe ; une traduction qui puisse être utilisée lors des prières de l'Église ou des prières personnelles des fidèles désireux de vivre une vie chrétienne authentique, de prière et de progrès spirituel :

Les Psaumes sont admirablement adaptés à l'expression de la prière chrétienne : nous y retrouvons, formulées d'une façon puissamment évocatrice, toutes les grandes attitudes intérieures que le Christ a fait siennes et qu'il revit en nous : supplication confiante, abandon, complaisance dans la volonté divine, action de grâces et louange. C'est pourquoi les Psaumes constituent le fondement de l'office divin et

---

<sup>4</sup> Archimandrite P. Deseille, *L'Office du Matin dans l'Église Orthodoxe*, in « Témoignage et Pensée Orthodoxes », 9-10, 1999, <http://perso.orange.fr/eglise.orthodoxe.grecque/ORTHROS.htm>.

<sup>5</sup> Nous comprenons la notion de péri-texte dans l'acception de Genette (1982, 10), qui la définit comme un paratexte situé à l'intérieur du livre, qui comprend le titre, le(s) sous-titre(s), les intertitres, les noms de l'auteur et de l'éditeur, la date d'édition, la préface, les notes, les illustrations, la table des matières, la postface, la quatrième de couverture.

<sup>6</sup> Cathisme : « Groupe de psaumes (en général neuf par cathisme) : pour leur usage liturgique, les 150 psaumes sont groupés en vingt sections appelées cathismes, eux-mêmes divisés en d'autres sections plus petites appelées stichologies » (Dumas 2010, 64).

<sup>7</sup> Qui considère la retraduction comme une « deuxième traduction de qualité, par rapport à une première qui ne serait pas suffisante » (Ladmiral 2011, 39).

spécialement de l'office monastique. Mais nos saints Pères ne priaient pas avec les psaumes seulement lors des offices à l'église. Les psaumes étaient l'aliment principal et comme le moule de leur prière privée. Cet usage des psaumes dans la prière privée est fort important ; il peut être un très efficace facteur d'unité dans notre vie spirituelle, en accordant pleinement la prière personnelle avec la piété liturgique (Deseille 2013, 87).

Le côté confessionnel de cette traduction se définit et s'individualise au niveau du choix du texte-source, précisé et explicité par le père archimandrite dans son *Introduction* :

La plupart des Églises Orthodoxes utilisent aujourd'hui encore, pour les Psaumes comme pour le reste de l'Écriture Sainte, l'ancienne version grecque des Septante, ou des traductions en d'autres langues établies sur ce texte grec. [...] L'attachement aux Septante est une forme de la fidélité à la Tradition, au sens proprement théologique du terme (Deseille 2015, I).

Cette précision est fort importante, tant du point de vue traductologique, que du point de vue culturel et cultuel. Le résultat de la traduction du père archimandrite n'est pas un Psautier quelconque en langue française (il y en a eu d'autres, et d'excellente qualité, tel qu'il le précise dans son *Introduction*<sup>8</sup>), mais une version française du *Psautier des Septante*. Cette option théologique et confessionnelle (le père Placide évoque l'attachement et la fidélité à la Tradition fort respectée dans l'Orthodoxie) est visible dès le seuil de cette traduction, représenté par son titre. Le titre de la version française représente la transposition dans la langue cible du nom du texte-source de la traduction : *Les Psaumes. Le Psautier des Septante*, traduit, présenté et annoté par archimandrite Placide Deseille<sup>9</sup>. On remarque ainsi une mise à l'honneur et une valorisation culturelle du texte-source (considéré comme tel au niveau de ce processus traductif précis) par le texte-cible. Cette option traductive quant au choix du texte-source a une double fonction, à la fois culturelle (il s'agit de l'une des premières traductions du *Psautier des Septante* en langue française<sup>10</sup>, les autres traductions des Psaumes étant faites en général selon le texte hébreu et dans

---

<sup>8</sup> Les traductions de Dhorme dans la *Bible de la Pléiade*, de Chouraqui dans sa version de la Bible, ou des traductions des Psaumes incluses dans les versions françaises de la *Bible de Jérusalem* ou de la *Traduction œcuménique de la Bible* (cf. Deseille 2015, XLIV).

<sup>9</sup> Monastère Saint-Antoine-Le-Grand, monastère de Solan, 2015.

<sup>10</sup> Une traduction plus ancienne et peut-être, la première traduction des *Psaumes des Septante* en français a été entreprise par l'helléniste français Pierre Giguët à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle : *La Sainte Bible*, traduction de l'Ancien Testament d'après les Septantes par P. Giguët, vol. III, Paris, Librairie Poussielgue Frères, 1872. Dans le cadre du projet de la traduction de la *Bible d'Alexandrie* initié par Marguerite Harl et hébergé par les Éditions du Cerf, on n'a pas encore publié une version française des *Psaumes des Septante*.

le cadre contextuel de la traduction intégrale de la Bible) et confessionnelle, précisant d'emblée sa spécificité d'usage, « normative » dans les Églises Orthodoxes. En mettant en vedette le choix délibéré de traduire le *Psautier des Septante* utilisé dans la pratique liturgique des Églises Orthodoxes, le père archimandrite Placide Deseille accomplissait ainsi la mise en place d'un continuum culturel-confessionnel dans la culture d'accueil (Dumas 2018b), à travers la transmission des particularités « confessionnelles » dont est porteur le texte-source, particularités présentées en détail dans son *Introduction* du traducteur :

La Bible des Septante apparaît vraiment comme la Bible de l'Église apostolique. [...] Pour les Pères de l'Église, la Bible authentique ne pouvait être que la Bible grecque des Septante. Le lien étroit qui unit la version des Septante au Nouveau Testament, aux Pères de l'Église et aux textes liturgiques, explique donc que, pour l'Église orthodoxe, l'utilisation liturgique d'une version faite directement sur l'hébreu briserait l'unité et l'harmonie qui existe entre son enseignement doctrinal, sa vie spirituelle et ses textes liturgiques, et lui ferait perdre l'un des signes majeures de sa catholicité historique, de son identité à travers le temps avec l'Église des Apôtres et des Pères (Deseille 2015, VIII, IX, XII, XIII).

Ce continuum culturel-confessionnel prend place sur le terrain d'une « intersémiotité culturelle » (pour reprendre une expression de François Rastier (2009, 94), grâce à l'absorption des contenus théologiques et spirituels du texte-source par une certaine spécificité de la culture-cible. Cette spécificité fait référence au rayonnement de plus en plus important de l'Orthodoxie en France, manifesté par le nombre croissant de paroisses et de communautés monastiques orthodoxes fondés les derniers temps (notamment de juridiction roumaine, d'ailleurs) et des publications chrétiennes-orthodoxes, rédigées ou traduites en langue française. La réussite de cette entreprise traductologique et culturelle de taille a été garantie par l'autorité du traducteur. Et le père archimandrite Placide Deseille a été le traducteur parfait, providentiel oserait-on presque dire, du *Psautier des Septante*, crédité culturellement et théologiquement pour ce faire traductif par une autorité incontestable. Avant de nous arrêter davantage sur la notion d'autorité et ses implications culturelles et traductologiques, mentionnons le fait qu'en langue française, pour l'usage liturgique orthodoxe, les Psaumes ont été traduits aussi par le père Denis Guillaume, ancien moine uniaste devenu orthodoxe vers la fin de sa vie et le traducteur le plus prolifique des textes liturgiques orthodoxes, qui ne les a toutefois pas traduits à part, sous la forme d'un Psautier, mais tels qu'il les a rencontrés dans les livres et les offices liturgiques. Une autre version en français du Psautier « orthodoxe » a été publiée en 2007 aux éditions du Cerf par la moniale

Anastasia, qui l'a traduit d'après la version slavonne du texte grec des Septante<sup>11</sup>. Dans ce dernier cas, il s'agit donc d'une autre traduction, qui à son tour peut être considérée comme seconde. Enfin, une troisième traduction française et la plus récente, publiée en 2014, appartient aux moines orthodoxes français du monastère de Cantauque, de juridiction roumaine, et il s'agit toujours d'une traduction du *Psautier des Septante*<sup>12</sup>.

Comme nous le verrons par la suite, c'est l'autorité théologique, monastique et culturelle du père archimandrite Placide Deseille, dont l'excellente connaissance du grec était également connue dans les milieux ecclésiastiques et chrétiens français, qui a contribué à la réussite de son acte traductif et par la suite, à la notoriété et la popularité de sa traduction.

Nous avons réfléchi ailleurs sur la notion de l'autorité du traducteur (Dumas 2018a), en insistant sur deux aspects fondamentaux qui la caractérisent, à savoir son infaillibilité et sa reconnaissance unanime.

L'infaillibilité fait référence à la puissance de l'acte d'autorité, conférée par un statut privilégié de son auteur, acte qui ne suscite point de réaction ou de controverse, étant accepté tel quel et reconnu par toute une communauté sociale et culturelle :

L'être revêtu d'autorité est donc nécessairement un agent, et l'acte autoritaire est toujours un véritable acte (conscient et libre). Or, l'acte autoritaire se distingue de tous les autres par le fait qu'il ne rencontre pas d'opposition de la part de celui ou de ceux sur qui il est dirigé. [...] L'Autorité est la possibilité qu'a un agent d'agir sur les autres (ou sur un autre), sans que ces autres réagissent sur lui, tout en étant capables de le faire (Kojève 2004, 57).

L'autorité est donc reconnue socialement et dans notre cas, religieusement, de façon unanime :

L'autorité repose sur la reconnaissance. [...] Ainsi la reconnaissance de l'autorité est toujours liée à l'idée que ce que dit l'autorité n'est pas arbitraire ni irrationnel, mais peut être compris dans son principe (Gadamer 1960, 300-301).

Et le père archimandrite Placide Deseille a été (et continue de l'être) unanimement reconnu et respecté par les orthodoxes de France, quelques soient leurs origines et leurs juridictions, comme un véritable repère et une autorité spirituelle et théologique incontestable, pour la rigueur et la fermeté de ses écrits de théologie patristique et de spiritualité, pour l'authenticité et l'humilité de sa vie monastique,

---

<sup>11</sup> *Psautier liturgique orthodoxe. Version de la Septante*, traduction, introduction et notes par Delphine Weulersse (Moniale Anastasia), préface par Boris Bobrinskoy, Paris, Éditions du Cerf, 2007.

<sup>12</sup> *Psautier selon la version grecque des Septante*, Monastère la Théotokos et saint Martin, domaine de Cantauque, 2014.



pour toutes les vertus évangéliques vécues et assumées pleinement dans sa pratique du monachisme athonite, dans un esprit profondément chrétien, orthodoxe, et en langue d'expression française (Dumas 2019a).

Du point de vue traductologique, l'autorité du traducteur fait référence à ses compétences incontestables, bilingues et biculturelles (dans notre cas, bicultuelles<sup>13</sup>), représentées socialement comme « sans failles » et reconnues comme telles par toute une catégorie d'acteurs culturels (ou socioculturels) légitimateurs, impliqués à leur tour dans toute entreprise traductive, tels l'éditeur, l'auteur du texte traduit, le public des lecteurs, etc. Dans notre cas très précis, vu que le père traducteur est également l'éditeur de sa traduction, ces acteurs qui légitiment l'autorité de son acte traduisant sont les lecteurs de sa traduction, des lecteurs avisés et critiques mêmes (en tant que théologiens), et les utilisateurs de sa version, ainsi qu'éventuellement, d'autres traducteurs des textes bibliques ou des Psaumes. Les compétences bilingues avec le grec<sup>14</sup> du traducteur, qui traduit de plus dans sa langue maternelle, ce qui contribue à la réussite de toute démarche traductive en général, participent également à la construction de son autorité dans le domaine. Quant aux compétences culturelles de nature culturelle qu'il possède, elles font référence à son emplacement à l'intérieur de la pratique « vivante » de la vie liturgique orthodoxe dans la langue cible de la traduction ; en tant que moine et prêtre (archimandrite), il a été préoccupé de proposer une traduction claire du point de vue linguistique, fidèle par rapport à l'original, et à la fois récitative (ou psalmodiante) si l'on peut dire, du Psautier en français, c'est-à-dire de respecter aussi une rythmicité et une stylistique précise du texte de sa version qui favorisent son utilisation en tant que prière, tel qu'il le précise dans son *Introduction* du traducteur :

Dans la présente traduction, nous avons essayé de suivre le texte des Septante aussi littéralement qu'il était possible de le faire en gardant un français lisible à l'église et en ayant surtout en vue de favoriser la prière (Deseille 2015, XLV).

Dans le domaine religieux, la notion d'autorité fait référence également au respect d'une part, de la hiérarchie ecclésiastique, et de l'autre, des traductions des textes majeurs de la littérature religieuse, bibliques, liturgiques et patristiques, par leur reprise et insertion intertextuelle au niveau de toute nouvelle traduction religieuse, de spiritualité orthodoxe. De ce point de vue aussi, notre traducteur jouit d'une autorité sans faille. Le père archimandrite Placide Deseille est unanimement reconnu comme l'un des plus importants théologiens orthodoxes français contemporains et l'un des plus grands pères spirituels de l'Orthodoxie non seulement occidentale,

---

<sup>13</sup> Ou, si l'on veut, bi-liturgiques, de pratique de la vie monastique orthodoxe et de ses offices liturgiques dans les cultures française et respectivement, athonite de langue grecque.

<sup>14</sup> Un grec religieux, si l'on peut dire, le grec des Septante, ainsi que celui des textes des Pères et des textes du Nouveau Testament.

mais de l'Orthodoxie en général. Higoumène d'un monastère masculin dépendant du Mont Athos, traducteur en langue française de trois textes patristiques fondamentaux<sup>15</sup>, de pratiquement tous les offices liturgiques, des Divines Liturgies, de la Paraclisis à la Mère de Dieu, de nombreux acathistes, il est considéré comme un véritable « Apôtre de l'Occident », une « Philocalie vivante »<sup>16</sup>. Un père spirituel à l'allure d'un abbé du Patérikon<sup>17</sup>, à l'esprit profondément orthodoxe et des racines culturelles occidentales, françaises.

Même si la perception générale de la notion d'autorité du traducteur est celle d'une donnée fixe, établie une fois pour toutes dans la synchronie socioculturelle, nous devons préciser que cette autorité représente en fait le résultat d'une construction diachronique d'une durée plus ou moins longue. C'est également le cas de l'autorité du père Placide, qui s'est consolidée avec le temps, le long de sa vie monastique en permanente quête de la vérité du Christ, qu'il a découverte dans l'Orthodoxie. Le père Placide est devenu moine orthodoxe à 50 ans passés, au monastère Simonos Petra du Mont Athos, après avoir vécu depuis l'âge de seize ans comme moine cistercien trappiste dans l'une des abbayes les plus renommées de France, l'abbaye de Bellefontaine, étant très connu dans le milieu théologique catholique romain.

### 3. Popularité et notoriété de la traduction : l'exemple du *Psautier des Septante*

Son autorité théologique, ecclésiastique et monastique de traducteur a engendré la notoriété et la popularité de sa traduction du *Psautier des Septante*. Si la notion de notoriété fait référence à la connaissance à grande échelle d'un texte ou d'un auteur<sup>18</sup>, celle de popularité désigne plutôt la reconnaissance et l'appréciation<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> *Les Homélie spirituelles de saint Macaire : le Saint-Esprit et le chrétien* (Spiritualité orientale, 40), traduction française par le père Placide Deseille, Abbaye de Bellefontaine, 1984 ; Saint Jean Climaque, *L'Echelle sainte* (Spiritualité orientale, 24), traduction française par le père Placide Deseille, Abbaye de Bellefontaine, deuxième édition revue et corrigée, 1987 ; Saint Isaac le Syrien, *Discours ascétiques*, traduction française par le père Placide Deseille, Éditions du Monastère Saint-Antoine-le-Grand et du Monastère de Solan, Saint-Laurent-en-Royans et La Bastide d'Engras, 2006, deuxième édition, 2011.

<sup>16</sup> La première caractérisation appartient au père Macaire de Simonos Petra et la deuxième, à l'archimandrite Élisée, higoumène de ce monastère de l'Athos et supérieur du père archimandrite Placide Deseille.

<sup>17</sup> <https://doxologia.ro/arhimandritul-placide-deseille>.

<sup>18</sup> Notoriété, subst. fém. Caractère de ce qui est connu ou constaté par un grand nombre de personnes ; fait d'être connu : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=4144519845>.

<sup>19</sup> Popularité, subst. fém. Faveur du peuple, crédit dont dispose auprès du peuple, du plus grand nombre, une personne connue et appréciée par lui : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=2874456135>.

(populaire) par un grand nombre d'individus d'une certaine personne ou d'un certain texte. Il nous semble que les deux notions vont de pair quant à la réception en milieu chrétien et orthodoxe de la traduction française du *Psautier des Septante* signée par le père archimandrite Placide Deseille, à cause des particularités du texte soumis à la traduction, un texte non seulement religieux, mais aussi liturgique et sacré ; dans ce cas, la notoriété l'emporte même sur la popularité, qu'elle englobe.

Comme nous l'avons déjà vu, une traduction « orthodoxe » du Psautier était nécessaire en français, dans le sens du choix de l'original de la traduction et de l'impact liturgique de l'acte traductif ; et de toute façon, comme l'affirmait si pertinemment Meschonnic (2001, 12-13), une nouvelle traduction des Psaumes s'imposait, car « l'Occident ne s'est fondé que sur des traductions et, pour le Nouveau Testament, fondement du christianisme, des traductions de traductions de traductions ». Avec le temps, la version française du *Psautier des Septante* signée par le père archimandrite Placide Deseille s'est imposée dans l'ensemble des communautés orthodoxes, des paroisses et des monastères de différentes juridictions, par ses qualités linguistiques, et surtout grâce à l'autorité de son traducteur qui garantissait aussi sa spécificité confessionnelle, sa « canonicité » liturgique. C'est pour appuyer cette spécificité confessionnelle et mettre en évidence le respect et la fidélité par rapport à la Tradition de l'Église (orthodoxe) à travers l'ensemble de sa démarche traductive (à commencer par le choix du texte-source de la traduction et à continuer par tous les commentaires de l'*Introduction* et des notes, faits dans le sillage des interprétations des Pères, qui expliquent des mots et des expressions spécifiques, ainsi que leurs sens littéral et spirituel) que le père Placide signe sa version française du *Psautier des Septante*, et pour s'assurer aussi de la légitimation du transfert symbolique de son autorité théologique, monastique et spirituelle, à sa version. Et nous avons affaire à une volonté évidente manifestée dans ce sens par ce grand père spirituel français, qui ne signe pas ses autres traductions de textes liturgiques, ni celles des Divines Liturgies, ni celle de l'Horologion (ou Livre d'Heures), ni celles des Acathistes, s'effaçant par humilité monastique en tant que traducteur devant l'importance ecclésiastique des textes traduits.

L'autorité du traducteur garantit et légitime donc la notoriété de sa traduction. Et pour revenir à cette notoriété, mentionnons de nouveau le fait que de nos jours, elle est considérée comme la meilleure traduction française du *Psautier des Septante* (Larchet 2016, 100) et l'une des meilleures traductions des Psaumes en général. Elle est reprise dans des textes de théologie ou de prières, rédigés en langue française. Dans le *Livre de prière*, publié en français aux éditions Apostolia, de la Métropole Orthodoxe Roumaine d'Europe Occidentale et Méridionale, en 2014, tout de suite après l'*Avant-propos* signé par le Métropolitain Joseph, il est précisé au tout début d'un *Avertissement* paratextuel que « La traduction des Psaumes publiés ici, ainsi que celle des Cantiques de l'Ancien Testament et de nombreuses autres prières, sont du Très-révérend Archimandrite Placide, qui nous a aimablement accordé la permission de

les publier ». Comme on peut aisément le remarquer, le nom de famille de notre traducteur n'est même pas mentionné, la notoriété du père archimandrite Placide étant évidente dans le monde orthodoxe en France (Dumas 2019b).

Nous avons mentionné seulement ces deux cas de figure en ce qui concerne la reconnaissance culturelle et confessionnelle de la traduction du *Psautier des Septante* faite par le père Placide, en choisissant des acteurs fort importants du point de vue de leur propre autorité théologique et ecclésiastique reconnue dans l'Orthodoxie d'expression française, qui participent par leur agir culturel (et culturel) à la construction de la notoriété de cette version française: le théologien Jean-Claude Larchet et Monseigneur Joseph, Métropolitain de la Métropole Orthodoxe Roumaine d'Europe Occidentale et Méridionale. Mais il y en a d'autres. De nombreux volumes contenant des textes liturgiques consacrés à différentes périodes de l'année ecclésiastique reproduisent la traduction des Psaumes signée par le père archimandrite Placide. Mentionnons, en guise d'exemple, les volumes dédiés aux fêtes de la Nativité du Christ et de la Théophanie, publiées par la paroisse Saint-Hermogène de Marseille (appartenant à l'Archevêché des Églises orthodoxes de tradition russe en Europe Occidentale, qui représentait jusqu'à la fin de l'année 2018 un exarchat du Patriarcat Œcuménique de Constantinople), où cet aspect est précisé de façon explicite dans une section introductive, de présentation des textes liturgiques contenus<sup>20</sup>.

Nous-mêmes en tant que traductrice de textes de théologie ou de spiritualité orthodoxe en langue française, nous reproduisons la traduction du Père archimandrite lorsqu'on a affaire à des fragments des Psaumes, en reconnaissant de la sorte ses qualités linguistiques et son autorité canonique, sa dimension confessionnelle, et en nous situant à notre tour dans le sillage de cette canonicité.

On remarque donc les relations d'interdépendance qui s'établissent du point de vue traductologique entre les notions d'autorité, de notoriété et de popularité de la traduction, contribuant à ce que l'on pourrait appeler en langage profane, le succès culturel de celle-ci. L'autorité du traducteur engendre et légitime l'autorité de la traduction, qui engendre à son tour, sa notoriété, à travers sa reconnaissance critique par des acteurs socioculturels et religieux à autorité également reconnue, dans le milieu culturel d'accueil de la version, chrétien, mais aussi académique français (et francophone) en général.

#### **4. Pour conclure : de l'usage liturgique à l'adoption culturelle de la traduction des Psaumes**

Cet accueil est fait par une culture plutôt sécularisée, certes, mais assez imprégnée encore par un christianisme de longue tradition, sur le terrain d'une sémiotique des

---

<sup>20</sup> <https://orthodoxie.com/textes-liturgiques-parution-de-la-nativite-du-christ-et-de-la-theophanie-2>.

cultures à composante religieuse, très précisément chrétienne, qui s'échangent des contenus de cette facture. Et ces contenus parviennent même à transgresser leurs cadres religieux « naturels » pour pénétrer le milieu académique. C'est ce qui s'est passé aussi avec la traduction française du *Psautier des Septante* du père archimandrite Placide Deseille, de plus en plus étudiée en Roumanie, mais aussi en France. Autrement dit, si la notoriété liturgique de cette version du Psautier s'exprime en termes d'adoption culturelle, l'ouverture de cette notoriété vers le milieu académique représente le signe de son adoption culturelle dans le sens large et son usage trans-confessionnel. Nous mentionnons dans ce sens le témoignage d'un jeune chrétien évangélique, doctorant à l'École Pratique des Hautes Études de Paris, trouvé sur son blog (« didascale.com »), occasionné par la naissance au ciel du père Placide, et intitulé d'ailleurs *Le Psautier des Septante (In Memoriam R. P. Placide Deseille)* :

Grand spécialiste de la spiritualité et du monachisme orthodoxe, je l'ai découvert il y a quelques années grâce à sa traduction française du *Psautier de la Septante*. J'étais alors moi-même en pleine évolution spirituelle et les réflexions qu'il partageait en introduction ont vraiment fait écho avec mon cheminement personnel. Par la suite, ce recueil m'a accompagné plusieurs mois dans ma prière quotidienne, avant de devenir inutilisable car trop usé (les feuilles avaient fini par se détacher). J'en ai acheté un autre exemplaire que je conserve toujours dans ma bibliothèque<sup>21</sup>.

Cette notoriété culturelle, qui inclut aussi le milieu académique et transgresse les cadres strictes du confessionnel chrétien, est sous-tendue par les particularités de l'acte traduisant accompli par le père archimandrite en tant que traducteur des Psaumes selon la version grecque des Septante, acte qui suppose une traduction poétique et liturgique à la fois. Et pour reprendre une affirmation de Meschonnic (2001, 13) que nous faisons nôtre, traduire dans la poétique suppose que ce n'est plus de la langue qu'on traduit, mais du discours, un discours spécifique qui ressortit non plus à ce que disent les mots, mais à ce que fait ce discours. Cela veut dire traduire, au-delà du sens chrétien des mots, toute la force d'un discours religieux devenu liturgique, à la lumière des interprétations des Pères, et avec la conscience de traduire ce qui touche au divin (et dépasse donc le religieux : Meschonnic 2016). Puisque le Psautier représente « le livre de prière par excellence de l'Église » (Deseille 2015, XXXVI) ; de l'Église « Une, sainte, catholique et apostolique » présente en France aussi, en langue française.

## Références bibliographiques

Deseille, Placide, *Le monachisme orthodoxe. Les principes et la pratique suivi du Typicon (Règle de vie) du monastère Saint-Antoine-Le-Grand*, Paris, Cerf, 2013.

---

<sup>21</sup> <http://didascale.com/psautier-septante-in-memoriam-r-p-placide-deseille/>.

- Deseille, Placide, archimandrite, *Les Psaumes. Le Psautier des Septante*, traduit, présenté et annoté par archimandrite Placide Deseille, Monastère Saint-Antoine-Le-Grand, Monastère de Solan, 2015.
- Dumas, Felicia, *Dictionnaire bilingue de termes religieux orthodoxes : français-roumain*, Iasi, Métropole de Moldavie et de Bucovine, éditions Doxologia, 2010.
- Dumas, Felicia, *Le Discours religieux orthodoxe en langue française. Approches linguistique, traductologique et anthropologique*, București, Editura Pro Universitaria, 2018a.
- Dumas, Felicia, *Quelques réflexions sur la relation établie entre le texte-source et le texte-cible dans la traduction*, « Revue des lettres et de traduction », 18, Presses de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, USEK, Kaslik, 2018b.
- Dumas, Felicia, *Le paratexte en devenir dans la traduction. Genèse et fonctions du paratexte traductif*, « Atelier de traduction », 30, 2018, Suceava, Editura Universității Suceava, 2018c.
- Dumas, Felicia, *Un an de la mutarea în veșnicie a părintelui arhimandrit Placide Deseille*, « Lumina », 4 ianuarie, 2019a.
- Dumas, Felicia, *În memoria părintelui arhimandrit Placide Deseille*, « Tabor », 2019b.
- Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, traduction d'Étienne Sacre, revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Le Seuil, 1996 [1960].
- Genette, Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.
- Kojève, Alexandre, *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004.
- Ladmiral, Jean-René, *Nous autres traductions... nous sommes toutes mortelles*, in Enrico Monti, Peter Schnyder (éds.), *Autour de la retraduction. Perspectives littéraires européennes*, Paris, Orizons, 2011.
- Larchet, Jean-Claude, *La Vie liturgique*, Paris, Cerf, 2016.
- Le Tourneau, Dominique, *Les mots du christianisme : catholicisme, orthodoxie, protestantisme*, Paris, Fayard, 2005.
- Meschonnic, Henri, *Gloires. Traduction des psaumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
- Meschonnic, Henri, *Le sacré, le divin, le religieux*, Paris, Arfuyen, 2016.
- Monti, Enrico, *La retraduction, un état des lieux*, in E. Monti, P. Schnyder (éds.), *Autour de la retraduction. Perspectives littéraires européennes*, Paris, Orizons, 2011.
- Rastier, François, *Sémiotique des cultures*, in Driss Ablali, Dominique Ducard (dir.), *Vocabulaire des études sémiotiques et sémiologiques*, Paris, Honoré Champion, 2009.

# STUDIUL TRADUCERII BIBLICE ÎN LIMBA SPANIOLĂ VECHE ÎN EVUL MEDIU ȘI RENAȘTERE: NOI RESURSE ȘI OPORTUNITĂȚI DE CERCETARE\*

ANDRÉS ENRIQUE-ARIAS<sup>1</sup>  
University of the Balearic Islands  
*andres.enrique@uib.es*

**Abstract:** The *Biblia Medieval* website ([www.bibliamedieval.es](http://www.bibliamedieval.es)) is a collection of interactive electronic resources for the study of the Spanish biblical translations composed during the Middle Ages and the Renaissance. This online resource includes the newly created *Biblias Hispánicas* corpus which contains normalized editions of all the medieval and sixteenth century Spanish translations of the Bible next to their Latin and Hebrew sources. The edition features a triple presentation that includes paleographic transcriptions, texts with normalized spelling, lemmatization and POS tagging as well as facsimilar images of the original manuscripts and printed books. This article presents an overview of the technical and philological features of this corpus and it includes examples of some of its applications for the study of Spanish biblical translation in the medieval and Renaissance periods.

**Keywords:** Bible, historical linguistics, parallel corpora, digital humanities, language variation.

## 1. Introducere

Traducerea biblică în limba castiliană (spaniola veche) în Evul Mediu nu a reușit să producă versiuni cu un impact comparabil cu traducerea Bibliei lui Luter pentru limba germană sau a Bibliei King James pentru limba engleză. Bibliile spaniole nu s-au bucurat de sprijinul Bisericii Catolice, care adoptase Vulgata drept versiune oficială, și, spre deosebire de bibliile apărute în contextul Reformei, au avut o circulație restrânsă întrucât nu fuseseră concepute ca versiune pentru uzul credincioșilor și nici nu putuseră beneficia de amplă difuzare a cărților tipărite, lucru ce urma să se producă în zorii Epocii Moderne. Însă, în ciuda difuzării modeste, traducerea Bibliei în limba spaniolă veche făcute de-a lungul Evului Mediu constituie un capitol extraordinar din istoria culturală europeană. Dacă în Europa medievală predomină traducerea din Noul Testament, în Castilia se traduce aproape exclusiv cărțile Vechiului Testament. În vreme ce alte limbi vernaculare medievale

---

\* *The Study of Spanish Medieval and Renaissance Biblical Translations: New Resources and Research Opportunities.*

<sup>1</sup> Versiune în limba română de dr. Amelia Sandu-Andrieș.

se bucură de foarte puține traduceri, în Castilia se fac chiar opt versiuni ale unor ample fragmente biblice. Și dacă în restul Europei modelul după care se face traducerea este practic întotdeauna Vulgata, în Castilia se traduce, în majoritatea cazurilor, direct din ebraică. Mai mult, bibliile spaniole, în obiectivul lor de a recupera *veritas hebraica*, anticipează cu mai bine de un secol biblismul renescentist de tip umanist ce apare în restul Europei începând cu secolul al XVI-lea. Aceste traduceri sunt, în plus, reflectarea unui fenomen caracteristic istoriei culturale a Spaniei premoderne, și anume, complexa interacțiune dintre evrei și creștini, ca paradigmă iberică a creativității culturale.

Această bogată tradiție își are continuitatea în Renaștere, cu Bibliile produse în secolul al XVI-lea, dar deja într-un context complet diferit. Acțiunea Inchiziției spaniole, care s-a consacrat cu îndârjire aplicării interdicției de a traduce Biblia în limba vernaculară, face ca bibliile să fie produse în exil de către umaniști, evrei și protestanți situați în afara orbitei Bisericii Catolice.

În paginile care urmează, vom oferi o viziune generală asupra traducerii biblice în limba vernaculară castiliană în Evul Mediu și Renaștere; vom prezenta, de asemenea, resursele disponibile pentru studiul acestei fațete a istoriei culturale hispane pe pagina web a proiectului *Biblia Medievală*.

## 2. Bibliile spaniole

Activitatea de traducere biblică în Castilia medievală reprezintă în mod fundamental o manifestare a curiozității intelectuale a claselor conducătoare castiliene. Această sete de cunoaștere, îndreptată în principal spre Vechiul Testament, se amplifică îndeosebi în două momente bine definite. În secolul al XIII-lea se traduce Biblia ca parte a procesului de dezvoltare a limbii castiliene scrise; acest proces culminează cu programul de popularizare a cunoașterii reprezentat de marile producții în proză promovate de regele Alfons al X-lea; mai târziu, în secolul al XV-lea, se realizează traduceri destinate colecțiilor particulare ale unor nobili creștini care doresc să-și satisfacă aspirația spre erudiție.

Primele fragmente biblice mai extinse pe care le păstrăm sunt cele incluse în *La fazienda de ultramar*, unde se inserază numeroase pasaje traduse direct din ebraică și care probabil au fost produse la finele secolului al XII-lea sau începutul secolului al XIII-lea (Sánchez-Prieto Borja 2002, 495). Dat fiind faptul că materia biblică în acest manuscris este fragmentară și intercalată cu elemente extrabiblice, putem afirma că prima Biblie castiliană propriu-zisă este cea reflectată în codicele de la Biblioteca Escorial I.i.2 [= E2], I.i.6 [= E6] și I.i.8 [= E8], care permit reconstituirea așa-numitei *Biblie Pre-alfonsine*, un text practic complet al Bibliei în limba vernaculară pornind din latină, al cărui original s-ar regăsi la jumătatea secolului al XIII-lea (Enrique-Arias 2010). La două decenii după, s-a continuat munca de traducere biblică cu versiuni în castiliană ale Vulgatei, pentru cronică *General Estoria* [= GE], inițiată



de Alfons al X-lea. Dar momentul cu cea mai intensă activitate în privința traducerii biblice s-ar situa la începutul secolului al XV-lea, când interesul crescut în rândul intelectualilor de a accede la texte în versiunea lor originală duce la realizarea mării majorități a bibliilor castiliene ce au ajuns până la noi: codicele de la Escorial I.i.3 [= E3], I.i.4 [= E4], I.i.5 [= E5], I.i.7 [= E7], I.ii.19 [= E19], codicele Bodleian Canon. Ital. 177 al Bibliotecii Universității Oxford [= Oxford], *Biblia Arragel* al Bibliotecii Palatului Liria din Madrid [= *Arrage*], Bibliile conținute în codicele Academiei Regale de Istorie ms. 87 [= Ac87], din Biblioteca Națională de la Madrid 10.288 [= BNM], Biblioteca din Ajuda 52-xii-1 [= *Ajuda*] și Biblioteca Publică din Évora cxxiv/1-2 [= *Évora*], *Evangheliile și Epistolele pauline* traduse de Martín de Lucena pentru marchizul de Santillana [= *Lucena*]. Mai există și alte texte care includ fragmente biblice semnificative, precum *Bienandanzas y fortunas* semnat de Lope García Salazar (include Geneza 1-9 și Ecleeziastul), Cartea lui Iob, semnată de Pero López de Ayala, sau Cartea Esterei, păstrată în codicele 2.015 de la Universitatea din Salamanca.

Puține sunt datele istorice care să ne permită să identificăm în mod corect inițiatorii, traducătorii și publicul destinat ar corespunzătoare traducerilor care ne-au parvenit. În cazul majorității traducerilor efectuate în secolul al XV-lea, așa cum se întâmplă cu manuscrisele E3 sau E19, știm că traducătorii sunt evrei, după o serie de indicii: trăsături ebraizante ale traducerii, înglobarea unor exegeze iudaice, a unor forme lingvistice specifice evreilor sau menținerea unor elemente de separare și dispunere a textului ebraic. Mai știm, de asemenea, că destinatarii traducerilor în cauză nu erau evrei, ci nobili castilieni creștini, nu doar după adaptările evidente de toponime sau antroponime pentru cititori creștini sau după utilizarea în scriere a alfabetului latin și nu a tradiționalei grafii ebraice, ci și pentru că acele codice prezentau scuturi nobiliare (E3, E4), colofoane (*Évora*) și alte trăsături materiale care ne indică acest lucru: programul iconografic, succesiunea cărților urmând ordinea Vulgatei, includerea de cărți deuterocanonice traduse din latină care nu au sens în lumea religioasă ebraică sau prezentarea în paralel a textului latin al Vulgatei și a prologurilor sfântului Ieronim. Și, ceea ce este încă și mai relevant, în două dintre traduceri, și anume *Biblia Marchizului de Santillana* și *Biblia lui Arragel*, cunoaștem atât identitatea traducătorilor care au finalizat lucrarea (convertitul Martín de Lucena și, respectiv, rabinul Mosé Arragel), cât și identitatea destinatarilor creștini care au comandat realizarea traducerilor în cauză (Marchizul de Santillana și nobilul Luis de Guzmán). În cazul *Bibliei lui Arragel* dispunem, în plus, de un prolog al traducătorului, unde se oferă toate detaliile referitoare la conceperea și dezvoltarea finală a proiectului.

Bibliile din secolul al XVI-lea se situează într-un context complet diferit. Interdicția strictă de a traduce Biblia în limbile vernaculare obligă ca traducerile să se facă în afara Spaniei. Există două versiuni complete ale Bibliei care se efectuează în secolul al XVI-lea. *Biblia din Ferrara*, a cărei primă ediție a apărut în orașul italian

în 1533, a fost tradusă de Abraham Usque și Yom-Tob Athias. Este destinată convertiților sau cripto-iudaicilor ce părăsiseră Spania și se întorceau la practicarea deschisă a iudaismului. Este o traducere a Bibliei Tanah ce urmează originalul ebraic cu un mare grad de literalitate. Cealaltă Biblie completă produsă în secolul respectiv este cea cunoscută sub numele *Biblia del Oso*, publicată la Basel în 1569, lucrare a lui Casiodoro de la Reina, călugăr din Ordinul Sfântului Ieronim convertit la protestantism. Această Biblie, destinată protestanților spanioli exilați, s-a bucurat de numeroase revizuri și republicări, continuând să fie și în ziua de azi la baza versiunilor utilizate de creștinii evangheliști de limbă spaniolă.

După cum am semnalat, traducerile medievale ale Bibliei în castiliană au fost făcute, în unele cazuri, după Vulgata latină, iar în altele, după Biblia ebraică. În termeni generali, între traducerile din secolul al XIII-lea predomină cele cu sursă latină; în traducerile din secolul al XV-lea, mult mai numeroase, sursa ebraică devine majoritară. Așa cum este de așteptat, sursa din care se traduce reprezintă un aspect ce modelează limba traducerii biblice, nu doar în privința transferului de calcuri sintactice și de împrumuturi lexicale dinspre original, ci și în privința diferitei forme de transmitere a textului latin și ebraic, precum și a culturii traducerii ce îi însoțește pe cei care se apropie de un model sau altul.

În cazul traducerilor făcute plecând de la Vulgata, trebuie să luăm în considerare problemele de transmitere. Fiind vorba despre un text atât de răspândit de-a lungul întregului Ev Mediu, multiplele copii care se făceau includeau un mare număr de variante, precum și adăugiri, omisiuni și deformări de natură diferită. Există deja numeroase studii în care se compară părți ale *Bibliei Pre-alfonsine* și *General Estoria* cu aparatul critic prezent în *Vulgata Benedictinilor* (1926-1995). Concluzia este că traducătorii din secolul al XIII-lea au folosit bibliile de tip sorbonic sau „Biblia de Paris” care, în menționata ediție critică, este reprezentată de trei manuscrise din familia Ω, de la jumătatea secolului al XIII-lea (Enrique-Arias 2010; Sánche-Prieto Borja 2009).

În ceea ce privește bibliile castiliene din secolul al XV-lea, perioada când se produce marea majoritate a traducerilor, limba de origine este ebraica, iar traducătorii sunt evrei sau convertiți care se adresează unui public creștin. Aceste biblii se caracterizează prin aceea că transmit tradiția ebraică în traducerea textului sacru, cu prezența de ebraisme și înglobarea de lecturi cu un fond exegetic iudaic. Există, în același timp, o încercare de adaptare atât la publicul creștin cărui i se adresează, cât și la ambientul cultural pre-umanist și de reînnoire lingvistică latinizantă caracteristică secolului al XV-lea. Un aspect particular al acestor traduceri este influența comentariilor exegetice ale Bibliei ebraice; prin urmare, găsim numeroase pasaje unde traducătorii utilizează cu intenție clarificatoare lecturi care, uneori, se pot îndepărta considerabil de semnificația literală a textului ebraic. De exemplu, în descrierea țării Havila (Gen. 2:12) Arragel traduce *el oro de aquella tierra es bien purísimo* („aurul din acea țară este nespus de pur”) acolo unde originalul ebraic spune *uzahab ha'areš habiv'*

*tob* (Vlg. *et aurum terrae illius optimum est*, adică „aurul din acea țară este bun”). Diferitele traduceri medievale reflectă fidel originalul: *el oro de aquella tierra es bueno* (E3) sau *my bueno* (GE, E4); traducerea mai nuanțată a lui Arragel se datorează explicației lui Kimhi pentru acest pasaj. Prin urmare, se elogiază această țară, căci este cea mai apropiată de grădina Edenului, de aceea produce un aur de calitate superioară, cel mai bun și *mai pur* [ebr. *naqî*] dintre toate metalele prețioase.

Folosirea exegezei rabinice în traduceri din ebraică constituie cu certitudine domeniul unde se dovedește imperioasă o revizuire a edițiilor existente, întrucât nu s-au efectuat cercetări sistematice în corpusul exegetic pentru a localiza sursa acestor variante și a le integra aparatului critic.

### 3. Noi pași în cercetarea Bibliilor spaniole: proiectul *Biblia Medievală*

De mai bine de un secol, bibliile castiliene au atras atenția cercetătorilor interesați de cultura medievală hispană, dintr-o amplă gamă de discipline. Grație disponibilității corpusului integral al traducerilor biblice medievale în format electronic pe care le prezentăm în paginile de față, în ultimii zece ani s-au produs progrese importante, cum ar fi publicarea unor însemnate manuscrise, apariția unor noi studii codicologice, bibliografice, lingvistice și literare, precum și descoperirea de manuscrise și fragmente necunoscute<sup>2</sup>. Noile studii, în ansamblu, permit o mai bună înțelegere a fenomenului traducerii biblice în Castilia medievală dar, în mod paradoxal, provoacă și noi întrebări pentru care nu avem o soluție imediată. Manuscrise importante precum E5 și Oxford nu beneficiază de o ediție critică, în timp ce altele, ca, de pildă, *Fazjenda de Ultramar*, *Biblia Prealfonsi* sau *Biblia de Arragel*, se găsesc în ediții departe de a fi definitive. Tot astfel, se ridică o serie de întrebări, cum ar fi cele referitoare la contextul istoric ce determină creșterea numărului acestor traduceri în secolul al XV-lea și legăturile lor cu traduceri hispano-iudaice și protestante efectuate în secolul al XVI-lea, pentru care nu avem răspunsuri definitive. Aspectele filologice ale Bibliilor în spaniola veche trebuie, de asemenea, cercetate, întrucât relația precisă între diferitele versiuni și copii încă trebuie determinată. Studiul lingvistic nu este complet, căci nu există o descriere sistematică a limbii traducerilor biblice în spaniola medievală, și nici nu dispunem de o caracterizare lingvistică detaliată pentru fiecare din traduceri existente. O altă chestiune ce trebuie

---

<sup>2</sup> În ultimii ani a apărut, de exemplu, o revizuire critică a aspectelor codicologice ale acestor manuscrise (Avenoza 2011), ediția integrală a cronicii *General Estoria* (Sánchez-Prieto Borja 2009), ediția și studiile referitoare la *Biblia Escorial* I.i.6 (Enrique-Arias, 2010). În ceea ce privește descoperirile recente ale unor noi fragmente, merită menționată traducerea pentru Judecători-2 Regi, ms. Canon. Ital 177, Bodleian Library, Oxford University (Conde López 2013); o nouă copie a Cărții lui Iob traduse de Pero Lope de Ayala (Avenoza 2011, 297) sau traducerea unor părți din Evanghelia după Luca pe care a descoperit-o Rodríguez Molina (2016), printre altele.

explorată este accesul pe care autorii medievali l-ar fi putut avea la copiile anumitor manuscrise biblice, o temă de mare importanță în studierea surselor și a circulației acestor texte castiliene în mediile intelectuale. În rezumat, numeroasele căi de cercetare pe care le ridică traducerea biblică în spaniola veche constituie un amplu câmp de studiu, cu multe fațete ce necesită o revizuire în profunzime.

Cu obiectivul de a facilita cercetarea traducerilor Bibliei în castiliană, grupul de cercetare coordonat de mine în cadrul Universității din Insulele Baleare a dezvoltat instrumente informatice pentru a studia, conserva și populariza bogata tradiție textuală a traducerii biblice hispanice. Rezultatul principal al proiectului constă în crearea site-ului *Biblia Medieval*, o resursă cu acces liber în rețea, unde se pun la dispoziția specialiștilor și a publicului larg toate elementele relevante pentru studierea traducerilor biblice în limba castiliană făcute în perioada Evului Mediu și a Renașterii. *Biblia Medieval* vă permite să găsiți:

a) un indice de manuscrise cu informații despre fiecare din codicele medievale care au transmis versiuni biblice: conținuturi, date, limba-sursă și scurtă descriere codicologică;

b) corpusul *Biblia Medieval* care permite consultarea în paralel a transcrierilor paleografice ale manuscriselor ce au transmis traducerile medievale ale Bibliei în castiliană, împreună cu sursele latine sau ebraice, cu posibilitatea consultării a mai mult de 16000 de imagini digitale ale codicelor originale;

c) corpusul *Biblias Hispánicas* care conține ediții cu texte normalizate ale traducerilor Bibliilor medievale și renascentiste, atât în castiliană, cât și în iudeo-spaniolă, împreună cu sursa ebraică sau latină, și care, în plus, permite accesul la transcrierile paleografice și la imaginile digitale ale originalelor utilizate ca bază a ediției; corpusul este lematizat și etichetat lingvistic, de aceea este posibilă realizarea consultării cu includerea informației în cauză;

d) pagini cu resurse diverse: texte, concordanțe, trimeri, precum și o bibliografie actualizată ce conține ediții, teze, studii și recenzii legate de traducerile biblice medievale în castiliană; baza de date bibliografice este indexată și multe din intrări sunt recenzate.

Studiul traducerii biblice reprezintă o sarcină multidisciplinară, în care intervine un amplu evantai de științe umaniste: codicologie, paleografie, ecdotică, grafematică, istoria limbii, literatură, istoria artei, istorie generală, studii iudaice, religie, lingvistica corpusului. Din acest motiv, crearea de resurse pentru studierea textelor biblice trebuie să se întreprindă dintr-o perspectivă cât mai deschisă posibil, astfel încât textele să poată fi abordate de cercetători din domenii diverse.

Cât despre ediția corpusului informatizat de traduceri, abordarea noastră metodologică se află în sintonie cu ideile novatoare legate de rolul istoriei limbii în editarea de texte (pentru o discuție asupra chestiunilor suscitade de interacțiunea dintre ecdotică, istoria limbii și lingvistica corpusului în contextul editării digitale a

textelor medievale, vezi Enrique-Arias 2019, 338-342). În ultima perioadă, se observă că edițiile critice împiedică reflectarea complexității textului din Evul Mediu: pe durata procesului de editare se înlătură multe variante de interes lingvistic, iar textul rezultat prezintă o amăgitoare uniformitate. Prin urmare, considerăm că, pentru filologul lingvist, ideal este să dispună de transcrierea paleografică a tuturor și a fiecărei versiuni în parte dintr-o anumită tradiții, lucru care era neviabil în ediția tradițională pe hârtie, dar care este astăzi posibil grație noilor formate digitale. De aceea, corpusul *Biblia Medieval* include transcrieri ale tuturor copiilor în care au fost transmise textele biblice medievale în limba castiliană.

O altă problemă ce afectează editarea textelor este aceea a criteriilor de editare și, în special, provocarea pe care o presupune căutarea de soluții, pe de o parte, pentru a prezenta un text inteligibil pentru cititorul modern, curățat de erori și variații grafice superflue, și, pe de altă parte, pentru a menține trăsăturile varietății lingvistice reflectate în textul ce se editează. Soluția constă în a oferi cititorului diferite niveluri de acces la text (facsimil, transcriere paleografică și prezentare critică), lucru care, datorită disponibilității mijloacelor electronice actuale, prezintă mult mai puține limitări decât în cazul formatelor pe hârtie (Sánchez-Prieto Borja 2011). Astfel, corpusul *Biblia Hispánicas* combină trei niveluri de acces la text: versiunea normalizată cu punctuație și accente se completează cu posibilitatea de a accede la transcrierea paleografică și la imaginile digitale ale manuscriselor. În plus, textul nostru electronic este echipat cu un instrument de căutare ce folosește lematizarea și etichetarea gramaticală pentru a permite analize lingvistice complexe.

În sfârșit, merită evidențiat faptul că ediția noastră electronică nu se limitează la a prezenta un text critic; în conformitate cu propunerea pe care teoreticienii ecdoticii anglo-americane au denumit-o „ediție socială” (Faulhaber 2011, 20); obiectivul nostru este de a pune la dispoziția utilizatorilor elemente adiționale pentru studiul și înțelegerea textului: facsimile digitale ale manuscriselor, transcrieri paleografice, precum și instrumente analitice necesare manipulării textelor (instrumente de căutare, cu posibilitatea de filtrare după diferiți parametri, concordanțe, glosare, legături externe etc.). În acest mod, noi, editorii, putem împărtăși cu utilizatorii diferitele elemente pe care ne fundamentăm deciziile editoriale și, în același timp, putem oferi materiale de interes pentru oricine ar dori să se apropie de aceste texte, din orice disciplină sau din orice perspectivă.

#### **4. Aplicații ale corpusului biblic**

Disponibilitatea corpusului complet al traducerilor biblice medievale în format electronic a permis, pentru prima oară, efectuarea de analize sistematice care țin seama de totalitatea textelor, progresând astfel cu o bază empirică solidă în studierea traducerilor biblice medievale în limba castiliană.

O aplicație a corpusului integral este utilizarea acestuia ca auxiliar pentru studiul codicologic și paleografic al manuscriselor, de pildă în localizarea schimbării de copist. Prin intermediul studierii cantitative a variantelor grafice, cum ar fi distribuția literelor *j* și *i*, este posibilă identificarea schimbărilor de copisti într-un exemplar anume, așa cum procedează Ueda (2009) referitor la *Biblia lui Arragel*.

Altă problemă ce poate fi abordată în mod profitabil cu metode de lingvistică computațională este aceea a relațiilor între diferitele traduceri existente și manuscrisele ce le conțin. După cum am expus în secțiunea inițială, este relativ simplu să enumerăm cele unsprezece codice care au transmis traduceri biblice din secolul al XV-lea; nu este însă la fel de simplu să facem același lucru cu traducerile în sine. De exemplu, uneori avem aceeași traducere în două manuscrise (așa cum este cazul versiunilor din Pentateuh, Iosua și Judecători incluse în *Biblia din Ajuda*, care coincid cu cele din codicele E3); sau un manuscris poate conține mai multe traduceri (în E4, Pentateuhul și profeții posteriori sunt în mod clar lucrarea unor traducători diferiți); sau două manuscrise pot conține cărți diferite, dar care sunt rezultatul aceleiași munci de traducere (așa cum pare a fi cazul pentru E7 și E5 sau pentru E6 și E8, care ar fi, fiecare, biblii complete formate din două volume complementare). Acum, că dispunem de acces la textul complet al Bibliei în format electronic, este mai simplu ca, prin intermediul corpusului și al instrumentelor de consultare, să facem cercetări la scară mare asupra coincidențelor lexicale între diferitele versiuni și să ajungem la concluzii mai solide referitoare la structura internă a textului transmis în fiecare manuscris. În Pueyo-Mena/Enrique-Arias (2013) abordăm această problemă într-o analiză exhaustivă a 28 de leme ebraice și a traducerilor corespunzătoare în castiliană, în cele unsprezece codice medievale ce conțin traduceri din secolul al XIV-lea ale Bibliei ebraice. Metoda noastră constă în a examina cum se traduce o leme ebraică de-a lungul fiecăruia din manuscrisele conservate, pentru a observa dacă opțiunile lexicale sunt constante în întreg manuscrisul sau dacă, dimpotrivă, se detectează discontinuități în modelul de traducere. De exemplu, dacă ne centram pe felul cum se traduce *šebet* cu sensul de ‘toiag’ în Pentateuhul din E4 și în cărțile profeților anteriori (înlăturăm, așadar, cazurile unde se utilizează cu sensul de ‘trib’ sau ‘neam’), observăm că termenul utilizat, aproape în exclusivitate, este *vara* ‘nuia’; totuși, în cărțile profeților posteriori din același codice găsim o mare varietate de cuvinte (*verdugo, blago, palo, verga, açote*), în timp ce *vara* practic lipsește. În același mod, la traducerea cuvântului *gibbor*, adică ‘bărbat puternic, curajos’, Pentateuhul și cărțile profeților anteriori din E4 utilizează majoritar *estrenuo* și *potente*, în timp ce cărțile profeților posteriori traduc prin *barragán* aproape în exclusivitate. Acest tip de variație ar fi indiciul că E4 folosește un model diferit pentru aceste două părți ale Bibliei. Aplicând această analiză pentru alte două duzini de leme, putem determina în mod clar că traducerea Pentateuhului și a profeților anteriori din E4 reflectă aceeași traducere ca profeții posteriori și cărțile sapiențiale din Biblia BNE, codice care transmite o Biblie fragmentară de unde

lipsesc tocmai aceste secțiuni. În definitiv, studiul comparativ sistematic ne permite să concluzionăm că în cele unsprezece codice menționate se păstrează doar șase tradiții diferite din secolul al XV-lea făcute pornind din ebraică: Biblia completă E3, Pentateuhul E19, Biblia completă formată din combinația traducerii conținute în codicele E7 și E5, Biblia completă pe care o denumim *Biblia Marchizului de Santillana* (și care este o combinație de părți din codicele E4 și din codicele complet BNE; cf. Enrique-Arias/Pueyo Mena 2017), *Biblia lui Arragel* și cărțile profeților anteriori incluse în codicele din Oxford.

O altă temă de interes ce se poate studia detaliat grație corpusului biblic este aceea a gradului de inovare lexicală din diferitele traduceri. Este cunoscut faptul că în limbile europene traducerile au fost adesea calea de intrare pentru inovațiile lingvistice; în cazul particular al Castiliei din secolul al XV-lea, ne aflăm într-un moment de re-latinizare a limbii, cu înglobarea a numeroase cultisme. În Pueyo-Mena/Enrique-Arias (2015) am studiat utilizarea unor forme culte și a altor inovații lexicale și morfologice în cele patru Biblii medievale complete traduse plecând de la Biblia ebraică în secolul al XV-lea. Pentru aceasta, am analizat o selecție de leme ebraice, în paralel cu traducerile lor castiliene, precum și distribuția anumitor fenomene de morfologie derivativă, în particular derivate vernaculare în *-miento* și *-ura* în comparație cu forme latinizante în *-idad* și *-ción*, *-mente* și *-ísimo*. Obiectivul este de a determina, prin metoda comparației cantitative și calitative a soluțiilor de traducere utilizate, distribuția lexicului vernacular tradițional în comparație cu inovațiile culte. Rezultatele noastre arată că, în timp ce *Biblia lui Arragel* și *Biblia Marchizului de Santillana* se dovedesc caracteristice tendinței de la începutul secolului al XV-lea spre utilizarea de cultisme și structuri latinizante, textele mai tradiționale, precum Biblia E3, preferă soluțiile vernaculare. Biblia E5/E7, pe de altă parte, păstrează o poziție de mijloc față de restul versiunilor, recurgând în general la opțiuni tradiționale pe linia E3, dar încorporează și cuvinte culte, chiar dacă în mai mică măsură decât *Bibliile de Santillana* și *Arragel*.

Noul corpus de *Biblii Hispanice*, care include traducerile din secolul al XVI-lea, va servi la explorarea unui aspect abia studiat, și anume gradul de îndatorare al traducerilor făcute în perioada Renașterii față de bibliile medievale.

## 5. Biblia – corpus lingvistic

Unul dintre aspectele cele mai interesante ale traducerilor biblice în castiliana medievală este bogăția de date lingvistice pe care acestea le conțin datorită caracteristicilor lor particulare: este vorba despre texte cu dimensiuni considerabile și dintr-o varietate semnificativă de genuri; încă și mai special, sunt unicele texte pentru care găsim mai multe versiuni cu același conținut compuse de-a lungul diferitelor etape ale istoriei limbii spaniole; de asemenea, există posibilitatea de consultare a textului subiacent ebraic sau latin, pentru a facilita localizarea și interpretarea

structurilor lingvistice. Mai multe studii confirmă soliditatea metodologică a comparării unor versiuni biblice paralele pentru studierea variației lingvistice (Resnick et al. 1999; De Vries 2007). În ciuda acestei evidențe, sunt relativ puține studiile de istorie a limbii care au folosit versiunile biblice ca sursă de date.

Unul dintre principalele avantaje ale unui corpus paralel de echivalențe de traducere este că permite o perspectivă mai largă decât aceea a corpusurilor convenționale, întrucât permite să se analizeze orice formă prin care este exprimat un conținut al limbii-sursă. De pildă, dacă ne propunem să studiem modul în care se exprimă întrebări retorice în textele medievale, întâmpinăm problema că nu există o modalitate facilă de a le urmări automat, deoarece acestea se exprimă în diverse moduri și nu întotdeauna sunt marcate explicit (Rodríguez Molina/Enrique-Arias 2018). Accesul la surse este de mare ajutor în localizarea exemplelor: o urmărire a particulei interogative *hă-* în versiunea ebraică sau *numquid* în versiunea latină ne permite să localizăm automat un mare număr de cazuri de întrebări retorice și să examinăm în ce mod sunt exprimate în versiunile castiliene, după cum se poate aprecia în traducerile din Iov 8:3 în corpus:

[Textul ebraic]	ha'el ye 'avetmišpat	
[Vulgata]	numquid Deus subplantatiudicium	
[E8]	¿E Dios, <i>tienes que</i> engaña el juicio?	ca. 1250
[GE]	¿ <i>Si non</i> derriba Dios el tu juicio?	ca. 1280
[E5]	¿ <i>Quiçá</i> Dios estuerce el derecho?	ca. 1425
[Santillana]	¿Si Dios atuerce juicio?	ca. 1425
[Arragel]	<i>Nunca</i> el Señor Dios atorciójuizio	1430
[E3]	¿ <i>Si</i> Dios atuerce el juicio?	ca. 1470
[Ferrara]	¿Si el Dio atuercejuizio?	1553
[Oso]	¿Por ventura pervertirá Dios el derecho?	1569

Acest exemplu ilustrează modul foarte special în care traducerile paralele reprezintă o sursă interesantă de date pentru cercetătorul istoriei limbii. Dacă am dori să studiem felul în care se formalizează întrebarea retorică în istoria limbii spaniole, ar trebui să consultăm mai întâi dicționare și gramatici istorice, să compilăm o listă de elemente care pot exprima această funcție (*¿acaso...? ¿por ventura...?* etc.), apoi să căutăm aceste cuvinte în texte din diferite epoci și, în sfârșit, să utilizăm rezultatele pentru a analiza exemple specifice în contextul lor funcțional. Problema este că ar trebui să știm dacă există alte elemente ce s-ar putea utiliza cu aceeași funcție, în aceleași contexte. Dimpotrivă, într-un corpus paralel de traduceri cum este *Biblia Medievală* putem extrage pasajele ce conțin respectivele elemente (de pildă, căutând



*numquid* în originalul latin) și putem analiza ce cuvinte se utilizează în același context în fiecare din versiunile paralele. În acest mod putem ușor identifica expresii care, altfel, ar fi putut trece neobservate. În exemplul din Iov 8:3 apreciem ampla varietate de expresii utilizate pentru a formula interogația retorică: un verb de înțelegere în E8 (*tienes que* – care semnifică aici ‘crezi că’ sau ‘gândești că’); *si non* în GE, *si* în E3 și Santillana; marcatorul de îndoială *quiyá* ‘poate’ în E5. În *Arragel* traducătorul nu traduce cu o întrebare, ci optează pentru o aserțiune, schimbând polaritatea, de la pozitivă la negativă, căci în realitate întrebarea retorică este o aserțiune ascunsă (*¿acaso tuerce Dios el derecho?* ‘Oare îl strâmbă Dumnezeu pe cel drept?’ se interpretează ca *Dios nunca tuerce el derecho* ‘Dumnezeu niciodată nu-l strâmbă pe cel drept’).

Alt avantaj al textelor biblice constă în utilitatea lor pentru a studia variația lingvistică motivată de diferitele registre reprezentate în Biblie. După cum se știe, Biblia conține o considerabilă varietate de genuri: în afară de texte narative, legislative, lirice, sapiențiale și profetice, în Biblie găsim epistole, genealogii, o dramă dialogată cum este Cartea lui Iov și chiar tratate tehnice referitoare la construcții, cum sunt prolixele descrieri ale tabernacolului sau ale templului din Ierusalim. Aplicarea de metode cantitative reprezintă metodologia cea mai potrivită pentru a aprecia cu claritate diferențele dintre aceste genuri și pentru a determina, astfel, dacă traducătorii medievali aveau conștiința necesității de marcarea a diferențelor de registru, prin opțiuni lingvistice diferite. Un fenomen care se pretează acestui tip de analiză este variația în uz a articolului plasat înaintea unui posesiv (*la mi casa*), comparativ cu uzul limitat doar la posesiv (*mi casa*). După cum a observat Lapesa (2000 [1971], 422), posesivul precedat de articol devine mai rar în pasaje literare „impersonal narative, dar crește în frecvență și chiar predomină uneori în fragmentele cu caracter poetic, retoric sau unde există implicare afectivă a naratorului”. Analiza unui număr semnificativ de fragmente biblice din secolele al XIII-lea și al XV-lea (Enrique-Arias 2018, 273) confirmă această tendință. Să considerăm, de pildă, mai multe pasaje biblice aparținând unor registre diferite: drept exemplu de text narativ vom selecta primele șase capitole din Daniel, episodul despre David și Goliat (1Sam. 17) și povestea lui Samson (Jud. 13-16); pentru a ilustra registrul liric, vom examina Cântarea Cântărilor și Plângerile; ca explicație a textului juridic, vom analiza părțile legislative din Lev. 11-15, 18-21 și Deut. 21-26. Calculul de procentaje pentru articol + posesiv în comparație cu posesivul singur (vezi tab. 1) ne indică faptul că utilizarea secvenței articol + posesiv poate varia considerabil de la un text la altul, adică ține de preferința personală a fiecărui traducător. Rezultatul cel mai interesant este, însă, că toți traducătorii, independent de epoca lor, coincid în utilizarea acestei structuri cu o frecvență mai ridicată în părțile lirice (74,7% în medie) decât în părțile narative (43,4%), în timp ce textele juridice prezintă sistematic nivelul cel mai scăzut de utilizare a articolului plasat în fața posesivului (14,7%).

Tab. 1. Procentaje ale articolului plasat în fața posesivului, pe genuri, în varii traduceri ale Bibliei

	Juridic	Narativ	Liric	Total
E6-E8	19,3% (63/326)	17,8% (48/270)	39,8% (158/397)	27,1% (269/993)
GE	17,2% (39/227)	44,6% (91/204)	80,3% (302/376)	53,5% (432/807)
E5-E7	17,7% (70/395)	48,8% (157/322)	85,1% (371/436)	51,8% (598/1153)
Arragel	6% (23/381)	58,7% (192/327)	91,4% (393/430)	53,4% (608/1138)
Total	14,7% (195/1329)	43,4% (488/1123)	74,7% (1224/1639)	46,6% (1907/4091)

În rezumat, acest studiu demonstrează felul cum un corpus paralel de texte biblice medievale poate îmbogăți înțelegerea noastră asupra variației stilistice la nivel morfosintactic, precum și asupra evoluției acesteia de-a lungul dezvoltării limbii spaniole medievale.

## 7. Concluzii

Bibliile în limba spaniolă veche constituie un vast corpus textual care conține date de mare interes pentru studierea unei ample game de aspecte – multe din acestea abia explorate – legate de practica traducerii în Castilia medievală. Este de așteptat ca disponibilitatea în rețea a versiunilor acestor texte importante, precum și a celorlalte resurse asociate paginii [www.bibliamedieval.es](http://www.bibliamedieval.es), să contribuie la înțelegerea acestui capitol unic al culturii hispanice medievale.

## Bibliografie

- Avenoz, Gemma, *Biblias castellanas medievales*, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2011.
- Conde López, Juan Carlos, *A Neglected Old Spanish Biblical Translation: The "Biblia de Alfonso Ximénez"*, în Barry Taylor, Geoffrey West, Jane Whetnall (ed.), *Text, Manuscript, and Print in Medieval and Modern Iberia: Studies in Honour of David Hook*, New York, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 2013, 88-117.
- De Vries, Lourens, *Some Remarks on the Use of Bible Translations as Parallel Texts in Linguistic Research*, în Michael Cysow, Wälchli Bernhard (ed.), *Parallel Texts: Using Translational Equivalents in Linguistic Typology* (Sprachtypologie und Universalienforschung, 60), 2007, 95-99.

- Enrique-Arias, Andrés (ed.), *La Biblia Escorial I.I.6. Transcripción y estudios*, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2010.
- Enrique-Arias, Andrés, *Sobre la noción de perspectiva en lingüística de corpus: algunas ventajas de los corpus paralelos*, în Johannes Kabatek (ed.), *Lingüística de corpus y lingüística histórica iberorrománica*, Berlín, De Gruyter, 2016, 21-39.
- Enrique-Arias, Andrés, *Some Methodological Issues in the Corpus-based Study of Morphosyntactic Variation. The Case of Old Spanish Possessives*, în Richard J. Whitt (ed.), *Diachronic Corpora, Genre and Language Change*, Amsterdam, John Benjamins, 2018, 261-279.
- Enrique-Arias, Andrés, *Los corpus informatizados aplicados al estudio del libro antiguo. Técnicas, recursos, problemas*, în Gemma Avenoz, Laura Fernández, Lourdes Soriano Robles (ed.), *La producción del libro en la Edad Media: una mirada interdisciplinar*, Madrid, Sílex, 2019, 335-363.
- Enrique-Arias, Andrés/Pueyo Mena, Francisco J., *La Biblia Completa del Marqués de Santillana*, „Revista de Filología Española”, 97, 1, 2017, 35-68.
- Faulhaber, Charles B./Reseña de Alfonso X el Sabio, *General Estoria*, Madrid, Biblioteca Castro, „Infoling”, 2011, 1-22, 2009, <http://infoling.org/reviews/pdfs/NB102.pdf>.
- Lapesa, Rafael, *Sobre el artículo ante posesivo en castellano antiguo* [1970], în Rafael Cano Aguilar, María Teresa Echenique Elizondo (ed.), *Estudios de morfosintaxis histórica del español*, Madrid, Gredos, 2000, 413-435.
- Pueyo Mena, F. Javier/Enrique-Arias, Andrés, *Los romanceamientos castellanos de la Biblia Hebrea compuestos en la Edad Media: manuscritos y traducciones*, „Sefarad”, 73, 1, 2013, 165-224.
- Pueyo Mena, Francisco J./Enrique-Arias, Andrés, *Innovación y tradición en el léxico de las traducciones bíblicas castellanas medievales: el uso de cultismos y formas patrimoniales en las versiones del siglo XV*, „Anuario de Estudios Medievales”, 45, 1, 2015, 357-392.
- Resnik, Philip/Olsen, Mari B./Diab, Mona, *The Bible as a Parallel Corpus: Annotating the “Book of 2000 Tongues”*, „Computers and the Humanities”, 33, 1-2, 1999, 129-153.
- Rodríguez Molina, Javier, *Un romanceamiento bíblico neotestamentario desconocido y la primera versión castellana de la Catena aurea*, „Revista de Filología Española”, 96, 2, 2016, 289-323.
- Rodríguez Molina, Javier/Enrique-Arias, Andrés, *Si as a Q Particle in Old Spanish*, în Miriam Bouzouita, Ioanna Sitaridou, Enrique Pato (ed.), *Studies in Historical Ibero-Romance Morphosyntax*, Amsterdam, John Benjamins, 2018, 249-274.
- Sánchez-Prieto Borja, Pedro, *Fazienda de Ultramar*, în Carlos Alvar, José Manuel Lucía Megías (ed.), *Diccionario filológico de literatura española medieval*, Madrid, Castalia, 2002, 494-497.
- Sánchez-Prieto Borja, Pedro (coord.), *General Estoria*, 10 vol., Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 2009.
- Sánchez-Prieto Borja, Pedro, *La edición de textos españoles medievales y clásicos. Criterios de presentación gráfica*, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2011.
- Ueda, Hiroto, *Palatal Graphemes in a Medieval Spanish Biblical Text: A Corpus Analysis of “i, j, y” in Genesis, Biblia de Alba*, în Yuji Kawaguchi, Makoto Minegishi, Jacques Durand (ed.), *Corpus Analysis and Variation in Linguistics*, Amsterdam, John Benjamins, 2009, 239-257.
- VVA (1926-1995) = *Vulgata de los Benedictinos Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem. Cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti edita*, Roma, Libreria Editrice Vaticana.



# ON THE PROPHET AS A SOCIAL ROLE: A COGNITIVE SEMANTIC ANALYSIS\*

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

**Rezumat:** Acest articol prezintă o analiză din perspectiva semanticii cognitive a rolului de profet în Biblie. Ipoteza pe care o discutăm se referă la faptul că profetul are un rol social, fiind reprezentantul unei categorii cu trăsături specifice de comportament și funcții sociale. Am analizat rolul de „profet” așa cum este el instanțiat în Vechiul Testament, cu scopul de a descrie trăsăturile stereotipice ale acestuia. În a doua parte a lucrării am cercetat în ce măsură Iisus poate să ilustreze acest rol social cu trăsăturile lui specifice. Am arătat că Iisus are toate atributele profeților biblici, fiind cel mai reprezentativ exponent al acestei categorii. Iisus „se califică” pentru acest rol social, însă îl depășește. El este mai mult decât un profet, prin aceea că are însușirea de a fi Fiul lui Dumnezeu, deci și o relație specială cu Dumnezeu-Tatăl.

**Cuvinte-cheie:** profet, Iisus, rol social, semantică cognitivă, stereotip, Biblie.

## 1. The aim and outline of the paper

The research questions that we ask in this paper are to what extent Jesus can be described as a “prophet” and to what extent he may be said to illustrate this social role. We will also assume that a “prophet” as a category represents a particular social role in a sociological sense, i.e. a category of individuals with characteristic behaviour and societal functions.

From the point of view of cognitive semantics, as shown by Dahlgren (1985, 379-398; 1985, 107-125) social roles represent a particular category of terms and require a specific type of analysis. The paper, therefore, examines the role of Jesus as a prophet, using cognitive semantics as a method of research.

## 2. Theoretical framework

### 2.1. Stereotype

The framework of analysis is cognitive semantics, using the linguistic stereotype for describing the social term PROPHET. The *stereotype* used in Putnam’s (1975) sense is a cognitive category (epistemic category). Putnam (1975) discusses Carnapian pair

---

\* *Profetul și rolul său social. O analiză din perspectiva semanticii cognitive.*

intension/extension showing that the value of the intension is not to determine the extension of a term correctly, but to represent the minimum knowledge that a speaker has about a term if he knows it. In other words, the intension is the minimal information that a speaker has, who is accepted by the community as knowing a word. According to Putnam (1975, 115-116), stereotypes are “standardised sets of beliefs or idealised beliefs associated with terms.” For example, “the belief that tigers are typically striped orange and black is part of our stereotype of a tiger.”

Stereotypes are dynamic; they change in time (e.g. we discover that whales are mammals, not fish). A stereotype is a “simplified cognitive scheme.” It is a minimum of information, i.e. the minimum requirement of knowledge that a competent speaker possesses about a term.

As opposed to the *prototype*, which is considered the best example of a category, “the *stereotype* functions like a schema, which is perfectly compatible with all the elements of a category. It is an integrated structure, which contains all the common features of its elements” (Ajtony 2012, 69). A stereotype presents a simplification of reality, the so-called “cognitive shortcuts” based on different sources.

## 2.2. Dahlgren’s (1985) theory

Dahlgren (1985) continues the studies of Putnam (1975). Starting from the idea that the intention of the term, i.e. the encapsulated knowledge of intention reflects the extension of the term, Dahlgren (1985) demonstrated, through psycholinguistic experiments, that the types of features contained in the intention are very different. Her concern was what kind of features are included in the social terms. Thus, Dahlgren (1985) differentiates natural kinds (*tiger*, *lemon*) from social terms (*doctor*, *secretary*) regarding the features in their stereotype. Natural kinds are characterised in terms of attributes of the form (‘round’), colour (‘red’) and function (‘good for eating’); natural kinds are a “summary of experiences.” On the other hand, social terms are distinguished by five criterial features: perceptual, functional, behavioural, relational, internal, as in the following table. These were “repeatedly used” by the participants in the process (experiment) of description and recognition of social terms.

	Social Examples
Perceptual	wears white, female, works in a lab;
Functional	takes care of sick people, types, runs a state;
Behavioural	looks in the rear-view mirror, hard worker;
Relational	aspires for higher political positions, works well with people, high income;
Internal	knows right from wrong, unimaginative, intelligent college graduate.

### 3. A stereotypical description of the biblical prophets

The first step of the applied analysis is to discover the stereotypical features of the OT/NT prophets. The corpus of this analysis consists of fragments and episodes involving OT/NT prophets and their activities. We have tried to delineate the prophets' frame, in a semantic sense, starting from Dahlgren's model and applying Dahlgren's feature to the description of the prophets and their episodes.

To get relevant generalisations, we have examined a wide range of prophets as they appear in the biblical texts:<sup>1</sup> Abraham, Moses, Aron, Miriam the prophetess, Samuel, Elijah, Elisha, Daniel, Isaiah, Jeremiah, Nathan; from the NT, John the Baptist and Jesus. Their properties, activities, actions and episodes were compared to detach certain generalisations. Thus, the analysis aims to observe the repeatable properties and propose a hierarchy regarding the obligatory versus optional features of a prophet.

Most of the biblical excerpts are taken from *New English Translation* (NET), which is a dynamic translation of equivalence, i.e. a "thought-for-thought," instead of a "strict word-for-word translation." The benefit of this translation is that it captures more easily the "original meaning of the text" (Ladd 2014, 31).<sup>2</sup> The analysis is conceptual rather than lexical precisely because we have used a translated text.

#### 3.1. Definitions of the term *prophet*

The English dictionaries (*Oxford Dictionary*, *Cambridge Dictionary*, *Merriam-Webster Dictionary*, *Collins Dictionary*) attribute to a prophet two main properties: a prophet is in close contact with God; he imparts knowledge about the future. The theological scholar Lundbom (2010, 9-29) has identified six typical characteristics of the Israelite and ancient Near Eastern prophets: (1) they have a divine call; (2) they speak God's word; (3) they have divine visions; (4) they do mighty works; (5) they are filled with the Spirit; (6) they pray. Therefore, those of the prophets<sup>3</sup> who exhibit all these features are "true prophets." For example, Moses is a "prototypical prophet," i.e. the prophet *par excellence*, because he shares all these features,<sup>4</sup> 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

---

<sup>1</sup> Our conclusions are based on an analysis of the several prophets.

<sup>2</sup> The translation is made by twenty biblical scholars who worked directly from the best currently available Hebrew, Aramaic, and Greek texts.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> For example, he is named by God "prophet" (Deut. 18:15-18; 34:10), he also encounters God "face to face."

these typical characteristics or no characteristic.<sup>5</sup> Therefore, these features contribute to a prototype structure of the social role prophet.

Using Dahlgren's (1985) model of analysis, it is possible, however, to offer a more richly-structured description of "prophets" and of how they are integrated into society by a more detailed socio-cultural analysis of the prophet's activities. This is how a prophet's frame enriches a stereotypical description.

### **3.1.1. The prophets' physical appearance**

Prophets have a particular physical appearance given by their typical clothes. Therefore, for example, both Elisha and John the Baptist wear "a garment of camel's hair" and "a leather belt around his waist." Their clothing is poor and uncomfortable (2Kgs. 1:8, Matt. 3:4). The recurrence of the same type of clothes shows that this is a stereotypical feature, a fact also confirmed by false prophets, who wear the same kind of clothing to deceive people (Zech. 13:4).

Notice that prophets did not wear a cultic garment (clothing) like priests, since they do not belong to any religious institution, and act as independent from the cult.<sup>6</sup> Prophets were distinguished perceptually (by their *appearance*) from priests. Clothing is thus a prototypical feature, though not a defining one. On the other hand, there are no constraints on the age and gender of prophets. Usually, the prophet is a male (Moses, Isaiah), but this is not a rule. Women also assume the role of prophetesses; this is the case of Miriam and Deborah. In some situations, children and youths are called by God to act as prophets (Samuel is only a child, while Jeremiah is only a teenager when God calls them to be prophets). However, there are older people called to be prophets (Moses, who was eighty years old when he became a prophet). Thus, there is no gender or age condition. Therefore, gender and age are not distinctive elements like in the case of priests who have to be male and of a certain age to play this role.

### **3.1.2. Prophets' social and physical function (physical activities)**

Social functional features refer to the role and function of different social categories to perform within their institutions. As shown by Dahlgren, what counts in the case of social terms are the constitutive features. These are the most important because they are determined by the structure of the institution and also show how a particular social role is constitutively defined. On the other hand, there are also behavioural features that may refer to other features than the functional ones (e.g.

---

<sup>5</sup> In the biblical tradition, there are some individuals who had visions. For example, the king Pharaoh. These persons are not considered as prophets.

<sup>6</sup> The garment of the priests was prescribed by the institution in which they function. This type of garment was considered a sacred clothing; it is described in Ex. 28:31-35.



*doctor* ‘work hard’; *secretary* ‘types’, ‘answers the phone’). Because the prophet is not linked to any specific social institution, even if he has a prescribed social role, we have grouped functional feature and behavioural feature. Most of the interesting information is visible when we see at their social function features and their relational features. The social function point to what they are doing in society, while the relational features describe their integration in society

Given our interest in Jesus as a prophet, we have divided the description of prophets into two parts, namely the interaction with God (divinity) and the interaction with humans (mortals). Thus, the primary social role of the prophets is their interaction with divinity. In other words, essential is the relation with God. This is also an obligatory feature.

Following Dahlgren (1985), through the examination of the selected excerpts, we have grouped important functional and physical features of the OT prophets in their interaction with divinity: receive God’s words; transmit the message to humans, i.e. make known the divine will to mortals; predict the future. All these physical and social activities are richly illustrated by the biblical texts and are part of the prophet’s frame (cf. Lakoff 1987).

In the Bible, prophets are perceived as God’s spokesmen. The etymology of the term itself provides some information. Thus, the Hebrew term נָבִיא (*nāvi*), translated as “prophet,” has the meaning of ‘spokesman,’ and ‘speaker.’ It implies the idea that prophets usually “receive God’s speech and, then they deliver and transmit it to humans (Harris et al. 1999, 544).

### **3.1.2.1. The prophets’ experience of divinity and his interaction with God**

A defining characteristic is the prophet’s relation to divinity. Prophets always have a direct experience of divinity, which represents a direct interaction with God. In this cognitive experience of divinity, they receive a message and transmit the message, i.e. the prophecy (prediction).

The OT prophets evoke a variety of “cognitive experiences”: theophany, i.e. an audio-visual appearance and manifestation of God (Isaiah, Jeremiah); auditory experience (Samuel); vision and dreams (Daniel). In these cognitive experiences which the prophets have with God, they are called to exercise this role. They are aware and “conscious of having been specially chosen and called.” Because of this, they feel “forced to perform actions and proclaim ideas which, in a mental state of intense inspiration or real ecstasy, have been indicated to them in the form of divine relations” (Lindblom 1962, 46). Jeremiah, for instance, is called by God in an interesting way (Jer. 1:4-10). This episode very well illustrates God’s call. According to the text, God had chosen him for this role even before Jeremiah’s being conceived. God directly announced the message. In this dialogue, God uses performative acts: “I hereby give you the authority to announce to nations and

kingdoms” (see Austin 1962, 5). Therefore, the prophet is called to be God’s spokesman, i.e. to say whatever God tells him. For this, God promises protection and support: “I will be with you to protect you” (Jer. 1:8 NET). Therefore, the prophet is God’s servant called to transmit the message in the name of God.

The prophets’ typical activity is to predict the future, i.e. to make prophecies. A prophecy is a prediction of what will happen in the future.<sup>7</sup> From the biblical perspective, knowing the future is not an intrinsic characteristic of prophets, but of God himself. Prophets do not arrogate to themselves this power to predict the future. They repeatedly affirm that only God possesses knowledge of future events. They do not speak out of their word, but God inspires them. They often declare that they are “possessed” by the spirit of God (“the spirit of the sovereign LORD is upon me because the LORD has chosen me”, Isa. 61:1). This “supernatural knowledge of the near future was to be a sign of the authenticity of divine appointment” (Harris et al. 1999, 544).

### 3.1.2.2. The content of the prophecy and types of predictions

There are at least two points of view from which we can classify the biblical prophecy: a) their content; b) the nature of the prediction.

a) In terms of their content, scholars classify the OT prophecies as follows: (1) judgment speeches (oracles of doom); (2) oracles of salvation (of hope), i.e. the prophecy of salvation. These are the two main forms of prophetic speeches in the OT which announce what God will do in the future (Wagenaar 2001, 4; Bullock 2007, 35; Metzger/Coogan 1993, 218).

(1) *Judgement speeches* announce “the evil fate awaiting the addressee” (see Metzger/Coogan 1993, 383). These include an accusation followed by an announcement of judgement. These accusations and announcements of punishment are addressed to different individuals or nations such as: “Babylon,” “Tyre,” etc. In their content, God is portrayed as a “Sovereign” and “Judge” who puts an end to all that is wrong. These are also called “prophecies of doom” or “prophecies of woe,” because they contain threats, warnings of doom and destruction. Especially, “prophecies of woe” are a subcategory which includes an accusation of wrong moral conduct. Some of them are conditional. In this category are the prophecies about different nations and kingdoms which are foretold to be destroyed such as the Assyrians, the Moabites, the Egyptians, the Babylonians. Specifically, in the OT, many prophets foretell the destruction of the city Babylon. For example, the prophet Isaiah foretells that Babylon would be overthrown by the Medes (Isa. 13:19).

---

<sup>7</sup> The notion of seeing into future is an essential attribute of a prophet.

The prophet portrays God as the agent of destruction. The prophet compares the fate of Babylon with that of the cities of Sodom and Gomorrah. According to the Bible, Sodom and Gomorrah were destroyed by God as a manifestation of divine judgment. Later, the prophet predicts that Babylon's palaces will be taken over by wild animals (Isa. 13:21-22). This is a horrible scene of majestic Babylon which will be inhabited by a variety of wild animals: hyenas, ostriches, wild dogs and jackals. The picture is that of a depopulated city which shows how "great and terrible" is the day God' judgment. Thus, the prophet portrays the fall of Babylon as a type of God' general punishment of the wicked people. He announces the punishment of Babylon in the near future "her time is almost up." This is a characteristic of the prophets: to announce a terrible and great day of judgment with details of the things to come in the future. The prophet Jeremiah also foretells the destruction of the city Babylon at the end of seventy years (Jer. 25:12; 50:2).

In sum, these are a category of prophecies that are well represented in the OT, namely the "prophecies of doom and destruction."

(2) *Oracles of salvation.* The "oracle of salvation" (e.g. the prophecy of salvation) announces God's positive interventions on behalf of humans. They point to a time in the future when God will make everything new. In these, prophets give hope. Some of these are a form of apocalyptic and messianic prophecies. They announce the coming of the Messiah who will bring salvation and a future kingdom. The prophecies belonging to this category have the following structure, namely a recurring pattern of warnings followed by a proclamation of judgement and the promise of future restoration (Bucknell 2016, 36). A critical 'prophecy of salvation' which has a messianic tone is the prophecy of Isaiah (9:6-7) which is considered to foretell the coming of Messiah, i.e. Jesus (Isa. 9:6-7). In this prophecy, Isaiah speaks of the messianic hope describing the typical attributes and proprieties of the coming Messiah. He is portrayed as having the attributes of "Extraordinary Strategist, Mighty God, Everlasting Father, Prince of Peace." These are, in fact, common epithets of divinity. Moreover, the prophet foretells that the Divine Messiah will rule on David's throne. The prophecy contains verbs in the future: "dominion will be vast"; "he will bring immeasurable prosperity"; "will rule on David's throne," because it announces a future event taking place. This prophecy is a future projection of the 'messianic hope' and a prototypical description of Messiah. Through it, the prophet predicts a universal peace: "peace there will be no end" (Isa. 9:7 NIV). Because of this message, this prophecy falls into the category of the "prophecies of salvation and hope." The NT writers acknowledge that this prophecy is fulfilled in Jesus Christ.

b) Another classification concerns the nature of the predictions. In this regard, some are conditional prophecies, while others, unconditional prophecies. This classification takes into consideration the nature of the fulfilment of these prophecies.

The first category, i.e. the conditional prophecy is that type of prophecy whose fulfilment depends on the compliance of different individual with the conditions

given by God. The conditional nature of these prophecies is explicitly given by God to the prophet Jeremiah: “There are times, Jeremiah, when I threaten to uproot, tear down, and destroy a nation or kingdom. But if that nation I threatened stops doing wrong, I will cancel the destruction I intended to do to it” (Jer. 18:7-8 NET). The text expresses the general principle of conditionality which shows that God’s predictions were conditional depending upon the attitude of the addressee. If the nation threatened stopped doing wrong, then he would not destroy it. These prophecies have a moral content showing to those who await the fulfilment of this prophecy that human attitude towards God is important. A typical example is the prophecy of Jonah who at God’s command foretells that “at the end of forty days, Nineveh will be overthrown!” (John 3:4 NET). Nevertheless, the Bible says that this prophecy did not come to pass, because the people of Nineveh changed their behaviour towards God declaring “a fast and put on sackcloth, from the greatest to the least of them” (John 3:5 NET). Thus, the people of Nineveh turn to God. And he showed mercy and love sparing the city. It seems that God changes his mind, not fulfilling this prophecy. This is a type of conditional prophecy which did not come true.

The second category, i.e. the unconditional prophecies, contains those prophecies that will come real no matter what human beings do. In their content, there is no condition predicated. Such is the case of the Messianic prophecies, the destruction of Tyre and the destruction of Babylon. The fulfilment of prophecies increases awareness of the truth of the prophecy.

### **3.1.2.3. Discursive and stylistic aspects of prophetic speech**

The essential characteristic of the prophecies is that they contain future tense verbs: God’s speech (“I will give you the whole land of Canaan,” Gen. 17:8; “I will bring disaster,” Jer. 49:32); prophets’ speech (“the cities of Aroer will be deserted,” Isa. 17:2 NET).

Another characteristic of prophetic speeches is that they are stylistically striking and memorable texts, and because of this, they are loaded with:

- (1) symbols (Babylon is a symbol of evil; beast stands for kingdom or political power; dragon stands for Satan);
- (2) metaphors (marriage as a metaphor for the relationship between Yahweh and Israel; Shepherd as a metaphor for God);
- (3) images (angels; God as the Ancient of Days);
- (4) similes (“like a sheep that is led to the slaughter,” Isa. 53; “your sins are like scarlet, they shall be as white as snow”, Isa. 1:18);
- (5) hyperboles (“Let my eyes overflow with tears night and day without ceasing,” Jer. 14:17);

(6) personifications (“Burst into song, your mountain, you forests and all your trees,” Isa. 55:12 NET).

A prophecy usually uses images and symbols from “the realm of reality.” In contrast, apocalyptic prophecy uses “reality” to project a “fictitious reality” of the apocalypse and of the destruction, which is to come. In this category, the prophet uses “many headed-dragons, fire-breathing horses with the heads of lions and tails like snakes, locusts with human faces” (Bucknell 2016, 34). Thus, the apocalyptic prophecy is highly figurative and hyperbolic.

The properties discussed above are evident in any prophetic text. Here are some examples. The OT prophecy contains verbs in the future: “within sixty-five years Ephraim *will* no longer *exist* as a nation” (Isa. 7:8 NET); “Babylon [...] *will be destroyed* by God just as Sodom and Gomorrah were” (Isa. 13:19 NET); “O Tyre! *I will bring* up many nations against you, as the sea brings up its waves” (Ezek. 26:3 NET); “*I will bring* disaster against them from every direction», says the LORD.” Some of these prophecies specify the exact time of fulfilment such is the case of Isaiah’s prophecy about the destruction of Ephraim, which will take place in sixty-five years. The prophet Jeremiah foretells that the Babylonian captivity will end after 70 years (Jer. 29:10). Therefore, the verb in the future is an essential characteristic of the OT prophecy.

From a stylistic point of view, we observe that the biblical prophecies contain:

(1) *Metaphors*: “vineyard” stands for Israel (“Now I will inform you what I am about to do to my vineyard,” Isa. 5:5 NET); “trees” maps people “The tree that you saw that grew large and strong, whose top reached to the sky, and which could be seen in all the land,” Dan. 4:20 NET); “good fruits” as a metaphor for “justice” and “righteousness”; etc.

(2) Prophets usually make use of a variety of *symbols*. For example, the prophet Isaiah uses the symbol of “Sodom and Gomorrah,” which is a symbol of evil and have been historically used as metaphors for vice and total depravity (“will be destroyed by God just as Sodom and Gomorrah were,” Isa. 13:19 NET). By using it, the prophet Isaiah creates a clash at a conceptual level, because “Babylon, whose very name conjures memories of glory and majesty, will become a symbol of destruction like Sodom and Gomorrah” (Watts 2005, 254). The prophet Daniel uses the symbol “Beast” to refer to a “Kingdom” (political power): “This is what he told me: «The fourth beast means that there will be a fourth kingdom on earth that will differ from all the other kingdoms. It will devour all the earth and will trample and crush it” (Dan. 7:23 NET). Another symbol is the “horn,” which also stands for “(political) power” (“From one of them came a small horn. But it grew to be very big, toward the south and the east and the beautiful land,” Dan. 8:9 NET).

In sum, we might say that prophecy is a particular “form of speech” specific to the OT prophets. The ability to prophecy is a distinctive attribute of the prophets. We have seen that the OT prophets possess knowledge about the future. And as a

result, this knowledge is the prophecy. This feature is mandatory since a prophet who does not make prophecies cannot qualify in this role.

### 3.1.3. Prophets' social relation (relational features)

Another distinct category of properties is that referring to the relational features (attributes) which describe their integration of some social categories in society. From this perspective, prophets are very well integrated into society, interacting in prescribed ways with practically all the other social groups. We have noticed following prophets' functions related to society: (1) perform mighty works and miracles for the people; (2) pray to God for the people; (3) criticise immoral acts in society; (4) provide counsel to kings; (5) judge people (pass judgement); (6) appoint and anoint kings.

(1) *Perform miracles and heal people.* The OT prophets perform miracles and heal the people. Their social function is that of "healer." An important miracle worker is Moses. He performs miracles in Egypt and in the wilderness of Sinai to bring people of Israel into the promised land. Other prophets who perform miracles are Elijah<sup>37</sup> and Elisha. Elijah raises the Widow's Son at Zarephath, while Elisha raises the Shunammite's son. In performing this miracle, Elijah takes the dead child in the upper room and stretches out over the boy three times. In this ritual, he invokes God's name asking him to return "boy's breath back." This gesture symbolises the transference of the life force to the deceased. After Elijah performs the miracle, the woman declares: "now I know that you are a prophet and that the Lord really does speak through you" (1Kgs. 17:24 NET). According to these words, the power of making "miracles" is a confirmation of prophetic activity and a stereotypical feature of this role. Thus, prophets work a miracle and resurrect dead people. But we have noticed that not all prophets have the power of healing the sick and perform miracles. Therefore, we might say that this is an optional feature since not all prophets work miracles.

(2) *Pray to God for the people, asking for healing, forgiveness and divine intervention.* Another important activity in their interaction with God, but also with humans (mortals) is the act of praying on peoples' behalf. The prophet Moses prays to God to stop the fire plague who consumed some people of Israel who provoke God's anger (Num. 11:1-2 NET). Moses prays, and God intervenes stopping the fire. This episode shows that prophet's prayer is effective. Other OT prophets who pray for people and receive an immediate answer are Abraham (prays for the King Abimelech), Elisha (prays for God's intervention during a time of war) and Jeremiah (prays for God's mercy, etc.).

(3) *Prophets' relation with power as represented by kings and the ruling classes.* The OT prophets are in contact with all the social categories (kings, priests, ordinary people), and they address many social problems. For example, prophets provide counsel and

advice to kings and political rulers. They function as political specialists for power and the ruling class. Some of them, were members of the court, being in the position of counsellors such is the case of Samuel, Nathan, Gad and Isaiah. King David has prophets as members of his court. One of them is Nathan, who supports David's kingship. He is "portrayed as a crucial royal counsellor and policy-maker" (Yoon 2010, 201). In this role, he encourages David to build the Temple (2Sam. 7:3). This kind of prophet "functions as counsellors or as specialists who intervene during crises by providing the king with personal counsel or a divine word as needed, with some regularity, and it is clear in the texts that their words are valued" (Yoon 2010, 233).

Another important prophet who advises the King of Israel is Elisha. He sends words to the King of Israel to be aware and not pass on a particular place because the Syrian armies are coming from that place (2Kgs. 6:9). In his role, he gives to the king political advice in how to organise his armies. And, when the Syrians arrange some plans for making a raid into Israel and attack it, the prophet Elisha informs the king of Israel to rearrange his army and take precaution against invasions. Thus, the OT prophets are political advisor and counsellor of power. Some of these prophets are themselves leaders such is the case of Moses, Aron, Samuel and David (who was king).

On the other hand, prophets also criticise the king and the ruling classes. But they are protectors of disprivileged classes and poor. For instance, the prophet Amos "criticises the people and the ruling classes" (Levenson 2012, 57). On behalf of God, he criticises the religious people asking them to promote social justice, not only to observe some religious rituals and follow certain cultic elements of worship (Amos 5:21-24 NET). The prophet asks them to promote social justice "because religious services are no substitutes for justice" (Andersen/Freedman 2008, 526). Using the similitude "justice must flow like torrents of water," the prophet describes "the ideal progress of justice and righteousness" (Harper 1910, 136). For him, a "just society" in harmony with God's will must practice "justice" and righteousness. Therefore, like an activist, the prophet Amos criticises the religious system (institution of the church) which was corrupt and unjust. He also condemns the oppression and exploitation of the poor.

Some of the OT prophets were involved in party political struggles. The prophet Elijah oppose the king Ahab and later, the king Ahaziah. He openly criticises and accuses King Ahab of abandoning God's commandments and following the god Baal of the fertility cult. Later, Elisha his successor fights for a change in society and the political system. He is involved in a political struggle using political persuasion. Elisha succeeds to bring Omri's dynasty to an end and appoints Jehu as King in Israel (2Kgs. 9). The prophet Amos conspires against the King Jeroboam (Amos 7:10-11), and Jeremiah represents a vocal member of one of

“the parties struggling to control Judah’s foreign policy in the years prior to the Exile,” Jer. 27-29 (EDB, 1086).

In an interview about *Activism, Anarchism, and Power* with Kreisler (2002), in *Conversation with History*, Noam Chomsky talks about two kinds of intellectuals and brings into discussion the biblical record. Here is the text of the interview.

When we, you go to, say, the Bible, you read the biblical record, there are people called prophets. Prophet just means intellectual. They were people giving geopolitical analysis, moral lessons, that sort of thing. We call them “intellectuals” today. There were the people we honor as prophets, there were the people we condemn as false prophets. But if you look at the biblical record, at the time, it was the other way around. The flatterers of the Court of King Ahab were the ones who were honored. The ones we call prophets were driven into the desert and imprisoned. Yeah, that’s the way it’s been throughout history. And, understandably. Power does not like to be undermined.<sup>8</sup>

Thus, Chomsky equates and regards prophets as “intellectuals” because they have the typical characteristics of intellectuals. They are a kind of social activists who give “geopolitical analysis,” and “moral lessons.” Chomsky also points to the prophets’ vocation of martyrs. This means that some of them are self-conscious of their message, and do not abdicate, although this can lead to unexpected situations, even death. They are ready to die for the truth and allow themselves to be killed. This happens because prophets are in opposition to a religious and monarchical institution.

As the Bible shows, the prophets Zechariah and Uriah are killed, while others are imprisoned for speaking the truth. The king Ahab imprisoned Micaiah the son of Imlah after he had delivered an unfavourable prophetic message (1Kgs. 22:27). Likewise, the king Asa imprisons Hanani, who was considered the seer (2Chron. 16:10). Jeremiah (Jer. 37:15) and John the Baptist (Mark 6:17) are other prophets imprisoned and then killed for proclaiming an unwelcome message to those in power. They suffer on behalf of God.

In sum, we can say that even though the principal mission of the prophet was religious, it was intimately related to politics, because the two were not separated in their society. This is evidence that OT prophets play the social role of a social and political activist. They address social problems and intervene in political struggles solving some problematic situations. The most important relational features of the OT prophets are: (1) criticise different social categories (attack the immoral kings and priests); is a moralist (condemns the evil in society); (2) people are afraid of them (King Saul is afraid of Samuel; King Ahab is afraid of Elijah); (3) behaves well

---

<sup>8</sup> See <https://chomsky.info/20020322/>.



with disprivileged people (e.g. Elijah helps the Widow at Zarephath); (4) people show respect and admire them (e.g. King David admires Samuel and Nathan).

To sum up, everything that is outside of the interaction with divinity (God) are optional features. Because some of the prophets do these activities in their interaction with humans (work miracles, criticise, are leaders, etc.), while others do not.

### **3.2. Prophets' internal attributes (internal qualities)**

OT prophets have important internal qualities (attributes) which we may group in different categories: (1) intuitive qualities (intuitive; intelligent; intellectual power (as Chomsky says they are “decent intellectuals”) inspiration (are called “inspired man” (Hos. 9:7); (2) supernatural qualities (divine power of intuition; supernatural power; access to the divine realm; charismatic individuals); (3) moral qualities (know right from wrong; possessor of truth; very religious persons); (4) relational internal traits, as brave, courageous (Elisha appears before the tyrant Ahab), authoritative, humble, submissive to God, but not to humans.

Summing up this section, we might say that Dahlgren's model proved viable in the description and construction of the OT prophets' frame. We have used Dahlgren's features for examining the social role prophet, and thus, we have built the OT prophets' frame (Lakoff's 1987). In the analysis, we have made a distinction between the prophets' interaction with God described by mandatory functional features and the prophets' involvement in human problems and interaction with the mortals described by more or less optional features. The prophets' frame offers a comprehensive description of this social role with all the activities of the prophet as well as with his stereotypical and his ideal virtues. The roles are linked to frames via a stereotype (Epstein 1999, 56-57).

The analysis shows the essential activities of the OT prophets. In our analysis, we have found a wide range of features of the OT prophets. Of these, some are the obligatory features which define the prototypical prophet. These are the social functional features which are the most important, namely: receives God's words; transmits, i.e. makes known the divine will to human; predicts the future. These are obligatory features and the prototypical features of the OT prophets, while the other features are optional as seen. Having this in mind, in the next section, we evaluate the extent to which Jesus “fits” this frame.

## **4. Jesus the prophet**

Based on the stereotypical description of the social role “prophet,” we will examine the Gospels excerpts to see to what extent Jesus satisfies the criterial features for being a “prophet”. Thus, starting from the stereotype of “the prophet” as defined

in the theory of social roles, our aim is to see if Jesus has the stereotypical features of a “prophet.”

#### 4.1. Jesus’ physical appearance

The Gospels do not describe Jesus’ physical appearance, unlike the case of OT prophets. The absence of clothing details is significant, on the one hand, it is suggested that it is not his physical appearance which matters, on the other hand, the absence of stereotypical clothing means that he is a unique character. However, there are details about Jesus’ psychological features. These show Jesus’ emotional and mental states. The biblical narrator mentions that Jesus: weeps<sup>9</sup>; cries; rejoices (Luke 10:21); is anguished and distressed<sup>10</sup>; is angered and grieved.<sup>11</sup> Details are given, however, regarding his age and his countenance. Therefore, even though we do not know what Jesus was like in physical appearance, we infer from the Gospels that he was a young man. Jesus was 33 years old when he was crucified. Stereotypically, a young man is good looking and healthy, because youth equates beauty. Thus, we hypothesise that Jesus has all the attributes of youth and the face of a young man. Matt. 17:2 (NET) is the only reference to his look: “He was transfigured before them. His face shone like the sun, and his clothes became white as light.” This episode happens before Jesus was crucified; his physical appearance is transfigured before his disciples in the presence of the two prototypical prophets, Moses and Elijah. This description shows that he is like a heavenly being who belongs to another realm, probably to be read as a sign of his divinity. We might say, as Davies/Allison (2004, 695), that these are “the beams of divine glory through the veil of humanity. The passive presumably suggests that God transfigures Jesus.” Therefore, this event suggests Jesus’ appearance, but it also points to Jesus’ identity as Son of God.

#### 4.2. Jesus’ roles, functions and activities

Like the OT prophets, Jesus performs the essential activities specific to prophets: (1) receives God’s words; (2) transmits them to humans, i.e. makes known the divine will to humans; (3) predicts the future.

---

<sup>9</sup> “Jesus wept. Thus, the people who had come to mourn said, ‘Look how much he loved him!’ (John 11:35-36 NET). He also wept over the sins of Jerusalem (Mark 10:14, Luke 19:41)

<sup>10</sup> “He took with him Peter and the two sons of Zebedee, and became anguished and distressed. Then he said to them, «My soul is deeply grieved, even to the point of death. Remain here and stay awake with me»” (Matt. 26:37-38 NET).

<sup>11</sup> “After looking around at them in anger, grieved by the hardness of their hearts” (Mark 3:5 NET).

*Jesus' experience and interaction with God.* Jesus' experience of divinity is manifest in many ways. Even as a child, Jesus has a special relation with God the Father as evident from the episode of "the boy Jesus in the Temple" (Luke 2:40-52 NET). What matters is the answer given by Jesus, which is full of significance. It implies that Jesus relates himself to his Heavenly Father since he says that he must be in his Father's house, namely the Temple is his Father's house. Jesus' answer shows that he "has a unique relationship to God and a clear sense of his calling, one that transcends his relationship to his earthly parents" (Bock 1994, 61). Therefore, from childhood, Jesus is conscious of his identity and refers to God as his real Father because Joseph was only his human foster father. The scene shows Jesus' complex identity, and he is: on the one hand, the son of an earthly Father and, on the other hand, he is the Son of God. But, Jesus' "relation to his heavenly Father transcends all-natural family ties" (Fitzmyer 2008, 444; see also Temple 2009, 193). To sum up, this episode presents how Jesus relates himself to his Heavenly Father. He is stereotypically described like the OT prophets, but the description goes beyond this attributing to him a unique consciousness of divinity and close relation with God the Father.

*Jesus' prophetic call.* As seen, an essential feature of the OT prophets is their awareness of being called to be God's spokesmen. This is a distinctive feature because the divine call makes them suitable to fulfil this particular role. However, there is in no (explicit) episode in the Gospels that presents the moment when God asks Jesus to be his prophet. His Sonship makes it unnecessary for God to call him to duty further because, usually, sons continue their parents work. And Jesus understands this, and he has a feeling of his "divine call" apparent in his "I came for"; "I came to do" declarations. These excerpts reflect Jesus' conviction and consciousness that he is called by God to transmit a particular message. For example, sense of Jesus' divine call is presupposed by the following "I came" declarations (Mark 1:38, Matt. 5:17).

These particular declarations show that the prophet Jesus is conscious of his divine call. Moreover, there is also a public acknowledgement of Jesus' call, namely his baptism. Like in the case of OT prophets' theophanies, it is said that "a voice from heaven" saying: "This is my one dear Son; in him I take great delight" (Matt. 3:13-17 NET). This experience gives him the public legitimation for his prophetic role. Thus, we might say that Jesus' baptism is considered a public calling of Jesus by God, i.e. the event "regarded as the occasion upon which Jesus became fully cognizant of his calling and mission" (Aune 1983, 161). Therefore, the voice is to help the people identify Jesus' call.

In another episode, Jesus affirms that he speaks and transmits the words of God: "For the one whom God has sent speaks the words of God, for he does not give the Spirit sparingly" (John 3:34 NET). Jesus is aware that he speaks "the words of God" and that God sent him to transmit a message to mortals.

*Jesus' interaction with God.* Like the OT prophets, Jesus has a similar cognitive experience with God, namely an auditory experience. In an essential episode before his trial and crucifixion when Jesus speaks about his death, he has an interaction with God (John 12:27-30). In this episode, Jesus directly communicates with God. He asks God the Father to glorify his name. Like in the cases of prophets, God gives a direct and prompt answer from heaven. This is a typical auditory-theophany, namely manifestation of divinity experienced by the prophets. In the Bible, "thunder" is often associated with a theophany. The texts say that this voice was recognised only by Jesus. The crowd heard this voice, but they did not perceive it. They interpreted it as a peal of thunder. "In the OT, whether naively or poetically, thunder was described as the voice of God" (Brown 2008, 468). Thus, the communicative experience between Jesus and God the Father is not like that of the OT prophets. Because, as evident, this is a Father-Son relation, not a prophet-God relation, in which God the Fathers provides comfort and reassurance to his Son Jesus. He also strengthens him in his hour of need and suffering.

*Jesus' identification with God the Father.* There are excerpts which make it clear that a particular family-like bond between God and Jesus which enables Jesus to deliver God' message (Luke 10:22 NET). This fact shows Jesus' identification with God in a unique way. Like the OT prophets, Jesus assumes the responsibility to reveal the identity of God, but for Jesus, the activity of revealing is divine (Bock 1996, 1011). Because, unlike the OT prophets, Jesus identifies himself as having a special relation with God the Father. This is sufficient for suggesting that Jesus is "God' spokesman" like prophets, but even more as evident from this relation. They speak as between peers in a communion based on love and cordiality.

*Jesus predicts the future.* Jesus makes prophecies, some similar and some dissimilar to those of OT prophets. Therefore, it is interesting to compare Jesus' prophecies with those of the OT prophets, to see to what extent these are similar or not. A similar prophecy is about the destruction of Jerusalem and the end of the world (Matt. 24:1-3, Luke 19:43-44). Moreover, in the episode, Jesus visits the Temple together with his disciples. Then, he foretells that this temple will be destroyed by enemies who will come and surround the city. Like the OT prophets, Jesus gives some horrific details, namely that the hostile enemies will build an embankment and surround the city of Jerusalem. As seen, the prophet Jeremiah who prophesized the destruction of the first temple. Thus, like him, Jesus is a prophet of doom announcing the time of judgment and destruction. The statement "a stone upon a stone" is a metaphor referring to a "total destruction" (Hagner 2002, 688). Moreover, Jesus also gives details explicitly foretelling what will happen to the citizens of Jerusalem and how they will be treated. And they will fall by the edge of the sword, and be led away captive into all nations. And Jerusalem will be trampled by Gentiles until the times of the Gentiles are fulfilled (Luke 21:24). Like the OT prophets,

Jesus gives a verdict for Jerusalem announcing God's judgment for these categories of people.

Moreover, like the OT prophets, Jesus makes prophecies about the "signs of the times" and "the end of the age" (Mark 13:3-13, Matt. 24:3-31). On the other hand, what is characteristic to Jesus are predictions about his own life; here they are: his disciples will betray him; Peter will deny him three times; chief priests and the experts in the law will make him suffer and finally will kill him; he will raise from the dead on the third day; the coming of the Holy Spirit; "his words will never pass away"; These are some of Jesus' predictions which are considered to have come true during his life. These give credibility to Jesus' message.

About himself, Jesus makes a shocking prophecy foretelling that one of his disciples will betray him (Matt. 26:21-22). This had come true when Judas Iscariot, one of his disciples, betrayed Jesus and sold him for thirty pieces of silver. Later, Jesus predicts that all his disciples will leave and deny him. He also foretells that he will raise from the dead and will go to meet them into Galilee (Matt. 26:31-32). This prophecy comes true when Jesus was arrested, and his followers were scattered like "a flock." When this happened, the biblical writer mentions that all of his followers abandoned him. As noted, these types of predictions are specific to Jesus, and all these come true in what happened to him. For contemporaneous, as well as for the reader, this is an argument about the reliability of Jesus' prophecies. This is also an argument that the prophecies are true, and it also shows that those who have not fulfilled will come true sometimes in the future.

Another type of prophecy is the foretelling of the Holy Spirit's coming into the world (John 14:26). This prophecy says that the Holy Spirit who is will be sent in future "in the Name" of the Son. The future verb "will come" shows that this is a typical prophecy. Jesus foretells that the Holy Spirit will be sent as Jesus' representative (the name is a metonymy for person). Biblical writers confirm that this prediction came true after Jesus was raised from the dead and ascended to heaven. This refers to another divine person belonging to God's realm who will continue Jesus' activity. The prophecy implies Jesus' divinity based on the association between the Holy Spirit, who is divine and himself.

About his prophecies, Jesus makes a striking prediction which is unique and different from those of OT prophets. He foretells that: "heaven and earth will pass away, but (his) words will never pass away" (Matt. 24:35 NET). Therefore, he predicts that his words would be everlasting. This highlights the validity of his predictions.

In sum, we might say that in examining the content of these prophecies, we have noticed that some of them are very similar to prophecies were made earlier by OT prophets such as "the destruction of Jerusalem." What is different about Jesus' prophecies is that he makes some predictions about himself (about his death), unlike the OT prophets. These are some of Jesus' prophecies which have come

true. Jesus' predictions evoke the prophet frame since these are like the prophetic utterances of the OT prophets. They stereotypically identify Jesus as a "prophet."

The truth of these prophecies is fulfilled during the story of his life. This gives credibility to his message. There are explicit references to the "Kingdom of God," but these are not embodied in prophecies, but in his teachings and parables.

### 4.3. Jesus' social relation (relational features)

Like the OT prophets, Jesus is very well integrated into society, interacting with different individuals in the community. He shows a variety of his relational features. We have noticed that Jesus has relational attributes (qualities): performs miracles and "mighty works"; prays to God for his disciples and other individuals; criticises immoral acts in society.

*Jesus performs miracles and heals people.* Jesus performs many miracles like the OT typical prophets. These miracles align him with the other prophets. But, unlike his predecessors, Jesus did not only work many more miracles than any OT prophet but occasionally of a different nature. In the Gospels, we have found the following miracles performed by Jesus. Having noticed, we have grouped them in three general categories:

(a) supernatural actions: changing water into wine; walking on water; calming of the storm; feeding of 4000 men and their families; feeding of 5000 men and their families;

(b) healings of different individuals: the healing of the official son; the healing of a man possessed by a demon in Capernaum; the healing of Peter's mother-in-law; healing a leper; the healing of a centurion's servant; the healing of a paralysed man; the healing of a man with a withered hand; healing of the Gerasene man possessed by demons; healing of a woman with internal bleeding; healing of two blind men; healing of a mute demon-possessed man; healing of a 38 year invalid; healing of a girl possessed by a demon; healing of a deaf man with a speech impediment; healing of a blind man; healing of a man born blind; healing of a demon-possessed boy; healing of a blind and mute man who was demon-possessed; healing of a woman with an 18-year infirmity; healing of a man with dropsy; healing of 10 lepers; healing Bartimaeus of blindness;

(c) raising of different people: raising of a widow's son; raising of Jairus' daughter; raising of Lazarus.

Some of these are unique features, as no OT prophet has healed any blind man or a paralysed person. Interestingly, Jesus is identified as a prophet when he does all these activities which are stereotypical actions of a prophet (the blind see, the lame walk, the good news is proclaimed to the poor). These miracles have a supernatural dimension and evoke the divine realm, the Son of God side of Jesus. Miracles are claimed to be a sign of his divinity.

Jesus plays the role of a social activist. Like the OT prophets, Jesus criticises the power represented by kings, the ruling classes and the institution of the church. Like the OT prophet, Jesus shares the fact that he does not belong to this institution; he acts as independent from the cult. He is a critic of this church institution of his day, remarking the moral decline of this institution which represents God's truth. Because, their religious leaders preach virtue, but do not have them or act accordingly.

Jesus also criticises the social injustice and inequalities of his time. For example, Jesus denounces King Herod as an immoral person. For this reason, the king wants to kill Jesus as he did with John the Baptist. He ironically names him "that fox" (Luke 13:31-34). In this episode, Jesus criticises King Herod using the symbol of craftiness. In the biblical tradition, the fox is considered as "the sliest of beasts."<sup>25</sup> Interestingly, Jesus evokes the prophets' fate referring to those killed in Jerusalem. It is an allusion to the prophets' vocation of martyrs. By doing this, Jesus foretells that he will face the same fate because he has the same vocation of a martyr.

Jesus criticises the religious leaders, those experts in the law (i.e. in the biblical texts) and Pharisees who represent the institution of the church (of his day) for their hypocrisy, and for not practising what they teach. He accuses them of being immoral and of breaking God's commandments (Matt. 23:27-31). Jesus is very critical against them condemning for all the crimes of the previous prophets. Further, he criticises the experts in the law very sharply for being immoral and unjust by devouring "widows' property," while making a show of their "long prayers" (Luke 20:46-1 NET). Therefore, Jesus is a harsh critic of the oppression and injustice that he observes around him, as well as a courageous advocate of the categories of poor and the outcast; we refer to those who have no voice in the society, like women, the diseased and the disabled people (Liew 2004, 2). It is evident that like the OT prophets, Jesus opposes corruption and criticises political power for the social injustice of his time, preaching and promoting liberty to as well as for those in bondage: "Jesus was primarily a religious prophet whose actions may be interpreted to be social activism shrouded with religiosity. Jesus did not directly challenge the occupying Roman Empire purely as a social activist, but he did challenge the religio-political injustices that emanated from it, in line with how former prophets would take social and moral transgressions to the task (Liew 2004, 3).

*Jesus' relational attributes (features).* In terms of social relation, Jesus displays a great range of relational attributes. The most important relational features: loves people and behaves well with people; shows mercy; forgives people; is loved and appreciated by people; some people are afraid of him; people show respect.

Jesus loves his disciples. He names one of them with a particular epithet, "disciple whom Jesus loved" or the "disciple beloved of Jesus." The narrator mentions the fact that "Jesus loved Martha and her sister and Lazarus." Moreover, Jesus shows love not only to those who are his close friends but also to the Rich Young

Man: “As Jesus looked at him, he felt love for him” (Mark 10:21 NET)/“Jesus looked at him and loved him” (Mark 10:21 NIV).

Another character to whom Jesus shows his love is Zacchaeus. He who was the chief-tax collector at Jericho. The biblical text says that Jesus “looked up and said to him, «Zacchaeus, come down immediately. I must stay at your house today.» So, he came down at once and welcomed him gladly” (Luke 19:5-6 NET). He belonged to a social group which was despised by religious leaders as traitors because they were considered corrupt as well as working for the Roman Empire, not for their Jewish nation. Thus, Jesus is a striking prophet who loves sinners and eats with them.

Jesus shows affection for disprivileged women. Even though the Jewish tradition forbids a man to speak directly to Samaritan woman (John 4:27), Jesus not only speaks but like prophets (Elijah, Elisha), he also helps and shows compassion and tenderness to different individuals. For example, after Jesus heals the woman with the bleeding disorder, he calls her “daughter” (“Then he said to her, «Daughter, your faith has made you well. Go in peace,»” Luke 8:48 NET). In an age/time of gender segregation, Jesus treats women with kindness and compassion.

Other individuals who are loved by Jesus: the poor; the unclean people, i.e. the lepers whom he heals (ten lepers); oppressors such is the case of centurion for whom he heals his dying servant. He says about him that he has “not found so great faith, no, not in Israel” (Luke 7:9). For these categories of people, Jesus performs miracles and provides for their needs sowing love. This fact shows Jesus’ generosity as well as the fact that he perceives the inner side of the people. Jesus is not impressed that they are “unclean” and “lepers.”

We might say that Jesus has the intuition of those people who understand him and accept him. Given his divine intuition, he knows those people around him who are virtuous, loving or capable of improvement at least. Such is the case of the Samaritan woman, and the woman caught in adultery whom Jesus rehabilitates, thus, helping them to become virtuous women (John 8:3-11 NET). Jesus is compassionate and shows mercy to this woman. He has a moral sensitivity towards sinners contrasting with the Pharisees who considered themselves righteous, but they were not. What matters in this episode is that Jesus shows mercy and forgives this woman making those who consider themselves self-righteous and pious discover their sins and leave contemptuously.

*Jesus is loved, appreciated and gladly followed by people.* Others perceive Jesus as a “pleasing” and “charismatic” person. He has a “magnetic power.” Everyone runs to him because his presence inspires curiosity. His coming is announced from man-to-man. They are curious and willing to see him and interact with him. Some peoples always call him. All these make him able to enter Jerusalem. On that occasion, people announce themselves of his coming and meet Jesus shouting and joy (Matt. 21:6-11). This is the most important episode which shows how much Jesus is loved and appreciated. What is interesting is that the crowds who see Jesus identify him as



“prophet” from Nazareth in Galilee. They give this answer to the question: “who is this”; that is a question about his identity.

Women show their love by being present at Jesus’ crucifixion; they accompanied Jesus’ body to the tomb (Matt. 27:55-56, Mark 15:40, Luke 23:49, John 19:25). Those who are loved by Jesus show their love back, i.e. the outcasts, sinners and tax collector. Unlike the OT prophets who are not always loved, Jesus is more loved, received and appreciated by some characters, because as seen, he is considered “the prophet,” i.e. “the most important prophet.” Some of these characters show respect to Jesus and recognise his prophetic role. Nicodemus the Pharisee, in a private interaction with Jesus recognise that Jesus is a prophet “from God. For no one could perform the miraculous signs that you do unless God is with him” (John 3:2 NET).

Therefore, Jesus’ actions are in contrast to Moses’ activities, which are “actions of doom and judgment, so typical of the prophetic actions of the prophets of Israel, while Jesus’ actions are uniformly merciful” (Mcknight 2000, 227). Probably this is the reason why so many people love him.

*Some people are afraid of him.* King Herod the Great fears the baby Jesus, ordering a genocide murdering the “innocence,” i.e. the male children (Matt. 2:16). Later, his successor King Herod Antipas fears the prophet John the Baptist (“because Herod feared John and protected him,” Mark 6:20 NIV) and Jesus. He thinks that Jesus is John the Baptist, who “has been raised from death” (Mark 6:16 NET). Later, when Jesus was brought before him, he is “very glad for he had long desired to see him because he had heard about him and was hoping to see him perform some miraculous sign” (Luke 23:8 NET). Therefore, it is evident the King displays the same attitude towards the prophet Jesus.

Other individuals who fear Jesus are the religious leaders, the Pharisees, and the experts in the law. The Demons and the Demon-Possessed Man are also afraid of Jesus. Interestingly, demon-possessed men usually appeal to Jesus for help, but they cry out in fear: “Then he cried out with a loud voice, «Leave me alone, Jesus, Son of the Most High God! I implore you by God – do not torment me!»” (Mark 5:7 NET). This shows that they are afraid of Jesus and that they are inferior and that they have no power compared to his. Moreover, the demons who usually possess man were also afraid of Jesus “beg him not to order them to depart into the abyss” (Luke 8:31 NET).

*The characters who identify and acknowledge as a prophet.* At the level of society, Jesus’ role as a prophet is identified by certain of the characters he interacts with. He is named “prophet” or “the prophet.” The persons who label Jesus as a prophet are mostly simple individuals: (1) crowds (usual people); (2) the Samaritan woman and the man born blind; (3) the disciples.

(1) The Crowds use this epithet of identification: “«Who is this?» And the crowds were saying, «This is the prophet Jesus from Nazareth in Galilee.»” (Matt. 21:9-11 NET). Thus, the crowds recognise Jesus’ prophet role.

(2) The Samaritan woman identifies Jesus’ role as a prophet. She observes that Jesus has “divine intuition” because he revealed her past life: “Sir, I see that you are a prophet” (John 4:1-36 NET). Moreover, at the end of the conversation, after knowing Jesus better, the Samaritan woman identifies Jesus as the “Saviour of the world” (John 4:42 NET). From the role prophet, we move higher to “Saviour” in the hierarchy of attributes assigned to Jesus. This is an epithet in the “Son of God” superposition.

(3) Disciples recognise that Jesus is a “prophet.” For them, Jesus is “a man who, with his powerful deeds and words, proved to be a prophet before God and all the people” (Luke 24:19 NET). From this, it is evident that they consider that Jesus is a prophet. But he is “more than a prophet” as shown from their expectation that he “was going to redeem Israel.” This is a stereotypical description which evokes the prophet frame but goes beyond it to the Saviour/Messiah frame. In an important episode, Jesus himself evokes the prophet frame. For instance, when he is rejected by the people from his hometown, he indirectly alludes to his prophetic identity using a proverb: “«A prophet is not without honour except in his hometown and in his own house.» And he did not do many miracles there because of their unbelief” (Matt. 13:54-58 NET).

In another episode, Jesus speaks about the judgment of God and compares (contrasts) his generation with that of the prophet Jonah who turned to God. He evokes the prophet frame by saying that “something greater than Jonah is here” referring to himself (Matt. 12:41 NET). Therefore, even though Jesus does not directly say that he is “the prophet,” he affirms his superiority by considering himself “greater than Jonah” the prophet. In this way, Jesus indirectly presents himself as superior to the OT prophets.

#### **4.4. Jesus’ internal qualities**

The internal qualities describe a social role, personality traits and internal attributes. We here refer to those attributes that make Jesus an efficient “prophet.”

Jesus affirms that he is “submissive to God,” accomplishing everything his “Father commanded”: “I am doing just what the Father commanded me, so that the world may know that I love the Father” (John 14:28-31 NET). Therefore, Jesus behaves like OT prophets who executed what God requires from them. In many episodes, Jesus shows his submissive attitude: “for I have come down from heaven not to do my own will but the will of the one who sent me” (John 6:38 NET).

Like the OT prophets, Jesus possesses divine intuition which makes him have access to the divine realm. With this, he perceives supernatural individuals beyond

the space of perceptual accessibility: “I will not speak with you much longer, for the ruler of this world is coming. He has no power over me” (John 14:30 NET). The expression “the ruler of this world” stands for Devil (Satan). Jesus’ divine intuition observes the supernatural world and the spiritual forces. In another episode, Jesus sees beyond the metaphysical reality, i.e. beyond the curtain: “I saw Satan fall like lightning from heaven” (Luke 10:18 NET). Therefore, Jesus’ “supernatural intuition” is a stereotypical trait which identifies him in the category of the prophets.

Another important quality of the prophet Jesus is the “identification with the truth.” He speaks “the truth” and is the “possessor of the truth”: “Jesus replied, ‘I am the way, and the truth’” (John 14:6 NET). He also affirms that the reason why he was born is “to testify to the truth”: “For this reason I was born, and, for this reason, I came into the world – to testify to the truth” (John 18:37 NET). Thus, Jesus positions himself as a defender and protector of the truth like the OT prophets who also died for the truth.

Another internal quality Jesus has is authority. The characters who interact with him recognise this personal trait: “When Jesus finished saying these things, the crowds were amazed [...]; he had authority, not like their experts in the law” (Matt. 7:28-29 NET). The narrator also mentions that Jesus possesses a special “authority” which the other religious leaders do not have. Thus, we might say that like OT prophets, Jesus possesses similar internal qualities (attributes) as evident from the following attribute scheme:

(1) high moral attributes: critic, moralist (criticises the immoral acts of the religious leaders; condemns the evil in society); knows right from wrong, is a religious person (morality is associated with religion); possessor of truth (“I am the truth”); good; loving; forgiving and merciful (forgives sinners);

(2) intuitive and intellectual qualities: intelligent, wise (answers the difficult questions and dilemmas of the religious leaders, Pharisees, Sadducees and teachers of the law);

(3) supernatural qualities: authority, divine power, divine intuition, access to the divine realm, charismatic (these qualities are an argument of the Son of God side of Jesus attributed to his divine nature);

(4) relational internal traits: compassionate, courageous, humble (washes the feet of his disciples), “submissive to God”;

(5) cultural stereotype (representative of the poor and disprivileged).

In sum, we might say that Jesus’ internal qualities represent the whole frame of Jesus. The entire thesis is an attempt to understand the internal qualities of this character.

## 5. Conclusions

In this paper, we have shown that the “prophet” is a particular category with specific properties and features. We have proved that the “prophet” is an individual with a specific function and position in the social hierarchy. Jesus has all the attributes and properties of the biblical prophets. Thus, he qualifies for this social role. The description of Jesus’ prophet role is relevant for constructing the entire frame of Jesus. Therefore, our idea that Jesus is the centre of the superposition of these frames is correct. Jesus’ prophet role sheds light on the divinity of Jesus completing the social role “Teacher” that I analysed in my doctoral thesis.<sup>12</sup> Thus, the superposition of the two frames constructs the divinity and the humanity of Jesus corresponding to his major attributes: “Son of Man” and “Son of God.” Therefore, we might say that our concept of Jesus is a radial concept in Lakoff’s (1987) sense.

## References

- Ajtony, Zsuzsanna, *Britain and Britishness in G. B. Shaw’s Plays: A Linguistic Perspective*, Newcastle, UK, Cambridge Scholars Pub., Grand Rapids, Michigan Lightning Source Incorporated, 2012.
- Andersen, Francis I./Freedman, David Noel, *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven – London, Yale University Press, 2008.
- Aune, David Edward, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1983.
- Austin, John Langshaw, *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- Bock, Darrell L., *Luke* (IVP New Testament Commentary), Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 1994.
- Bock, Darrell L., *Baker Exegetical Commentary on the New Testament: Luke: 9:51-24:53*, Grand Rapids, Baker Books, 1996.
- Brown, Raymond E., *The Gospel According to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*, New Haven – London, Yale University Press, 2008.
- Bucknell, Trevor, *Jesus, the Prophets, and the End of the World: An Introduction to Biblical Eschatology*, Oregon, Wipf and Stock Publishers, 2016.
- Bullock, Hassell C., *An Introduction to the Old Testament Prophetic Books*, Chicago, Moody Publishers, 2007.
- Burlacu, Iulia Cristina, *The Evolution of English and French Terms Denoting Social Ranks* (PhD diss.), University of Bucharest, Faculty of Foreign Languages and Literatures, 2012.
- Carnap, Rudolf, *Meaning and Necessity*, Chicago, University of Chicago Press, 1947.
- Chersan, I., *A Social History of the English Police Vocabulary*, Craiova, Publishing House Sitech, 2012.
- Dahlgren, Kathleen, *Social Terms and Social Reality*, “Folia Linguistica Historica,” IV, 1985, 1, 107-125.

---

<sup>12</sup> *Jesus’s Epithets: Teacher and Prophet. A Cognitive Semantics Approach to Social Roles/ Epitetele lui Isus: Învățător” și „Profet”. O analiză a rolurilor sociale din perspectiva semanticii cognitive*, University of Bucharest.

- Dahlgren, Kathleen, *Naive Semantics for Natural Language Understanding*, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Davies, William D./Allison, Dale C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, London – New York, T&T Clark International, 2004.
- EDB = David Noel Freedman, Allen C. Myers, (eds.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Michigan – Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- Epstein, Richard, *Roles, Frames and Definiteness*, in Karen Van Hoek, Andrej A. Kibrik, Leo Noordman (eds.), *Discourse Studies in Cognitive Linguistics: Selected Papers from the 5th International Cognitive Linguistics Conference* (Current Issues in Linguistic Theory, 176), Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1999.
- Fitzmyer, Joseph A., *The Gospel According to Luke: Introduction, Translation, and Notes* (Anchor Bible, 28A), New Haven – London, Yale University Press, 2008.
- Hagner, Donald A., *Word Biblical Commentary: Matthew 14-28* (Word Biblical Commentary, 33B), Dallas, Word, Incorporated, 2002.
- Harper, William Rainey, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, Edinburgh, T&T Clark, 1910.
- Harris, R. Laird/Archer, Gleason L./Waltke, Bruce K., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago, Moody Press, 1999.
- Ladd, Karol, *Becoming a Woman of the Word: Knowing, Loving, and Living the Bible*, Oregon, Harvest House Publishers, 2014.
- Lakoff, George, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- Levenson, Alan T., *The Wiley-Blackwell History of Jews and Judaism*, Oxford, Wiley, 2012.
- Liew, Kevin, *Was Jesus Primarily a Religious Prophet or Social Activist?*, “Australian eJournal of Theology,” 3, 2004, 1-33.
- Lundbom, Jack R., *The Hebrew Prophets: An Introduction*, Minneapolis, Fortress Press, 2010.
- Lindblom, Johannes, *Prophecy in Ancient Israel*, Philadelphia, Fortress Press, 1962.
- McKnight, Scot, *Jesus and Prophetic Actions*, “Bulletin for Biblical Research,” 10, 2000, 2, 197-232.
- Metzger, Bruce M./Coogan, Michael David, *The Oxford Companion to the Bible*, New York, Oxford University Press, 1993.
- NET = *New English Translation*, <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Matthew%208&version=NET>.
- NIV = *New International Version*, <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Matthew+8&version=NIV>.
- Putnam, Hilary, *The Meaning of Meaning. In Mind, Language and Reality*, vol. 2, London, Cambridge University Press, 1975.
- Temple, Patrick Joseph, *The Boyhood Consciousness of Christ: A Critical Examination of Luke II, 49*, Eugene, Oregon, Wipf & Stock Publishers, 2009.
- Wagenaar, Jan A., *Judgement and Salvation: The Composition and Redaction of Micah 2-5* (Supplements to *Vetus Testamentum*, 85), Leiden – New York – Cologne, Brill, 2001.
- Watts, John D. W., *Word Biblical Commentary: Isaiah*, Thomas Nelson, 2005.
- Yoon, Dong-Young, *Gad and Nathan: The Portrayal of Socio-Religious Roles and Functions of Davida’s “Prophets” in the Light of Ancient Near Eastern Prophet-King Relationships* (PhD diss.), New Jersey, Madison, Drew University, 2010.



# BIBLICAL CHARACTERS IN SHIP NAMES IN THE 18<sup>TH</sup> AND 19<sup>TH</sup> CENTURIES\*

SVITLANA NASAKINA  
Odesa State Agrarian University, Ukraine  
*svetlana.15@meta.ua*

**Резюме:** В данной статье представлены результаты исследования названий кораблей 18-19 веков в историческом, религиозном и ономастическом аспектах. Названия кораблей не только помогают идентифицировать страну, они в некотором роде отражают систему верований народа в определённый исторический период. В нашем исследовании кроме номинативной функции были выделены просветительная и символическая функции названий кораблей 18-19 веков. Материал взят из газет исследуемого исторического периода, а также из материалов, который содержится в различных опубликованных документах 18-19 веков. В статье дается обзор сходных и различных тенденций в присвоении библейских названий морским судам в нескольких странах. Кроме того, особое внимание было уделено типологии названий кораблей.

**Ключевые слова:** названия кораблей, ономастика, библейские имена, символическая функция, образовательная функция.

## 1. Introduction

This paper examines the biblical characters in ship names in the 18<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries. Considering the whole history of the mankind, it should be said that the Bible is one of the precedent text for the people around the world regardless of religious denomination, that is, the Bible is the culturally significant book, the plots and characters of which were used and are used in studies and works of art.

According to Gubskij (2007, 43), the Bible is “собрание древних текстов, канонизированное иудаизмом и христианством в качестве «священного писания»” (the collection of ancient texts canonized by Judaism and Christianity as “scripture”) (my translation). The characteristic of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries was the fact that the Bible texts influenced the development of world culture. It should also be noted that the biblical characters, plots, and motifs influenced literature, various forms of art, national culture and traditions; the *Bible* was studied in educational establishments in the Christian countries as well. Besides, the images of the Bible were associated with the political and cultural problems of that epoch. Since

---

\* *Библейские персонажи названиях кораблей в 18-19 веках.*

ship names always reflect state priorities, that is, the events and the personalities important for a certain country, the biblical characters were often seen in ship names of European countries.

It is necessary to note that the issue of ship names is a research subject for onomasticians and historians (Cacia 2014; Grinëv 2015; Schybergson 2009, etc.). At the same time, little has been done so far into the research of the biblical characters in ship names in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, that's why the novelty of our work lies in the fact that it is for the first time that a comprehensive analysis of biblical characters in British, Italian and Russian ship names has been performed.

This paper is a part of a larger research project which analyses differences and similarities in ship names in different countries and different epochs. Ship names research could be useful in understanding the historical events, religious traditions and symbolic signs. In this context the aim of our paper is to present specific tendencies in ship naming in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries in the Christian countries in some details. The investigation is based on the analysis of British, Italian and Russian ship names. Among the sources for our research were lists of naval and merchant ships contained in the local newspaper "Odesskiy Vestnik" (1827-1893) and in published documents from the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. The research targeted the following questions: On what basis were the biblical characters in ship names chosen? What are their specific functions?

## **2. Historical background**

In order to understand why the ships were named after the biblical characters, both historical and religious aspects have to be taken into account. Firstly, as soon as the Christianity started to spread across Europe, it became one of the principal and the most dominant beliefs. The Orthodox Christian priest and theologian Florovskiy (1998a, 256) claimed that "Христианство вошло в историю как новый социальный порядок, новое социальное измерение" (Christianity entered in history as the new social order, the new social dimension). The Christian churches played a great role in all the spheres of life of the society. The Christian preachers saw the Bible as a book of overriding importance, which contained the most essential things for the edification of believers. For that reason, texts from the Bible were read at Christian church services throughout the year and most part of the population knew the names of the main biblical characters. A characteristic feature of the Christian world view was the theocentrism, therefore, a great importance in Christianity was given to reading the Bible in order to be closer to God.

Secondly, it should be mentioned that the geopolitical world structure in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries differs from that in the 21<sup>st</sup> century. For example, the Kingdom of Sardinia was a sovereign state in Southern Europe from the early 14<sup>th</sup> until the mid-19<sup>th</sup> century. Then on the 17<sup>th</sup> of March 1861 the Kingdom of Sardinia



changed its name to the Kingdom of Italy, as well as the Kingdom of Naples which became part of Italy after 1861. Therefore, we decided to consider in our research the ships from these kingdoms as Italian ship names. Also, until 1922 the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland was called the United Kingdom of Great Britain and Ireland and until 1917 the Russian Federation was called the Russian Empire. In our research we will use the word *British* for ship names from the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland and the word *Russian* for ship names from the Russian Empire. It is worth mentioning that there was the alliance of Church and State in most countries because Christianity was the state religion. As evidence of such unity, we can cite the fact that Count Sergei Uvarov, Minister of Education (1833-1849) in Russian Empire “became well-known as the author of the ‘theory of official narodnost, i.e. populism’ (Orthodoxy, autocracy and *narodnost*)” (Preobrazhenskiy 1988, 145).

Thirdly, there are three main branches in Christianity: Catholicism, Orthodoxy and Protestantism. Catholicism “evolved in 1054-1204 following the split of the universal Christian church into the Catholic and Orthodox Church; the Protestant Church separated from the Catholic Church in the 16<sup>th</sup> century” (Primakov/Vlasov 1986, 71). In the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries Catholicism was the main religion in the Italian Republic, Orthodoxy accounted for the majority of believers of the Russian Empire, Protestantism was most widespread in the United Kingdom of Great Britain and Ireland. These three states have been chosen in order to observe the ship names of religious communities belonging to three Christian trends.

Thus, the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries occupy a special place in the history of the Christianity in Europe. The domination of the religious ideology resulted in Christianity being the cultural basis in many states. Therefore, the biblical characters in ship names were used and served as understandable symbols. Such ship names are particularly interesting for both national and religious history because they are connected with important historical events of the states concerned and, to some extent, they created the cultural code of the nation. In the context of our paper we can rephrase the statement that “language expresses cultural reality” into “the use of the names of biblical figures expresses religious reality” (Kramsch 1998, 3).

### **3. Biblical characters in ship names**

In this paper we use theological literature as well as onomastic literature. That’s why first of all we should determine the main terms. On the one hand, ship names belong to the category of proper names, that is “linguistic expression that uniquely identifies a person, a group of persons, a place, an animal or an object” (ICOS 2010, 5). On the other hand, the Bible is a collection of religious works of various forms and contents and a large place in it is devoted to the legends about the biblical characters. Though it must be stressed that “Библия хранит прежде всего

Magnalia Dei – великие деяния Божии” (Bible keeps first Magnalia Dei – great deeds of God) (Florovskiy 1998b, 21).

The biblical characters’ names in our research were divided into five groups: 1) theonyms; 2) angels’ names; 3) apostles’ and prophets’ names; 4) persons. According to ICOS, a *theonym* is a “proper name of a god, a goddess, or a divinity” (ICOS, 5). According to the Bible dictionary, *angel* means ‘messenger’ (DHB, 26), *apostle* is a ‘messenger’ or ‘envoy’ (ibid., 31), and prophet is a ‘class of men of God, especially in the Old Testament dispensation, inspired to foretell future and secret events’ (ibid., 355). The category of the persons includes the rest of the biblical characters.

### 3.1. Theonyms

In our research this group consists of all word combinations including one of the words *God*, *Jesus Christ* and *the Holy Trinity*. *God* is “the name, the derivation of which is uncertain, we give to that eternal, infinite, perfect, and incomprehensible Being, the Creator of all things, who preserves and governs all by his almighty power and wisdom, and is the only proper object of worship” (DHB, 174). The Bible uses various definitions to characterize God. In John 1:4, we can find that “В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков” (There was life in Him, and life was the life of men) (BIBLIYA, 1127, my translation). As a result of our observations we found the Russian ships *Christmas-of-Christ* and *Mother-of-God*. God in the Bible is presented in three persons: as the Father, as the son of God Jesus Christ and as the Holy Spirit. Some Italian and Russian ships were called *The Holy Trinity*.

Naming ships in honor of *God*, *Jesus Christ* and *the Holy Trinity* boded well as sailors hoped for protection from God, Christ and the Holy Spirit.

### 3.2. Angel names

According to the Bible context, angels were created by God, they serve God, pass on his will to people and fight against His enemies. From the *Bible* we find out that there are guardian angels not only for individuals, but also for peoples and countries. People knew of angels’ existence since the time of the Old Testament. For example, Patriarch Jacob in Gen. 48:16 talked about “the Angel who had delivered me from all harm” (BIBLIYA, 51). Another example proves the existence of the guardian angels for any countries: in Deut. 32:8 we can read “Когда Всевышний давал уделы народам и расселял сынов человеческих, тогда поставил пределы народов по числу сынов Израилевых” (When the Most High gave inheritance to the nations and settled the sons of men, then he set up the boundaries of the nations according to the number of sons of Israel) (BIBLIYA, 202).

The Archangel is the supreme angel. In the Bible there are *Archangel Michael* (his name means ‘who is like God’), *Archangel Gabriel* (his name means ‘God is my

strength'), *Archangel Raphael* (his name means 'God heals'), *Archangel Uriel* (his name means 'God is my light'), *Archangel Selaphiel* (his name means 'the prayer of God'), *Archangel Jeremil* (his name means 'eminence to God'). In our research it was observed that *Archangel Michael* was found in analyzed ship names and it can be assumed that they have signs of a cross-cultural universal. *Archangel Michael* is an archangel in Judaism, Christianity, and Islam. In Roman Catholic, Eastern Orthodox, Anglican, and Lutheran traditions, he is called "Saint Michael the Archangel" and "Saint Michael." We found out that *Archangel Michael* was a common name for ships in different cultures because he is known for exceptional strength to protect people. Christians think that God often sends Archangel Michael to help people who face time of troubles.

Interestingly, there were Russian ship named in honour of Archangel Barachiel, Archangel Uriel, Archangel Yehudiel, Archangel Selaphiel. The names of *Archangel Yehudiel* and *Archangel Barachiel* are not in the Bible, *Archangel Yehudiel* means 'laudation of God' and *Archangel Barachiel* means 'the blessing of God'.

Therefore, the domination of the Christian ideology in the European countries resulted in certain way of ships naming and led to the advancement of Christianity in the world. Such ship names had a symbolic function, since they were attributes of ships from Christian countries.

### 3.3. The apostles' and prophets' names

The apostles are the chosen disciples of Jesus Christ who have heard His sermons and witnessed His miracles or His death on the cross. Besides, other seventy disciples are called apostles, although they were not direct witnesses of the life of Jesus Christ. When reading the Bible as our guide we can come to the conclusion that apostles and prophets were walking from one place to another in order to give the word of God to people of different nationalities and from different countries. Here we can trace the similarities between ships sailing and prophets walking and make a guess that due to this similarity ships were called in honour of Apostles or Prophets.

We found out that analyzed countries chose different Apostles names for the ships and we can explain it by the different cultural and historical traditions. For example, Apostle Andrew was worshiped in Russia because people believed that he brought Christianity to this country. The Italian ship *Apostle Stephen* was named after "the Christian martyr, Acts 6:5" (Potts 1922, 231). There were the Russian ships named *Apostle Peter* and *Apostle Paul* and the British ship *Apostle Thomas*. Typically, ship names might include the word *Saint* before the name of the Apostle but it wasn't always the case. As Grinëv (2015, 203) noted, "the names of ships are often given in abbreviated form, when the word *Svyatoi* (*Sn*), 'Saint', is omitted". It must be mentioned that the name of *Maria Magdalene* was observed in Italian and Russian ships of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. Maria Magdalene was "foremost among the

honorable women of substance who ministered unto Christ and his disciples, Matt. 28: 1-10” (DHB, 276).

Let’s dwell on the personality of the prophets. In ancient Judea, the prophets constituted a special social group. In the Old Testament, prophets are portrayed as preachers who announced the will of God, His warnings and decisions. The prophets often came into conflict with the ruling power. In our research we found out the Russian ships *Ezekiel* and *Elijah*, and Italian ship *John the Baptist*. The name Ezekiel means ‘God Strengthens’, he was “a prophet from the sacerdotal race” (ibid., 149). In Judaism and Christianity, Ezekiel is viewed as the author of the Book of Ezekiel, which reveals prophecies regarding the destruction of Jerusalem, the restoration of the land of Israel, and “the return and restoration of the people of God” (ibid., 149). The prophet Elijah was one of the most outstanding prophets and he was famous for “peculiar moral grandeur” (ibid., 135). The cult of Saint Elijah was widely present especially in Russian ships naming. John the Baptist was mentioned in the four Gospels and he is honoured in many Christian traditions. It must be kept in mind that “Christ calls him greater than any prophet” (ibid., 232).

The names of apostles and prophets used in ship names, having penetrated much deeper in the consciousness of the people of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, helped creating the Christian worldview and served as a password between Christian states. Besides, these names fulfilled in some way an educational function, informing the whole world about outstanding figures in Christianity.

### 3.4. Biblical persons

Biblical persons are the most numerous group of the biblical characters; among them are the diviners, the sapient, the patriarches, etc. In the Orthodox literature, there is an opinion that Greek and Slavic Bibles consist of four groups of books: statutory, historical, edificatory and prophetic (Episkop Varnava 1998, 139-141). The typical edificatory works are the *Psalms* and the *Proverbs of Solomon*, that collected many sayings of allegorical content. In our research such ship names as the one of the British ship *David*, the Italian ship *Asaph*, the Russian ship *King Solomon* were found. According to the dictionary, *Asaph* “is prefixed to twelve Psalms” (DHB, 232). King David, along with the Old Testament prophets, occupies one of the central places in theology. It can be maintained that these names were chosen for ships with the purpose of protecting the shipping crew during navigation.

When imposing a matrix of situation on the means of naming a ship we can observe features of the biblical person that are invested in the “fortune of the ship”. For example, *Ruth* is characterized as “looking upon with delight, satisfied, beauty” (Potts 1922, 206). According to the Bible, the characterization of Ruth as a modest, hard-working and meek woman has mediated associative connection with a biblical pretext (Ruth, collecting ears of corn) (BIBLIYA, 254-255). Some persons are used

only in ship names of a certain country, for instance, British *Adam*, *Samaritan's Hope*, Italian *Joseph*, Russian *Titus*.

Therefore, for 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries people from different countries, the biblical persons ship names helped to stay in the same cultural and educational circle, based on the Bible principles and laws.

#### **4. Conclusions**

The ship names with biblical characters are understandable only for those who live in accordance with the Christian doctrine. Along with similar names in literature, art and philosophy, they made up a significant part of the political ideology of the country. The argument presented above can be summarized as follows. Firstly, ship names with biblical characters reveal not only linguistic but also cultural information adding specific meaning to ship names that may cause associations with certain historical facts, historical persons and even preachments. Secondly, such biblical characters in ship names could be identified as markers of Christian civilization: the functions of the biblical characters in ship names are broader than just singling someone out and could be identified as informational, symbolic, cultural and historic signs. Thirdly, spreading them had a profound impact on the development of religious culture among many people.

Arguably, certain gaps in the biblical onomastics might have been addressed in our research. Comparing biblical characters and the presence of other names important for Christians in ship names in different countries in diachronic aspect could have an interdisciplinary perspective and will be continued in our future research.

#### **Bibliography**

##### **A. Primary Sources**

BIBLIYA = *Bibliya. Knigi Svyashennogo pisaniya Vebogo i Novogo Zaveta*, Kiev, Svyato-Uspenskaya Pochaevskaya Lavra, 2001.

DHB = *A Dictionary of the Holy Bible, for General Use in the Study of the Scriptures with Engravings, Maps and Tables*, New York, American Tract Society, 1859.

LIST = *A Correct List of Ships and Steam Vessels, registered in the Port of New Castle, Up to February 1830*, Newcastle upon Erne, Printed and published by W. M. Fordyce, 48, Dean Street.

##### **B. Secondary Literature**

Cacia, D., *Names and Nicknames of the Italian Navy Ships*, in O. Felecan, D. Felecan (eds.), *Unconventional Anthroponyms: Formation Patterns and Discursive Function*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2014, 482-494.

- Episkop Varnava (Belyaev), *Osnovy iskusstva svyatosti. Opyt izložheniya pravoslavnoj asketiki*, Tom 2, Nizhnij Novgorodyu, Izdanie bratstva vo imya svyatogo knyazya Aleksandra Nevskogo, 1998.
- Florovskiy, Georgiy, *Empire and Desert: Antinomies of Christian History*, Dogma and History, Moscow, The Saint Vladimir Brotherhood, 1998a, 256-291.
- Florovskiy, Georgiy, *Revelation and Interpretation* (Dogma and History), Moscow, The Saint Vladimir Brotherhood, 1998b, 19-38.
- Grinëv, A., *Russian Ships Names: Ships on the Shores of Russian America*, Richard L. Bland (transl.), "The Mariner's Mirror", 101, 2, 200-212, 2015, DOI: 10.1080/00253359.2015.1031980.
- Gubskij, E. F. (ed.), *Filosofskij enciklopedičeskij slovar*, Moscow, INFRA-M, 2007.
- Kramsch, C., *Language and Culture*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1998.
- ICOS = The International Council of Onomastic Sciences, *List of Key Onomastic Terms*, established by the Terminology Group of ICOS, <https://icosweb.net/wp/wp-content/uploads/2019/05/ICOS-Terms-en.pdf>.
- Potts, Syrus A., *Dictionary of Bible Proper Names*, New York, The Abingdon Press, 1922.
- Preobrazhenskiy, Alexander et al. (eds.), *The Russian Orthodox Church. 10<sup>th</sup> to 20<sup>th</sup> Centuries*, Moscow, Progress Publishers, 1988.
- Primakov, E. M./Vlasov, A. I., *What's What in World Politics. A Reference Book. Catholicism*, Moscow, Progress Publishers, 1986, 71-72.
- Schybergson, A., *Cognitive Systems in the Naming of Finnish Merchant Vessels (1838-1938)*, PhD diss., University of Helsinki, Helsinki, 2009, <https://core.ac.uk/download/pdf/14915183.pdf>.
- Veselago, F. F., *Spisok russkikh voennyh sudov s 1668 po 1860 god*, Sankt-Peterburg, Tipografiya Morskogo ministerstva, 1872.

# PRELIMINARII LA O CERCETARE ISTORICĂ A INSERATELOR BIBLICE ÎN LITERATURA ROMÂNĂ VECHIE (SECOLELE XVI-XVIII)\*

MARIANA NASTASIA

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

*mariananastasia@yahoo.com*

**Zusammenfassung:** Da im Mittelpunkt meiner Beschäftigung das Studium des biblischen Einflusses auf die mittelalterliche rumänische Literatur aus einer sprachwissenschaftlichen diachronischen Perspektive lag, ist es das Ziel meiner Arbeit, zu folgen, wie der biblische Text in den Schriftwerken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert bearbeitet wurden. Die Grundlage der Forschung wird die Coserius Theorie der wiederholten Rede und die Theorie der Diskurstraditionen sein, um eine Klassifizierung Verarbeitungsarten der biblischen Bruchstücke zu erreichen.

**Schlüsselwörter:** wiederholte Rede, Diskurstraditionen, mittelalterliche Schriftwerke, buchstäblicher biblischer Einfluss.

După cum anunță și titlul, în lucrarea de față îmi propun să schițez direcțiile de cercetare ale unui câmp mai puțin explorat în filologia biblică românească, și anume studiul inseratelor biblice în literatura română veche. În ceea ce privește instrumentarul teoretic, mă voi opri aici asupra conceptului de *tradiții discursive*, mai puțin cunoscut în lingvistica românească, dar care se bucură de un real succes în spațiul german, unde este valorificat de diferite ramuri ale lingvisticii.

Voi puncta câteva aspecte definitorii ale literaturii române vechi și voi încerca o clasificare a primelor scrieri în limba română, coroborând diferitele puncte de vedere cuprinse în istoriile literaturii române.

## 1. Specificul literaturii române în contextul cultural european

Spre deosebire de celelalte literaturi romanice, în care, începând cu secolul al XI-lea, discuțiile privitoare la raportul dintre rațiune și credință sunt înlocuite cu altele noi, ieșite de sub tutela Bisericii, pentru a fi tratate teme precum „raportul dintre om și natură, individ și societate, bărbat și femeie, iubirea platonice și iubirea corporală, problema căsătoriei și a fericirii” (Oțetea 1941, 191), care anunță apariția ideilor umaniste și renaștentiste, cele mai vechi texte românești poartă marca stilului bisericesc, arhaic și destul de greoi din cauza fidelității față de originalele care au stat

---

\* *Einführung in das Studium biblischer Einfügungen in die mittelalterliche rumänische Literatur.*

la baza traducerii lor și se înscriu încă în sfera gândirii medievale, construită pe baza unui principiu unificator recunoscut în imaginea lui Dumnezeu, în funcție de care se negociază criteriile morale care pot duce la condamnare sau la mântuire. În spațiul românesc se recunosc încă tiparele gândirii medievale, descrise de Johan Huizinga în cunoscutul studiu dedicat declinului formelor medievale în Franța secolului al XV-lea:

Viața creștinătății medievale era impregnată și complet saturată, în toate aspectele ei, de reprezentări religioase. Nu există lucru sau acțiune, în care să nu se facă în permanență referire la Cristos și la credință. Viața este dominată de o interpretare religioasă a tuturor lucrurilor și se constată o uriașă desfășurare de credință sinceră (Huizinga 1994, 234).

Această defazare culturală față de mediul occidental îl determină pe George Călinescu (1941/2008, 11) să vorbească în istoria sa despre un „Ev Mediu întârziat” al literaturii române. Criticul atrage atenția asupra faptului că primele traduceri în limba română nu formează o literatură. Totuși, rolul cultural al primelor scrieri de sorginte biblică este atât de însemnat, încât nu se poate vorbi despre o tradiție literară românească, fără ca acestea să fie aduse în discuție. Alexandru Andriescu îl combate pe G. Călinescu și arată că „o adevărată tradiție literară [...] nu se poate întemeia, într-o cultură ca a noastră, lipsită de alte forme de manifestare în scris, decât în limbajul specializat în procesul tălmăcirii imaginilor biblice din literatura religioasă” (Andriescu 2004, 15). Componenta biblică se reflectă atât în cărțile religioase, menite să răspundă unor necesități cultice, cât și în scrierile care i-au urmat și care s-au bucurat de o circulație mai largă: în așa-numita literatură didactică, în textele hagiografice sau în cele istoriografice. În toate aceste scrieri, Biblia este deseori citată ca *auctoritas*, contribuind la articularea unui discurs eminentemente didactic și moralizator.

## 2. Tradiția scrierilor românești de sorginte biblică

Lucrările de istoria limbii române literare (Munteanu/Țăra 1983; Gheție 1975; Gheție/Mareș 1985) prezintă textele românești vechi grupate în funcție de mai multe criterii: pe de o parte, în funcție de conținut, sunt diferențiate textele bisericești de cele laice, pe de altă parte, în funcție de stilurile funcționale cărora aceste texte le aparțin, scrierile sunt împărțite în texte juridice, științifice sau literar-artistice. Dacă o împărțire a scrierilor după criteriul conținutului se poate face destul de ușor, în privința delimitării stilurilor, părerile sunt divergente și s-au făcut diferite clasificări, pe baza înțelesului conferit termenului de *stil* și în funcție de felul în care s-au raportat teoreticienii care au studiat acest aspect la limba literară și la funcțiile limbajului. De pildă, Gheție (1975) nu operează o diferențiere clară în interiorul acestei taxonomii și împarte textele în: bisericești, istorice, administrative, beletristice



și științifice. Nici clasificarea realizată în Gheție/Mareș (1985) după același criteriu nu este mai clară: după o împărțire a scrierilor în două clase mari – literare și neliterare –, se aduc în discuție, pe rând, textele biblice, cazaniile, textele religioase apocrife, textele juridice și cărțile populare.

Pentru că problema clasificării din punctul de vedere al teoriei stilurilor nu ne interesează în mod direct pentru lucrarea de față, vom prezenta o clasificare a celor mai importante texte din epoca veche a românei literare, în funcție de conținutul acestora. Având în vedere intenția noastră de a urmări tehnicile de prelucrare a decupajelor scripturistice, vom acorda o atenție deosebită scrierilor bisericești, în interiorul cărora se disting mai multe categorii de texte. Pe unele dintre acestea le vom considera pe parcursul cercetării ca texte de control, în măsura în care ar fi putut servi ca surse pentru creațiile literare pe care le avem în vedere. În vederea descrierii acestor texte, am avut în vedere lucrările de specialitate menționate la începutul acestui paragraf (Munteanu/Țâra 1983; Gheție 1975; Gheție/Mareș 1985) și clasificarea propusă de Eugen Munteanu (2013). Am optat pentru această clasificare deoarece corespunde cel mai bine mizelor pe care le urmărim.

Din categoria lucrărilor cu conținut religios fac parte în primul rând textele biblice propriu-zise, care cuprind, în general, fragmente sau cărți ale Sfintei Scripturi. Din secolele XVI-XVII s-au păstrat mai multe tipuri de cărți bisericești traduse în limba română, majoritatea fiind cărți de cult, utilizate cu diferite ocazii ale ritualului divin. Din această categorie fac parte *Psaltirea* (psaltirile rotacizante și cele editate de diaconul Coresi), *Apostolul* (variante din secolul al XVI-lea ale *Apostolului* s-au păstrat în *Codicele Bratul*, *Codicele voronețean*, *Praxiul coresian* și *Apostolul Iorga* – cf. Gafton 2001), *Palia de la Orăștie* și *Tetraevanghelul* (*Tetraevanghelul de la Sibiu*, *Tetraevanghelul coresian*).

Nu trebuie uitat nici faptul că *Biblia de la București* s-a impus ca *textus receptus* pentru versiunile ulterioare ale Bibliei în limba română. Pentru cultura română, Biblia lui Șerban reprezintă „tot posibilul unei epoci” (Florescu 2015, 66) din punct de vedere traductologic și editorial și fixează reperele unei tradiții în această direcție (Nastasia 2017, 42-44). E interesant de urmărit, și Alexandru Andriescu (2004, 94; vezi de asemenea MLD IX, 45-60) pleda pentru acest lucru, în ce măsură a fost folosită prima ediție a Bibliei românești ca sursă directă pentru prelucrarea filonului biblic în scrierile literare de la sfârșitul secolului al XVII-lea și în cele care aparțin secolului al XVIII-lea, până la apariția *Bibliei de la Blaj*. Textele cronicarilor, de pildă, dar și creațiile lui Dimitrie Cantemir conțin numeroase elemente de sorginte biblică, ale căror izvoare nu au fost încă identificate cu exactitate. De asemenea, în cazul scrierilor lui Cantemir, nu s-a ajuns încă la un consens dacă acesta a preluat materialul biblic din textul Vulgatei (ipoteza lui Moldovanu, 1969) sau dacă a avut la îndemână un exemplar din *Biblia de la București* (ipoteză pe care încearcă să o demonstreze Al. Andriescu 2004, 94; deoarece nu ajunge la un rezultat concludent, Andriescu îndeamnă la cercetări viitoare).

Printre textele cu conținut religios se numără și textele de educație creștină precum rugăciunile *Tatăl nostru* și *Creșutul*, respectiv cărțile propriu-zise de învățatură, numite catehisme. *Simbolul credinței* este, după Sfânta Scriptură, cel mai important text al creștinismului (Pîrvuloiu 2011, 189) și conține „o expunere succintă și precisă a principalelor dogme creștine” (Munteanu 2013, 18).

O altă subcategorie a scrierilor cu caracter religios se referă la textele liturgice, folosite în diferite momente ale săvârșirii liturghiei. Dintre aceste texte, cele mai importante cărți pentru îndeplinirea serviciului divin sunt *Liturghierul*, *Molitvenicul* și *Octoiubul*. În secolul al XVII-lea, acestea sunt traduse integral în limba română de către mitropolitul Dosoftei. Astfel, în 1679, apare la Iași *Dumnezeiasca liturghie*, în 1681 este tipărit *Molitvănicul de-nțales*, iar în 1683 este publicat *Octoiubul*.

De asemenea, între textele cu conținut bisericesc trebuie incluse și cele cu caracter omiletic, reprezentând predici ale învățaților bisericii, al căror scop era transmiterea unor învățături și a unor pilde moralizatoare. După cum notează și Munteanu (2013, 23-26), din secolul al XVI-lea s-au păstrat două cazanii, *Tâlcul evangheliilor* (1567-1568) și *Evanghelia cu învățatură* (1580-1581), tipărite de diaconul Coresi. O lucrare de referință a secolului al XVII-lea pentru această categorie de texte este *Cazania* lui Varlaam, pe care mitropolitul moldovean o tipărește în 1643 la Iași. În 1645 apare și *Răspuns împotriva catebismului calvinesc*, o broșură construită pe tiparul întrebare-răspuns, în care autorul urmărește să combată ideile calviniste. Textul este important și pentru că susține ideea săvârșirii serviciului religios în limba poporului.

La fel ca scrierile cu caracter omiletic, pravilele sunt o categorie a textelor bisericești de rangul al doilea (în categoria scrierilor de rangul întâi intră numai textele biblice propriu-zise) și cuprind „canoane bisericești, legi, dispoziții, hotărâri și alte prescripții de drept bisericesc și civil, întemeiate pe dreptul canonic bizantin” (Munteanu 2013, 26-27). Notăm aici ca fiind semnificative *Pravila de la Govora* (1640), traducere a călugărului muntean Mihail Moxa, și *Șapte taine a besarecii* (1644) atribuită lui Eustratie Logofătul. În Munteanu/Țâra (1983, 93) sunt numite și două lucrări de drept civil, *Cartea românească de învățatură*, publicată la Iași în 1646, și *Îndreptarea legii*, apărută la Târgoviște în 1652, o prelucrare după normele lingvistice muntenesti a culegerii de legi din Moldova.

Tot în secolul al XVI-lea apar și primele traduceri ale unor texte laice, aparținând literaturii populare, unde exemplele moralizatoare se împletesc cu pilde din viețile sfinților sau cu povești inspirate din cărțile biblice. Începând cu secolul al XVII-lea, datorită caracterului accesibil și conținutului atrăgător pentru cititori, numărul cărților populare crește. Asumându-și în primul rând o sarcină moralizatoare, scrierile prezintă diferite inserții paremiologice sau trimiteri la pildele cărților sfinte. Datorită influențelor culturale diverse, literatura populară ilustrează totodată caracterul eterogen al vechilor texte românești de proveniență laică.

Dintre acestea, textele cu caracter didactic sunt menite să completeze „medievalitatea întârziată” a literaturii române vechi. În timp ce în Europa Occidentală se afirmă creațiile Renașterii, în spațiul românesc circulă diferite traduceri ale unor creații compozite, unde componenta folclorică se îmbină cu învățătura creștină și cu literatura apocrifă. Pentru realizarea cercetării noastre vom avea în vedere numai câteva dintre aceste cărți, pe care le vom numi în continuare.

Se presupune că traducerea romanului *Alexândriia* în limba română a fost făcută după un original sârbesc (Cartoian 1980), dar nu s-au păstrat decât copii ale acesteia. Cea mai veche versiune copiată datează de la 1620 și a fost realizată de preotul Ion Românul din zona Hunedoarei (cf. Cartoian 1980, 134). *Fiziologul* este inclus de Nicolae Cartoian (1974, 1980) în categoria tratatelor de zoologie și morală. Animalele sunt descrise din perspectiva unor valori religioase, interpretarea acțiunilor lor făcându-se pe baza aluziei la pilde și întâmplări din Biblie. *Varlaam și Ioasaf* este un roman oriental, tradus în secolul al XVII-lea de Udriște Năsturel (în opinia lui N. A. Ursu 2002, 135, de Daniil Andrean Panoneanul), după un manuscris slavonesc. Scrierea, o prelucrare a vieții lui Buddha, se compune ca o pledoarie pentru viața ascetică de inspirație creștină. *Archirie și Anadan* este un roman didactic de proveniență asiriană, tradus în românește prin secolul al XVII-lea. Lucrarea se construiește în jurul învățăturilor pe care Archirie i le transmite nepotului său Anadan, de unde bogăția de sentenții și proverbe, cele mai multe de origine biblică. *Învățăturile lui Neagoie Basarab către fiul său Teodosie* este o scriere reprezentativă pentru literatura de inspirație parenetică. Textul s-a păstrat în traducere românească în mai multe versiuni manuscrise, cea mai veche datând din secolul al XVII-lea (v. Călinescu 1970, 266). Scrierea prezintă influențe culturale bizantine și slave și conține numeroase citate și aluzii biblice cu potențial educativ.

Secolul al XVIII-lea a însemnat și apariția istoriografiei în Moldova și Țara Românească. Tradiția moldovenească înregistrează cronicile unor învățați precum Grigore Ureche (*Létopisețul țării Moldovei*), Miron Costin (*Létopisețul Țării Moldovei*), Nicolae Costin (*Letopisețul Țării Moldovei, de la zidirea lumii până la 1601; Letopisețul Țării Moldovei de la 1709 la 1711*) și Ion Neculce (*Letopisețul Țării Moldovei de la Dabija Vodă până la a doua domnie a lui Constantin Mavrocordat*, precedat de câteva portrete ale unor personalități ale vremii, unite sub titlul *O samă de civinte*), în timp ce în Muntenia, pe lângă scrierile unor cronicari anonimi, s-au păstrat cronici semnate de Radu Greceanu (*Viața lui Constantin Brâncoveanu*), Radu Popescu (*Istoriile domnilor Țării Rumânești*) ori stolnicul Constantin Cantacuzino (*Istoria Țării Rumânești*). Scrierile istorice prezintă interes pentru cercetarea inseratelor biblice, întrucât, datorită caracterului lor moralizator și înțelegerii teocratice a evenimentelor, acestea conțin foarte multe citate și aluzii la secvențe din Scriptură. În acord cu observațiile lui Vauchez (1994, 58), putem afirma și în acest caz că istoria particulară a Țărilor Române „se înscrie în istoria globală a poporului lui Dumnezeu, care este departe de a fi încheiată”. Cu Miron Costin începe și tradiția scrierilor beletristice. În 1672

apare poemul filozofic *Viața lumii*. La baza textului stau *Psalmi* lui David și *Ecclesiastul*, carte a Vechiului Testament cu caracter sapiențial. În 1705 apare *Istoria ieroglifică* a lui Dimitrie Cantemir.

Spre sfârșitul secolului al XVII-lea, traduceri și scrieri românești variază din punct de vedere tematic. Sunt abordate astfel teme precum filozofia, medicina, geografia, astronomia, încercându-se o sincronizare cu literatura Europei occidentale. Contribuțiile lui Dimitrie Cantemir marchează trecerea de la literatura română medievală spre umanismul Renașterii. Amintim aici scrierea filozofică *Divanul sau gălceava înțeleptului cu lumea sau giudețul sufletului cu trupul*, care conține numeroase inserții sau aluzii biblice, ca fiind reprezentativă în acest sens. Deși abordează o tematică recurentă în literatura medievală și se compune ca o culegere de citate de sorginte biblică, *Divanul* lui Cantemir „oferă numeroase elemente care-l clasează între operele de legătură dintre două epoci și două lumi” (V. Căndea, în Cantemir 2003, 47).

### 3. Biblia ca sursă a creației literare

Pentru omul medieval, Biblia este mai mult decât o carte, este mijlocul prin care se oferă interpretări și răspunsuri la misterele lumii. Scriptura se transformă astfel într-un model de scriitură, de unde sunt preluate principalele teme și motive ale textelor medievale și umaniste, indiferent dacă vorbim de discursul cu valențe didactice, hagiografice sau istoriografice.

Prin urmare, recomandarea lui André Jolles (ap. Jauß 1977, 37) de a studia speciile discursive ale Evului Mediu (datorită valențelor retorice pe care le dețin, autorul încadrează aici legenda, parabola, alegoria, exemplul) ca forme de transmitere a unor adevăruri religioase care se revendică de la un prototip biblic nu ar trebui ignorată. Metoda lui Jolles se înscrie în paradigma celor patru sensuri de înțelegere a unei opere (literal, alegoric, moral și anagogic), care, începând de la Origen, se transformă în teoria celor patru sensuri ale Bibliei, tratată, între alții, de Northrop Frye sau Umberto Eco. Pentru cercetarea noastră ar fi interesant de urmărit în ce măsură erau înțelese sensurile alegorice și cele morale de către cărturarii români din epoca veche române literare și cum le valorificau aceștia în scrierile lor.

Discursul biblic este valoros și din punct de vedere lingvistic. Georg Kaiser (2005, 71-83) semnală importanța corpusului datorat traducerilor biblice pentru studiul schimbărilor lingvistice produse într-o limbă. Dincolo de această valorificare a textelor de sorginte biblică, trebuie semnalată prezența lor în diferite creații literare prin citare, parafrazăre, aluzie sau alte tipuri de modificări. Prin această idee ne apropiem de metafora lui Gérard Genette a literaturii ca palimpsest, unde Biblia joacă excelent rolul de hipotext.

#### 4. Problematika inseratului biblic – delimitări conceptuale (intertextualitate, discurs repetat, tradiții discursive)

Așa cum se poate constata din titlu, nu am folosit pentru indicarea temei nici termenul de *citat*, nici termenul cu o acoperire mai largă *inserție*, ci am optat pentru *inserat*, întrucât sunt de părere că acoperă cel mai bine conceptele care vor fi discutate din punct de vedere teoretic. Așa stând lucrurile, principala provocare a cercetării, și miza acesteia totodată, va fi realizarea unei clasificări clare a diferitelor tipuri de prelucrări ale textului de sorginte biblică, care să poată fi valorificată în studierea funcțiilor retorico-stilistice pe care acestea le dețin la nivel textual. Pentru atingerea acestui obiectiv voi opera cu instrumentarul teoretic al unor arii științifice diverse: teorie literară, traductologie biblică, teorie lingvistică. În contribuția de față, voi aminti doar direcțiile de abordare a problematicii intertextualității în planul teoriei literare și punctul de plecare în ceea ce privește abordarea lingvistică și mă voi opri, așa cum anunțam la început, asupra conceptului de *tradiții discursive*.

În planul teoriei literare (care este, mai degrabă, un excurs teoretic care să ușureze înțelegerea abordării lingvistice) ținem seama de relațiile transtextuale teoretizate de Genette (1982) (hipertextualitate, intertextualitate, paratextualitate, metatextualitate, arhitextualitate), urmând a expune punctul de vedere al Juliei Kristeva – cercetătoarea „limitează zona de cercetare la discursul literar” (Panaitescu 1994, 85-86) și înțelege prin intertextualitate un mod prin care textele se inserează în istorie (Kristeva 1969, 88) – și opinia lui Michel Riffaterre (el propune o teorie a receptării, în care intertextul se compune din „ansamblul textelor care se regăsesc în memorie la lectura unui pasaj dat” – Riffaterre 1981, 4, trad. n.) cu privire la intertextualitate, în timp ce în plan lingvistic teoria lingvistică a lui Eugeniu Coșeriu cu privire la *discursul repetat*, concept propus de marele savant pentru a teoretiza problematica raportului intertextual, înțeles ca indicând „legături cu semne întrebuintate deja în alte texte” (Coșeriu 1994, 151), va reprezenta punctul de plecare a analizei noastre. Perspectiva lingvistică ne interesează în vederea unei clasificări a tipurilor de *discurs repetat* (expresii, locuțiuni fixe, proverbe, citate, construcții sentențioase, aluzii, parafraze, wellerisme, refrene etc.) și pentru descrierea felului în care pasajele de discurs „gata făcut” pot fi întrebuintate în noi tipare discursive.

În ceea ce privește problematica *tradițiilor discursive*, lucrările de specialitate le situează la granița dintre o abordare de tip lingvistic și o abordare a interferențelor textuale în planul teoriei literare. Termenul de tradiții discursive este un concept postcoșerian formulat de Koch (1987), o parte dintre ideile expuse aici fiind reluate ulterior. Renumitul romanist pleacă de la teoria coșeriană a limbajului și propune, pe lângă dimensiunea istorică a limbilor, o istoricitate textuală. Miza lui Koch a fost aceea de a aduce tradiționalitatea și repetitivitatea textelor în prim-planul cercetării lingvistice.

Un discipol de-al lui Coșeriu, Johannes Kabatek, nuanțează termenul propus de Koch, înțelegând importanța acestei noțiuni pentru studiile de lingvistică. Pentru Kabatek, tradiția discursivă cuprinde „repetiția unui text sau a unei forme textuale ori a unei maniere particulare de a scrie sau de a vorbi care capătă valoare de semn propriu (prin urmare este semnificativă)” (Kabatek 2015, 154). În consonanță cu viziunea magistrului său, Kabatek (2015, 72) insistă asupra nivelului tradițional al textelor: „elemente care se repetă, dar care nu sunt identice cu limba istorică ca sistem”.

Dacă Peter Koch împărțise nivelul istoric din tripartiția coșeriană în două subdiviziuni diferite (istoricitatea limbii și tradiționalitatea textelor), Kabatek se distanțează de viziunea acestuia și semnaleză existența a trei istoricități lingvistice simultane: o istoricitate primară, a unui sistem semiotic primar, definit de reguli gramaticale și caracteristici formale, o istoricitate secundară, „a tradiției și a repetiției textelor, formelor sau conținuturilor [...], în care limbajul nu mai este tehnică liberă [...], ci purtător de legături și ancore care indică trecuturi concrete” (Kabatek 2015, 115), și o a treia istoricitate, care corespunde textului ca individ. În acest fel, tradițiile discursive pot fi comparate cu alte tradiții culturale precum arhitectura sau moda. Pot fi incluse în categoria tradițiilor discursive genurile și speciile literare, temele, motivele, clișeele de orice fel:

O tradiție discursivă (TD) se poate forma pe baza oricărui element semnificativ, atât formal, cât și de conținut, a cărui reevocare stabilește o legătură de unire între actualizare și tradiția textuală; orice relație care se poate stabili semiotic între două enunțuri, fie cu privire la enunțul însuși, fie cu privire la elementele referențiale, la anumite caracteristici ale formei textuale sau la elementele textuale folosite (Kabatek 2015, 74).

Lingvistul german își dă seama de potențialul științific și de posibilitățile de cercetare pe care le oferă diferențierea nivelurilor vorbirii, realizată de Coșeriu cu privire la universalitatea textelor și problematica tradițiilor discursive. De altfel, în ultimii ani, conceptul de *tradiție discursivă* s-a bucurat de o atenție deosebită din partea cercetătorilor, în spațiul german mai ales. În spațiul românesc, în schimb, nu există până în prezent contribuții notabile pe această temă. O idee deosebit de importantă a acestei direcții de cercetare este aceea că „tradițiile discursive nu ar trebui să fie considerate plecând de la „tipare” deja formate, ci plecând de la ceea ce este posibil să fie tradițional într-un text” (Kabatek 2015, 74).

## 5. Concluzii

Considerăm că prin stabilirea unei tipologii a inseratelor biblice, prin ilustrarea practicilor de prelucrare a inseratului biblic în literatura română veche și prin analizarea valorilor expresive generate de acestea, așa cum își propune cercetarea

noastră, aceasta va deveni un instrument util atât pentru studiul limbii literare, cât și în domeniul hermeneuticii literare, oferind un punct de vedere nou în posibilitățile de abordare a vechilor texte românești.

## **Bibliografie**

- Andriescu, Alexandru, *Psalmii în literatura română*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2004, 5-139.
- Cantemir, Dimitrie, *Divanul. Istoria Ieroglifică. Hronicul vechimei a romano-moldo-vlabilor*, în *Opere, I*, studiu introductiv de Virgil Cândea, București, Editura Academiei Române, Univers Enciclopedic, 2003.
- Cartoian, Nicolae, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I-II, București, Editura Enciclopedică Română, 1974.
- Cartoian, Nicolae, *Istoria literaturii române vechi*, București, Editura Minerva, 1980.
- Călinescu, George (coord.), *Istoria literaturii române I. Folclorul. Literatura română în perioada feudală (1400-1780)*, ediția a II-a revăzută, București, Editura ARSR, 1970, 227-596.
- Călinescu, George, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, București, Editura Fundațiilor Regale, 1941/2008, 11-49.
- Coșeriu, Eugeniu, *Prelegeri și conferințe (1992-1993)*, ca supliment al publicației „Anuar de lingvistică și istorie literară”, t. XXXIII, Seria A, Lingvistică, Iași, 1994.
- Florescu, Ioan-Florin, *În multe chipuri de Scripturi: Studii de traductologie biblică românească*, Iași, Editura „Alexandru Ioan Cuza”, 2015.
- 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 „Alexandru Ioan Cuza”, 2001.
- Genette, Gérard, *Palimpsestes: La Littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.
- Gheție, Ion, *Baza dialectală a românei literare*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1975.
- Gheție, Ion/Mareș, Alexandru, *Originile scrisului în limba română*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.
- Huizinga, Johan, *Amurgul Evului Mediu. Studiu despre formele de viață și gândire din secolele al XIV-lea și al XV-lea în Franța și în Țările de Jos*, versiune românească de H. R. Rodian, București, Editura Univers, 1970.
- Jauß, Hans Robert, *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1977.
- Kabatek, Johannes, *Tradiții discursive. Studii*, Cristina Bleorțu, Adrian Turculeț et. al. (ed.), București, Editura Academiei, 2015.
- Kaiser, Georg, *Bibelübersetzungen als Grundlage für empirische Sprachwandeluntersuchungen*, în *Romanistische Korpuslinguistik. II. Korpora und diachrone Sprachwissenschaft*, Tübingen, Narr, 2005, 1-83.
- Koch, Peter, *Diskurstraditionen: zu ihren sprachtheoretischen Status und zu ihrer Dynamik*, în Barbare Frank, Thomas Haye, Doris Tophike (Hrsg.), *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1997.
- Kristeva, Julia, *Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

- Munteanu, Eugen, *Rolul Bisericii și al textelor cu conținut bisericesc în procesul de formare a vechii române literare. Un punct de vedere filologic*, în Nicolae Cristian Cădă (ed.), *Șerban Cantacuzino, Antim Ivireanul și Neofit Cretanul – Promotori ai limbii române în cult*, București, Editura Cuvântul Vieții, 2013, 7-79.
- Munteanu, Ștefan/Țâra, Vasile, *Istoria limbii române literare. Privire generală*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1983.
- Nastasia, Mariana, *Erfolgreicher Abschluss eines bedeuteten Langzeitprojekts: Monumenta linguae Dacoromanorum*, traducere de Wolfgang Dahmen, „Romanistik in Geschichte und Gegenwart”, Heft 23, 1, Hamburg, Buske Verlag, 2017, 41-53.
- Oțetea, Andrei, *Renașterea și Reforma*, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1941.
- Panaiteșcu, Val. (coord.), *Terminologie poetică și retorică*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1994, 85-92.
- Pîrvuloiu, Dionisie Constantin, *Simbolul de credință niceo-constantinopolitan. Observații critice privind traducerea românească*, „Text și discurs religios”, 3, 2011, 189-203.
- Riffaterre Michael, *L'intertexte inconnu*, „Littérature”, nr. 41, *Intertextualité et roman en France, au Moyen Âge*, 1981, 4-7, online: <[https://www.persee.fr/doc/litt\\_0047-4800\\_1981\\_num\\_41\\_1\\_1330](https://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1981_num_41_1_1330)>.
- Ursu, N. A., *Contribuții la istoria culturii românești. Studii și note filologice*, Iași, Editura Cronica, 2002.
- Vauchez, André, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental*, traducere de Doina Marian și Daniel Barbu, postfață de Daniel Barbu, București, Editura Meridiane, 1994.



# HOW DOES A REVISER WORK? INSIGHTS FROM THEODOTION'S RECENSION OF DANIEL\*

DANIEL OLARIU<sup>1</sup>  
Hebrew University of Jerusalem  
*olariudaniel@yahoo.com*

**Abstract:** La tecnica della traduzione rappresenta l'aspetto principale degli studi attuali sulla Settuaiginta, tuttavia le ricerche sulle tecniche di recensione non sono numerose. Il presente studio contribuisce a quest'ultima area di ricerca, cercando di far progredire la conoscenza accademica riguardante gli studi di recensione. Più specificamente, esso mira a dimostrare come lavora un revisore. La discussione si concentra sulla versione greca del libro di Daniele, vale a dire, il Greco Antico (OG-Dan) e Theodotion (Th-Dan). Sarà affermato il fatto che OG-Dan e Th-Dan si trovano in una relazione di traduzione-revisione e che alcune pratiche impiegate da Theodotion per realizzare la sua revisione possono essere dimostrate, facendo luce sulle tecniche di recensione in generale.

**Keywords:** Theodotion, greco antico, Daniele, Recensione di Theodotion, revisione, accordi significativi, tecniche di revisione.

## 1. Introduction

The various types of problems associated with the Book of Daniel have continued to attract scholars to investigate afresh old questions and new ones as well. In the past decades, for instance, the outcome of such interest manifests in various influential papers, dissertations, or monographs which address various and important issues that figure in the Danielic literature. Their points of departure include mythological, linguistic, canonical, form-and-genre, redactional, structural, sociological, literary (rhetorical and/or narrative), and ideological approaches. This study reflects a text-critical approach to Septuagint Daniel.

Though passing remarks have been made by various scholars, the first systematic studies undertaken to address the question of the relationship between the two Greek versions of Daniel, i.e. the Old Greek (OG-Dan) and Theodotion (Dan-Th), was conducted by McLay (1994). His conclusion that Th-Dan reflects the character of a *de novo* translation has been repeated in different forms in the

---

\* *Come lavora un revisore? Approfondimenti tratti dalla recensione di Theodotion sul Libro di Daniele.*

<sup>1</sup> Acknowledgment: Olariu Daniel, "An Analysis of the Revisional Process in the Theodotion's Greek Text of Daniel" (PhD diss. in progress, Hebrew University of Jerusalem). The research project is being carried out under the supervision of Prof. Emanuel Tov and Prof. Michael Segal.

subsequent literature produced by him (McLay 1995, 1996a, 1996b, 1998a, 1998b, 2003, 2004, 2005, 2007a, 2007b, 2007c). Furthermore, his verdict has been corroborated by the studies of Obiajunwa (1999) and (partially) Amara (2006). Since both Obiajunwa and Amara adhere to the methodology formulated by McLay (1996b) and, in addition, since McLay is credited with challenging the assumed consensus as well as vigorously defending the quality of Th-Dan as an independent translation, we will primarily refer on his publications. When significant for our discussion, reference will be made to Obiajunwa's and Amara's works as well.

This study addresses the intricate question of which model describes better the character of the relationship between OG-Dan and Th-Dan: do the two versions demonstrably indicate a translation-revision relationship, or are they more adequately described as two separate translations? Since this paper aims to substantiate the former view, we will go on to discuss our methodology briefly and then test it on a biblical verse in which Th-Dan demonstrably shows both dependence on OG-Dan in its lexical choices and revising tendencies.

## 2. Methodology

This study applies the standard methodology that tests the quality of a text as a revision. The methodology applies two *sine qua non* criteria. In the event that one of the criteria is not met, we naturally have to turn to a different explanation. According to Tov:

- (1) LXX and the revision share a common textual basis. This assumption is based on the recognition of distinctive agreements in vocabulary between the two texts that set them apart from the remainder of the LXX. If such a common basis cannot be recognized, the two sources comprise separate translations rather than a source and its revision.
- (2) The revision corrects LXX in a certain direction, generally towards a more precise reflection of its Hebrew source (Tov 2012, 141).

The employment of this methodology informs the nature of our analysis in two ways. First, the analysis is set out as a comparative study between three textual "sources." Describing these "sources" from the vantage point of a "reviser," we will hereafter refer to them as the "base text," the "source text," and the "generated text." In the present study, the translation-revision hypothesis that is to be demonstrated postulates that the putative "Theodotion" reviser embarked to rework OG-Dan ("base text") to faithfully represent the MT-Dan-like *Vorlage* of his day ("source text"). The outcome of his activity is the revision Th-Dan ("generated text"). Consequently, the "generated text" implies the reviser's attitudes towards his base text and his *Vorlage*.

Second, the analysis sets out to address both the commonalities and the dissimilarities between OG-Dan and Th-Dan as compared with MT-Dan. The evaluation of the commonalities addresses the important question of whether points of contact between Th-Dan and its “base text” can be recognized. The best way to demonstrate traces of significant OG idiosyncrasies retained by the reviser is by searching for peculiar shared renditions. These are tantamount to “distinctive equivalents” and affirm the first criterion of the common basis.

The evaluation of the dissimilarities addresses the question of whether they are the result of coherent revising techniques. These strategies stem from the reviser's conscious attitude to correct perceived deviations from the “source text” in his “base text.” The logical way to demonstrate the presence of such corrections is by contrasting the systematic differences between OG-Dan and MT-Dan with the recurring agreements between Th-Dan and MT-Dan in rendering the same lexemes. Subsequently, recensional tendencies can be deduced approaching the differences phenomenologically. The identification of such tendencies affirms the second criterion of our working hypothesis.

The study adopts the analytical tool of lexical choices as the guiding principle to identify distinctive equivalents and recensional tendencies. The lexical choices represent, hitherto, the finest tool in translational studies to infer conclusions regarding the affiliation between texts and the character of a translation unit (e.g. literal or free, formal or dynamic, etc.). Consequently, the study shows how OG-Dan and MT-Dan simultaneously influenced lexical choices during the generation of Th-Dan's text.<sup>2</sup>

### **3. Dan. 1:10 as a test case**

The standard methodology that tests the quality of a text as a revision will be applied to Dan. 1:10. Specifically, through a comparative analysis of MT, OG, and Th, we will exemplify how a reviser works. The discussion will address the *sine qua non* criteria of shared significant agreements and recensional techniques. First, the significance of the equivalents' agreement will be described, determining their nature, whether they are unique or rare equivalents. Second, our analysis will proceed further to describe the recensional techniques that have been applied by Th-Dan to revise OG-Dan. It will be argued that these corrective techniques are responsible for the extant differences between the Greek versions of *Daniel*.

Before discussing the commonalities and the differences between OG-Dan and Th-Dan, two observations are in place: (1) this study is based on the evidence extant in the textual witnesses as they are collected in the new Göttingen edition of

---

<sup>2</sup> The study follows the methodological guidelines presented by Tov (2015, 1-235) in his textual handbook on the Septuagint.

OG-Dan and Th-Dan;<sup>3</sup> (2) in order to indicate the different types of relationships between the Greek words within Dan. 1:10, we divide the verse into discernable units and employ the following code of markers:

(a) grey indicates the entire stretch in which the significant lexical agreements are located;

(b) double underlines indicate differences in the selection of words between OG-Dan and Th-Dan but where revision activity could be traced;

(c) the unmarked renderings indicate identical readings in both OG and Th.

Item (#)	MT	OG-Dan	Th-Dan
1	וַיֹּאמֶר	καὶ εἶπεν	καὶ εἶπεν
2	שַׂר הַפָּרִיסִים	ὁ ἀρχιευνούχος	ὁ ἀρχιευνούχος
3	לְדָנְיָאֵל	τῷ Δανιηλ	τῷ Δανιηλ
4	וְרֵא	Ἀγωνιῶ	Φοβοῦμαι
5	אֲנִי		ἐγὼ
6	אֶת־אֲדֹנָי	τὸν κύριόν μου	τὸν κύριόν μου
7	הַמֶּלֶךְ	τὸν βασιλέα	τὸν βασιλέα
8	אֶשָּׂא	τὸν	τὸν
9	מִנָּה	ἐκτάξαντα	ἐκτάξαντα
10	אֶת־מַאֲכַלְכֶם	τὴν βρωσιν ὑμῶν	τὴν βρωσιν ὑμῶν
11	וְאֶת־מַשְׂתֵּיכֶם	καὶ τὴν πόσιν (ὑμῶν cf. 88-Syh)	καὶ τὴν πόσιν ὑμῶν
12	אֶשָּׂא לְמַה	ἵνα μὴ	μῆποτε
13	יִרְאָה	ἴδη	ἴδη
14	אֶת־פְּנֵיכֶם	τὰ πρόσωπα ὑμῶν	τὰ πρόσωπα ὑμῶν
15	וְעַפְיִי	διατετραμμένα	συθροπὰ
16		καὶ ἀσθενῆ	
17	מִן־	παρὰ	παρὰ
18	הַיְלָדִים	τοὺς [...]	τὰ παιδάρια
19	אֶשָּׂא		τὰ
20	כְּגִילְכֶם	συντρεφόμενους ὑμῶν	συνήλικα ὑμῶν
21		[...] νεανίας	
22		τῶν ἀλλογενῶν,	
23	וְהִיבְרַתֶּם	καὶ κινδυνεύσω	καὶ καταδικάσητε
24	אֶת־רֵאשֵׁי	τῷ ἰδίῳ τραχήλῳ.	τὴν κεφαλὴν μου
25	לְמֶלֶךְ		τῷ βασιλεῖ.

<sup>3</sup> For a comprehensive discussion and evaluation of the manuscripts of both OG-Dan and Th-Dan, see the introduction of Munnich (1999, 9-169) and Montgomery (1964, 24-57). Other works that have briefly discussed these manuscripts are: Di Lella (2001, 586-607), Hartman/Di Lella 1978, 71-75), Collins (1993, 3-12), Moore (1977, 16-18, 31-34, 52-53, 91-92, 129), Jeansonne (1988, 8-11), Obiajunwa (1999, 19-24).

### 3.1. Significant agreement

As the chart indicates, OG-Dan and Th-Dan verbatim agree to each other in twelve out of twenty-three discernable units (## 1-3, 6-11, 13-14, 16). However, not all of these agreements are of equal value in demonstrating the common basis since many could be explained as expected equivalents, e.g., καὶ εἶπεν (#1), τῷ Δαμιηλ (#3), etc. Our assumption, instead, is that only the shared *hapax* and rare Greek words in the Septuagint corpus and the unique and rare equivalents between the Greek texts point to their common basis. We suggest that three agreements out of the twelve qualify as distinctive:

(#2) רב־הַפְּרִיטִים (chief officer) || ἀρχιεunuσῶχος (chief eunuch)

רב־הַפְּרִיטִים		שַׁר־הַפְּרִיטִים	
OG	Th	OG	Th
Dan. 1:3	Dan. 1:3	Dan. 1:7-11, 18	Dan. 1:7-11, 18
→ and further רב־הַפְּרִיטִים was rendered with Παφίς (2Kgs. 18:17); Ναβουσαρις (Jer. 39 [46]:3); LXX = 0; Jer. 39:13		Nowhere else.	

The phrase רב־הַפְּרִיטִים “chief officer” occurs once in Dan. 1:3 and three times in MT (2Kgs. 18:17, Jer. 39 [46]:3, 13). In LXX-Jer, it is interpreted as a proper noun. The other phrase שַׁר־הַפְּרִיטִים occurs six times and only in *Daniel*. The translator uses the same technique for both phrases, representing two words in the source language with one equivalent, the *hapax* ἀρχιεunuσῶχος “chief eunuch.” The fact that Th-Dan maintains a *hapax* for two Hebrew phrases and the way in which שַׁר is rendered in both OG and Th-Dan,<sup>4</sup> commend ἀρχιεunuσῶχος as a significant agreement.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Besides Dan. 1, in which שַׁר occurs within the phrases רב־הַפְּרִיטִים and שַׁר־הַפְּרִיטִים, the term appears in a similar phrase once more in 8:25, i.e. וְעַל־שַׁר־שָׁרִים יַעֲמֹד. Given that Th-Dan here follows in part the OG’s exegetical translation, i.e. καὶ ἐπὶ ἀπωλείας ἀνδρῶν στήσεται (OG) and καὶ ἐπὶ ἀπωλείας πολλῶν στήσεται (Th), to cope with the theological challenge posed by the text, it could hardly be incidental. Presumably, the same could be true in 8:11 where both the OG and Th share ἀρχιστρατήγος for שַׁר־הַצֶּבֶא. In both cases, driven by theological rational, the OG rules out by means of his translation the improbable and inappropriate scenario in which שַׁר־הַצֶּבֶא or שַׁר־שָׁרִים could be attacked by the little horn. As for the other places where שַׁר stands alone: while Th has consistently employed the equivalent ἄρχοντας “ruler” (9:6, 8; 10:13, 20, 21; 11:5; 12:1), the OG has used δυνάστης “ruler,” “king,” “official” (9:6, 8; 11:5), στρατηγός “captain,” “commander” (10:13, 20), and ἄγγελος “messenger,” “angel” (10:21; 12:1).

<sup>5</sup> McLay (1996b, 56-57) admits that the equivalent ἀρχιεunuσῶχος is significant. However,

## (#9) מנה (to count, appoint) || ἐκτάσσω (to set in battle order)

OG	Th
ἐκτάσσω (ἐκ, τάσσω) <i>to set in battle order</i> (Dan. 1:10) → and further מנה was rendered with δίδωμι “to give” (Dan. 1:5) and ἀποδεικνυμι “to designate” (Dan. 1:11)	ἐκτάσσω (ἐκ, τάσσω) <i>to set in battle order</i> (Dan. 1:10) → and further מנה was rendered with διατάσσω “to assign” (Dan. 1:5); מנה    καθίστημι “to put in charge” (Dan.1:11)
And further ἐκτάσσω occurs three times and rendered נָקַץ “war” (Num. 32:27, 2Kgs. 25:19). MT = 0; 2Macc. 15:20	

Semantically, ἐκτάσσω relates to warfare, as reflected in 2Kgs. 25:19 and Num. 32:27. Accordingly, in 2Macc. 15:20, ἐκτάσσω describes military manoeuvres.<sup>6</sup> However, the shared ἐκτάσσω in Dan. 1:10 with the meaning “to appoint” is unique in LXX and amounts to a significant agreement.

## (#11) הַשְׂמֵחַ (feast) || πόσις (drink)

OG	Th
πόσις (πίνω) <i>drink</i> (Dan. 1:10) → and further הַשְׂמֵחַ was rendered with πίνω <i>to drink</i> (Dan. 1:5, 8). OG = 0; Dan. 1:16	πόσις (πίνω) <i>drink</i> (Dan. 1:10) → and further הַשְׂמֵחַ was rendered with πότος “drinking party” (Dan. 1:5, 8); πόμα “drink” (Dan. 1:16)

The shared equivalent πόσις in #11 represents a *hapax legomenon*. Excluding *Daniel*, the noun הַשְׂמֵחַ occurs thirty-eight times in MT, which LXX translates by various equivalents.<sup>7</sup> In *Daniel*, הַשְׂמֵחַ appears four times (1:5, 8, 10, 16), which OG-

his decision to classify ἀρχιτεχνονομος in the category of unclear dependence (ibid., 247) and his explanation that “technical terms and common names are particularly susceptible to harmonization” (ibid., 60), are untenable. In contrast, given how Th has rendered שָׂר, the picture that emerges suggests that Th relied on OG in all cases where שָׂר is part of the phrases שָׂר־הַיָּמִים, שָׂר־רַב־הַיָּמִים, and שָׂר־הַצָּבָא. See note above.

<sup>6</sup> 2Macc. 15:20 (NETS) reads: “When all were already looking forward to the imminent confrontation and the enemy was already coming near with the army drawn up in battle-order (ἐκτάσσω), the animals strategically stationed and the cavalry deployed on the flanks, [...]”

<sup>7</sup> LXX employs no less than ten equivalents for הַשְׂמֵחַ: πότος-nineteen times (Gen. 19:3; 40:20, Judg. 14:10, 12, 17, 1Sam. 25:36<sup>2X</sup>, 2Sam. 3:20, 1Kgs. 3:15, Job 1:4-5, Eccl. 7:2, Esth. 1:5, 9; 2:18; 5:6; 6:14; 7:2, Ezra 3:7); δοχή-eight times (Gen. 21:8; 26:30, Esth. 1:3; 5:4-5, 8, 12, 14); γάμος-four times (Gen. 29:22, Esth. 1:5; 2:18; 9:22); πίνω-three times (Isa. 5:12; 25:6<sup>2X</sup>); ποτον-once (Jer. 16:8); ποτημα-once (Jer. 51:39); συμπόσιον-once (Esth. 7:7); κόθων-once (Esth. 8:17); χαρά-twice (Esth. 9:17-18); ἡσυχάζω-once (Prov.

Dan renders freely. The OG uses the verb πίνω “to drink” to translate הִשְׁתַּחֲוֶה in its first two instances (vv. 5, 8), whereas the fourth instance is left untranslated (v. 16).<sup>8</sup> The only example in which OG-Dan employs a noun to translate הִשְׁתַּחֲוֶה is its third instance (v. 10), namely the *hapax*, πόσις. Significantly, Th-Dan has maintained the *hapax* in this verse.

Comparison with Th-Dan shows the tendency of the reviser to correct the OG renditions with stereotyped and standard renditions. In the first two instances (vv. 5, 8), where the OG has changed the grammatical category from noun to verb, the Th reviser has corrected this incongruence with the standard equivalent πότος (used nineteen times in LXX). For the third instance (v. 10), he maintains the noun equivalent in the OG. In the fourth instance (v. 16), Th compensates for the lack of an equivalent for הִשְׁתַּחֲוֶה in the OG with the less attested πόμα.<sup>9</sup>

At variance with our explanation, McLay (1996, 59) has claimed that the common reading of πόσις in v. 10 “is due to revision of OG in the light of Th.” Furthermore, to dismiss the possibility that Th-Dan is borrowing from OG-Dan, he bases his argument on Th’s “considerable independence in the latter half of v. 10” and on Th’s generally “exact formal correspondence” to MT (*ibid.*). Moreover, in a later article, McLay classifies v. 10 as belonging to those passages “where there is extensive agreement between the OG and Th” (McLay 2004, 38). In his commentary on v. 10, however, McLay points to distinctive disagreements between OG-Dan and Th-Dan. He writes, “Th and OG agree and follow the MT quite closely at the beginning of the verse, yet they are distinct at the end. Note, for example, Th’s rare vocabulary choices σιθηρωπα (1/3 in the LXX) and καταδικασητε (1/11 in the LXX) and how the OG does not follow the MT” (McLay 2004, 39). Finally, McLay’s overall summary on Dan. 1 is revealing of how he interprets his findings:

---

15:15); and LXX = 0 (Esth. 7:8; 9:19). In addition, ποτον also occurs trice and only in the books of Maccabees (1Macc. 16:15, 3Macc. 6:36, 4Macc. 3:14); and κώθω occurs once more in 3Macc. 6:31. The LXX rendering ἡσυχάζω “to remain quiet,” “to be at rest,” seems to be derived either from the Hebrew root קתש “to grow silent” (cf. “קתש,” HALOT 4:1671) or שבת “to rest” (*ibid.*, 1406). As for the equivalent χαρά “joy,” if metastasis between the letters *mem* and *shin* in the word הִשְׁתַּחֲוֶה and an interchange between the form-similar consonants *taw* and *chet* occurred, then the outcome would be שמח “to rejoice,” “to be merry.” Therefore, it appears reasonable to assume that the LXX translator might have presupposed the feminine verbal adjective הִשְׁתַּחֲוֶה through etymological exegesis. See Tov (1997, 172-180).

<sup>8</sup> This inconsistency in translation inspired McLay to suspect that “OG actually did not know the meaning of the Hebrew term, although this would be unusual for such a common word” McLay (1996b, 59).

<sup>9</sup> Πόμα occurs four times besides Th-Dan: 3Macc. 5:2, 45, 4Macc. 3:16, Ps. 101:10 (יִשְׁתַּחֲוֶה “drink”).

There are verses and parts of verses in chapter one where there is virtually no evidence that the OG and Th versions are dependent upon one another even though a *Vorlage* very similar to the MT seems to be the basis for both. Based on this chapter, generally speaking, Th exhibits greater formal equivalence to the Semitic syntax of the MT while the OG is characterized by a freer though faithful approach. However, there are instances where the OG and Th exhibit extended verbatim agreement and this pattern is marked primarily by its faithfulness to the syntactical structure of the MT (McLay 2004, 40).

There is a methodological problem in McLay's analysis of v. 10: he is surprisingly silent concerning the verse's distinctive agreements, namely, the *hapax* πόσις (discussed above), and the unique equivalents ἀρχιευνοῦχος (#2) and ἐκτάσσω (#9).

### 3.2. Revising techniques

A sound comparative methodology also includes an analysis of the differences between the texts presumed as standing in a translation-revision relationship. As our chart further indicates, the OG-Dan and Th-Dan disagree with each other in Dan. 1:10 in thirteen out of twenty-five discernable units (##4-5, 12, 15-16, 18-25). However, from a methodological point of view, a mere quantitative reference to the disagreements is insufficient; assessment of the nature of these disagreements is equally important. In the case of v. 10, for instance, some of the principles that constitute the *modus operandi* of the reviser are discernible:

*Standardization.* In the first part of the verse in #4, the reviser has replaced ἀγωνιάω with φοβοῦμαι, presumably due to his tendency to correct rare, free equivalents with standard ones. Aside from its occurrence in v. 10, ἀγωνιάω “to struggle,” “to be in distress” is attested only twice in Septuagint literature (Esth. 15:8; 2Macc. 3:21). By contrast, Th-Dan here uses φοβέω which is the standard LXX equivalent for the root נרַי “to fear.”<sup>10</sup> Moreover, the same revising technique is discernible in the second part of the verse where Th-Dan has replaced the rare rendering νεανίας (#21) with παιδάριον (#18) as an equivalent for נַיָּ.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> In v. 10, the adjective נַיָּ “fear” appears, which is attested sixty-three times in MT. The root נרַי occurs 439 times in MT. In both cases the main equivalent is φοβέω.

<sup>11</sup> Whereas νεανίος renders נַיָּ only trice (Gen. 4:23, Eccl. 4:15, Ezra 10:1), παιδάριον is the second main equivalent as the following statistic of the LXX's equivalents for נַיָּ show: παιδίον (Gen. 21:8, 14-16; 30:26; 32:23; 33:1-2, 5, 13; 44:20, Ex. 2:3; 6-10; 21:4, 22, 1Sam. 1:2, 2Sam. 6:23; 12:15, 1Kgs. 3:25, Isa. 8:18; 9:5; 11:7, Jer. 31:20, Job 21:11; 39:3, Ruth 4:16, Lam. 4:10); παιδάριον (Gen. 33:14; 37:30; 42:22, 2Sam. 12:18-19, 21-22, 1Kgs. 12:8, 10, 14; 17:21-22, 2Kgs. 4:18, 26, 34, Joel 4:3, Zech. 8:5, 2Chr. 10:8, 10); τέκνον (Gen. 33:6-7, Isa. 2:6; 29:23; 57:4-5, Hos. 1:2, Neh. 12:43; ἄρσην (Ex. 1:17-18); αὐτός (1Kgs. 17:23); παῖς (2Kgs. 2:24, Eccl. 4:13); υἱός (2Kgs. 4:1, Ruth 1:5); νεοσσός (Job 38:41); νέος (2Chr. 10:14); and LXX = 0: 1Kgs. 14:12.



*Remote Contextual Exegesis.* Furthermore, the second part of v. 10 illustrates what hinders Th-Dan from relying on OG-Dan. Here the OG translator encountered difficulties in understanding and rendering the Hebrew *Vorlage* in the target language. What seems to have caused problems in the translational process are the rare Hebrew terms זָעִפִּים (#15),<sup>12</sup> the *hapax legomenon* הַיְבִרְתָּ (#23),<sup>13</sup> and the unique use of גֵּיל “age,” “generation” (#20).<sup>14</sup> The term זָעִפִּים was translated by OG-Dan freely with the idiomatic construction διατετραμμένα καὶ ἀσθενῆ, which suggests it might have been a contextual guess (##15-16).<sup>15</sup> Since the OG has diverged from a formal representation of the source text, the Th-Dan’s reviser had to look for a better rendition. Moreover, it seems most likely that the reviser has used the remote context of Joseph’s story to find the rare equivalent σκυθρωπός (#15; cf. Gen. 40:7).<sup>16</sup>

*More Precise Equivalents.* The occasional use of הַיְבִרְתָּ apparently prompted the OG-Dan translator to render it contextually, which in turn might have caused Th-Dan to implement changes. Thus, Th-Dan had to replace the imprecise OG renderings κινδυνεύω “to be in danger” (#23), and τράχηλος “neck,” “throat” (#24) with the more precise καταδικάζω “to condemn” (#23) and κεφαλή “head” (#24).

The unique use of גֵּיל probably also discouraged OG-Dan from representing quantitatively and precisely each element in the source language. While the root גֵּיל

---

<sup>12</sup> The word זָעִפִּים comes from the root זָעַף “to look poor” and, in addition to Dan. 1:10, it is attested once more in MT in Gen. 40:6.

<sup>13</sup> The term הַיְבִרְתָּ comes from the root יָבַח “to be guilty.” HALOT 2:295 conjectures that יָבַח in *qal* occurs once more in MT in 1Sam. 22:22.

<sup>14</sup> See the discussion below.

<sup>15</sup> In this case, by lack of other textual evidences, the graphically similar words διατετραμμένα (1:10) with τετραγμένοι (Gen. 40:6) is counted as pure coincidence. Διατετραμμένα is the participle form of the verb διατρέπω “to twist,” “to pervert,” while τετραγμένοι is the participle form of τράσσω “to trouble.” In addition, the use of διατρέπω as a plus in OG-Dan. 1:13 supports the suggestion that the term was used freely.

<sup>16</sup> In contrast to McLay (2004, 39), who deems σκυθρωπός as a distinct disagreement, the data suggest rather that the reviser employed the remote exegesis technique. Several indices point to the fact that the reviser might have made use of Joseph’s story. First, the rare word σκυθρωπός is found in both Dan. 1:10 and Gen. 40:7. In addition to Dan. 1 and Gen. 40, σκυθρωπός occurs once more in Sir. 25:23. Second, a strong connection between Dan. 1:10 and Gen. 40:6-7 is equally marked in the Semitic *Vorlagen* by the rare word זָעִפִּים. The term occurs in Gen. 40:6 which precedes the verse in which σκυθρωπός appears. Third, the presence of the term הַיְבִרְתָּ “before,” “face” in both passages (Dan. 1:10, Gen. 40:7) could have prompted the reviser to choose the adjective σκυθρωπός. See further Segal (2009).

meaning “to rejoice,” is common in MT,<sup>17</sup> its use as a noun meaning “generation,”<sup>18</sup> is confined to v. 10. Consequently, the elaborative plus ἄλλογενής “stranger,” “foreigner,” “alien” (#21)<sup>19</sup> and the imprecise verb συντρέφω “to bring up together” (#19) (instead of a noun equivalent to represent the unique use of the word לֵי) indicate the OG translator’s struggle with the source text. In contrast and true to his goals, the Th reviser successfully corrected towards MT the incongruences of OG-Dan (#19).

Finally, in #10, לֵי רֵשֶׁת (as well as its similar construction הֵלֵשׁ in Song 1:7) is an Aramaism, which reflects לֵי־רֵשֶׁת (as in Ezra 7:23).<sup>20</sup> In both Song 1:7 and Ezra 7:23, the Greek equivalent is μῆποτε. These two instances suggest that Th-Dan represents a revision of the contextually-rendered ἵνα μῆ in favour of the standard μῆποτε.<sup>21</sup> In doing so, Th-Dan demonstrates considerable linguistic knowledge.

*Quantitative Representation.* The reviser has further paid attention to align word-for-word the base text toward MT. To do so, he has trice supplemented minuses in OG-Dan (##5, 19, 25) and twice eliminated expansionistic plusses (##16, 21).

*Word Order.* Lastly, in one instance, Th-Dan’s reviser has reorganized the order of equivalents in the OG. The case in question regards νεανίας which was postponed after the verb in #21.

#### 4. Conclusions

This study aimed to apply the standard methodology that tests the quality of text as a revision to Dan. 1:10. Accordingly, a recension must meet to criteria: to demonstrate a common textual basis with the source text and to display revising tendencies towards a more accurate representation of the Hebrew text. In light of our analysis, the high number of the significant agreements extant in a single verse demonstrates the existence of a common textual basis between the Greek versions of Daniel. As such, the next logical step which is intrinsic to such a conclusion was to address the question of whether there is significant evidence of revision in Th-Dan. In other words, to fully demonstrate a translation-revision relationship

<sup>17</sup> As a verb, the root לֵי occurs forty-seven times distributed as follows: Isa. 9:2; 25:9; 29:19; 35:1-2; 41:16; 49:13; 61:10; 65:18-19; 66:10, Hos. 10:5, Joel 2:21, 23, Hab. 1:15; 3:18, Zeph. 3:17, Zech. 9:9; 10:7, Ps. 2:11; 9:15; 13:5-6; 14:7; 16:9; 21:2; 31:8; 32:11; 35:9; 48:12; 51:10; 53:7; 89:17; 96:11; 97:1, 8; 118:24; 149:2, Prov. 2:14; 23:24-25; 24:17, Song 1:4, 1Chr. 16:31.

<sup>18</sup> HALOT 1:190 lists two such conjectural cases, namely, Ps. 43:4 and 139:16.

<sup>19</sup> Similarly, Collins (1993, 128).

<sup>20</sup> Ibid. See also Montgomery (1964, 133).

<sup>21</sup> Note further that while μῆποτε does not occur anymore in either OG-Dan or Th-Dan, the LXX equivalent ἵνα μῆ occurs in the immediate context, translating לֵי רֵשֶׁת in Dan. 1:8 (OG-Dan) and, further, לֵי רֵי in Dan. 3:28[95].

between the two texts, we have to inquire about the *modus operandi* of the postulated reviser: did he employ a specific methodology the patterns of which could be discerned through a phenomenological investigation of his work? Even for such an answer, our analysis offers positive results. In light of the extended discussions on each of the diverging readings between OG-Dan and Th-Dan 1:10, Th-Dan translator tends to maximally represent its MT-like *Vorlage* – both quantitatively and qualitatively. To produce a revised translation that would more closely represent his *Vorlage*, the reviser prioritized standard equivalents and stereotyping. His techniques also included correcting towards his *Vorlage* instances of free and imprecise OG renditions. However, further substantiation of the relevance of these techniques and many others is the topic of a doctoral dissertation in progress as of my own, at the Hebrew University of Jerusalem.

## **Bibliography**

### **A. Reference Works**

- HALOT = Ludwig, Koehler/Baumgartner, Walter/Stamm, Johann J., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 4 vols., Mervyn E. J. Richardson (trans.), Leiden, Brill, 1994-1999.
- NETS = *A New English Translation of the Septuagint*, Albert Pietersma, Benjamin G. Wright (eds.), New York, Oxford University Press, 2007.

### **B. Secondary Literature**

- Amara, Dalia, *The Old Greek Version of Daniel: The Translation, the Vorlage and the Redaction/דניאל לספר השבעים תרגום והעריכה: המצע והעריכה*, PhD diss., Ben-Gurion University of the Negev, 2006.
- Collins, John J., *Daniel, Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- Di Lella, A. Alexander, *The Textual History of Septuagint-Daniel and Theodotion-Daniel*, in ), John J. Collins, Peter W. Flint (eds.), *The Book of Daniel: Composition and Reception* (Supplements to Vetus Testamentum, 83, 2, Leiden, Brill, 2001, 586-607.
- Hartman, Louis F./Di Lella, A. Alexander, *The Book of Daniel* (The Anchor Yale Bible, 23), Garden City, NY, Doubleday, 1978.
- Jeansonne, Pace Sharon, *The Old Greek Translation of Daniel 7-12* (Catholic Biblical Quarterly, 19), Washington, The Catholic Biblical Association of America, 1988.
- McLay, Timothy Robert, *Translation Technique and Textual Studies in the Old Greek and Theodotion Versions of Daniel*, PhD diss., University of Durham, 1994.
- McLay, Tim, *A Collation of Variants from 967 to Ziegler's Critical Edition of Susanna, Daniel, Bel et Draco*, "Text," 18, 1995, 1, 121-134.
- McLay, Tim, *Syntactic Profiles and the Characteristics of Revision: A Response to Karen Jobes*, "Bulletin of the International Organization of Septuagint and Cognate Studies," 29, 1996, 15-21 (= 1996a).

- McLay, Tim, *The OG and Tb Versions of Daniel* (Septuagint and Cognate Studies, 43), Atlanta, GA, Scholars, 1996 (= 1996b).
- McLay, Timothy R., *It's a Question of Influence: The Theodotion and the Old Greek Texts of Daniel*, in Alison Salvesen (ed.), *Origen's Hexapla and Fragments: Papers presented at the Rich Seminar on the Hexapla* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 58), Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, 231-254 (= 1998a).
- McLay, Timo, *Kaige and the Septuagint Research*, "Text," 19, 1998, 1, 127-139 (= 1998b).
- McLay, Timothy R., *The Use of the Septuagint in New Testament Research*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2003.
- McLay, Timothy R., *The Relationship Between Greek Translations of Daniel 1-3*, "Bulletin of the International Organization of Septuagint and Cognate Studies," 37, 2004, 29-53.
- McLay, Timothy R., *The Old Greek Translation of Daniel IV-VI and the Formation of the Book of Daniel*, "Vetus Testamentum," 55, 2005, 3, 304-323.
- McLay, Timothy R., *Bel and the Dragon, To the Reader*, in NETS, 2007, 1023-1025 (= 2007a).
- McLay, Timothy R., *Daniel, To the Reader*, in NETS, 2007, 991-994 (= 2007b).
- McLay, Timothy R., *Sousanna, To the Reader*, in NETS, 2007, 896-987 (= 2007c).
- Montgomery, James A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (International Critical Commentary Series), Edinburgh, T&T Clark, 1964.
- Moore, Carey A., *Daniel, Esther and Jeremiah: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible, 44), Garden City, NY, Doubleday 1977.
- Munnich, Olivier, *Introduction*, in Joseph Ziegler, Olivier Munnich, Detlef Fraenkel (eds.), *Susanna. Daniel. Bel et Draco. Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum Academiae Scientiarum Gottingensis Editum*, 16.2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 9-169.
- Obiajunwa, Chukwudi J., *Semitic Interference in Theodotion-Daniel*, PhD diss., The Catholic University of America, 1999.
- Segal, Michael, *From Joseph to Daniel: The Literary Development of the Narrative in Daniel 2*, "Vetus Testamentum," 59, 2009, 1, 123-149.
- Tov, Emanuel, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, 2<sup>nd</sup> edition, revised and enlarged (Jerusalem Biblical Studies, 8), Jerusalem, Simor LTD, 1997.
- Tov, Emanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3<sup>rd</sup> edition, revised and enlarged, Minneapolis, MN, Fortress, 2012.
- Tov, Emanuel, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, 3<sup>rd</sup> edition, revised and enlarged, Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 2015.

## UMBRE SAU DOCTORI, ÎN PS. 87:11\*

CĂLIN POPESCU

Seminarul Teologic „Neagoe-Vodă Basarab” Curtea de Argeș

*calinpopescu\_cz@yahoo.com*

**Abstract:** The 11<sup>th</sup> verse of the Psalm 87 – according to the versification of the 1968 Synodal Bible, up to this day – is rendered differently, in these editions, than in previous ones, that were dependent on Septuagint (the explanation lying in the rapprochement the 1957 Synodal *Psalter* attempted with the Masoretic Text). The Masoretic vocalization *rephaim* (‘shadows’/‘dead’), instead of *ropheim* (‘physicians’), is considered the only one logical in the context, by the Western post-Reformation tradition, and by some Romanian scholars won over by the coherence of this perspective, without considering the Greek *iatroi* (‘physicians’) – which is even given as an example for the inconsistency of Septuagint. However, an analysis of the context and of the way the two words are used in the Old Testament points out at least as many arguments in favour of the vocalisation option Septuagint testifies – whether the meaning of the verse needs to be slightly nuanced today or not.

**Keywords:** medicine in ancient Israel, Septuagint vs. Masoretic Text, Romanian Bible history, physicians in the Bible, Hebrew words for ‘dead’, Psalm 87/88.

### 1. Introducere

Traducerea versetului Ps. 87:11 pune o spinoasă problemă, evidentă din confruntarea versiunilor românești ale Psaltirii, care, în privința acestui verset, se împart în două tradiții distincte. Una o reprezintă B 1968 (incluzând P 1957 și retipărită până în prezent), unde avem: „Oare, morților vei face minuni? Sau *cei morți se vor scula* și Te vor lăuda pe Tine?”. Cealaltă, ilustrată de B 1914, în care găseam: „Au doară morților vei face minuni? Sau *doftorii vor scula* și se vor mărturisi ție?”. Cele două variante corespund, de altfel, surselor diferite: Textul Masoretic, respectiv Septuaginta. În Septuaginta (pornind de la codicii CS, CV, CA) avem textul: μη τοῖς νεκροῖς ποιήσεις θαυμάσια ἢ ἱατροὶ ἀναστήσουσιν καὶ ἐξομολογήσονται σοι; în versiunea din VULGATA a *Psaltirii iuxta LXX* este redat, în consecință: „numquid mortuis facies mirabilia aut *medici* suscitabunt et confitebuntur tibi”. În schimb, TM (88:11) are aici: קומו יִדְדֵי דָּוִד וְיִשְׁעֵי הַפְּלִיָּאִים אֲמַרְיָאִים וְיִשְׁעֵי הַפְּלִיָּאִים. În concordanță cu această vocalizare, în NOVA găsim: „Numquid mortuis facies mirabilia, aut surgent *umbrae* et confitebuntur tibi?”. De asemenea, în ediția greacă B VAMVAS: Μήπως εἰς τοὺς

---

\* Shadows or Physicians, in Ps. 87/88:11?

νεκρούς θέλεις κάμει θαυμάσια ἢ οἱ τεθνεώτες θέλουσι σηκωθῆ καὶ θέλουσι σὲ αἰνέσει. Aceasta este și varianta propusă de edițiile protestante de tiraj CORN și GBV: „Oare pentru cei morți faci Tu minuni? Sau se scoală *morții* să Te laude?” (în dependență, cum s-a mai spus<sup>1</sup>, de B SEGOND: „Est-ce pour les morts que tu fais des miracles? Les *morts* se lèvent-ils pour te louer?”).

Fiecare din cele două variante de mai sus are, așadar, o istorie, cu nuanțe și variații care se pot observa trecând în revistă edițiile românești de până azi.

## 2. Tradiția soluției „doftori” (דוֹפוֹרִי)

În primele formulări în românește răzbătea influența sursei slavone, iar P SCHEIANĂ are, deci: „Doară morților feceși ciude? Sau *vracii* (sl. *врачье*) înviu și ispovedescu-se ție?”. La PC 1577, formularea este identică, apoi, în ediția PC 1589, se mai adăuga: „*Au doară*” (...) „*să se ispovedească*”. De asemenea, întâlnim o mică variație în P HURM: „E doară morților ai făcut ciudesele sau *vracii pot* învie a se spunre ție?”. PD 1680 are: „Au, dóară, morților vei face miratele, sau *vracii scula-s-or și s-or mărturisi ție?*”, iar PVD 1673 parafrazează: „Au doară vei face ciudese cu morțâi,/ Să se scoale *vracii* din mormânt cu toțâi,/ Să-ț mărturiscă mila ta cea mare/ [Svânta-ț adevară în gropi și-n pierzare?”.

Cuvântul *vraci* e înlocuit cu *doftori* în manuscrisele care redau, inegal, versiunea lui Nicolae Milescu, făcând tranziția spre o dependență mai directă de Septuaginta. Mai întâi, în MS 4389 (care păstra încă titlul slavon, apropiat de cel ebraic: *Cântarea cântecului feciorilor lui Corei, în sfârșit, pentru Maeleth, ca să răspundă ale pricêperii lui Eman israelteaninul*) avem: „Au cu cei morți vei face minuni, sau *doftorii* se vor scula și se vor mărturisi ție?”. În MS 45 (unde titlul e preluat din LXX: *Cântare psalmului fiilor lui Core, la săvârșit, pentru Maeleth, ca să răspundă pricêperii Etham israelteanul*) găsim varianta asemănătoare: „Au morților vei face minuni, au *doftorii* să vor scula și vor mărturisi ție?”. B 1688 urmează deci această ultimă formulare: „Au morților vei faci minuni, au *doftorii* se vor scula și vor mărturisi ție?”

În B 1795, Samuil Micu va prelua o formulare din PA 1710 și PD 1725: „Au, doară, morților vei face minuni, sau *doftorii vor scula și să vor mărturisi ție?*”. Apoi, B BUZĂU va continua cu aceeași formă (schimbând numai *au doară* în loc de *au doară* și *se* în loc de *să*). Pe de altă parte, B VULG preferă aici forma reflexivă: „Au doară morților vei face minuni sau doftorii *să vor scula și să vor mărturisi Ție?*”, iar B 1819, de asemenea: „...doftorii *să vor scula și să vor...*”. B SIBIU va actualiza doar vocalizarea: „...doftorii *se vor scula...*”. Se observă, deci, că avem două tradiții și în ceea ce privește interpretarea ambiguii diateze grecești la verbul ἀναστήσουσιν: B 1914, după versiunile B BUZĂU, B 1795, PD 1725, PA 1710, P HURM, înțelege: „*doftorii vor scula?*”, în timp ce edițiile B SIBIU, B 1819, B 1688, PD 1680, PC 1577 și

<sup>1</sup> Vezi, de pildă, Conțac (2014, 71); Cornilescu (1923, 569).

P SCHEIANĂ preferă forma medie/reflexivă: „doftorii *se vor scula*” – continuarea fiind, în ambele tradiții: „și se vor mărturisi ție”. B ANANIA vine cu o explicație (în stilul ediției), optând pentru soluția activă/tranzitivă: [„Oare morților *le* vei face minuni?] Sau *doctorii îi* vor scula *pe ei din morți pentru ca aceia să-ți aducă laudă?*”. Oferind ca trimeri Ps. 6:5 și Bar. 2:17, ediția dă, în notă, următoarea lămurire:

Doctorii nu au puterea de a învia morți (desigur, nu e vorba de tehnica medicală a reanimării); numai Dumnezeu o poate face, dar fără să contrazică principiul dreptății. Aici, însă, „doctorii” pot fi și o aluzie la medicii egipteni care îmbălsămau cadavrele prefăcându-le în mumii; ei puteau astfel să-i asigure cadavrelor longevitate, ferindu-l de descompunere, dar nu și înviere.

În fine, cealaltă traducere nouă, SEPT NEC, propune un sens apropiat, dar cu un cuvânt nou (astfel încât să se evite supărătoarele conotații bigote antimedicale): „Oare pentru cei morți vei face minuni? Sau *vindecătorii îi vor ridica și-Ți vor aduce laudă?*”. Autoarele, Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, țin să specifice în subsol că, totuși, „TM are *Oare umbrele se vor scula*” – de altfel, în traducerea pentru Arhiepiscopia romano-catolică (P ARC), aceleași autoare dau: „Oare pentru cei morți vei face minuni, sau *cei din țara umbrelor se vor ridica să te laude?*”.

### 3. Tradiția soluției „umbre” (מִרְפָּרִים)

După cum am amintit, mai avem și tălmăciri care exprimă, la noi, influența culturilor teologice unde Textul Masoretic e considerat superior Septuagintei. E de amintit în primul rând tradiția locală creată de edițiile Societății Biblice Britanice. Întâi, P ARISTIA (1859): „Nu cumva vei face miracole? Sau *morți se vor scula*, (și) te vor lăuda?” (după B VAMVAS, care are τερνεωτες). Apoi P KELLER: „Face-vei tu miraculii la morți? Figurele cele întunecose scula-se-vor și vor lăuda pre tine?”. Începând cu P VORUSLAN (1866), se optează pentru *umbre*: „Au morților vei face minuni, or *umbre* scula-se-vor și te vor lăuda?”. PIM 1867: „Ore morților *li* vei face minuni? Scula-se-vor *umbre*, ca să te laude?” (identic și în VT IAȘI), apoi BI 1871, BP 1873, BI 1874: „Scula-se-vor *umbrele*, ca să te laude?”; B 1921, în limba actualizată: „Oare morților *le* vei face minuni? Scula-se-vor *umbrele*, ca să te laude?”. În virtutea dependenței amintite de B SEGOND, edițiile CORN (1920-1924) (urmate de edițiile GBV 1989-1990) au: „Oare pentru morți faci Tu minuni? Sau *se scoală morții* să Te laude?”. CORNREV 1931 are din nou *umbre*: „Oare morților *le* vei arăta o minune? *Se vor scula oare umbrele* și te vor lăuda?”, și GBV 2001 (din nou dependentă de CORNREV): „Vei face o minune pentru cei morți? Sau se vor ridica *umbrele* să Te laude?”. În fine, NTR (2006-2014) propune: „Faci tu oare minuni pentru cei morți? Oare *sufletele morților se scoală* ca să Te laude?”.

Ar mai fi de amintit versiunile: P CIMARA: „Oare pentru morți minuni vei face? Oare *umbre se vor ridica*, și te vor lăuda?”; P PANDREA: „Au doar pentru cei morți vei face minuni? Sau se vor scula *umbrele*, ca să Te laude?”; P ARC, traducerea amintită pentru Arhiepiscopia Romano-Catolică, precum și traducerea catolică BC 2013: „Oare pentru cei morți ai să faci minuni? Sau se vor scula *umbrele* să te laude?”.

Desigur, curentul a influențat și traducători din spațiul ortodox. Putem menționa în primul rând ediția de compromis a P BĂLGRAD: „Au morților vei face minune? Au *morții vor învia* și să se ispoveduiască Ție?”. De asemenea, P ONCIUL: „Au celor morți vei face minune, au *umbrele se vor scula* să te laude pe tine?” – împreună cu notele explicative de la acest verset și de la următoarele:

Adecă, pre cel ce l-ai lăsat să moară, nu-l vei mai face să vieze. Umbre se numeau morții, pe care evreii vechi și le închipuiau ca ființe ce petrec triste și în tăcere într-un loc sub pământ, numit șeol, cărora le lipsea sângele și puterea vieții, dară nu și toate puterile spirituale (Ieș. 14:9 et passim). Pătimitorul din Psalmul acesta se roagă deci, ca Dumnezeu să-i țină viața, ca să-l poată lăuda pre Dumnezeu, căci fiind odată mort, nu-l va putea lăuda.

Mortul nu poate lăuda nici îndurarea ta, nici fidelitatea sau credincioșia ta. Tot așa mortul nu poate cunoaște faptele tale minunate, câte le faci într-o susținere și guvernare a lumii, pentru ca să le admire și să te laude. Și dreptatea ta, care o arăți către oameni, apărându-i și mântuindu-i de rele. În pământul uitării, în împărăția umbrelor unde petrec morții, care nu-și mai aduc aminte de cele din viață, nici nu știu ce se petrece în lumea aceasta. Și la poezii păgâni morții, bând din râul Lete, uită de toate cele din viață.

Cu această istorie bogată, versiunile bazate pe Textul Masoretic au căpătat suficient prestigiu pentru a fi preluate și de edițiile sinodale (prin traducători care s-au bazat pe condeiul scriitoricesc și simțul limbii mai mult decât pe abordarea de bibliști): Nicodim Munteanu – B 1936 și B 1944: „Oare pentru cei morți vei face minuni, sau *morții se vor scula* și te vor lăuda?”; Gala Galaction (plus Vasile Radu) – B 1939: „Oare vei face tu minuni pentru cei morți și *umbrele se vor scula* să te laude?”. Biblia ortodoxă s-a aliniat, astfel, curentului general apusean. În limba franceză, de pildă, pe lângă ediția B SEGOND, deja pomenită, se mai pot menționa aici cunoscutele versiuni B JERUS („Pour les morts fais-tu des merveilles, les ombres se lèvent-elles pour te louer?”) sau TOB („Feras-tu un miracle pour les morts? Les trépassés [‘cei decedați’] se lèveront-ils pour te célébrer?”). În germană, se ține cont, desigur, de versiunea LUTHER: „Wirst du denn unter den Toten Wunder tun, oder werden die Verstorbenen [‘cei decedați’] aufstehen und dir danken?”.

În englezește, în afară de versiunea BRENTON (care redă Septuaginta: „Wilt thou work wonders for the dead? or shall physicians raise them up, that they shall praise



thee?”<sup>2</sup>), edițiile biblice preferă, în general, Textul Masoretic. Prima frază a versetului arată aproximativ: [*Wilt/Do you*] [*show/work/perform wonders/miracles/ amazing things*] [*for/to*] [*the/those who are*] [*dead?*]; apoi, în partea a doua a versetului, găsim:

shall *the dead* arise and praise thee? (KJV); do *those who are dead* rise up and praise you? (NIB); do *dead people* rise up and praise you? (NIRV); (Do you show your wonders to *the dead*?) Do *their spirits* rise up and praise you? (NIV); shall *they that are deceased* arise and praise thee? (ASV); do *the departed* rise up to praise you? (ESV); will *the departed spirits* rise and praise? (NAS); do *the departed spirits* rise up and give you thanks? (NET); do *ghosts* rise up and give you thanks? (CEB); shall *the shades* arise and praise thee? (DBY); do *the shades* arise and praise you? (NAB); can *shadows* rise up to praise you? (NJB).

#### 4. Transpunerile lui רפאים în Septuaginta

Din această înșiruire de variante, se observă că versetul comportă nu doar una, ci mai multe dificultăți de traducere. Capitală este, desigur, alegerea între *morți/ umbre* și *doftori/ vraci* (cu variantele: *doctori, vindecători, îmbălsămători*): în prima variantă, textul ar contrazice învățătura de credință creștină (și iudaică) – în sensul negării *învierii (sculării/ ridicării)* celor morți (a lui Hristos, dar și cea de obște). Apoi, în caz că se alege *doftorii*, tot avem două subprobleme: *se vor scula* sau *vor scula* (atât sensul reflexiv, cât și cel tranzitiv fiind folosite de traducători)? Pe de altă parte, cine *laudă*? Doftorii? Cei sculați? Ori, poate, chiar lumea din jur – căci și sensul impersonal e de asemenea acoperit de exprimarea grecească? De altfel, chiar și în prima parte a versetului avem de ales între un dativ instrumental/ referențial „*cu cei morți* vei face minuni” și unul de destinație/ interes: „*pentru cei morți* vei face minuni”. În prima variantă, aleasă de versiunile PD 1673 și MS 4389, ajungem, indiferent de continuarea versetului, la o posibilă interpretare neconvenabilă pentru Ortodoxie (minunile privitoare la moaște, de pildă, nu ar fi demne de Dumnezeu).

În chestiunea principală, constatăm că aderența la Textul Masoretic câștigă tot mai mult teren, chiar și în cadrul a ceea ce s-ar presupune a fi tradiția biblică ortodoxă. Teologul Eugen Pentiuc (2014, 76-77) afirmă, de exemplu:

In contrast to Jerome, Augustine’s excessive reverence for the Septuagint made the latter embrace even *the errors of this translation* (subl. n.). Ps. 87 (88) is the case on point. Even though in v. 11 (10) the Hebrew text (“shadows”) is more intelligible in the context, Augustine advances a sui generis interpretation based on the Greek wording (“physicians”):

<sup>2</sup> Iar PFP (ediție ce adaptează traducerea Coverdale pe baza versiunii slavone, cu binecuvântarea Sinodului rus) are: „Shalt Thou indeed work wonders with the dead? Or shall physicians revive them, and they shall praise Thee”.

„The following verse, *Shall physicians revive them, and shall they praise you?* [Ps. 87/88:11/10] means, that the dead shall not be revived by such means, that they may praise you. In the Hebrew there is said to be a different expression: giants [Heb rephayim “shadows, dead spirits”] being used where physicians [Gk iatroi] are here: but the Septuagint translators, whose authority is such that they may deservedly be said to have interpreted by the inspiration of the Spirit of God owing to their wonderful agreement, conclude, not by mistake, but taking occasion from the resemblance in sound between the Hebrew words expressing these two senses, that the use of the word is an indication of the sense in which the word giants is meant to be taken”.<sup>3</sup>

În ciuda acestei poziții așa de tranșante, nu putem avea în niciun caz aici o simplă „eroare de traducere”, de vreme ce Septuaginta prezintă același tip de divergențe față de Textul Masoretic și în alte câteva contexte similare:

**Isaia 26:14, 19.** B 1968: (13. Doamne, Dumnezeu nostru, am avut peste noi și alți stăpâni afară de Tine, dar noi ne vom aduce aminte numai de numele Tău!) 14. Morții nu vor mai trăi și *umbrele nu vor învia*, fiindcă Tu le-ai pedepsit și le-ai nimicit și ai șters până și numele lor. [...]

19. Morții Tăi vor trăi și trupurile lor vor învia! Deșteptați-vă, cântați de bucurie, voi cei ce sălășluiți în pulbere! Căci roua Ta este rouă de lumină și din sânul pământului *umbrele vor învia*.

TM: מַתִּים בְּלִיָּהוּי רָפְאִים בְּלִי־קִמּוֹ לְכֹן פְּקֻדָּתְךָ וְתִשְׁמִי־דָם וְתִאֲבֹד כָּל־זִכְרִי לָמוֹ:

[...] יְחִיו מִתְּיָד נְבִלָתִי יְקוּמוּן הַקִּיצוֹ וְרִנְנוּ שְׂכָנֵי עִפְרָי כִּי טַל אֹרֶת טִלְדָּךְ [...]

וְאֶרְץ רָפְאִים תִּפְּלֵ:

LXX: οἱ δὲ νεκροὶ ζῶσιν οὐ μὴ ἴδωσιν οὐδὲ ἰατροὶ οὐ μὴ ἀναστήσωσιν διὰ τοῦτο ἐπήγαγες καὶ ἀπώλεσας καὶ ἦρας πᾶν ἄρσεν αὐτῶν [...].

ἀναστήσονται οἱ νεκροὶ καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις καὶ εὐφρανθήσονται οἱ ἐν τῇ γῆ ἢ γὰρ ὄροσος ἢ παρὰ σοῦ ἴαμα αὐτοῖς ἔστιν ἢ δὲ γῆ τῶν ἀσεβῶν πεσεῖται.

B 1914: Iar morții viață nu vor vedea, *nici doftorii nu vor învia*, pentru aceasta le-ai adus asupra și ai pierdut, și ai ridicat toată partea bărbătească a lor. [...]

Învia-vor morții și se vor scula cei din mormânturi și se vor veseli cei de pre pământ, că roua cea de la tine vindecare lor este, și *pământul necredincioșilor va cădea*.

VULGATA: morientes non vivant/*videant gigantes non resurgant* propterea visitasti et contrivisti eos et perdidisti omnem memoriam eorum. [...]

...et terram gigantum detrahes in ruinam.

<sup>3</sup> Comentariul augustinian, *Ennarationes in Psalmos*, datează de la începutul secolului al V-lea. Divergența era deci vizibilă de atunci, deși semnele vocalice masoretice au fost adăugate în secolul al VII-lea – tradiția textului biblic ebraic fiind stabilizată în secolul al II-lea. Și în versiunea siriacă Peshitta îl găsim aici pe *gaboro* (de la גבורה), ‘uriașul’ sau ‘viteazul’ – cum este numit Nimrod, primul *viteaz* biblic, vânătorul hamit din Fac. 10:8 (v. și Ios. 12:4; Iov 26:5; Is. 14:9; 26:19).

NOVA: Mortui non reviviscunt, *defuncti non resurgent*; propterea visitasti et contrivisti eos et perdidisti omnem memoriam eorum. [...]

Reviviscunt mortui tui, interfecti mei resurgent. Expergiscimini et laudate, qui habitatis in pulvere, quia ros lucis ros tuus, *et terra defunctos suos edet in lucem*.

(CORN: *pământul va scoate iarăși afară pe cei morți*. B SECOND: *Et la terre redonnera le jour aux ombres*.)

Williams (2001, 267) bănuiește, de altfel, că ar fi existat un fel de legătură între traducerea Cărții Isaia și cea a Psalmilor, prima fiind, probabil, influențată de ultima. Oricum, constatăm că ideea învierii refaimilor e absentă și din pasajul de mai sus. Cuvântul *refaimi* însă nu era deloc unul necunoscut traducătorilor alexandrinii, cum se poate vedea din exemplele următoare (în care putem observa, pe de altă parte, și o doză de creativitate în redarea lui):

**Isaia 14:9.** B 1968: Șeolul (iadul) se mișcă în adâncurile sale, ca să iasă întru întâmpinarea ta. Pentru tine el deșteaptă *umbrele*, pe toți stăpânitorii pământului; el ridică de pe jilțurile lor pe toți împărașii pământului.

TM: **שׂוֹאֵל מִתַּחַת רְגְזָה לְךָ לְקִרְאָת בּוֹאֵךְ עוֹרֵר לְךָ רְפָאִים כְּל־עֲתוּדֵי אֶרֶץ הַקַּיִם מִכְסֹאֵיהֶם כָּל מַלְכֵי גוֹיִם:**

LXX: ὁ ἄδης κάτωθεν ἐπικράνθη συναντήσας σοι συνηγέρθησάν σοι πάντες οἱ γίγαντες οἱ ἄρξαντες τῆς γῆς οἱ ἐγείραντες ἐκ τῶν θρόνων αὐτῶν πάντας βασιλεῖς ἔθνων.

B 1914: Iadul jos s-a amărât întâmpinându-te pe tine, sculatu-s-au împreună cu tine, toți *uriașii* cei ce au stăpânit pământul, care au scos din scaunele sale pre toți împărașii neamurilor.

NOVA: Infernus subter conturbatus est in occursum adventus tui; suscitavit tibi *umbras*, omnes principes terrae surgere fecit de soliis suis, omnes reges nationum.

VULGATA: ... *gigantas* omnes principes terrae surrexerunt de soliis suis omnes principes nationum

**Iov 26:5.** B 1968: Înainte de Dumnezeu, umbrele răposaiilor tremură sub pământ, iar apele și vietățile din ape se înspăimântă.

TM: **הַרְפָּאִים יְחוּלְלוּ מִתַּחַת מֵיִם וְשִׁכְנֵיהֶם**

LXX: μὴ γίγαντες μαιωθήσονται ὑποκάτωθεν ὕδατος καὶ τῶν γειτόνων αὐτοῦ

B 1914: Au doară *uriașii* se vor chinui sub ape, și cei ce locuiesc cu ei acolo?

NOVA: Ecce *umbrae* gemunt sub aquis, et qui habitant cum eis.

VULGATA: ecce gigantes gemunt sub aquis et qui habitant cum eis

BRENTON: Shall giants be born from under the water and the inhabitants thereof?

**Pilde 21:16.** B 1968: Un om care rătăcește de pe drumul înțelepciunii, se va odihni curând în adunarea celor morți.

TM: **אִם תִּוָּעַה מִדְרֹךְ הַשְּׂכָל בְּקֵהֶל רְפָאִים יָנוּחַ**

LXX: ἀνήρ πλανώμενος ἐξ ὁδοῦ δικαιοσύνης ἐν συναγωγῇ γιγάντων ἀναπαύσεται

B 1914: Omul cel rătăcește din calea dreptății, se va odihni întru adunarea uriașilor.  
 NOVA: Vir, qui erraverit a via prudentiae, in coetu umbrarum commorabitur.  
 VULGATA: vir qui erraverit a via doctrinae in coetu gigantum commorabitur  
 BRENTON: A man that wanders out of the way of righteousness, shall rest in the congregation of giants.

În versetul precedent, sensul e apropiat și în siriacă, unde găsim: ‘locuitori în pământ’. De altfel, și Septuaginta mai folosește, în loc de οἱ γίγαντες, varianta οἱ γηγενεῖς, având sensurile (v. BAILLY): ‘fiii pământului’, deci ‘Giganții’ și ‘Titani’; ‘giganții’; ‘cei născuți din pământ’.

**Pilde 2:18.** B 1968: (16. Atunci tu vei scăpa de femeia care este a altuia, de străina ale cărei cuvinte sunt ademenitoare) [...] 18. Căci ea se pleacă împreună cu casa ei spre moarte și drumul ei duce în iad.

TM: כִּי הִשְׁתַּחֲוֶה אֶל-רַפְּאִים מִעֲגֻלְתֵּיהָ וְאֶל-רַפְּאִים בֵּיתָהּ

LXX: ἔθετο γὰρ παρὰ τῷ θανάτῳ τὸν οἶκον αὐτῆς καὶ παρὰ τῷ ᾄδει μετὰ τῶν γηγενῶν τοὺς ἄξονας αὐτῆς

B 1914: Că și-a pus lângă moarte casa sa, și lângă iad *cu pământeni* cărările sale

NOVA: Inclinata est enim ad mortem domus eius, et *ad inferos* semitae ipsius;

VULGATA: et pacti Dei sui oblita est inclinata est enim ad mortem domus eius et *ad impios* semitae ipsius

**Pilde 9:18.** B 1968: (13. Nebunia este o femeie gălăgioasă, proastă și care nu știe nimic. 14. Ea stă la ușa casei sale, pe un scaun înalt și strigă [...] 17. „Apa furată e mai plăcută și pâinea mâncată pe furiș are gust mai bun”.) 18. Și omul nu știe că acolo sunt numai *umbre*, iar cei pe care îi pofteste nebunia se află de mult în adâncurile șeolului (*locuința morților*).

TM: וְלֹא יָדַע כִּי-רַפְּאִים שָׁם בְּעַמְקֵי שְׂאֵל קְרֹאֶיהָ:

LXX: ὁ δὲ οὐκ οἶδεν ὅτι γηγενεῖς παρ’ αὐτῆ ἄλλονται καὶ ἐπὶ πέτευρον ᾄδου συναντᾷ

B 1914: Și el nu știe, că *pământeni* la dansa pier, și îi duce în fundul Iadului.

NOVA: Et ignoravit quod ibi sint *umbrae*, et in profundis inferni convivae eius.

VULGATA: et ignoravit quod *gigantes* ibi sint et in profundis inferni convivae eius.

Sensul propriu, literal-istoric al refaimilor a fost totuși redat în Septuaginta mai ales prin însușirea lor distinctivă, de *giganți*. Așadar, *refaimii* nu sunt redați cu sensul de ‘umbre’, chiar dacă sunt asociați cu șeolul – căci nu poate face abstracție de conotația lor religios-istorică –, așa cum în românește *turci* nu are conotația de ‘bruneți’, ci de ‘dușmani externi’. După Pentiu (2014), ca să nu confunde vocalizarea, Septuaginta ar fi trebuit deci să spună, în Ps. 97:11: „oare giganții se vor scula și te vor lăuda pe Tine?”. Desigur, רַפְּאִים e tradus aici în engleză ca *shadows* pentru că, în acest context, numai așa e posibil, doar că de fapt רַפְּאִים nu are ce căuta în context, din cauza conotației inadecvate, de adversitate istorică.

În **Geneza 14:5** avem:

LXX: ἐν δὲ τῷ τεσσαρεσκαίδεκάτῳ ἔτει ἦλθεν Χοδολλογομορ καὶ οἱ βασιλεῖς οἱ μετ' αὐτοῦ καὶ κατέκοψαν τοὺς γίγαντας τοὺς ἐν Ασταρωθ Καρναῖν καὶ ἔθνη ἰσχυρὰ ἅμα αὐτοῖς καὶ τοὺς Ομμαίους τοὺς ἐν Σαυη τῇ πόλει.

B 1968: Și în al patrusprezecelea an au venit Kedarlaomer și regii, care țineau cu el, și *au bătut pe Refaimi* la Așterot-Carnaim, pe Zuzimi la Ham, și pe Emimi la Șave-Chiriataim; (**14:18**. Urmașilor tăi voi da: ... Pe Hetei, pe Ferezei, pe *Refaimi*...)

B 1914: și *au tăiat pre uriașii* cei din Astarot și Karnaim și neamuri tari împreună cu ei NOVA, VULGATA: percusseruntque *Raphaim (Rafaim)* in Astharothcarnaim:

BRENTON: and cut to pieces *the giants* in Astaroth, and Carnain, and strong nations with them.

**Ios. 12:4.**

LXX: καὶ Ὀγ βασιλεὺς Βασαν ὑπελείφθη ἐκ τῶν γιγάντων ὁ κατοικῶν ἐν Ασταρωθ καὶ ἐν Εδραῖν

13:12. οὗτος κατελείφθη ἀπὸ τῶν γιγάντων καὶ ἐπάταξεν αὐτὸν Μωυσῆς καὶ ἐξώλεθρευσεν

**1Paral. 20:4.**

LXX: καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα καὶ ἐγένετο ἔτι πόλεμος ἐν Γάζερ μετὰ τῶν ἀλλοφύλων τότε ἐπάταξεν Σοβοχαὶ ὁ Ουσαθὶ τὸν Σαφου ἀπὸ τῶν υἱῶν τῶν γιγάντων καὶ ἐταπείνωσεν αὐτόν

B 1968: După aceea s-a început războiul cu Filistenii la Ghezer. Atunci Sibecai Hușatitul a bătut pe Sipai, *unul din urmașii Refaimilor*, și s-au supus și ei.

B 1914: Sefei, *cel din fiii uriașilor*

De aceea, există și pasaje în care cuvântul este doar transcris, *Refaimi/Rafaini*, ca în Deut. 2:11, 20; 3:11 (ideea despre Og fiind reluată în pasajul anterior din Iosua, dar cu traducerea Genezei: *gigantii*):

**Deut. 2:11.** LXX: *Ραφαῖν* λογισθήσονται καὶ οὗτοι ὥσπερ οἱ Ενακίμ

B 1968: Și aceștia se socoteau printre *Refaimi*, ca fiii lui Enac

B 1914: *Rafainii* se vor socoti și ei ca Enachimii

**2:20.** LXX: *γῆ Ραφαῖν* λογισθήσεται καὶ γὰρ ἐπ' αὐτῆς κατῴκουν οἱ Ραφαῖν τὸ πρότερον

B 1968: Acesta se socotea a fi *pământul Refaimilor* (B 1914: *Rafainilor*), căci *Refaimii* locuiseră înainte într-însul.

**3:11.** LXX: Ὀγ βασιλεὺς Βασαν κατελείφθη ἀπὸ τῶν *Ραφαῖν*

B 1968: Og, regele Vasanului, rămăsese *din Refaimi*. B 1914: *de la Rafain*.

TM: מִיִּשְׁרָאֵל רַחֲמָיִם

**3:13.** LXX: καὶ τὸ κατάλοιπον τοῦ Γαλαδ καὶ πᾶσαν τὴν Βασαν βασιλείαν Ὀγ ἔδωκα τῷ ἡμίσει φυλῆς Μανασση καὶ πᾶσαν περίχωρον Αργοβ πᾶσαν τὴν Βασαν ἐκείνην *γῆ Ραφαῖν* λογισθήσεται

B 1968: Iar rămășița cealaltă din Galaad și tot Vasanul, țara lui Og, le-am dat la jumătate din seminția lui Manase; tot ținutul Argob, cu tot Vasanul se numește țara *Refaimilor*. B 1914: *pământul Rafainilor*.

TM: אֶרֶץ רַפְאִים

Pentru redarea toponimului *Valea Refaim* (רַפְאִים, עֵמֶק), Septuaginta folosește deci mai multe soluții, păstrând doar consecvențe locale.

În 2Reg. 5:18 găsim, corespunzător lui רַפְאִים עֵמֶק: εἰς τὴν κοιλάδα πῶν τιτάνων, iar în 2Reg. 5:22 și 23:13, varianta: ἐν τῇ κοιλάδι πῶν τιτάνων – și ἐν τῇ κοιλάδι Ραφαεῖν (CA)/Ραφαεῖμ (CV) – astfel că în B 1914 avem: „la/in Valea Titanilor/in valea lui *Rafain*” (expresia רַפְאִים עֵמֶק fiind redată uniform în B 1968: „în valea Refaim”, în NOVA/VULGATA: „in valle Raphaim”, dar și în BRENTON: „in the valley of the giants/of Giants”).

În 1Paral. 11:15, 14:9, traducerea este: ἐν τῇ κοιλάδι πῶν γιγάντων (B 1968: „în valea *Refaim*”; B 1914: „în valea *uriasilor*”; BRENTON: „in the *giants*’ valley”; NOVA/VULGATA: „in valle *Raphaim*”; în Ios. 15:8 e folosită expresia: ἐκ μέρους γῆς Ραφαῖν (redată de B 1914 prin: „de latura pământului *Rafain*”; cf. BRENTON: „in a *rich valley*”), variantele latine VULG („in summitate vallis *Rafaim*”) și NOVA („in extrema parte vallis *Raphaim*”) corespunzând textului din B 1968: „la marginea văii Refaim”.

În Ios. 18:16, avem ἐκ μέρους ΕμεκΡαφαῖν – LXX optând pentru o transcriere fonetică, în care e urmată de B 1914: „din partea *Emec Rafain*”, BRENTON: „on the side of *Emec Raphain*” (NOVA și VULGATA au, la fel, „in extrema parte vallis *Raphaim*” – în VULGATA, scris „*Rafaim*”). Textul lipsește aici din traducerea B 1968 până în prezent).

În fine, Is. 17:5 are: LXX: ἐν φάραγγι στερεῶ; B 1914: „în vale *seacă*”; BRENTON: „in a *rich valley*”; B 1968: „în valea *Refaim*”; NOVA: „in valle *Raphaim*”; VULGATA: „in valle *Gigantum*”.

## 5. Umbrele, inamice

Aparent, în ebraica biblică ar exista, așadar, două sensuri distincte ale cuvântului *refaimi*: în afară de cel literal-istoric, referitor la rasa puternică și înaltă ce a trăit odinioară în Canaan, ar mai fi sensul mai livresc, denumind spiritele morților din Șeol – unde, prin lungimea umbrelor, toți răposații pot fi numiți *refaimi*, ca figură de stil. Unii exegeți încearcă să susțină și o legătură cu *morții lungi* pe care îi invoca ritualul funerar ugaritic – care i-ar fi influențat și pe evrei să le atribuie morților un

rol magic în viața cotidiană<sup>4</sup>. Se interpretează și că umbrele răposaților ar fi lungi întrucât ele nu mai au apăsarea legilor lumești și pentru că ar aparține timpului mitic<sup>5</sup>. Astfel de elaborări teoretice se sprijină însă în special pe vocalizarea masoretică divergentă din acest Psalm, creând paralela רָפְאִים/פְּתִים – locurile similare din Isaia sunt mai neconcludente în această privință. Sensul lui רָפְאִים, cum se poate deduce din contextele lui exclusiv negative, nu se reduce la „morții” obișnuiți<sup>6</sup>, căci nu poate fi disociat de sensul lui istoric, de vrăjmași – a căror condamnare veșnică împlinea dreptatea minunată a lui Dumnezeu.

În logica demersului psalmistului (v. Gunkel 1998, 131), rugăciunea reprezenta ultima șansă ca Dumnezeu să intervină în favoarea sa, în primejdia simbolizată prin groapă (precum, alte dați, prin ape mari ori șuvoaie). Motivul general al plângerii (ibid., 174) – chiar al plângerii ca ultim cuvânt (ibid., 179) – lasă totuși loc, în Psalmii biblici (spre deosebire de creații asemănătoare accadiene sau egiptene), și unui sentiment pozitiv, al relației de încredere cu Dumnezeul adevărat, căruia rugătorul își permite să-I amintească (Brueggemann 2014, 523) și ceea ce are El Însuși de pierdut: dacă psalmistul și-ar înceta laudele, nu ar fi în interesul Lui (Zernecke 2014, 35) – desigur, în logica iubirii divine. Dacă psalmistul, în pragul morții, ar respinge scularea morților (în sensul de înviere), ba s-ar și solidariza cu *refaimii* (ca și cum L-ar înfrunta pe Dumnezeu, Care a făcut ca vechii uriași să fie sinonimi cu morții), apelurile lui din începutul Psalmului ar fi anulate.

Există în Psaltire și alte pasaje triste, cu un limbaj asemănător – de aceea varianta masoretică e plauzibilă, la o analiză superficială –, doar că în ele există, de fiecare dată, loc pentru indiciile credinței:

<sup>4</sup> Definițiile dicționarilor ebraice sunt aici neobișnuit de filosofice: vezi cum e tratată rădăcina la SANDER (explicația, ca la toți specialiștii, se bazează pe acest verset, vocalizarea masoretică fiind luată ca infailibilă); KOEHLER amintește diversele teorii care circulă despre legătura între *refaimi* și *iatroi*, ca spirite vindecătoare, ori ca eufemism pentru *morți*. S-a creat parcă o întreagă disciplină a demonstrării echivalenței între *refaimii* biblici și acei *rapi'ima* (Lewis 1989, 36) sau *rapi'uma* (id. 1999, 226) din textele ugaritice.

<sup>5</sup> Se face legătura cu rădăcina רָפַח 'a relaxa', 'a slăbi' (ca forma umbrei), interșanjabilă într-adevăr cu rădăcina רָפַח, după cum se observă și din 2Reg. (2Sam.) 21:15-22, unde רָפַח, ca singular al lui רָפְאִים, e atestat de Septuaginta și Peshitta (v. Rouillard-Bonraisin 1999, 698), doar că aceasta complică speculațiile etimologice și așa șubrede privind רָפְאִים ca 'umbre' (ugaritice). „The Repha'im-as-Giants may loom large, but only in the metaphoric sense. They are gigantic precisely because they have withdrawn into the mythic past. Having relaxed their grip on the real world, they've become, as the saying goes, mere ghosts of their former selves” (Levin 1997, 17).

<sup>6</sup> Rouillard-Bonraisin (1999, 696) forțează concluzia că orice rege mort ar fi fost una cu *refaimii*.

Ps. 21:16: „În țărâna morții m-ai pogorât. 21. Iar Tu Doamne, nu depărta ajutorul Tău de la mine.” Ps. 29:7: „Doamne, întru voia Ta, dat-ai frumuseții mele putere; dar când ți-ai întors fața Ta, eu m-am tulburat. 8. Către Tine, Doamne, voi striga și către Dumnezeuul meu mă voi ruga. 9. Ce folos ai de sângele meu de mă cobor în stricăciune? Oare, Te va lăuda pe Tine țărâna, sau va vesti adevărul Tău?” Ps. 103:30: „Dar întorcându-ți Tu fața Ta, se vor tulbura; lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărână se vor întoarce. 31. Trimite-vei duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului.” Ps. 117:17: „Nu voi muri, ci voi fi viu și voi povesti lucrurile Domnului. 18. Certând m-a certat Domnul, dar morții nu m-a dat.” Ps. 118:175: „Viu va fi sufletul meu și te va lăuda.” Ps. 113:25: „Nu *morții* (ebr. מְתִים) Te vor lăuda pe Tine, Doamne, nici toți cei ce se coboară în iad, 26. Ci noi, cei vii, vom binecuvânta pe Domnul de acum și până în veac.” Ps. 108:22/109:23: „Ca *umbra* (ebr. לֵצַל/gr. σκιά) ce se înclină m-am trecut. 25 Mântuiește-mă după mila Ta.”

Psalmul 87/88 pare diferit, iar Textul Masoretic are aici „unul din cele mai negre texte din toată Scriptura”, așa cum remarcă Lust (2001, 156), impresia datorându-se (dincolo de discuția despre un ipotetic final pierdut – Gunkel 1998, 179) în mare măsură tocmai surprinzătoarei invocări a refaimilor<sup>7</sup>. Considerăm de aceea că este hazardat ca pe această bază să se desprindă, cum face Gunkel, în registru dogmatic, că Dumnezeu nu ajută dincolo de moarte – ca idee caracteristică religiei vechilor evrei<sup>8</sup>. Dacă această variantă de vocalizare ar fi fost prezentă și pe vremea lor, desigur că traducătorii alexandrini ai Septuagintei vor fi reacționat prompt la pericolul unei asemenea interpretări<sup>9</sup>. De asemenea, trebuie remarcat că, dacă în Isaia 26 am avea într-adevăr *refaimi*, ca în versiunea masoretică, atunci, pe lângă absurdul numirii *refaimilor* „morții lui Dumnezeu” (și destinați învierii), versetele 14 și 19 s-ar contrazice reciproc, creând un pasaj cu adevărat „neinteligibil” – ca să rămânem în termenii lui Pentiuț (ibid.).

<sup>7</sup> Deși, pentru Lewis (1999, 223), e deja stabilit că מְתִים și רְפָאִים sunt totuna, corespunzând lui *mt*, respectiv *rpm* din textele ugaritice, el nu poate să nu observe și neînțelegerile între cercetători când vine vorba de echivalența celor unor noțiuni (ibid., 226), mai ales că nu poate fi sigur de conotațiile refaimilor, cu certitudine diferite de ale mortului obișnuit (מֵת) (ibid., 228).

<sup>8</sup> După Rouillard-Bonraisin (1999, 695), noțiunea unui Dumnezeu puternic și dincolo de moarte ar reprezenta doar o dezvoltare târzie, ba chiar un împrumut din baalismul ugaritic. Greutatea versetului 88:11 în negarea învierii e observată și de Lewis (1999, 231).

<sup>9</sup> Dacă într-adevăr va fi existat vreodată, în unele variante ebraice, vocalizarea *refaimi*, criteriul sensului biblic autentic nu poate fi socotit cel cronologic, căci Scriptura nu a „căzut din cer” o dată pentru totdeauna, de-a gata, imuabilă, ci ea e și șlefuită, curățată și întreținută de comunitatea credincioșilor, într-un permanent proces „midrașic”, cum îl numește Vladimir Petercă (1999, 15, 41-43, 121).



## 6. Două fațete ale medicinei

Grecescul *ἰατροί*, pe de altă parte, redă o structură consonantică identică, cu vocalizarea **רְפָאִים** – ceea ce, în românește, corespunde, uzual, lui *doctori*. Allan (2001, 379) arată că, din cele 66 de ocurențe ale rădăcinii verbale **רפא** în Vechiul Testament, jumătate au un sens metaforic-general și doar o treime se referă la vindecare fizică. De altfel, **רָפָא** (interșanjabil cu **רָפַח**) are și sensul larg de ‘a repara’<sup>10</sup> – cum se ‘coase o rană’ (v. Iov 5:18), aplicabil, în cazul lui Ilie (v. 3Reg. 18:30), la restaurarea altarului divin (omul fiind și el un templu), dar și la reșezarea pământului după cutremur (v. Ps. 59:4: „*vindecă!* / ἰασαί / **רָפָה** sfărâmăturile lui, că s-a cutremurat”); atunci când se referă la apă, are sensul de ‘potabilizare’ (v. 4Reg. 2:21). Înțelesul de ‘persoane care cos laolaltă’, ca un fel de taxidermiști, e sesizat de Allan (2001) în Iov 13:4, unde doctorii nu sunt decât bieți „cusători laolaltă ai deșertăciunii” (**רְפָאִי אֱלֵל**) – „ai minciunii”, în context<sup>11</sup>.

Participiul activ **רָפָא** are, totuși, alături de sensul de ‘tămăduitor’, și pe acela de ‘tămăduire’, ca de pildă în Ier. 8:22 („Au doară nu mai este balsam în Galaad? Au doară nu mai este acolo *doctor* (**רָפָא**)? De ce dar nu se vindecă fiica poporului Meu?” – B 1968), iar conform lui Allan (2001, 380), *vindecarea* (prin balsamul (**צָרִי**) cules din jurul Ierihonului) putea avea loc și fără acțiunea unui *doctor*. Folosirea cu sensul clar de ‘doctori’ se întâlnește abia în cazul lui Asa, în 2Paral. (16:12), carte scrisă în perioada post-exilică (în timp ce în locul paralel din 3Reg. 15:23-24 nu se pomenea de vreun medic – ibid. 381): „În anul al treizeci și nouălea al domniei sale s-a îmbolnăvit Asa de picioare [...]; dar el nici la boala sa n-a căutat pe Domnul, *ci pe doctori?*” (B 1968). LXX: οὐκ ἐζητήσεν κύριον ἀλλὰ τοὺς ἰατρούς<sup>12</sup>. Această atitudine a fost interpretată drept ignorare a unicului vindecător, Dumnezeu, Care îi

<sup>10</sup> În versiunea siriacă *Peshitta* găsim sensul, , apropiat, al lui **לַא** (*asa*), ‘a vindeca’, ‘reface’, ‘restaura’, cu forma participială **לַא** (*ase*), ‘vindecător’, ‘doctor’ – ca în Fac. 50:2; Iov 13:4; Ier 8:22.

<sup>11</sup> B 1968: „Căci voi sunteți niște născocitori ai minciunii, sunteți cu toții niște doctori neputincioși!” B 1914: „Că voi sunteți doftori strâmbi, și toți tămăduitori răilor” – după LXX: ὑμεῖς δὲ ἐστε ἰατροὶ ἄδικοι καὶ ἰατὰι κακῶν πάντε.

<sup>12</sup> TM: **לֹא-רָפָאִים כִּי בְרָפָאִים**/NOVA, VULG: „et nec in infirmitate sua quaevisit Dominum, sed *magis in medicorum arte confisus est*”. Cu absurdul duhului de contrazicere a Septuagintei (și, în același timp, de fals împăciutorism) s-a mers până acolo încât, susținând că **רָפָאִים** e totuna cu *ἰατροί*, adică ‘vindecători’, se deduce că și în 2Paral. 16:12 ar fi fost în ebraică de fapt tot **רָפָאִים**, nu **רָפָאִים** – regele Asa practicând, de fapt, necromanția (Rouillard-Bonraisin 1999, 700).

declarase poporului Său (Ieș. 15:26): „Eu sunt Domnul, tămăduitorul tău” (יְהוָה), calitatea rămânându-I neuzurpată în Vechiul Testament (v. și Înt. 16:12) – ba fiind proiectată și în eternitate, prin Mesia: „prin rănile Lui, noi toți ne-am vindecat” – Is. 53:3.

Că boala reprezenta o necurăție se vede și din faptul că bolnavul trebuia stropit cu sânge sacrificial (Lev. 13, 3) – arată Allan (2001, 378) –, iar când evreii au fugit dintre egiptenii buboși, Iahve „i-a scos pe ei [...] și nu era în semințiile lor bolnav” (Ps. 104:36). În schimb, dacă oricine altcineva ar fi încercat să le ofere vindecare, nu făcea decât să-i amăgească, încercând să-i deturneze de la relația lor cu Creatorul (Deut. 32:39 sau Ier. 19:11). Conform unei serii de apocrife antice, evreii mai obișnuiau totuși să încerce și tratamente magico-medicale – *iatria* și *farmacia* (‘fermecătoria’) însemnând, în epocă, administrarea de leacuri profane combinate cu vrăji revelate de demoni; regele Ezechia ar fi ascuns un astfel de rețetar atribuit lui Solomon, faptă pentru care a primit laudele rabinilor (v. Allan 2001, 385-386).

Statutul condamnat al medicilor suferă treptat o nuanțare: se poate observa că Tobit (în cartea scrisă în sec. III î. Hr.) nu mai e condamnat pentru recursul la ei, chiar dacă tot nu e vindecat („Și m-am dus eu la *doctori*, pentru îngrijire. Ei mi-au uns ochii cu o alifie, dar am rămas orb.” Tob. 2:10, B 1968). Tobit primește vindecarea prin îngerul *Rafael*, care înseamnă „Dumnezeu a vindecat” – însă folosind ficatul de pește, combinat cu fum (care se folosea și în magia păgână). Medicii vor fi apărați de neîncrederea populară în cartea lui Isus fiul lui Sirah<sup>13</sup>, din timpul Macabeilor, întrucât (Allan 2001, 389-390) se integraseră deja în tradiția iudaică, administrând probabil, pe lângă leacuri, și unele incantații religioase, asemănătoare celor păgâne.

Trimitere la o activitate medicală se poate identifica și în traducerea alexandrină a versetului Ieș. 21:19, victima rănită după lovitură beneficiază de *iatreia*, ceea ce poate fi proces de vindecare în urma îngrijirii unui specialist – termenul fiind folosit (Allan 2001, 393) pentru că, în timpul traducerii Septuagintei, avea loc fenomenul sincretismului cultural iudeo-elenist, în urma căruia și medicii își căpătau rolul lor în societatea teocratică evreiască.

În Noul Testament, desigur, medicina nu mai este condamnată, deși ea rămâne într-un registru inferior-lumesc:

<sup>13</sup> B 1968: Sir. 38:1: „Cinstește pe *doctor* (B 1914: *doftor*) cu cinstea ce i se cuvine, că și pe el l-a făcut Domnul. 3. Știința *doctorului* va înălța capul lui și înaintea celor mari va fi minunat. (...) 12. Și *doctorului* dă-i loc că și pe el l-a făcut Domnul și să nu se depărteze de la tine, că și de el ai trebuință. 13. Că este vreme când și în mâinile lui este miros de bună mireasmă. 14. Că și el *se va ruga Domnului*, ca să dea odihnă și sănătate spre viață. 15. Cel care păcătuiește împotriva Ziditorului său, să cadă (B 1914: cădea-va) în mâinile *doctorului*.”

Mat. 9:12; Marc. 2:17; Luc. 5:31: „Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi.” Marc. 5:26: „Și multe îndurase de la mulți doctori, cheltuindu-și toate ale sale, dar nefolosind nimic, ci mai mult mergând înspre mai rău.” Luc. 8:43: „Și o femeie, care de doisprezece ani avea scurgere de sânge și cheltuisese cu doctorii toată averea ei, și de nici unul nu putuse să fie vindecată”. Luc. 4:23: „Și El le-a zis: Cu adevărat Îmi veți spune această pildă: Doctore, vindecă-te pe tine însuși! Câte am auzit că s-au făcut în Capernaum, fă și aici în patria Ta.” Col. 4:14: „Vă îmbrățișează Luca, doctorul cel iubit.”<sup>14</sup>

Idea din Ps. 87:11 e preluată și în Ode 5:14 („Iar cei morți nu vor vedea viața, nici doctorii nu[-i] vor învia; de aceea i-ai dus și i-ai nimicit și ai luat toată partea bărbătească de la ei”<sup>15</sup>), și ea va rămâne în continuare, ca titlu de virtute și abnegație, în tradiția creștină. Sf. Gorgonia este lăudată de Sf. Grigorie Teologul (2013, 64) pentru evitarea doctorilor, așteptând vindecarea de la Dumnezeu. În cărțile de slujbă regăsim, în mod obișnuit, idei asemănătoare: „Ajutorului omenesc nu mă încredința, Ci tu însăși mă sprijinește și mă mântuiește” (Pavecernița mare); „Ajutorului omenesc nu ne încredința, Preasfântă Stăpână, ci primește rugăciunea robilor tăi” (Paraclisul Născătoarei de Dumnezeu). Dincolo de conotația marginalizantă, medicii nu sunt însă opuși lui Dumnezeu de către exegeza tradițională. Sensul versetului ar fi, după Teodoret (2018, 326): „Dă-mi să văd minunile Tale cât sunt viu, căci dacă voi muri, nu voi găsi doctor care să vindece de moarte, căci nu există vreo astfel de doctorie”<sup>16</sup>. Se poate totuși obiecta, pe de altă parte, împreună cu Pentiu (2014), că o remarcă filosofică atât de profundă și-ar găsi cu greu locul într-o rugăciune care se presupune că ar fi fost rostită într-o disperare extremă, ca în Ps. 87.

## 7. Medicii moderni versus vechii îngropători

O soluție care ar răspunde acestei obiecții și ar rămâne în acord cu nobilul și gloriosul statut actual al medicilor (mai ales după Vasile cel Mare, am putea spune) s-ar desprinde și din observația (Haplea 2019, 193) că pentru **מִיָּאֲרֵי** Septuaginta a mai dat și altă tălmăcire, care deci ar trebui să se suprapună semantic, în oarecare măsură, variantei **ἰατροί**. În Fac. 50:2, găsim cuvântul redat nu prin ‘doctori’, ci prin

<sup>14</sup> Totuși, Iacov (5:14) recomandă *rugăciunea preoților*, ca principal tratament pentru boli.

<sup>15</sup> Trad. Ion Pătrulescu (în vol. SEPT NEC). Versiunea grecească Rahlfs (în LXX) dă aici: οἱ δὲ νεκροὶ ζῶην οὐ μὴ ἴδωσιν οὐδὲ ἰατροὶ οὐ μὴ ἀναστήσουσιν διὰ τοῦτο ἐπιγάγας καὶ ἀπώλεσας καὶ ἦρας πᾶν ἄρσεν αὐτῶν.

<sup>16</sup> AUGUSTIN improvizează alegoric, susținând că sensul de trufie al giganților ar fi fost redat prin medici; o altă legătură o găsește în faptul că există și un ‘urias’ (γίγας) bun, în Ps. 18:6, cum există și uriașul erou negativ – în Ps. 32 (dar în aceste cazuri, în ebraică, nu avem un Refaim, ci pe ‘viteazul’ – רַבִּי –; mai susține că sculații sunt aceia care *laudă*, iar cel îngropat în mormânt este sufletul mort.

‘îngropători’, ἐνταφιαστής – eng. ‘undertaker’ (antreprenor de pompe funebre) ori ‘embalmer’, de la ἐνταφιαζω ‘to prepare for burial’, ‘to lay out’, ‘to embalm’ (v. LIDDELL). Sau, cum preferă Allan (2001, 380), ‘gravediggers’, trimiterea fiind la *îmbălsămătorii* egipteni care „reparau”, în felul lor, cadavrele<sup>17</sup>, înainte de a le înhuma: B 1968: „Apoi a poruncit Iosif doctorilor, slujitori ai săi, să *îmbălsămeze* pe tatăl său și doctorii *au îmbălsămat* pe Israel”<sup>18</sup>.

Dacă în titlul Psalmului este într-adevăr vorba de Eman cel din 3Reg. 4:31 și 1Paral. 2:6 sau 15:9, autorul era probabil familiarizat cu Egiptul (lucru valabil și despre Etam), din moment ce era dat, în comparație, ca reprezentant al înțelepciunii egiptene – după Charles Spurgeon, tonalitatea gravă, temele și stilul apropiat de Iov ar trimite și ele spre o sursă de inspirație din zona egipteană<sup>19</sup>.

În context (v. 87:6), observăm că de personajul în primejdie „se apropie *prietenii*” – iar dacă am lega acest lucru de prezența, imediat mai jos, a *rofeimilor*, aceia ar fi chiar *îngropătorii* sau *groparii* săi. Înțelesul, prin urmare, ar fi că nu cu morți face Dumnezeu minuni autentice, de vreme ce acelea ar deveni inutile prin moartea primitivelor lor. Sensul: „Oare îngropătorii mai au ceva de laudat când văd că cineva a fost lovit de moarte de către un Dumnezeu exigent?”<sup>20</sup> s-ar putea asocia, de pildă, cu v. 58:12: „să nu-i omori pe ei, ca nu cumva să se uite legea Ta” (trad. n.), dar considerăm că este redat explicit în Amos 6:10: „Și nu va scăpa decât un mic număr, ca să scoată oasele din casă. Unul va zice celui care este în fundul casei: «Mai este cu tine cineva?» Și celălalt îi va răspunde: «Nu!» Și cel dintâi îi va zice: «Taci, că nu trebuie să amintești numele Domnului!»”.

O reluare a temei în mai multe locuri biblice diferite validează cel puțin consistența acestei interpretări – ceea ce nu e cazul versiunii masoretice, nemaexistând în Vechiul Testament vreo identificare în rugăciune cu *refaimii*. Dacă avem, așadar, vocalizarea *rofeim* a lui רפאים, traducerea mai fidelă în acest pasaj ar fi ‘îngropători’,

<sup>17</sup> Cum observa Lucian Bлага, „Medicina egiptenilor face minuni, dar numai în ceea ce privește conservarea morților” (*Orizont și stil*, București, Humanitas, 1994, 138).

<sup>18</sup> TM: לְיֹצֵי יִסְרָאֵל וְיֹצֵי יִסְרָאֵל וְיֹצֵי יִסְרָאֵל וְיֹצֵי יִסְרָאֵל / LXX: καὶ προσέταξεν Ἰωσήφ τοῖς παισὶν αὐτοῦ τοῖς ἐνταφιασταῖς ἐνταφιάσαι τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ ἐνετάφισαν οἱ ἐνταφιασταὶ τὸν Ἰσραὴλ/ B 1914: „Și a poruncit Iosif slugilor sale îngropătorilor, să îngroape pre tatăl său, și au îngropat îngropătorii pre Israel”. Cuvântul *îngropători* e ales și de B 1688 și B 1795, ultima oferind următoarea notă explicativă (vizând Septuaginta și Peshitta): „În unele Biblii să ceteaște: au poruncit doftorilor să unșă pre tatăl său cu arome, și l-au uns”.

<sup>19</sup> “If this be the man, he was famous for his wisdom, and his being in Egypt during the time of Pharaoh’s oppression may help to account for the deep bass of his song, and for the antique form of many of the expressions, which are more after the manner of Job than David” (Spurgeon 1881, 1).

<sup>20</sup> O formulare ca „Au morților vei face minuni sau *îngropătorii se vor scula* ca să te laude/și te vor lauda pe Tine?” ține cont și de sugestia lui Cheyne (1904, 140): „Shall physicians *effect their professional success*?”.

nu ‘doctori’, în concordanță cu contextul preexilic (oricât ar conveni sensul mai modern unui anumit tip de discurs edificator). *Medicis* și **לֵבִי**, folosiți în latină și siriacă atât pentru ‘îngropători’, cât și pentru ‘doctori’, arată că diferența față de **ἰατροί** nu era una importantă – sensurile acoperindu-se reciproc în trecut. Însă astăzi s-ar cuveni și o disociere între asistența *ciocilor/îngropătorilor* și cea a *doctorilor/medicilor* (în ale căror mâini poate fi uneori buna mireasmă – Sir. 38:13 – a asemănării cu Tămăduitorul).

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- ASV = *The Holy Bible: American Standard Version*, 1901, în Bible Works 9.
- AUGUSTIN = Augustinus, *Ennarationes in Psalmos (80-144)*, în J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 37.
- B 1688 = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură* 1688, ediție jubiliară, București, EIBMBOR, 1998, și *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688 – Pars XI, Liber Psalmorum*, ediție de Al. Andriescu, E. Dima, M. A. Gherman, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2003.
- B 1795 = *Biblia de la Blaj, 1795* (traducere de Samuil Micu), Ioan Chindriș (ed.), ediție jubiliară, Cluj/Roma, Napoca Star – Tipografia Vaticana, 2000.
- B 1819 = *Biblia*, Sankt Petersburg, Societatea Biblică Rusă, 1819.
- B 1914 = *Biblia*, Ediția Sfântului Sinod, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1914.
- B 1936 = *Sfânta Scriptură* (traducere de Nicodim Munteanu, Gala Galaction, Vasile Radu), București, Institutul Biblic, 1936.
- B 1939 = *Biblia* (traducere de Gala Galaction și Vasile Radu), București, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, 1939.
- B 1944 = *Biblia* (traducere și introducere de Nicodim Munteanu), București, EIBMBOR, 1944.
- B 1968 = *Biblia*, București, EIBMBOR, 1968 (retipărită în 1975, 1988, 2014, 2018).
- BAILLY = A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 2000.
- B ANANIA = *Biblia cu ilustrații*, introducere și postfață de Bartolomeu Valeriu Anania, București, Jurnalul Național/Litera, 2011; *Biblia*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, București, EIBMBOR, 2001.
- B BUZĂU = *Biblia* (ediție de Filotei Pârșoi), Buzău, Tipografia Sfintei Episcopii, tomul 3, 1855.
- BC 2013 = *Biblia*, traducere, introducere, note de Alois Bulai și Eduard Patrașcu, Iași, Departamentul de Cercetare Biblică al Diecezei Romano-Catolice, Sapientia, 2013.
- B JERUS = *Bible de Jérusalem*, Les Éditions du Cerf, 1973, în Bible Works 9.
- B SEGOND = *The French Louis Segond Version 1910*, Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontario, în Bible Works 9.
- B SIBIU = *Biblia* (ediție și prefață Andrei Șaguna), Sibiu, Tipografia Episcopiei Ardealului, 1856-1858.

- B VAMVAS = Τα Ιερά Γράμματα, μεταφρασθέντα εκ των Θείων Αρχετύπων (Βρετανική Βιβλική Εταιρεία), Oxford, University Press, 1931.
- B VULG = *Biblia Vulgata – Blaj*, ediție și introducere de Ioan Chindriș, București, Editura Academiei Române, 2005.
- BI 1871; BI 1874 = *Sănta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, Iași, Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, Goldner, 1871; 1874.
- Bible Works 9*, software biblic, <https://www.bibleworks.com/>.
- BP 1873 = *Sănta Scriptură a Noului și Vechiului Testamentu*, Pesta, Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, Tip. Victor Hornyánsky, 1873.
- BRENTON = *The Septuagint Version of the Old Testament*, Lancelot Brenton (trad.), London, Samuel Bagster and Sons, 1851, în *Bible Works 9*.
- CA = *Codex Alexandrinus – photographic facsimile*, London, British Museum, 1957.
- CEB = *Common English Bible*, Nashville, 2011, în *Bible Works 9*.
- CORN = *Cartea Psalmilor*, traducere de D. Cornilescu, București, Societatea Evanghelică Română, 1920; inclusă și în: *Biblia*, traducere de D. Cornilescu, București, Societatea Evanghelică Română, 1921, și în *Biblia*, BFBS, 1924, retipărită și în anii următori, cu toate detaliile textuale deplin stabilite în 1928.
- CORNREV = *Biblia*, traducere de D. Cornilescu, BFBS, 1931 și ulterior.
- CS = *Codex Sinaiticus (typographical facsimile)*, Cambridge, Leslie McFall, 2006.
- CV = *Codex Vaticanus B*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1999.
- DBY = *The English Darby Bible 1884/1890*, John Nelson Darby (trad.), Ontario, Online Bible Foundation & Woodside Fellowship, 1988-1997.
- ESV = *The Holy Bible: English Standard Version*, Wheaton, Crossway Bibles – Good News Publishers, 2007, în *Bible Works 9*.
- GBV = *Biblia*, Gute Botschaft Verlag, 1989, 1990, 2001.
- KJV = *1769 Blayney Edition of the 1611 King James Version of the English Bible*, Ontario, Online Bible Foundation & Woodside Fellowship, în *Bible Works 9*.
- KOEHLE = L. Koehler/ W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1994.
- LIDDELL = H. Liddell/ Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, New York, Harper & Brothers, 1883.
- LUTHER = *Biblia*, Martin Luther (trad.), 1545, în *Bible Works 9*.
- MS 45 = Manuscrisul 45 al Bibliotecii Filialei Cluj a Academiei Române, în *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688, Pars XI, Liber Psalmorum*, ediție de Al. Andriescu, E. Dima, M. A. Gherman, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2003.
- MS 4389 = Manuscrisul 4389 al Bibliotecii Academiei Române, în *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688, Pars XI, Liber Psalmorum*, ediție de Al. Andriescu, E. Dima, M. A. Gherman, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2003.
- NAB = *New American Bible*, Washington, Confraternity of Christian Doctrine, Inc., 2011, în *Bible Works 9*.
- NAS = *The New American Standard Bible*, The Lockman Foundation, 1995, în *Bible Works 9*.
- NET = *New English Translation (The NET Bible)*, Version 1.0, 1996-2006, Biblical Studies Press, L. L. C., în *Bible Works 9*.
- NIB = *The Holy Bible: New International Version (UK)*, tr. International Bible Society, Grand Rapids/London, Zondervan/Hodder & Stoughton, 1984, în *Bible Works 9*.

- NIRV = *Holy Bible, New International Reader's Version*, International Bible Society (trad.), Grand Rapids/London, Zondervan/Hodder & Stoughton, 1998, în Bible Works 9.
- NIV = *The Holy Bible: New International Version*, International Bible Society (trad.), Grand Rapids/London, Zondervan/Hodder & Stoughton, 2011, în Bible Works 9.
- NJB = *New Jerusalem Bible*, ed. Henry Wansbrough, London, Darton, Longman & Todd Limited, Doubleday, 1985, în Bible Works 9.
- NOVA = *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, E. Schick (ed.), Vatican, 1979, în Bible Works 9.
- NTR = *Biblia, noua traducere în limba română*, Belfast, Living Truth Publishing, Biblica Europe, 2007, 2010, 2014.
- P 1957 = *Psaltirea*, București, IBMBOR, 1957.
- PA 1710 = *Psaltirea*, Antim Ivireanul (ed.), Târgoviște, 1710 (B.A.R., CRV 161 B).
- P ARC = *Biblioteca Scripturii. XI. Psalmii*, traducere de F. Băltăceanu și M. Broșteanu, București, Arhiepiscopia Romano-Catolică, 1993.
- P ARISTIA = *Biblia Sacra Psalmi*, C. Aristia (trad.), București, Societatea Ierografică Bretanică și Streină, 1859.
- P BĂLGARAD = *Psaltirea de la Alba Iulia 1651*, ediție de M. Moraru, A. Moraru și M. Gherman, Alba Iulia, Reîntregirea, 2001.
- P CIMARA = *Psaltirea lui David*, traducere de Calomira de Cimara, Iași, Lumina Moldovei, 1923.
- PC 1577, PC 1589: Coresi, *Psaltirea slavo-română (1577), în comparație cu psaltrile coresiene din 1570 și 1589*, ediție și introducere de Stela Toma, București, Editura Academiei, 1976.
- PD 1680 = Dosoftei, *Psaltirea de'nțăles*, ediție și introducere de Mihaela Cobzaru, Iași, Demiurg, 2007.
- PD 1725 = *Psaltirea*, Damaschin Dascălul (ed.), Râmnic, 1725 (B.A.R., CRV 186).
- Peshitta = *The Peshitta Psalter, According to the West Syrian Text*, William Emery Barnes (ed.), Cambridge University Press, 1904; cf. *Biblia Sacra Polyglotta*, Brian Walton (ed.), London, 1654-1657.
- P HURM = *Psaltirea Hurmuzaki*, ediție și introducere de I. Gheție și M. Teodorescu, București, Editura Academiei, 2005.
- PPF = *A Psalter for Prayer*, James, David Mitchell (ed.), Jordanville NY, Holy Trinity, 2011.
- PIM 1867 = *Cartea Psalmilor*, Ieronim Voruslan (trad.), Meyer (rev.), Iași, Societatea Biblică Britană și Străină, Goldner, 1867.
- P KELLER = *Psalmii*, Keller-Stefanide (trad.), București, Societatea Ierografică Britanică și Străină, Tipografia Stephan Rassidescu, 1863.
- P ONCIUL = *Cartea Psalmilor. Traducere și explicare după textul masoretic de Isidor de Onciul*, Emilian Voiutski (ed.), Cernăuți, Editura erezilor, 1898.
- P PANDREA = *Cartea Psalmilor – Sefer Tehilim*, Liviu Pandrea (trad.), Cluj, Viața Creștină, 1993.
- P SCHEIANĂ = *Psaltirea Scheiană comparată cu celelalte Psaltiri din sec. XVI și XVII traduse din slavonește*, ediție de I.-A. Candrea, Socec, București, 1916; *Psaltirea Scheiană (1482)*, ediție de I. Bianu, Edițiunea Academiei, București, 1889.
- P VORUSLAN = *Cartea Psalmilor*, Ieronim Voruslan (trad.), București, Societatea Biblică Britană și Esternă, Weiss, 1866.
- PVD 1673 = Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ediție și introducere de N. A. Ursu, MMS, Iași, 1974.

- SANDER = Sander, N./Trenel, I., *Dictionnaire Hebreu-Français*, Paris, B.A.I., 1859.
- SEPT NEC = *Septuaginta*, vol. 4/I (Psalmii, Odele, Proverbele, Ecclaziastul, Cântarea cântărilor), C. Bădiliță, F. Băltăceanu, M. Broșteanu (ed.), traducerea Psalmilor de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, București/Iași, Colegiul Noua Europă/Polirom, 2006.
- SEPTUAGINTA (LXX) = *Septuaginta*, A. Rahlfs (ed.), German Bible Society – edițiile 1971 (a IX-a, în Bible Works 9) și 1979.
- Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântări*, București, Editura de Suflor, 2013.
- STEP Bible 2.0, software biblic, <https://www.stepbible.org/html/en-26-c.html>.
- Theodorit al Cirului, *Tălcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai Prorocului Împărat David*, București, Editura Sophia, 2018.
- TM = Textul Masoretic, textul ebraic din *Codex Leningradensis*, conform ediției *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, și versiunii electronice Michigan-Claremont (1982), inclusă în Bible Works 9.
- TOB = *Traduction Œcuménique de la Bible, édition à notes essentielles*, Société biblique française & éditions du Cerf, 1988, în Bible Works 9.
- VT IAȘI = *Sânta Scriptură a Vechiului Testament*, tomul al doilea, Iași, Societatea Biblică Britană și Străină, Goldner, 1867.
- VULGATA = *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele (ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, edițiile 1983 (în Bible Works 9) și 2007.

## B. Literatură secundară

- Achimescu, Nicolae, *Istoria și filosofia religiilor. Religii ale lumii antice*, București, Basilica, 2015.
- Allan, Nigel, *The Physician in Ancient Israel: His Status and Function*, „Medical History” (Cambridge), July 2001, 45, 377-394.
- Brueggemann, Walter, *On “Being Human” in the Psalms*, în William Brown (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 515-528.
- Cheyne, T. K., *The Book of Psalms, Translated from a Revised Text with Notes and Introduction*, London, Kegan Paul, 1904.
- Conțac, Emanuel (ed.), *Cornilescu. Din culisele publicării celei mai citite traduceri a Sfintei Scripturi*, Cluj Napoca, Logos – Risoprint, 2014.
- Cornilescu, Dumitru, *Câteva lămuriri în chestiuni de traducere a Bibliei*, „Biserica Ortodoxă Română”, XLI, 1923, 8, 567-570.
- Goulder, Michael, *The Psalms of the Sons of Korah*, Sheffield, JSOT Press, 1982.
- Gunkel, Hermann, *Introduction to Psalms. The Genres of the Religious Lyric of Israel* (tr. James Nogalski), Macon, Georgia, Mercer University Press, 1998.
- Haplea, Ioan Ștefan, *Sintagme și idei medicale în Biblia de la București – entitatea patologică tzaraat, în Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie*. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană” (Iași, 24-25 mai 2018), coord. Eugen Munteanu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2019, 191-202.
- Levin, Gabriel, *Hezekiah’s Tunnel*, Jerusalem, Ibis, 1997.
- Lewis, T. J., *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Atlanta, Scholars Press, 1989.



- Lewis, Theodore J., *Dead*, în K. Van der Toorn, B. Becking, P. Van der Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden/Boston/Köln/Grand Rapids/Cambridge UK, Brill-Eerdsmans, 1999, 223–231.
- Lust, Johan, *The pišqab be'emša' pasuq, the Psalms, and Ezekiel 3,16*, în R. Hiebert, C. Cox, P. Gentry (ed.), *Old Greek Psalter*, Sheffield, Academic Press, 2001, 149-162.
- Pentiuc, Eugen, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, New York, Oxford University Press, 2014.
- Petercă, Vladimir, *Regele Solomon în Biblia ebraică și în cea grecească. Contribuție la studiul conceptului de midraș*, Iași, Polirom, 1999.
- Rouillard-Bonraisin, Hedwige, *Rephaim*, în K. Van der Toorn, B. Becking, P. Van der Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden/Boston/Köln/Grand Rapids/Cambridge UK, Brill-Eerdsmans, 1999, 692–700.
- Spurgeon, C. H., *The Treasury of David*, vol. IV, London/Edinburgh/New York, Marshall Brothers, 1881.
- Williams, Tyler, *Towards a Date for the Old Greek Psalter*, în R. Hiebert, C. Cox, P. Gentry (ed.), *Old Greek Psalter*, Sheffield, Academic Press, 2001, 248-277.
- Zernecke, Anna Elise, *Mesopotamian Parallels to the Psalms*, în William Brown (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, University Press, 2014, 27-42.